



المحصول في علم الأصول

تأليف

السيد حسن بن الحسين بن مرتضى الأيوبي

١١٣٠ - ١٢٢٧ هـ

المجلد الأول

تحقيق

هادي شيخ طه

مركز الرضا لخدمة التراث

والبحوث الإسلامية

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

مؤسسة المرتضى للثقافة والأشياء
مركز المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية

توزيع

دار المرتضى للنشر

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

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

مقدمة المركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

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

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

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

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

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

النجف الأشرف

١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م

مقدمة التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

ترجمة السيّد المحسن الأعرجي الكاظمي^(١)

في نسبه الشريف:

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

نبذة عن عصره:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولادته:

الظاهر أنه قد ولد في بغداد عام ١١٣٠هـ، وكان منشأه فيها^(١)، قال الشيخ محمد حسن آل يس^(٢): «إن تولد السيد ومنشأه كان ببغداد، وشرع في علوم العربية وهو مشغولٌ بالتجارة والكسب ببغداد، حتى بلغ الأربعين أو إحدى وأربعين من عمره، ثم ترك التجارة وهاجر إلى النجف الأشرف لتحصيل العلوم الدينية»^(٣).

ونقل عن بعض الأساتذة أنه كان يدرس ببغداد علوم العربية وشرح العضدي^(٤) في أصول الفقه، أيام تجارته قبل مهاجرته. وهذا لا يكون في ذلك الزمان إلا لمن كان فاضلاً كاملاً^(٥).

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

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

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

(٣) ذكرى المحسنين: ص ٢٨.

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

(اروضات الجنات: ج ٥ ص ٤٩، والكنى والالقباب: ج ٢ ص ١٤٣١).

(٥) ذكرى المحسنين: ص ٢٩.

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

أساتذته:

تلمذ علي:

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

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

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

(٢) *روضات الجنات*: ج ٦ ص ١٠٤.

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

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

٣- الشيخ سليمان بن معتوق العاملي.

أقوال العلماء في حقّه:

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

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

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

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

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

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

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

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

أخر في الفقه والأصول».

وذكره صاحب الروضة البهية^(١)، قال:

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

وقال السيّد الخونساري:

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

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

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

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

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

(٤) الروضة البهية: ص ٥٦

(٥) روضات الجنات: ج ٦ ص ١٠٤.

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

(١٦).....المحصل في علم الأصول

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

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

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

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

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

(٢) السيد محمد بن السيد علي الطباطبائي المجاهد، صاحب كتاب (مفاتيح الأصول) ت ١٢٤٢هـ.

(الكنى والألقاب: ج ٣ ص ٣٢؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ١٠؛ روضات الجنات: ج ٦ ص ١٧٩).

(٣) هو الشيخ أبو القاسم بن محمد حسن القمي، واشتهر بالميرزا القمي. ولد في رشت سنة ١١٥١هـ.

قرأ على السيد حسين الخونساري، وعلى الهزارجريبي، وعلى الوحيد البهبهاني. وحضر عليه الكثير، منهم الشيخ حسن قفطان النجفي، والسيد محمد باقر الرشتي.

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

(الكنى والألقاب: ج ١ ص ١٣٧؛ معارف الرجال: ج ١ ص ٤٩؛ روضات الجنات: ج ٥

ص ٣٦٩؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٩٩؛ الكرام البررة: ج ١ ص ٥٢؛ أعيان الشيعة: ج ٢

ص ٤١٧).

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

- (١) السيّد محمد حسن بن محمود بن إسماعيل، الشيرازي. ولد في شيراز سنة ١٢٣٠ هـ، وقصد العراق سنة ١٢٥٩ هـ. انتهت إليه رئاسة الإمامية من سائر الأمصار، كان قد نقل المرجعية من النجف إلى سامراء. وهو صاحب فتوى التنبك الشهيرة. من أشهر أساتذته الشيخ مرتضى الأنصاري. تخرّج عليه جمع كبير من العلماء يعسر إحصاؤهم، منهم: السيّد إسماعيل الصدر، والميرزا محمد تقي الشيرازي، والملا كاظم الخراساني، والميرزا حسين النوري، والسيّد حسن الصدر. توفي سنة ١٣١٢ هـ في سامراء، وحمل إلى النجف الأشرف على الرؤوس، وأقبر بمقبرته بباب الطوسي.
ابغية الراغبين: ج ١ ص ٣٠٢؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ٢٣٣؛ أحسن الوديعه: ج ١ ص ١٥٩؛ نقباء البشر: ج ١ ص ٤٣٦؛ أعيان الشيعة: ج ٥ ص ٣٠٤.
- (٢) الشيخ المرتضى بن محمد أمين بن مرتضى بن شمس الدين الأنصاري. ولد في دزفول سنة ١٢١٤ هـ. وكان فقيهاً أصولياً متبحراً. صار رئيساً للشيعة الإمامية. درس عند السيّد محمد المجاهد، وشريف العلماء المازندراني، في كربلاء، ثم عند الشيخ موسى كاشف الغطاء، وآخرين عظام. تتلمذ عليه عيون أهل الفضل، منهم الميرزا محمد حسن الشيرازي، والسيّد حسين الكوهكمري، والشيخ محمد طه نجف. من أشهر مؤلفاته كتاب (المكاسب)، وقد عرف به، وكتاب (الفرائد) و(أصول الفقه). توفي سنة ١٢٨١ هـ، ودفن على يسار الداخل إلى الصحن الغروي الشريف من الباب القبلي.
ماضي النجف وحاضرها: ج ٢ ص ٤٧؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٨٢؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٣٥٩؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ٣٩٩؛ أعيان الشيعة: ج ١٠ ص ١١٧.
- (٣) الشيخ أبو علي محمد بن إسماعيل بن عبد الجبار، الحائري (الرجالي)، ينتهي نسبه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا. تولّد في كربلاء سنة ١١٥٩ هـ. تتلمذ على الوحيد البهبهاني، والسيّد مير علي الطباطبائي، وأدرك صحبة العلامة بحر العلوم، والعلامة السيّد محسن الأعرجي، وقد وضع طرز كتابه (منتهى المقال) بإشارة هذا السيّد المبرور. توفي سنة ١٢١٥ هـ في كربلاء.
اروضات الجنات: ج ٤ ص ٤٠٤؛ الكنى والألقاب: ج ١ ص ١١٩؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٤٠٢؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١٢٤.

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

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

في ذكر تلامذته:

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

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

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

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

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

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

الحاشية على المعالم، وهو الكتاب الكبير المسمى بـ(الهداية)، المعروف بالحاشية.
٤- حجة الإسلام، السيّد محمد باقر الموسوي، الرشتي الأصل، الشفتي الأصفهاني المسكن والمدفن^(١).

٥- الشيخ محمد علي بن عباس بن حسن بن عباس بن محمد بن محمد البلاغي^(٢).

٦- الشيخ مهدي بن الشيخ سليمان معتوق العاملي^(٣).

٧- الشيخ أمين بن الشيخ سليمان معتوق العاملي^(٤).

٨- الشيخ حسن بن الشيخ موسى مروة العاملي^(٥).

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

(مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٩٩؛ الكرام البررة: ج ١ ص ١٩٣؛ معارف الرجال: ج ٢ ص ١٩٥؛ أعيان الشيعة: ج ٩ ص ١١٨٨).

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

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

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

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

- ٩- السيّد محمد علي بن السيّد صالح بن محمد بن السيّد إبراهيم شرف الدين بن السيّد زين الدين بن السيّد نور الدين الموسوي العاملي^(١).
- ١٠- الشيخ محمد تقي الأصفهاني^(٢).
- ١١- الشيخ إبراهيم الكلباسي^(٣).
- ١٢- الشيخ إبراهيم بن الشيخ محمد صالح الخالصي الكاظمي^(٤).
- ١٣- الشيخ حسين بن الشيخ علي محفوظ العاملي^(٥).

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

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

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

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

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

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

تقواه وزهده تكثر :

كان تكثر إذا أراد الدخول إلى حرم الامامين عليهما السلام، زرّ أزرار يده ورقبته، ونشر عباءته ولبسها او كان المتعارف في زمانه طيّ العباءة وحملها تحت الإبط، وأخرج يده من العباءة، ودخل على سكينه ووقار، مطأطئ الرأس، في غاية الخضوع والخشوع. وكان يظهر عليه ذلك بمجرد التوجه إلى سمت الحرم الشريف، وكانت الناس تعرف منه ذلك فلا يتكلم معه أحد، ولا يقرب إليه ذو حاجة حتى يخرج من الحرم. وكان غزير العبرة، كثير البكاء والتهجد، وكان يطيل في صلاته ويقرأ السور الطوال خصوصاً في القنوت.

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

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

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

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

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

وكان شديد التعظيم لأهل الدين، وإن كانوا من المعاصرين.

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

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

(١) بيت الأعمس: من الأسر العربية العريقة في العلم والأدب، نبغ فيها الكثير من أهل العلم والفضل، منهم: الشيخ محمد علي الأعمس وولده عبد الحسين. وهي عربية فحة، أنجبتها العروبة، وأنتجها الحجاز، وحضنتها النجف. وأظن أنّ تلميذ السيّد المقصود هنا هو الشيخ عبد الحسين. (ماضي النجف وحاضرها: ج ٢ ص ١١٨).

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

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

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

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

حديث السلطان فتح علي شاه:

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

(١) ذكرى المحسنين: ص ٥١-٥٢.

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

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

مؤلفاته:

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

١- المعتصم:

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

٢- الوافي:

وبعده صنف المهذب الصافي المسمى بالوافي، وهو تعليقة على (الوافية) لملا عبد الله

التوني. قال تَكْتُبُ في ديباجته بعد كلامه المتقدم:

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

٣- المحصول: - وهو الكتاب الذي بين يديك -

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

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

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

٤- وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة:

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

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

٥- تزييف مقدمات الحدائق:

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

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

وذكره في الذريعة: ج ٢٠ ص ١٥١.

(١) ذكرى المحسنين: ص ٦٥.

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

٦- العدة في علم الرجال:

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

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

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

٨- غررُ الفوائد ودرر القلائد:

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

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

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

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

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

٩- تلخيص الاستبصار للطوسي:

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

١٠- كتاب أجوبة المسائل:

وله تَمَثَّلُ كتاب أجوبة المسائل التي سُئِلَ عنها في الفقه.

١١- رسالة المناظرة مع الشيخ جعفر:

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

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

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

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

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

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

١٢- الحواشي على الوافي:

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

١٣- الحواشي على المصباح:

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

١٤- الحواشي على الوافية:

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

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

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

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

(٤) ذكرى المحسنين: ص ٧٥.

١٥- كتاب سلاله الاجتهاد:

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

١٦- منظومه في جمع الأشباه والنظائر من مسائل الفروع:

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

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

(١) روضات الجنات: ج ٦ ص ١٠٤.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أيضاً:

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

أولاده:

خلف السيّد من أولاده الذكور أربعة، هم:

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

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

والسيّد حسن، ومات في هذا العصر، والسيّد جواد.

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

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

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

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

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

٥- سلاله الاجتهاد وهي منظومة السيّد الاعرجي في الاشباه والنظائر وتسمى «الفقهية

المستطرفة»، وهي ألف بيت في تمام الفقه أولها: سبحانه من محسن بالنعم قبل وجوبها بفضل

الكرم. (الذريعة: ج ٢٣ ص ١٢٨).

(١) معارف الرجال (حرز الدين): ج ١ ص ٢٠٨ و ج ٢ ص ١٣ وكذلك الذريعة (آقا بزرك): ج ١

ص ٢٨٩٨، وكذلك أعيان الشيعة (السيّد الامين): ج ٩ ص ٩.

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

٣- السيّد حسن:

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

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

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

وفاته:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وتوفّي تَمَثُّلٌ في السنة السابعة والعشرين بعد المائتين والألف^(١)، بعد أن ناف على التسعين^(٢). ولما توفاه الله (عزّ وجلّ)، ماجتْ البَلْدانُ ببغداد والكاظمين (عليهما السلام) وعطلت الأسواق، وجاء أهل بغداد من الجانبين، وكان يوماً مشهوداً، وصلى عليه ولده الأكبر، السيّد الأجل السيّد كاظم، وجلس للتعزية. ورثته الشعراء، وبكته العلماء وناحته النوائح.

والذي يحضرني من تواريخ سنة الوفاة، التي تضمّنت في رثائه ستة، ولعلّها من قصائد مراثيه:

الأول - بموتك محسنٌ مات الصلاح.

الثاني - جنة الفردوس أجر المحسن.

الثالث - جنة الفردوس دار لمحسن.

الرابع - نعت المدارس والعلوم لمحسن.

الخامس - وزّين في الجنّات قصر لمحسن.

السادس - أصبح محسن عند مليكٍ مقتدر^(٣).

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

(٢) وفي مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٩٩؛ وفي الكنى والألقاب: ج ٣ ص ١٣٠، أنّه تَمَثُّلٌ توفي سنة ١٢٤٠ هـ. وهو سهو ووهم.

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

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

دعها لصاحبها فما هو محسن

للطالبيين وسعيه مشكور

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

نماذج من شعره

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

دموعٌ بدا فوق الحدود خدودها

ونارٌ غدا بين الضلوع وقودها

أتملك سادات الأنام عبيدها

وتخضع في أسر الكلاب أسودها

وتبتزُّ أولاد النبي حقوقها

جهاراً وتدمى بعد ذاك خدودها

ويُسمي حسينٌ شاحطَ الدار دامياً

يعفّره في كربلاء صعيدها

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

هد عباد الدين يوم فقده

لموته ارخت خرت حبك (١٢٣٠هـ)

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

وأُسرته صرعى على التُّرب حوله
يطوفُ بها نسر الفلاة وسيدها
قضوا عطشاً يا للرجال ودونهم
شرايعُ لكنْ ما أبيعُ ورودها
غدوانحومهم من كلِّ فجٍّ يقودهم
على حنق جبارها وعنيدها
يرودون ورداً للعواسل والأطبا
فما كان إلّا في الصدور ورودها
يعزُّ على المختار أحمد أن يرى
عداها عن الورد المباح تذودها
تموت ظمأً شبائبها وكهولها
ويفحص من حرِّ الأوام وليدها
تُمزِّقُ ضرباً بالسيوف جسمها
وتسلب عنها بعد ذلك برودها
وتترك في الحرِّ الشديد على الثرى
ثلاث ليالٍ لا تشقُّ لحودها

وأما الأبيات التي في حق أمير المؤمنين وسيد الوصيين صلوات الله وسلامه عليه فهي:

هل الفضلُ إلّا ما حوته مناقبه
أو الفخرُ إلّا ما رقتهُ مراتبه
أو الجودُ إلّا ما أفادتْ يمين
أو المجدُ إلّا ما استفادتْ مكاسبه
شهاب جلى دجى الغي نورهُ
وقد طبقت كلَّ الفجاج غياهبهُ

وبحرُ ندى عذبُ المواردِ زاحراً
سوى آتِه لا يرهَبُ الموتِ راجبه
وفرعُ طويلٌ مِن لؤيِّ بنِ غالبٍ
وسيفٌ صقيلاً لا تفلُّ مضاربه
وربعٌ خصيبٌ بالمسرةِ أنسٍ
وطودٌ منيعٌ قطُّ ما ذلَّ جانبُه
وأتى له فيها مثيلٌ وإنما
ضربنا مثالاً قد تمحلَّ ضاربه
عليَّ أمير المؤمنين وسيدِ الـ
وصيِّين بل نفس النبيِّ ونائبه
إلى أن يقول:

وسلُّ أحداً لما توازرت العدا
وضاقتُ على الجيشِ اللهمَّ مهاربه
تري أيهم واسى النبيِّ بنفسه
وقد أسلمته للأعادي كئابه
ويوم حنين إذ أباد جموعهم
وبدراً وما لاقى هناك محاربه
وخير لما أن تزلزل حصنها
ومرحبٌ إذ وافته منه معاطبه
وقد نكصا خوفاً براية أحمد
دعاها فإن الموتَ وعزَّ مساربه
وتلك التي شدت عليه يحققها الـ
طغامٌ ويحدوها من الغيِّ ناعبه

وصفين إذ مدّت به الحرب باعها
طويلاً وما عانى ابن هند وصاحبُه
وما لقيت أجنادهم من رماحه
وما فعلت ليلَ الهربير قواضبه
فمن ذا الذي لم يألُ في النصح جهده
لأحمد فيها أو تقوم نوادبُه
ومَن طَلَّق الدنيا ثلاثاً ولم تنزل
تسراوده عن نفسه وتجاربه
وله قصائد كثيرة في المواعظ والمناجات.

كتاب المحصول

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

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

وذكره السيد حسن الصدر رحمته في كتابه (ذكرى المحسنين) وذكر تأليفه لهذا الكتاب، حيث قال: «ثم من الله تعالى على العلماء بما تمنّاه السيد فرسم المحصول الذي نظم شتات المسائل، وجمع شمل هاتيك العقائل، فكان قانوناً في أصول الفقه...»^(٢).

ومن نسبة إليه السيد محمد حسين الجلالي في موسوعته وذكره ضمن مؤلفاته وقال:

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

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

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

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

ما هو المحصول؟

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

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

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

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

الظنون لإسماعيل البغدادي: ج ٤ ص ٧٠١.

أستاذه السيّد بحر العلوم رحمته.

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

عملنا في الكتاب:

أولاً: نسخ الكتاب:

لقد اعتمدنا في تحقيقنا لكتاب المحصول على نسختين مخطوطتين:

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

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

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

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

١ . المبادئ اللغوية.

٢ . المبادئ الأحكامية.

٣ . الأوامر والنواهي.

بينما يحتوي المجلد الثاني على المطالب الآتية:

١ . كلام في تحديد العلم.

٢ . المطلق والمقيد.

٣ . المجمل والمبين.

٤ . الظاهر والمؤول.

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

٦ . الاجتهاد والتقليد.

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

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

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

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

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

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

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

وقد رمزنا لهذه النسخة بـ (ب).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

النسخ الأخرى.

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً: الآيات والأحاديث

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

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

ثالثاً: تخريج الأقوال

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

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

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

رابعاً: تقويم النص وتنظيم الهوامش

١. اعتمدنا في التحقيق كما ذكرنا على نسخة بخط المؤلف، ورمزنا لها بـ (ص) ونسخة كتبها السيّد حسن ابن المصنف، ورمزنا لها بـ (ب)، وأشرنا إلى بعض الاختلافات والحواشي التي سطرها المصنف في الهامش.
٢. ميّزنا نصّ الآيات الشريفة القرآنية بوضعها ما بين القوسين المزهرين هكذا: ﴿﴾، وميّزنا نصّ الأحاديث بوضعها بين قوسين هكذا: «»، وكذا نصّ الأقوال الواردة وأسماء الكتب ممّا ورد اسمه في هذا السفر الجليل.
٣. وضعنا بين قوسين معقوفين هكذا: [] جميع الإضافات التي أدخلناها لاستقامة العبارة، أو لتقويم النقص الذي يعتري بعض العبارات نتيجة تلف بعض الكلمات، أو خفاء معناها، أو النقل بالمعنى، وكذلك العناوين التي أضفناها للأبواب والفصول. وتعميماً للفائدة ختمنا التحقيق باستخراج فهرس للآيات القرآنية ولآيات الشعر، لتتيح بذلك للقارئ الكريم الوصول إلى مبتغاه بأقصر الطرق وأيسرها، ووضعنا ذلك كله في نهاية هذا الكتاب.

كلمة شكر وعرفان

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

هادي الشيخ طه

النجف الأشرف

شعبان ١٤٣٧ هـ

يعلمك من الناس فمنه في ريمنا واليهوم فاصح حسبا يشهد به يوم القدر وهو
 اذن من التسع الاول والانزال كما عرفت بآب الظا والماور فعمل ومن عوارضه الا وله
 المضمون والظهور والاجاز والعتا ويل فالعقن ما لا يحقل العقين بما لا يحتمل
 وان صا ريل راجا والماور خلافة والمجل ما يحتملها من النساء وعيد كل من
 المضمير الاحتمال انما هو بحسب صحة الاستعمال مما يصح استعماله في
 غير معناه ففوه النعم نحو قول هو الله احد فانه لم يستعمل في غير التوحيد لا حقيق ولا
 مجاز وهو واحد فانه قد يستعمل مجازا في غير تعلقه بواحد او غيره في هذا
 الفن اي ما هو اذ احتاج المذلل الى القرينة حاله او قاليه فيكون في ظل
 في التوحيد لانها فتح كذا سقط حذرا فلا في وضرة السقف عليهم واحترقت
 ثيابه وانكسرت بدحايتهم بعد مجاز في خبره بليته فانه ظل الاستعمال مجازا في
 امره وان كان مع القرينة وعلى هذا القياس كلما احتضن بين الناس في معنى
 فلا يجوز من اخر فهو النعم وما تجوز به فهو الظا بوجه هذا من يعرف المجازي
 الخا ذرات وهو يد الله قوت ايد يبع ظ في اليد والقوية المحيية مولاي استيلاء
 القدوس وكذا قوله خالوا كل شيء ظ في خلق الكلام في تخصيصه بما عدل
 المقدست قامت الادلة القطعية في المقام من علامتنا الاول وتعين الثاني
 فم لا السكالي النعم والاقبال لوجه
 المعنى في الاول والتوقف في الثاني اما كثر الزحام وتهاكت التركيب وتفاضلت
 الاقدام في الظ والماور فكم من اذهب الجاهل من غير دليل ومنزل ظ الكفا
 والسد القتمه وكلمه انت فيمير الدليل تا فجا بعد ان كان شيوها وكم من
 اخذ على الاستدل بالاحتمال يقول اذ اقام الاحتمال لا يصل الاستدلال وكم من
 يكتسح الظ المعنى اخر من التاويل فانه منطقت به الجاهل وقيام عليه دليل ومن
 الناس من لا يميز بين الما قبل والظ وريما ظن الظ مؤولا والمؤوظ رظ
 قد اشبه عليه ما يدل بنفسه بما يدل بغيره فاذا وجد هجرة عن القرينة في
 مقام اخر من ذلك يعلم ان ذلك معناه وانت مجدانه قد عرفت الفرق فلا

الظ



يشتمل على

مقدمة المؤلف

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

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

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

موضوعٍ يبحث فيه عن أحواله؛ ليكون مجمع عددها، فإن العلم كثرةٌ تجمعها وحدة، ولو عمدت إلى مسائل شتى من فنونٍ فجمعتها، لم يكن ذلك علمًا، لانتفاء ما يجمعها.

ومسائلٍ يبحث عنها فيه، وهي القواعد المتعلقة بأحواله، فإن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ومجموع تلك القواعد هو «العلم».

وغاية يطلب لأجلها.

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

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

(١) أي بيان موضوعه.

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

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

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

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

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

(٣) التوبة ٤١.

(٤) المائدة ٢.

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

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

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

وأما الرابع^(٤)؛ فلإن إثباته إنما يكون فيه، كما يستدل على أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به، وإن الأمر بالشيء مما يقتضي النهي عن ضده، وأن الأصل في التكليف البراءة، وفي الأفعال الإباحة، وفي الأشياء الحل، وفي الأوضاع العدم.

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

(١) الكتاب والسنة والإجماع.

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

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

(٤) دليل العقل.

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

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

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

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

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

(١) في (ب): دللنا.

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

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

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

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

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

(١) أي الجهال، في هامش (ب)

وأما مبادئه:

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما ما أردنا بيانه مما يكثر دورانه، فأمر:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) المحصول: ج ١ ص ٤٠٨.

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) الأنعام: ١٥٢.

(٥) المائدة: ٣٨.

(٦) النور: ٢.

(٧) العنكبوت: ٨.

(٨) النحل: ٩٠.

(٩) هذا جواب الشرط المتقدم.

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

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

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

وأما الأمانة فهي ما يلزم من العلم به الظنّ بشيء آخر، كما ترى غلام القاضي ودابته على باب الحمام، فتستدلّ بذلك على أنه فيه، وليست الأمانة من مباني الأحكام، وإن كان الناس كثيراً ما يبنون أمورهم وأفعالهم عليها، كما تنتظر القاضي حينئذٍ ليخرج فتسأله، وذلك أن الفقيه إن أصاب مما يقتضي الحكم العلم بوجوب العمل، والقطع بأن ذلك حكم الله في حقه، فذلك الدليل، وإلا لم يسع له الحكم ولا العمل، وتلك الأمانة.

ومنها: الاعتقاد، وهو حكم النفس بأمرٍ على آخر إيجاباً أو سلباً، يقال: اعتقد كذا، أي حكم به، ثم إن جاز مع ذلك النقيض، فذلك الحكم هو الظن، وإلا فهو الجزم، خالف الواقع وهو الجهل المركب، أم طابق لا عن دليل وهو التقليد، أو عن دليل يضطره إليه، وهو العلم واليقين، وليس الشك من الاعتقاد؛ إذ لا حكم فيه، وإنما هو التردد في الحكم بين الإثبات والنفي.

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

(١) الإسراء: ٣٢.

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

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

وبالجملة: اعتقادُ الموهوم نظير الجهل المركب في الجزم.

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

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

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

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

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

(٣) البقرة: ٣١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفن الأول

المطلب الأول: في المبادئ اللغوية

المطلب الثاني: في المبادئ الأحكامية

المطلب الثالث: في الأوامر والنواهي

المطلب الأول في المبادئ اللغوية

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

المقام الأول في الوضع

وهو تعيين اللفظ للمعنى؛ ليدلّ عليه، أو تعيّن له، وزاد قومٌ (بنفسه) لإخراج المجاز، من حيث إنه إنما يدلّ بالقرينة، وفي التعيين ما يغني، وإن كان ذلك ثابتاً في نفس الأمر، ملحوظاً عند الوضع، فلا يوضع اللفظ للمعنى، إلّا ليدلّ عليه بنفسه، ولا يرد المشترك لتعيينه في كل وضع للدلالة بنفسه، وإن احتاج في تعرّف المراد منه إلى القرينة. والحاصل: إنّ القرينة في المجاز قرينة دلالة، وفي المشترك قرينة إرادة، وأمّا ما اشتهر من أنّ الحرف لا يدلّ على معنى في نفسه، فإنها يريدون به أنّ معناه لم يُلحظ في نفسه، بل لتعرف حال غيره، كالمرأة تلحظ لمراعاة الوجه، بخلاف قسيمه، فإنّ المعنى فيهما

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

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

وبالجملة: الطلب المدلول عليه بـ(لام الأمر).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وينقسم الوضع باعتبار الواضع إلى (الغوي وعرفي وشرعي)؛ لأنّ المعين إنّ كان هو واضع اللغة، فهو الأول، أو أهل العرف العام أو الخاصّ، فهو الثاني، أو الشرع فهو الثالث، وكذا التعيين إنّ كان في اللغة فلغويّ، أو في العرف فعرفيّ، أو فيما بين أرباب الشريعة فشرعيّ، وباعتبار الموضوع إلى شخصي ونوعي، وذلك أنّ الواضع إنّ عمد إلى لفظٍ بعينه فوضعه بإزاء معنًى، عيناً كان - كما في الجوامد - أو معنًى، كما في (المصادر)، فذلك (الشخصي)، وإن عمد إلى هيئة إفرادية أو تركيبية، كما في (المشتقات) و(المركبات)، كما وضع هيئة (فاعل) مثلاً لذاتٍ ثبت لها المبدأ، وهيئة (زيد قائم) للنسبة التامة، و(غلام زيد) للناقصة، فذلك (النوعي).

فإن قلت: إنّ التعيين إنّما يعقل في الأول - أعني الشخصي الذي دوّنت في ضبطه كتب اللغة وسوّدت صحفها - وأما الثاني فلا تعيين فيه لهيئةٍ ولا غيرها ولا وضع،

وإنما استفدنا بالاستقراء قواعد وقوانين إيجاباً وسلباً، كما عرفنا أنّ كلّ فاعل مرفوع، وكلّ مفعولٍ منصوب.

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

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

(١) أي لفظ الوضع. منه تكتُّ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وبالجمله للمتكلم ملحوظاً فيه التكلم لتعيين ذلك المتكلم وهكذا، وحيثما استعمل فإننا يُستعمل فيه.

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

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

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

وأما الحروف فالاستعمال فيها إنها هو في الكلليات، وإنها يجيء التخصيص من الضمائم، وذلك أننا لا نرتاب أنه إنما يُراد بـ (من) مثلاً في (سرتُ من البصرة) مطلق

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

ثم لنا في تعرّف الوضع طرقٌ:

منها: التواتر: المفيد للقطع كما في أكثر اللغات.

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

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

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

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

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

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

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

(١) أي البحر.

(٢) أي البحار.

(٣) القاموس المحيط: ج ١ ص ٢٧.

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

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

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

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

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

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

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

(٢) الخصائص لابن جني: ج ١ ص ٣٥٧.

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

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

(٥) الخصائص لابن جني: ج ١ ص ٣٨٦.

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

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

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

(٢) ظ. الخصائص، ابن جني: ج ١ ص ٣٨٦.

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

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

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

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

ومنها: التردد بالقرائن كما يقع للصبيان والأعاجم.

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

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

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

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

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

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

كل ما عرض من الجزئيات، إنّما هو بحكم ذلك الضابط المحصل بالتبع، ويكون نسبة الجزئيات كلّها إلى الضابط على حدّ سواء.

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

وبالجملة فإثبات هذه التسمية على العرب، إنّما كانت بطريق القياس كما ادّعى القائسون على الشارع، إنّما يحكم على كلّ مناسبٍ بحكم ما يناسبه، وإن لم يسمعوا ذلك منه، وتتبع طرائق اللغات يكذّبه، فكم من متناسبين لا يُجيزون تسمية أحدهما باسم الآخر ولو على ضربٍ من المجاز للجرّ فضلاً عن الحقيقة^(٢)، والكلام في الواضع قليل الفائدة، ولعلنا نشير إليه في الحقائق.

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

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

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

المقام الثاني في الدلالة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) والأصح: كيف ما كان.

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

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

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

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

(١) الأحقاف ١٥.

(٢) لقمان ١٤.

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

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

(١) عباد بن سليمان الصيمري، حكاه عنه الأمدى في كتابه: (الإحكام في أصول الأحكام): ج ١

المقام الثالث في تقسيم الألفاظ

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

الضرب الأول:

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

أو القرينة اللفظية كـ (رأيت أسداً شاكياً السلاح)، وكلّ خطاب اشتمل على قرينة المجاز بحيث لا يعقل منه بحسب التفاهم إلا المعنى المجازي.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٨٣.

(٢) الإخلاص: ١.

(٣) الشورى: ٤.

(٤) البقرة: ٢٩.

وبالجمله فالنصّ ما تعيّن معناه ولم يحتمل بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب سواء، وإن كان مجازاً كلّه حتى الإسناد كـ (أحياني اكتحالي بطلعتك).

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

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

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

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

(١) طه: ٥.

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

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

وبالجملة: فاندراج الظاهر في المحكم مما لا كلام فيه، بل قد حكى صاحب المجمع البحرين^(٢) في مادة (شبه) اتفاق الكل عليه^(٣)، والمشارك بين المجمع والمؤول - أعني ما لا ينساق بحسب التفاهم - هو (المتشابه) عندهم، وقضية إطلاقهم دخول التأويل وإن قام عليه الدليل مثل «الرَّمْحُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^(٤) «وَيَتَمَّى وَجْهَ رَبِّكَ»^(٥)، ولا يرد أن المتشابه ما لا يعرف المراد منه، كما أن المحكم ما عرف؛ لأن المدار في التشابه على مخالفة الظاهر باعتبار اللغة والعرف والتفاهم، وإن كان باعتبار الدليل غير مشتبه.

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

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

(١) ظ. شرح أصول الكافي: ج ٤ ص ٥.

(٢) مجمع البحرين: ج ٦ ص ٢٥٢.

(٣) طه: ٥.

(٤) الرحمن: ٢٧.

الضرب الثاني:

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

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

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

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

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

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

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

(٢) البصرة والكوفة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثم هنا أمور لا بأس بالتنبه عليها في هذه المبادئ:

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

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

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

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

(٢) دلائل الإعجاز: ج ١ ص ٢٨٥.

(٣) غافر: ١٨.

(٤) المدثر: ٤٨.

(٥) البقرة: ٢٧٣.

على لاحقٍ لا تهتدي بمناره^(١)

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

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

(١) هذا صدر بيت لامرئ القيس وهو كالتالي:

على لاحقٍ لا يهتدي بمناره

إذا سافه العود النباطي جرجرا.

(ديوان امرئ القيس ج ١ ص ٢٠).

(٢) آل عمران: ١٣٥.

لصاحبك معرّضاً: أنا لا أطرد الأضياف عياناً، ولا أكل أموال الناس ظلماً وعدواناً،
وليست أُمي بزانية قد رفعت لها الأعلام، ولا أخي بسارق قد قطعت يده ورجلاه،
إذ المعنى (لست مثلك، ولا أُمي كأُمك، ولا أخي كأخيك)، قال:

..... ولا عبَدَ اللات الخبيثة أعصر^(١)

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

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

فَتَسَى لَمْ تُعَرِّقْ فِيهِ تَيْمٌ بِن مُرَّة.

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

ص ١٠٨).

(٢) فصلت ٤٦.

(٣) البقرة ٢٧٣.

(٤) آل عمران ١٣٥.

(٥) ذكرنا تخريج هذا البيت سابقاً.

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

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

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

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

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

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

الله إِنَّهَا أَحْرَى لَا يَرْهَانَ لَهُ بِهِ) المؤمنون: ١١٧، فحسبهم جهنم، «وَيَسْأَلُونَ النَّاسَ بِغَيْرِ الْحَقِّ» آك عمران: ٢١، «رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ» الرعد: ٢، إذ لا إله مع الله لا يكون إلا بغير برهان، فهكذا قتل النبيين لا يكون إلا بغير حق، ورفع السماء بغير عمد لا مرثي ولا غير مرثي. (منه سلمه الله).

يستكنّ بيوتها) ولا يستأنس بجوارها) و(على لا حب لا يهتدي بمناره) و﴿فَمَا تَتَّقُهُمْ
شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(١) و﴿وَلَا شَفِيعَ يُطَاعُ﴾^(٢) اذ المراد: لا نبات فيها، ولا بيوت، ولا جوار،
ولا منار، ولا شفيع، وإنما جيء بالقيد فيها؛ لآته مما يستلزم انتفائه انتفاء المقيد من حيث
إنه لو كان فيها نبات لاختلي، أو بيوت لأسكنت، أو جارٍ لاستأنس به، أو منار لاهتدي
بها، أو شفيع لأطيع ونفعت شفاعته.

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

الثالث: كثيراً ما ينفي المجرد، والمراد نفي المقيد على ضرب من

(١) المدثر: ٤٨.

(٢) غافر: ١٨.

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

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

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

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

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

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

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

(٣) طه: ٧٤.

(٤) الأعراف: ١٩٨.

(٥) البقرة: ١٠٢.

(٦) الأنفال: ١٧.

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

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

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

(٧) فصلت: ٣٦.

(٨) مريم: ٦٤.

(٩) هذا عجز بيت لإمرئ القيس وصدرة:

وَلَيْسَ بِذِي رُمحٍ فَيَطْعَنِي بِهِ.

(ظ. ديوان امرئ القيس: ص ١٣٧).

(١٠) البقرة: ٢٣٣.

(١١) البقرة: ٢٢٨.

(١٢) الواقعة: ٧٩.

(١٣) البقرة: ١٩٧.

(١٤) الفاتحة: ٤.

(١٥) التوبة: ٣٠.

و﴿وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾^(١) ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾^(٢) فإنه دعاء عليهم، وقد يجيء الإنشاء بمعنى الخبر كقوله عليه السلام: «إذا لم تستح فاصنع ما تريد»^(٣) وقوله تعالى: «هَلْ أُنِجَ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً»^(٤)، ومن هنا قال ناسٌ^(٥): إن (هل) ههنا بمعنى (قد)، والحق أنه لا مانع من كونها على حقيقتها، ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ اذْتَابُوا﴾^(٦) ﴿أَمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾^(٧)، وتقول العرب^(٨): هل لك قبلنا حق أم أنت ظالم^(٩)، وتقول في ظالمي آل محمد وقَاتليهم: (ليت شعري ما الذي أنكروا عليهم؟ وبماذا استباحوا دماءهم؟ لقرابتهم من رسول الله وشرفهم ومجدهم أم هي أحقاد بدرية)، وكلّ مقام تعدّ فيه (أم) للإضراب، فهو استفهام بمعنى الخبر، وقول أهل البصرة^(١٠) إنها أبدأ بمعنى: بل والهمزة.

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

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) المسد: ١.

(٣) بحار الأنوار؛ ج ٦٨ ص ٣٣٥، الحديث نقله السيّد بالمعنى، والحديث بتامه هو: «ابن الوليد، عن الصفار، عن ابن أبي الخطاب، عن ابن أسباط، عن الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: ما بقي من أمثال الأنبياء عليهم السلام إلا كلمة: إذا لم تستح فاعمل ما شئت، وقال: أما إنها في بني أمية».

(٤) الدهر: ١.

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

(٦) النور: ٥٠.

(٧) النساء: ٥٤.

(٨) ظ. تهذيب اللغة: ج ١٥ ص ٤٤٥.

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

(١٠) مغني اللبيب: ج ١ ص ٦١.

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

وبالجمله هو (الاستغراب)، وألفاظه كثيرة، فيها: الأفعال، والأسماء، والجمل، ك (ما أحسنه)، و(أحسنتُ به)، و(قاتله الله من شاعر)، و(الاشلتُ يمينك)، و(الافضُّ فوك)، و(ظرفَ رجلاً)، و(ناهيك به)، و(يالك رجلاً)، و(ما رأيت كالיום رجلاً)، و(الله دره)، و(واهآله).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤) هذه الزيادة يقتضيها المعنى.

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

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

(١) الإنفطار: ١٧.

(٢) النمل: ٢٠.

(٣) الكهف: ٤٩.

(٤) الصافات: ١٥٤.

(٥) المصدر السابق.

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

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

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

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

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

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

(١) أوضح المسالك ج ٣ ص ٢٥٣.

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

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

أمور أُخر:

أحدها: الإنكار ومرجعه إلى النفي، وقضيته أن يكون ما بعد الأداة غير واقع ومدعيه كاذب، نحو: ﴿فَاسْتَفْتِهِمُ الرِّبَّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُيُوتُ﴾^(١) ﴿الْكُفْرَ الذَّكَرَ وَلَهُ الْأُنثَى﴾^(٢)، ﴿أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَالُونَ﴾^(٣)، ﴿أَتُؤْمِنُ لَيْسَ لَنَا مِثْلًا﴾^(٤)، أي لا يكون هذا، ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾^(٥)، ﴿أَفَأَضْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ﴾^(٦)، ﴿أَفَعَبَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾^(٧)، أي ما كان، ﴿أَفَسِحْرُ هَذَا﴾^(٨)، ﴿أَلَيْحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾^(٩)، أي ليس بسحر، ولا يجب هذا، ﴿قُلْ نَهَلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ﴾^(١٠)، ﴿وَهَلْ يُحَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾^(١١)، أي ما نهلك وما نجازي ﴿فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾^(١٢)، أي لا يهدي.

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

(١) الصافات: ١٤٩.

(٢) النجم: ٢١.

(٣) الشعراء: ١١١.

(٤) المؤمنون: ٤٧.

(٥) الزخرف: ١٩.

(٦) الإسراء: ٤٠.

(٧) ق: ١٥.

(٨) الطور: ١٥.

(٩) الحجرات: ١٢.

(١٠) الأحقاف: ٣٥.

(١١) سبأ: ١٧.

(١٢) الروم: ٢٩.

(١٣) الصافات: ٩٥.

(١٤) الصافات: ١٢٥.

إِلَّا أَنْ لَكُلِّ مِنْهُمَا مَعْنَى غَيْرِ الْآخَرِ، وَتَوْضِيحُهُ: أَنَّ الْإِنْكَارَ يُجِيءُ لِمَعْنَيْنِ:
أَحَدُهُمَا: النفي، كما في إنكار الدعوى.

والثاني: الملامة والتوبيخ، كـ (أنكر عليه فعله) أي لآمته فيه ووبّخه عليه، وفي الأول من الأول^(١)، وفي الثاني من الثاني^(٢)، ثم إنَّ الأول لا يخلو من توبيخ أيضاً، ولكنه على ادعاء وقوعه لا على إيقاعه، إذ المفروض أنه غير واقع، فأنت تنكر وقوعه، وتنفيه وتلومه وتوبيخه على الادعاء أو الوقوع أو الاستحسان أو نحو ذلك.

الثالث: التقرير، وأغلب ما يكون بـ(ألم) و(أما)، والغرض حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بما بعد النفي، ليسجل ذلك عليه، ويوجه ما يريد أن يوجه عليه من توبيخ، نحو: ﴿أَوْلَمْ نَعْمَرِكُمْ مَا يَنْدَكُرُ فِيهِ مَنْ تَدْكُرُ﴾^(٣)، ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾^(٤)، أو امتنان نحو: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ﴾^(٥)، ﴿أَلَمْ يَحْذَكِ يَتِيمًا﴾^(٦)، ﴿أَلَمْ يُجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾^(٧)، ﴿أَلَمْ يَرْبُكْ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ...﴾^(٨)، أو غير ذلك، نحو: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾^(٩)، وحيث كان التقرير بـ(أما) بعد النفي حسن عطف الموجب عليه، كما في الآيات المذكورة: ﴿أَلَمْ تَشْرَحْ﴾^(١٠) وما بعدها، وربما كان بدون النفي.

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

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

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

(٣) فاطر: ٣٧.

(٤) النساء: ٩٧.

(٥) الشرح: ١.

(٦) الضحى: ٦.

(٧) الفيل: ٢.

(٨) الشعراء: ١٨.

(٩) الزمر: ٣٦.

(١٠) الانشراح: ١.

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

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

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

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

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

- (١) الأنبياء: ٦٢.
- (٢) البقرة: ٢٨.
- (٣) البقرة: ٤٤.
- (٤) النمل: ٢٠.
- (٥) الكهف: ٤٩.
- (٦) الصافات: ١٥٤.
- (٧) الفرقان: ٤٥.
- (٨) البقرة: ١٤٢.
- (٩) الحديد: ١٦.
- (١٠) التوبة: ٤٣.
- (١١) البقرة: ٢١٤.
- (١٢) يس: ٦٠.
- (١٣) البقرة: ٣٣.

وأخيه^(١).

- الثامن: الافتخار، نحو: ﴿الَيْسَ لِي مُلْكٌ مِصْرَ﴾^(٢)، ولا يخلو مع ذلك من تقرير.
 التاسع: التهديد والوعيد، نحو: ﴿أَلَمْ يُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ﴾^(٣).
 العاشر: التهويل، نحو: ﴿الْحَاقَّةُ ۝ مَا الْحَاقَّةُ﴾^(٤)، ﴿الْقَارِعَةُ ۝ مَا الْقَارِعَةُ﴾^(٥).
 الحادي عشر: التسهيل، وهو عكسه، نحو: ﴿وَمَاذَا عَلَيْنُم لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾^(٦).
 الثاني عشر: قطع الرجاء، نحو: ﴿يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ﴾، ﴿أَيْنَ الْمَفْرُ﴾^(٧).
 الثالث عشر: الأمر، نحو: ﴿أَسْلَمْتُمْ﴾^(٨)، ﴿قَبِلَ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^(٩)، ﴿أَنْصُرُوا﴾^(١٠)، أي أسلموا وانتهوا واصلروا.

- الرابع عشر: التنبيه، ومرجعه إلى الأمر، نحو: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(١١)، إذ الغرض التنبيه على النظر، والمعنى انظر، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً﴾^(١٢)، ﴿فَأَيُّ تَلْهِيُونَ﴾^(١٣)، ﴿فَأَيُّ تُصْرَفُونَ﴾^(١٤)، لما فيه من التنبيه على الضلال.

(١) يوسف: ٨٩.

(٢) الزخرف: ٥١.

(٣) المرسلات: ١٦.

(٤) الحاقة: ١ - ٢.

(٥) القارعة: ١، ٢.

(٦) النساء: ٣٩.

(٧) القيامة: ١٠.

(٨) آل عمران: ٢٠.

(٩) المائدة: ٩١.

(١٠) الفرقان: ٢٠.

(١١) الفرقان: ٤٥.

(١٢) الحج: ٦٣.

(١٣) التكويد: ٢٦.

(١٤) الزمر: ٦.

الخامس عشر: الترغيب، نحو: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُخْرِضُ اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا﴾^(١)، ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُحْيِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾^(٢).

السادس عشر: النهي، نحو: ﴿اتَّخِشُوا اللَّهَ فَأَلَهُمْ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾^(٣) بدليل ﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ﴾^(٤)، ﴿مَا غَرَّكَ رَبُّكَ الْكَرِيمِ﴾^(٥) أي لا تغتر.

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

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

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

أتراني ألقى العذيب صحيحاً

فأداوي به فؤاداً جريحاً

فإن كان مما يرجي كان للترجي كما قال شعراً:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة

بوادى الغضى^(١٠) ... البيت.

(١) البقرة: ٢٤٥.

(٢) الصف: ١٠.

(٣) التوبة: ١٣.

(٤) المائدة: ٤٤.

(٥) الانفطار: ٦.

(٦) الأعراف: ١٥٥.

(٧) البقرة: ٣٠.

(٨) الأعراف: ٥٣.

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

(١٠) البيت لمالك بن الربيع وهو كما يلي:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة

بجنب الغضى أزرجي القلاص النواجيا

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

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

(١) بحار الأنوار: ج ٩٩ ص ١٠٤.

(٢) التوبة: ١٢.

(٣) ص: ٨.

(٤) البقرة: ٢٥٥.

(٥) الأنبياء: ٣٦.

(٦) الفرقان: ٤١.

(٧) الزمر: ٦٠.

(٨) الدخان: ١٣.

(٩) طه: ١٧.

(١٠) هود: ٨٧.

(١١) الصافات: ٩١.

(١٢) الصافات: ٩٢.

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

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

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

(١٣) البقرة: ٦.

(١٤) البقرة: ١٠.

(١٥) الدهر: ١.

(١٦) الزمر: ١٩.

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

ص ٣٩٣.

(١٨) أي أقسام الإنشاء.

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

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

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

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

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

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

(١) النساء: ٧٣.

(٢) الأنعام: ٢٧.

(٣) يس: ٢٦.

(٤) الشعراء: ١٠٢.

(٥) الشعراء: ٣.

(٦) البقرة: ٢١.

(٧) هود: ٥٢.

(٨) المزمّل: ١.

(٩) الحجرات: ١.

(١٠) الحج: ٧٣.

(١١) هود: ٦٤.

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

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

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

(١) فاطر: ١٥.

(٢) يوسف: ١٠٠.

(٣) مريم: ٤٢.

(٤) التحريم: ١.

(٥) غافر: ٤١.

(٦) هود: ٧٣.

(٧) يس: ٣٠.

(٨) النساء: ٧٣.

(٩) من التركيب الناقص.

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

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

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

(١) أي لاستلزام نسبة تامة.

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

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

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

فهذا انقسام اللفظ باعتبار الدال.

الضرب الثالث:

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

الضرب الرابع:

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

(١) يوسف: ٧٥.

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

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

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

(١) تهذيب الأصول للعلامة الحلبي: ص ٦٥.

[المبحث] الأول

في المترادف

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

وحللت فيها سائلاً

فرأيت جوداً سائلاً^(٢)

وفرّق الهجرُ بين الجفن والوسن^(٣)

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

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

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

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

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

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

فألفوا قولها كذبا وميناً^(٣)

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

(١) أي إلى سبعين. (حاشية).

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

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

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

(٥) يوسف: ٨٦.

(٦) آل عمران: ١٤٦.

(٧) طه: ١١٢.

(٨) طه: ٧٧.

(٩) طه: ١٠٧.

(١٠) المائدة: ٤٨.

(١١) المدثر: ٢٨.

(١٢) البقرة: ١٧١.

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

(١) الأحزاب: ٦٧.

(٢) فاطر: ٣٥.

(٣) البقرة: ١٥٧.

(٤) حتى يكون من المشكك. (منه)

(٥) المحصول: ج ١ ص ٢٥٣.

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

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

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

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

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

المبحث الثاني في المشترك

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

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

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

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

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

[المقام الأول: في وقوعه في اللغة]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) الإنسان: ١٨.

(٢) الإنسان: ١٧.

(٣) الإنسان: ١٨.

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

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

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

(١) هو أبو داود الظاهري وأتباعه أصحاب المذهب الظاهري. (ظ. كشف الأسرار عن أصول فخر

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

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

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

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

(١) البقرة: ٢٦.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) التكوير: ١٧.

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

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

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

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

(١) هذا خبر المناقشة.

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

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

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

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

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

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

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

[المقام الثالث: في استعماله]

اعلم أن لاستعمال المشترك صوراً:

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) أبو هاشم وأبو الحسن البصري وعبيد الله بن الحسين الكرخي. (ظ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني: ج ١ ص ١٥٧).

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

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

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

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

(٦) نسبة الشوكاني إلى جماعة من المتأخرين. (ظ: إرشاد الفحول: ج ١ ص ١٥٧).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ١٨.

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

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

علا زيدنا يوم النقى رأس زيدكم^(١).

وباللام، كما قال:

باعد أمّ العمر عن أسيرها^(٢).

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

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

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

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

قلنا: بل المعنى الشخصان المعهودان المسميان بزيد.

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

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

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

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

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

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

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

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

واحتجوا على ذلك، بأن تنزيله على أحد المعنيين تحكّم، وترجيح بلا مرجح، وعدم تنزيله على شيء منها تعطيل للدليل، وإخراج له عن الإفادة، فلم يبق إلا تنزيله عليهما معاً، وبأنه قد جاء مستعملاً على ذلك في القرآن المجيد، وذلك قوله عز من قائل: ﴿الْم

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

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

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، من كبار المعتزلة وإليه ينتسب (الجبالية)، ولد سنة ٢٣٥ هـ في البصرة، وتوفي سنة ٣٠٣ هـ وابنه أبو هاشم مثله في الكلام والاعتزال والشهرة. (ظ: الأعلام: ج ٦ ص ١٢٥٦).

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

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

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

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

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

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ^(٦)

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

(١) الحج: ١٨.

(٢) الأحزاب: ٥٦.

(٣) ظ. تهذيب الوصول: ص ٧٢-٧٣.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

(٥) في (ص): (جواز أن يكون خدشاً).

(٦) البيت لعمر بن عمرو بن أمية القرظي وتكلمته: والرأي مختلف. ظ. خزنة الأدب لابن قتيبة:

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

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

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

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

وبالجملته فهو سالك سبيله إن لم يزد عليه.

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

وأما الخامس فالظاهر جوازه، ولكن على المجاز.

المبحث الثالث في الحقيقة والمجاز

والكلام عليهما يقع في مقامات:

الأول: في لفظهما

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

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

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

(٢) ظ. صحاح اللغة للجوهري: ج ٣ ص ٨٧١.

(٣) ظ. مجمع البحرين: ج ٤ ص ١٢.

الثاني: في معناهما الاصطلاحي

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

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

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

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

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

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

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

الثالث: في أن القسمة هل تنحصر فيهما أم لا؟

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤) كذا في جميع النسخ.

(٥) المحصول: ج ١ ص ١٦٠.

(٦) المحصول للفخر الرازي: ج ١ ص ٣٢٨.

(٧) الأحكام للأمدي: ج ١ ص ٥٠.

(٨) نهاية الوصول: ج ١ ص ٢٩٠.

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

الرابع: في علاماتها:

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

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

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

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

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

(٢) آل عمران: ٥٤.

(٣) الشورى: ٤٠.

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

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

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

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

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

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

(١) غافر: ٢٨.

(٢) يس: ٢٠.

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

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

(١) يوسف: ٨٢.

(٢) العلق: ١٧.

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

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

قلت: لا اطراد في هاتين أيضاً، أما الأول فإنك لا تقول: (شربت من العنب) مشيراً إلى عصير، ولا (أكلت من الماء) مشيراً إلى ثلج، ولا تقول للتمر بسرأً، ولا للخبز عجيناً، إلا على التشبيه، ولا للعجين طحيناً، ولا للطحين برأً، وأما الثانية، فإنه وإن شاع مثل (أعصر خمرأً) أو (ثوب فلان) أو (كتابه) أو (خاتمه) أو (باب داره) مشيراً إلى سُدَى^(١) وضعته أمامك لتتسجها، أو قراطيس تقطعها، أو تزينها لتكتبها، أو سبيكة تصوغها، أو أخشاب تعملها، إلى غير ذلك مما لا يحصى، لكنك لا تقول: (شربت من الخمر) و(جلست على الثوب أو الباب) و(سرق الكتاب والخاتم).

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

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

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

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

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

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

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

(١) مثال (السخي) و (الفاضل).

(٢) مثال (القارورة).

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

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

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

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

(١) البَلَق: سوادٌ وبياضٌ، وكذلك البُلُقَة وهي مصدر الأبلق؛ وهو ارتفاع التحجيل إلى الفخذين.

(لسان العرب (بلق): ج ١٠ ص ٢٥).

(٢) كالقاضي عبد الجبار، والشيخ حسن صاحب المعالم، والفخر الرازي، وأبي علي الجبائي. (ظ.

إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٢٨، معالم الدين: ص ١٤٤).

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

للسوكاني: ص ٢٨).

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

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

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

ومما يشته بهذا الباب (التضمين) وهو إشراب كلمة معنى أخرى، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾^(٢)، و﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوا﴾^(٣)، و﴿وَلَا تَفْرَمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ﴾^(٤)، و﴿لَا يَسْمَعُونَ إِلَىٰ الْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ﴾^(٥)، و﴿وَاللَّهُ يَغْلِبُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُضْلِحِ﴾^(٦)، و﴿لَلنَّبِيِّ يُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾^(٧)، حيث أشرب الأكل معنى الضم،

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص ٤٤.

(٢) النساء: ٢.

(٣) آل عمران: ١١٥.

(٤) البقرة: ٢٣٥.

(٥) الصافات: ٨.

(٦) البقرة: ٢٢٠.

(٧) البقرة: ٢٢٦.

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

حملت به في ليلة مزوودة^(٣)

وقال الأول^(٤):

من حملن به وهن عواقد^(٥).

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

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

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

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

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

(٤) أبو كبير الهذلي.

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

(٦) لقمان: ١٤.

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

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

أحدهما: أن يتأولوا الكلمة بأخرى، كما يقول في:

شربن بهاء البحر^(١)

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

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

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

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

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

شربن بهاء البحر ثم ترفعت

متى لجج خضر لمن نبيج.

(ديوان الهذليين: ج ١ ص ١٥٠).

(٢) الكهف: ٤٢.

(٣) النساء: ٢.

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

(٥) حاشية التفتازاني على الكشاف: ص ٤٥.

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

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

(٢) النساء: ٢.

السادس: في أقسام الحقيقة

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

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

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

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

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

(١) المحصول للفخر الرازي: ج ١ ص ٢٩٥.

(٢) الإحكام للآمدني: ج ١ ص ٣٣-٣٤.

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

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

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

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

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

(٢) المقنعة: ص ٥٩١.

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

وفيه: أن الكثرة الموجبة لصيرورة اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي ثابتة في الكل، وإن كانت في بعضها أتمّ، فإن العادة قاضية في مثل الخلع والقسم واللعان ونحوها مما قلّ، فضلاً عن غيرها، بالبلوغ إلى الحقيقة في سنة، فضلاً عن سنتين، من حيث إنها شريعة في يد من يتعاهدها، ولا يغفل عنها، ومنهم من أثبتها في العبادات، ونفاها في المعاملات.

وأنت خبير بأنه لا دخل للعبادة والمعاملة في النفي والإثبات، إلا من جهة الغلبة؛ لكثرة تكرّر العبادات، ولا ريب أن في المعاملات ما يزيد تكرره على كثير من العبادات، كالنكاح فقد نصّ أهل اللغة على أنه بمعنى الوطء، قال في «المغرب»: «أصل النكاح الوطء، ثم قيل للتزويج مجازاً؛ لأنه سبب الوطء المباح»^(٢)، وظاهر العلامة في «المختلف» اتفاق اللغويين على ذلك^(٣)، مع أنه قد نقل في العرف الشرعي إلى العقد، حتى أنه لم يرد في الكتاب العزيز بمعنى الوطء إلا في قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^(٤)، بل قيل في هذا:

(١) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ٣٥.

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

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

(٤) البقرة: ٢٣٠.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣) الزخرف: ٣.

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

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

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

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

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

(٢) الشورى: ١٣.

(٣) المائدة: ٤٨.

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

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

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

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

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

(١) البقرة: ٤٣.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

السابع: في أقسام المجاز

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

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

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

وصالياتٍ ككما يأنفين^(٥)،

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

والمحققون على الثالث^(٨).

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشورى: ١١.

(٣) آل عمران: ١٥٩.

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

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

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

(٧) الكشاف للزمخشري: ج ٣ ص ٤٦٣.

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

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

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

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

الصحابه لابن حجر: ج ٤ ص ٢٩٦).

(٢) بحار الأنوار: ج ١٥ ص ٤٠٦.

(٣) المائدة: ٦٤.

(٤) الكشاف للزمخشري: ج ٣ ص ٤٦٣.

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

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

على لاحبٍ لا يهتدي بمناره^(٤)

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

(١) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٧٩.

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

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

(٤) سبق تخريجه.

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

(٦) البقرة: ١٣٧.

(٧) يوسف: ٨٢.

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

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

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

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا^(٣)

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

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

(١) العلق: ١٧.

(٢) الأعراف: ١٥٥.

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

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

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

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

(١) أسرار البلاغة: ج ١ ص ٤١٦.

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

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

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

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

ومتى كانوا يشبهون قوس السماء بأذيال الغادة الحسنة أقبلت في غلائل مطبقة، والبعض أقصر من بعض^(٣)؟ أو متى شبهوا البنفسج بأوائل النار في أطراف كبريت^(٤)،

(١) والعطن والمعطن: واحد الأعطان والمعاطن، وهي مبارك الإبل عند الماء لتشرب عللا بعد نهل، فإذا استوفت ردت إلى المراعى والأطباء. وعظنت الإبل بالفتح تعطن وتعطن عطونا، إذا رويت ثم بركت، فهي إبل عاطنة وعواطن. (الصحاح: ج ٦ ص ٢١٦):

(٢) الأبيات لأبي نواس الحسن بن هانيء. (الأمالي لأبي القاسم الزجاجي: ج ١ ص ١٤٧).

(٣) يشير بذلك إلى أبيات ابن الرومي والتي تنسب كذلك إلى أبي فراس الحمداني وهي:

يطررها قوس الغمام بأصفر
على أحمر في أخضر وسط مبيض
كأذيال خود أقبلت في غلائل

مصبغة والبعض أقصر من بعض

(العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق القيرواني: ج ٢ ص ٢٣٧).

(٤) يشير بذلك إلى ما قاله ابن المعتز:

ولازورديّة أوفت بزرقتها

بين الرياض على زرق اليواقيت

كأنها فوق طاقات نهضن بها

أوائل النار في أطراف كبريت

(خزانة الأدب لابن حجة الحموي: ج ١ ص ٣٨٩).

وشقائق النعمان بالأعلام الياقوتية منشورة على الرماح الزبرجدية^(١)، والشمس بالمرأة في كف الأشل^(٢)؟، أو لا ترى ابن المعتز^(٣) كيف يقول:

ذهبنا إلى الخمار والنجم غائرٌ

غلالة ليلٍ طرّزت بصباح

فاستعار الغلالة، وهو ثوب رقيق يلبس تحت الثياب والدرع، لبقية الليل، ثم قال:

فظلت تدير الكأس أيدي جاذِرٍ

عتاقٍ دنانيرِ الوجوه ملاح

وهل يعرفون إلا ناقة وكوراً، وصاليات ملذّمات^(٤)، ورسوماً عافية، وأطلاً بالية، ونوياً كالحنية^(٥)، وأنياب الغول، وسهام المنية، ولو كان كما زعموا لدوّت لها الكتب،

(١) يشير بذلك إلى قول الصنوبري:

وكانَ مُحَمَّدٌ الشَّقِيْبِ

قِي إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدُ

أَعْلَامٌ يَسَاقُوتٌ نُشِيرُ

نَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدُ.

(أسرار البلاغة: ج ١ ص ١٥٩).

(٢) يشير بذلك إلى الشعر المنسوب لابن المعتز وهو قوله:

صَبَّ عَلَيْهِ قَانِصٌ لَمَّا غَفَلَ

وَالشَّمْسُ كَالمرأةِ فِي كَفِّ الأشلِّ

(خزانة الأدب للبغدادي: ج ٤ ص ٢٤١).

(٣) هو عبد الله ابن الخليفة المعتز بالله، وقد ولد في عام ٢٤٧ للهجرة ونُشئ في الحلية والزينة، وعاش معيشة مترفة ناعمة، وأكب منذ حداثة على الأدب واللغة يأخذها عن أعلام عصره مثل: المبرد وعلب وأحمد بن سعيد الدمشقي، وقد حاول السيطرة على عرش الخلافة العباسية بعد وفاة المكتفي، وتولي المقتدر لشؤون الخلافة، إلا أن محاولته بائت بالفشل وقتل على إثرها سنة ٢٩٦ هـ.

(ظ. الكنى واللقاب: ج ١ ص ١٤٠٩).

(٤) الأثافي لأثفٍّ قد صَلَبَيْنِ النَّارَ. العين للخليل بن أحمد الفراهيدي: ج ٧ ص ١٥٥).

(٥) النوي: حاجز يحفر حول البناء ليرد السيل، والحنية القوس. (ظ. خزانة الأدب: ج ٢ ص ٢٠٤).

كما دَوَّنت للحقائق، ولم يكن للنظر في العلاقة معنى، كما لا يحتاج في الحقيقة إلى النظر في المناسبة بين اللفظ والمعنى، لكنهم متفقون على الافتقار في النظر في العلاقة لتصحيح الاستعمال، ومنع ابن الحاجب وشارحو كلامه^(١) كون الاتفاق على افتقار المتجوز، وإنما المفتقر إلى النظر فيها هو الواضع، من حيث إن وضع المجاز على ما يزعم المخالفون، عبارة عن إذن الواضع بالتجوز في كل مجاز، وما كان ليأذن في مجاز حتى يكون هناك علاقة، حسبما تقتضيه الحكمة، فكان الوضع - أعني الإذن - مفتقراً إلى النظر في العلاقة، يبطله أنه لا معنى لحكمهم على الواضع بافتقاره في إذنه إلى النظر في العلاقة، وما كان الحكيم ليأذن إلا حيث يكون هناك علاقة.

وبالجملية: فالواضع قد عملَ عمله فأذنَ حيث قضتُ الحكمة بالإذن، ومنعَ حيث قضت بالمنع، ونحن عرفنا ذلك منه باستعمال أهل اللغة والعرف وتجاوزهم، كما عرفنا وضعه للحقائق بذلك، إنما شرط الأئمة هذه الشرائط للمستعملين كي لا يحيفوا عن السبيل، بلى اللهم من وراء ذلك الحجر، فلا يجوز ما أعرض عنه الناس ورفضوه، وإن تحققت العلاقة، كالأب عن الابن، والأم عن الولد، والزوج عن الزوجة، والشبكة عن الصيد، والدار عن أهلها، والأرض عما فيها، والثياب عن لابسها، والجنين والوليد والغلام والصبي والشاب والكهل عن الشيخ، والعكس في ذلك كله إلى غير ذلك مما لا يحصى، بل الأسد عن الأيختر، أو جري غير إنسان، والمجلس عما فيه، واللسان عن الفم، وإن تجوز به عن الذكر، وناطقة القوم والدم عن غير الدية وهكذا، وبذلك يبطل قولهم: لو لم يشترط النقل لصح التجوز في هذا ونحوه، فإننا لا نطلق الجواز، بل نشترط فيه عدم العلم بالرفض، والفرق أننا نتجوز ما لم نعلم الإعراض عنه، وهم يمنعون ما لم يعلموا التجوز به.

وبالجملية: فالأصل عندنا صحة التجوز، وعندهم الامتناع، وربما تعلقوا بشرطوا النقل بأن ما لم يُنقل خارجاً عن اللغة؛ وذلك لأن اللغة منحصرة في الحقائق والمجازات اللغوية، ومعلوم أن المجاز اللغوي ما كان المتجوز به أهل اللغة، كما أن المجاز الشرعي

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٢٣.

ما تجوز به أهل الشرع، والعرفي أهل العرف، وأنت خيرٌ بأن ما جاء على القانون ليس بخارج إنما يخرج عن اللغة ما استعمل على خلافه، كما يستعمل من دون علاقة، بل التحقيق أن هذا أيضاً ليس بخارج عنهما، وإنما هو خطأ في الاستعمال، إنما الخارج ما كان بغير تلك الالفاظ، أو على غير تلك الأساليب، [و] ^(١) لو صح ما ذكروا لذهبت قواعد الصرف آخر الدهر، ولأهمل ما يرد بعينه عن العرب، وإن جرى عليها، مع أنها إنما ضبطت لمثله، بل الخطب فيما نحن فيه أسهل، إذ المفروض أن اللفظ قد سمع، لكن لم يدر هل استعمل في هذا المعنى أو لا؟ وأنت هناك تصوغ ما لم يسمع، وكذا الكلام في سائر القواعد العربية، فإننا لا تقتصر فيها على خصوص ما سُمع، وحيث بلغ الاستقراء في الأحكام الصرفية والعربية إلى القطع بالاطراد، كانت قواعد كلية، ولما لم يبلغ الأمر هاهنا إلى ذلك، شرطنا عدم الإعراض والرفض، ثم ما العذر عما وقع في الكتاب المجيد، كالتجوز بالرحمة عن الجنة، وكم فيه من مجاز لا يعرف من قبل، واعتبار العلاقة [يعرف] ^(٢) باستقراء محاورات أهل اللغة والعرف، فإننا نستعلم بذلك إذن الواضع فيما استعلموه، ومنعه فيما أعرضوا عنه وتجنّبوه، وهو وضعه للمجاز، كما استعلمنا باستعمالهم وضعه للحقائق، وذلك كالمشابهة في الشكل، أو في المعنى والسببية والمسببية والكلية والجزئية والتلازم والإطلاق والتقييد والعموم والخصوص، ونريد بذلك كونه كلياً أو جزئياً، والحلول بقسميه، والمجاورة والكون على الوصف فيما مضى، والأول إليه والآلية والبدلية والضدية والتعلق، فإننا وجدناهم يتجوزون باسم المشبه به عن المشبه وهو كثير، أو عن صورة نفسه وشكله، كما ترى صورة إنسان أو أسد على جدار، فتقول: (رأيت انساناً أو أسداً)، والسبب عن المسبب، كالمطر في النبات يقولون: (رعيثا العيث)، وبالعكس، كالإثم في الخمر قال:

شربت الإثم ^(٣)

(١) غير موجودة في (ص)، (ب)، والمعنى يقتضيها.

(٢) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب)، والمعنى يقتضي وجودها.

(٣) ذكر هذا البيت من الشعر في الصحاح: ص ١٨٥٨؛ ولسان العرب: ج ١٤ ص ٢٧٢ ولم ينسب

والنكاح في العقد، والكل عن الجزء، كالأصابع في الأنامل، وبالعكس، كالعين في الربية، والاعتقاد في العلم، ومنه الوجه في الذات، والملزوم عن اللازم، كالنطق في الدلالة، كما تقول: (وكتاب الله ينطق بذلك)، وبالعكس، كشد الأزار في اعتزال النساء، والمطلق عن المقيد ك (إشتر لنا لحماً) وانت تريد لحم طأن، (وثنوباً) وإنما تريد ثوب كتان، وهو كثير، وبالعكس، كالسرى في السير، والمشفر في الشفة، والعام عن الخاص، كالعلماء في الفقهاء، وبالعكس، وأهل الجبل يسمون العالم فقيهاً.

والحق أنه إن أريد به العموم الأصولي، فالعكس إنما يتم بأن يطلق الخاص ويراد به جميع أفراد العام، ولا يكاد يعثر له على مثال، واستعمال الفقهاء في العلماء إنما هو من باب التجوز بالجزئي عن الكلي، والعكس بالعكس، وإن أريد به المتعارف، وهو الكلي في الجزئي وبالعكس، فلا إشكال وهو كثير، فمن الأول نحو (ادخل السوق واشتر اللحم) و «أكله الثوب»^(١)، وكلُّ محلي بـ (الام الجنس) أريد به فرد لا على التعيين، وكلُّ نكرة أريد بها شخص بعينه، كما تقول: (أخبرني ذلك رجل) وأنت تريد زيداً بعينه، كما قيل: في «وجاء من أقصى المدينة رجل»^(٢) بناء على أن المراد (حبيب) بعينه، والثاني، ك(تمرة خير من جرادة)، وقوله تعالى في الانفطار: «عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ»^(٣)، وفي التكوير: «عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا أَخْصَرَتْ»^(٤)، وكل نكرة أريد بها الجنس ك (القمة من هذا خير من قصعة من ذلك)، و(جرعة من هذا خير من قدح من ذلك) وهكذا؛ إذ المراد بالمفرد في مثل هذا إنما هو الجنس.

والتحقيق: أن التجوز بالمطلق عن المقيد وبالعكس من هذا القبيل أيضاً، فإن المطلق

فيها، وتكملة البيت:

شربت الإثم حتى ضلّ عقلي

كذلك الإثم يفعل بالعقول.

(١) يوسف: ١٤.

(٢) يس: ٢٠.

(٣) الانفطار: ٥.

(٤) التكوير: ١٤.

كلي والمقيّد جزئي، والعلاقة في الكلّ كون أحدهما كلياً والآخر جزئياً، وإن كان ذلك على أنحاء؛ لأنّ الجزئي قد يكون باعتبار كونه فرداً من كليّ، ك(زيد) بالنسبة إلى الرجل، وقد يكون باعتبار كونه صنفاً منه، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، وقد يكون باعتبار أخذ قيد فيه ك (السرى) بالنسبة إلى السير، فإنّه السير في الليل، ولنسمّ هذه العلاقة - أعني القدر المشترك بين الثلاثة - (العموم والخصوص)، ولا حاجة إلى ذكر الإطلاق، وإلّا فلتسمى الأخرى - أعني ما في القسم الآخر وهو المذكور أولاً - بعلاقة (الفردية)، ولا مشاحة، وليست هي الكلية والجزئية، فإنّ تلك ما بين الكل والجزء، وهذه بين الكلي والجزئي.

والمحلّ عن الحال، كالمجلس في من حضر فيه، والنادي في أهله، كما قال تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾^(١)، والسماء في المطر، كما قال:
إذا نزل السماء بأرض قوم^(٢)

وبالعكس، كالرحمة في الجنة، كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا النَّارُ أَتَيْتُهَا بِمُؤْمِنِينَ وَأَنْتُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣)، وأحد المتجاورين عن الآخر، كالراوية في المزايدة، وإنما هو اسم للبعير الحامل لها، ومنه نحو (جرى الميزاب)، وباسم الشيء عما كان عليه، كما قال: ﴿وَأَتَوْا لِئَتَايَ أَمْوَالَهُمْ﴾^(٤)، ومنه إطلاق الوصف بعد زوال المبدأ عند الأشاعرة^(٥)، وأما المعتزلة فيزعمون أنه على الحقيقة^(٦)، كما سيجيء إن شاء الله في الكلام على المشتق.

(١) العلق: ١٧.

(٢) اختلف بنسبة هذا البيت فقيل: هو لجرير، وقيل: هو لمعاوية بن مالك بن جعفر، وعجزه كما يلي: رعيناه وإن كانوا غضابا. (معاهد التنصيص للعباسي: ج ٢ ص ٢٦١).

(٣) آل عمران: ١٠٧.

(٤) النساء: ٢.

(٥) الأشعرية: وهم أتباع أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣١هـ) الذي ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري، ينتهجون أسلوب أهل الكلام في تقرير العقائد، وهم ممن يعتقدون برؤية الله عياناً يوم القيامة. (ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ١٤).

(٦) المعتزلة: فرقة كبيرة منقرضة، وقد أطلق هذا الاسم على واصل بن عطاء وجماعته المعتزلين عن

وباسم الشيء عما يؤول إليه، كما قال تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْبُرُ نَهْرًا﴾^(١)، ومنه تسمية الشارب سكراناً، وبآلة الشيء عن الشيء، كاللسان في الذكر، كما قال تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾^(٢) أي ذكراً حسناً، ومنه التجوّز باليد عن القدرة؛ لأن اليد كالألة للقدرة، حيث إنها مظهر لها، وبالمبدل منه عن البدل، كالدم في الدية، كما قال: أكلت دماً إن لم أرعك بضرة^(٣)

إن كان المراد دم القاتل، وإن أريد دم المقتول، فاعتبار السببية، وإن كان ممكناً لكن الملحوظ في التجوّز هنا إنها هو البدلية، أي إن لم أفعل فإننا ممن نرضى بالدية بدل الدم، ومن هذا الباب نحو (أمر السلطان) و(حكم القاضي) وإنما أمر الوزير، و(حكم النائب) وهذا إنما يتم حيث يريد المتكلم بالسلطان الوزير، وبالقاضي النائب، كما إذا أراد تعظيم شأنها، أما إذا أراد الحقيقة، فالمجاز في الإسناد، كما في (بنى الأمير المدينة) غير أن سبب التجوز في الأوّلين هو البدلية، وفي الأخير هو السببية، وكذا كل من يقوم مقام شيء وسدّ مسدّه.

وباسم الشيء عما يناقضه ويعاكسه، كما تقول (جاءك الأسد أو حاتم) وأنت تشير إلى جبان أو بخيل على التهكم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِمْ مِثْلَ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(٤)، و﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٥)، وقد يردّ هذا إلى المشابهة على ما سيجيء.

مجلس الحسن البصري أو آخر العهد الأموي، وأصل مذهبهم القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (معجم الفرق الإسلامية ص ١٢٢٦).

(١) يوسف: ٣٦.

(٢) الشعراء: ٨٤.

(٣) ذكر هذا البيت التبريزي في (شرح ديوان الحماسة: ج ٢ ص ٤١٣) ولم يعزه لقائل معين وتكملة البيت كالتالي:

بعيدة مهوى القرط طيبة النشر.

(٤) البقرة: ١٩٤.

(٥) الشورى: ٤٠.

وباسم المتعلق عن المتعلق به، كاللفظ في المفظوظ، والخلق في المخلوق، فتلك عشرون.

وقد اشتهر عدّها خمسة وعشرين بإضافة مجاز الزيادة كـ ﴿لَيْسَ كَيْفَهُ شَيْءٌ﴾^(١)، والحذف كـ ﴿يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا﴾^(٢)، وحذف المضاف كـ ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٣)، والمضاف إليه كـ (أنا ابن جلا)^(٤)، والمحلّى باللام في واحد، كـ ﴿ادْخُلُوا الْبَابَ﴾^(٥) أي باباً من أبواب المسجد، وذلك أنّ المراد بالقرية البيت المقدس، وله أبواب كثيرة، وحكاه صاحب الزبدة^(٦) عن المتقدمين، وأنت خير بأن مجاز الزيادة والحذف ليس من مظان اعتبار العقلاء؛ لأنه لا يصل إلى المعنى، وإنما هو في ظاهر اللفظ، والعلاقة اتصال بين المعنيين، مع أنّ التجوز اللفظي في (أنا ابن جلا)^(٧) و ﴿أَنْ تَضَلُّوا﴾^(٨) منفي أيضاً لعدم التغيير، على أن الحذف ضرب واحد فكيف صار ثلاثة؟ وإلا فالمشابهة أنحاء والأخير بعد تسليمه من باب التجوّز باسم الكلي عن الجزئي، كـ ﴿أَكَلَهُ النَّبْتُ﴾^(٩)، والعلاقة الفردية المندرجة في العموم والخصوص على ما بيّنا.

والتحقيق أنه ليس من المجاز في شيء، وأن ليس المراد باباً من الأبواب، بل هذا

(١) الشورى: ١١.

(٢) النساء: ١٧٦.

(٣) يوسف: ٨٢.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) النساء: ١٥٤.

(٦) زبدة التفاسير للافتح الله الكاشاني: ج ١ ص ١٥٣.

(٧) وكأنهم في عدّهم حذف المضاف والمضاف إليه زعموا أن العلاقة هي الإضافة فحذف المضاف في (سأل) وأقيم المضاف إليه مقامه وجعل بمعناه، لعلاقة الإضافة، فيكون مجازاً في المعنى بسبب الحذف، لكن هذا لا يتم في مثل (أنا ابن جلا)؛ لأن المضاف إليه لما حذف لم يبق المضاف إليه مقامه وإنما أقيم في مقامه صفته، فكان ينبغي أن تكون العلاقة الوصفية. (منه سلمه الله).

(٨) النساء: ١٧٦.

(٩) يوسف: ١٤.

الجنس لا بشرط كونه في واحد، واقتصر في (التهديب) على إحدى عشرة: السببية، والكلية، والجزئية، والمشابهة، والمضادة، والكون، والأول، والمجاورة، وكون الشيء جزئياً، والتعلق، وكأنه ردّ التلازم، والآلية، والبديلية إلى السببية، والإطلاق، والتقييد، والعموم والخصوص إلى الكلية والجزئية، والحلول إلى المجاورة^(١)، وقسم السيد العميدي والسعد التفتازاني السبب: إلى الفاعل - (كأنزل السحاب) - والقابل - (كأسال الوادي) - والصورة - (كالقدرة في اليد). نظراً إلى أنها بمكانة صورة اليد، من حيث إن اليد إنما تؤثر بواسطتها، والغاية، كما في تسمية العنب خمرأ، والعقد نكاحاً^(٢)، ويتوجه عليه في الثاني أن الملحوظ في التجوز بالوادي إنما هو كون السيلان فيه، حتى كأنهما أمر واحد، لا أن الوادي من أسباب الماء، وفي الثالث أن المعروف إنما هو التجوز باليد عن القدرة دون العكس، وما يوهمه ك(فعلته بقدرتي)، وقد فعلت بيدك، فالظاهر أنه على الحقيقة، ولو سلم فأهل العرف لا يتخيلون كون القدرة صورة لليد، وإنما يلحظون كونها هي السبب المحرك، حتى كأن اليد آلة، وفي الرابع أن الغاية إنما تصلح لأن تكون سبباً إذا كانت هي الباعث، كما في مثال النكاح، ولا يكفي مجرد أنه ربما انتهى إليه، وأقصى ما يتخيل في مثل «أَغْصِرُ خَمْرًا»^(٣) كون الخمر هو السبب في العصر، والباعث عليه لا في العنب، والعلاقة يجب أن تكون بين معنى المستعمل والمستعمل فيه، وهو هنا العنب، لا العصر، نعم قد يجعل من استعمال اسم المسبب في السبب والعلاقة السببية، لكنّه قسم السبب إلى الأربعة، وجعل الغاية بإطلاقها قسماً منه، مع أن الحق إن الملحوظ في التجوز في مثال الخمر، إنما هو علاقة الأول لا السببية، فمن ثمّ مثل به الكل للأول، لا السببية، وزاد في (المحصل) المجاز بسبب الزيادة^(٤)، وأقام مقام كونه جزئياً كونه كلياً، كالدابة في الحمار، والأمدي، و(ابن الحاجب) على خمسة:

(١) تهذيب الوصول للعلامة الخلي: ص ٧٨.

(٢) شرح تهذيب الوصول إلى علم الأصول (مخطوط) للسيد العميدي: ص ٩٢-٩٣؛ مختصر المعاني: ص ٢١٩؛ المطول: ص ٣٣١.

(٣) يوسف: ٣٦.

(٤) المحصول: ج ١ ص ٣٢٧.

الاشترك في الشكل، كالإنسان في الصورة المنقوشة، أو في الصفة الظاهرة، كالأسد الشجاع دون الخفية، فلا يصحّ في الأبخر، وقد يكون الاتصال^(١) باعتبار أنه كان على صفته، كالعبد في المعتق، أو أنه يؤول إليها، كالخمر في العصير والمجاورة كجري الميزاب، والوجه الثالث والرابع، أن تقول: أنه كان من سنخه وسيكون منه، فإن المعتق كان عبداً، والعصير يكون خمرأ^(٢).

وحاول العضدي تعميم الخامس، بحيث يتناول جميع ما ذكره على ما زعم السعد^(٣)، وذلك أن مجاورة المعنى المستعمل فيه للمعنى الحقيقي يجوز أن تكون باعتبار كون أحدهما في الآخر جزءاً منه أو عَرَضاً حالاً فيه، أو عيناً مطروفة فيه، فتلك ستة: الجزء في الكل والحال في المحل والمظروف في الظرف وعكسها.

ويجوز أن يكون باعتبار كونها في محل واحد أو في محلين متقاربين أو في حيزين متقاربين، ولا يتصور كونها في حيز واحد لاستحالتها، فيتناول مثل الحياة في العلم وكلام السلطان في كلام الوزير والراوية في المزايدة، ويجوز أن تكون باعتبار تلازمهما في الوجود، كالسبب في المسبب وبالعكس، كالغيث في النبات والنبات في الغيث، أو في الخيال كاسم أحد الضدين في الآخر، كالأسد في الجبان.

ويتوجه عليهما في الأول: أنّ الملحوظ في التجوّز بالكل عن الجزء وبالعكس، إنما هو الكلية والجزئية على وجه خاص، كما سيجيء لا مطلق المجاورة، وهكذا فيما بين الحال والمحل والظرف والمظروف إنما هو الحلول، حتى إذا جاء أحدهما جاء الآخر، لا مطلق المجاورة، وأهل العرف لا يفرّقون بين الحلول والظرفية، ولذلك لم تحسب في عدّ العلائق إلّا أمراً واحداً.

وفي الثاني: أن العلاقة في إطلاق اسم الحياة على العلم إنما هو المشابهة، وأيّ دخل

(١) وذلك لأن الاتصال بين الأمرين قد يكون لاشتراكهما في الشكل أو الصفة، وقد يكون باعتبار أنه كان من سنخه أو يكون. (منه سلمه الله).

(٢) الإحكام للأمدى: ج ١ ص ٣٢؛ شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ٥١٧.

(٣) حاشية التفتازاني على شرح العضد: ج ١ ص ٥١٨.

لتجاورهما؟ وفي إطلاق اسم السلطان على الوزير إنما هو البدلية، وأنه قائم مقامه وساد مسده، لا المجاورة.

وفي الثالث: أن الملاحظ في التجوز بهما إنما هو السببية، وأما المجاورة فلا تخطر حينئذ ببال.

وفي الرابع: أن المسوغ للتجوز بالأسد عن الجبان إنما هو التهكم بدعوى الشجاعة له، فكانت العلاقة بينهما إنما هي المشابهة المدعاة، وليس مجرد الاجتماع في الخطور بالبال بكاف في التجوز، وإلا فجميع الأضداد كذلك، وكذا في نحو: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا»^(١)؛ إذ الظاهر أن العلاقة فيها هي المشابهة صورة.

وبالجملة: فدعوى أن العلاقة في جميع ذلك هي المجاورة، مجازفة باردة، ثم أين دعوى تناولها لجميع ما ذكره؟ وأقصى ما اندرج مما ذكره بعد تسليمه ثمانية: الجزئية، والكلية، والحلول بقسميه، والبدلية، والسببية، والمسببية، والضدية، ثم قال السعد: «ولو جعلنا الموجود أعم من اللفظي ليندرج فيه المشاكلة - أعني التعبير عن الشيء بلفظ غيره -؛ لوقوعه في صحبته مثل: (اطبخوا لي جبة وقميصاً لم يبعده)^(٢).

قلت: الظاهر أن هذا من باب استعمال المقيد في المطلق، حيث استعمل الطبخ في مطلق الإصلاح والتهئية، لكن المسوغ له إنما هو الاستصلاح، بسبب المجاورة اللفظية الحاصلة بالمقابل، وهذا كما تستجد الخياط والتجار والصباغ والصايغ والبناء في أمرٍ وهم يزاولون أعمالهم، فيقول الخياط: دعني أخط، فتقول: خط لي هذا الأمر، وللصايغ: صغ لي هذا، وللبناء: ابن لي وهكذا، وإن قلنا أن المحسن لاعتبار هذه العلاقة، بل المسوغ إنما هو المقابلة والمجاورة، وإن كانا في كلامين؛ لأن مثل هذا التجوز ابتداءً مرفوض، لا تقول للخياط مُبتدئاً: (اطبخ هذا القميص) أو لمن تستنجه (خط لي هذا الأمر أو صغه أو ابنه أو انجره)، ومنه قوله تعالى: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ

(١) الشورى: ٤٠.

(٢) حاشية السعد التفتازاني على شرح العضدي: ج ١ ص ٥١٨.

صِبْغَةً^(١) رذاً على النصارى في غَمْسِهِم الأولاد في (العمودية) وهو ماء أصفر، وزعمهم أن ذلك تطهير لهم، وأنهم بذلك يصيرون نصارى حقاً، ثم قال: (بل لا يبعد أن تجعل المجاورة والاتصال شاملاً للكل، كما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن جميع العلاقات منحصرة في الاتصال صورة أو معنى)^(٢).

قلت: هل هذا إلّا ردُّ الأنواع إلى الجنس؟ وأي فرق بين ذلك، وأن تقول العلاقات كلها منحصرة في التعلّق صورة ومعنى.

قال: «واعلم أن الصفة الظاهرة المشترك فيها أعم من المحسوس والمعقول، كما في استعارة الورد للخد، واستعارة الأسد للشجاع، وحينئذ يندرج فيها الشكل، فلا يصحّ جعل الاشتراك في الشكل قسماً على حدة»^(٣).

تبيهان:

الأول: المعلوم في الكلية والجزئية إنما هو استعمال الكلّ في الجزء في المركبات العينية، كالأصابع في الأنامل والعين في الرتبة، دون الأعداد فلا يصحّ إطلاق اسم عدد على ما دونه أو فوقه إلّا على ضربٍ من المسامحة؛ لعدم الاعتداد بالناقص والزائد، وكذا باقي المقادير، فلا يصحّ إطلاق (مائة) على (خمسين)، ولا (منّ) على (رطل) ولا العكس، والمستثنى منه في الأعداد والمقادير حقيقةً مستعملٌ في تمام معناه لا مجازاً في الباقي، ولذلك صحّ الاستثناء، والتناقض مندفعٌ بما سيجيء إن شاء الله في باب العموم، فلا مجاز ولا علاقة.

ثم ظاهر كلمة الأكثرين في هذا النوع الإطلاق، ومن الناس من اشترط في إطلاق الكل على الجزء كونه على الهيئة الاجتماعية، كالأصابع في الأنامل، فلا يصحّ لمن رأى نملة مبانة أن يقول: (رأيت اصبعاً)، ولعلّ العرف يساعده.

(١) البقرة: ١٣٨.

(٢) حاشية السعد على شرح العضدي: ج ١ ص ٥١٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥١٨.

فإن قلت: أو لست تقول في أوراق من كتاب أو قطعة من برد أو عمامة، هذا ذلك الكتاب والبرد وتلك العمامة، وكذلك تقول: في بيت رفع سقفه أو قوائم بقيت منه، بل أحجار ورسوم: (هذا ذلك البيت) إلى غير ذلك؟

قلت: ليس هذا من المجاز في شيء، بل هو حقيقة، فإننا حيث نقول ذلك لا نريد إلا تمام المعنى، أقصى ما هناك أنا أخبرنا عن الجزء بأنه ذلك الكل على التسامح، أو الحذف، أي منه أو بقيته أو بعضه، نعم لو صح لمن رأى ذلك أن يقول: رأيت كتاباً أو برداً أو عمامة أو بيتاً، لتم ذلك الشأن فيه، وكذا ظاهرهم في علاقة ما كان أو يكون الإطلاق، والوجه اشتراط قرب العهد في الأول، والمشاركة في الثانية، بل كون الفعل هو السبب، كما في ﴿أَغْصِرْ خَمْرًا﴾^(١)، فلا يصح (شربت خمرًا) في عصير إلا على التشبيه، دون الأول.

الثاني: الظاهر أن مرادهم من علاقة العموم والخصوص، المعنى المتعارف - أعني كون أحدهما كلياً والآخر جزئياً - كاستعمال اسم الجنس في الفرد، كما في ﴿أَكَلَهُ الذُّبُّ﴾^(٢)، واسم المفرد في الجنس، كما في ﴿عَلِمْتُ نَفْسِي﴾^(٣) لا الأصولي، وأي دخل لكون الشيء فرداً من جملة يتناولها الاسم، كرجل من جميع الرجال في تقريب أحدهما من الآخر، ليصح إطلاق اسم كل منهما على الآخر؟ وهذا بخلاف الأول، فإن الجزئي متضمنٌ للكلي، والكلي جزء من الجزئي، فكان بينهما أتم علاقة، وظن ناس أن المراد هو الثاني، فزعموا أن العلاقة في العام المخصوص - بناء على أنه مجاز في الباقي - هي العموم والخصوص، وقد عرفت أن ليست تلك بعلاقة، والمخصوص بالمتصل حقيقة وبالمنفصل للجنس، على ما سيجيء تحقيقه في بابه إن شاء الله، فلا مجاز، سلمنا، ولكن العلاقة المشابهة في العموم؛ لقرب ما بينهما، ولهذا منعنا مع البعد، وما اشتهر من إطلاق العام وإرادة الخاص، ك(جمع الأمير الصاعغة) و﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٤)، و﴿وَهُوَ عَلَى

(١) يوسف: ٣٦.

(٢) يوسف: ١٤.

(٣) الانفطار: ٥.

(٤) النمل: ٢٣.

كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١)، فالعموم فيه عرفي، بل ربما صار اللفظ حقيقة عرفية في الخاص، كإلا
آكل الرؤوس، وأيما كان فهو حقيقة ولا تخصيص.

وقولهم أزيد العالم ليس من استعمال العام في الخاص، وإنما المراد به (المحلى) هاهنا
الطبيعة، بدعوى انحصارها فيه، سلمنا أنه أراد العموم، ولكنه على حقيقته، بدعوى أنه
الكل، لإحاطته بعلومهم.

الثامن: في أن المجاز لا يستلزم الحقيقة

لا كلام في أن الحقيقة لا تستلزم المجاز؛ لأن استعمال اللفظ فيما وضع له لا يستلزم
أن يستعمل فيما يناسبه، بل قصارى أمره الجواز، وهل يستلزم المجاز الحقيقة؟ خلاف،
 والمعروف أنه لا يستلزمه أيضاً؛ لأن أقصى ما يستلزم المجاز الوضع، والوضع لا يستلزم
الحقيقة؛ لأنها لا تتحقق إلا بالاستعمال، ومن الجائز أن يوضع لفظ لمعنى ولا يستعمل
فيه لمانع، أو لا يتفق الاستعمال، ثم يتجاوز به عما يناسب ذلك المعنى فيكون مجازاً ولا
حقيقة، بل قد ادعى وقوع ذلك، ومثّل بلفظ (الرحمن) لاختصاصه بذات الواجب
تعالى شرعاً في الشرائع القديمة، فتحاماه الناس، كما تحاموا التسمية بلفظ الجلالة، إذ لو
استعمل لفشا كغيره من صيغ المبالغة، وما نقل نادراً من قولهم: (رحمن اليمامة) خروج
عن طرائق الاستعمال كفراً وعناداً.

ويتوجه عليه أن أقصى ما في ذلك اختصاصه ببعض الأفراد، وذلك إنما يستلزم
المجاز لو لم يكن الوصف ملحوظاً، لكنه ملحوظ قطعاً، فلا يكون مجازاً، بلا حقيقة،
بل حقيقة، ومثّل أيضاً بالأفعال المنسلخة عن الزمان، كإنعم، وبئس، وعسى، وليس
على مقالة الأكثرين من أنها أفعال حقيقة وضعت للدلالة على وقوع الحدث في الزمن
الماضي، كسائر الأفعال الماضية، بدليل اتصال ما يختص بالأفعال، كإصنائير الرفع وتاء
التأنيث الساكنة، ولم تستعمل قط فيما وضعت له.

قلت: دعوى الوضع لغير ماهي حقيقة فيه الآن، مع عدم العلم بأن الواضع قد

جعلها بإزاء ذلك الغير، وعيّن لها تحكّم، أقصى ما هناك أنه قد اتّصل بها بعض خواص الأفعال، وقد يجوز أن يكون ذلك في اللفظ دون المعنى، كما في التأنيث اللفظي والنسبة اللفظية، فلتكن هذه أفعالاً لفظية.

والتحقيق أنه لا دلالة لها على الحدث أيضاً، فإن الثلاثة الأول إنما تدلّ على إنشاء المدح والذم والترجي، وإيقاع هذه الأمور بها، لا على وقوعها في الخارج، فإن ذلك مما يستتبع الزمان، والرابع إنما يدلّ على النفي، وأين ذلك من وقوع الدلالة على الحدث. سلّمنا، ولكن أقصى ما هناك أن تكون حقيقة ثانوية، فإما أن تكون منقولة أو حقيقة عرفية، كما في صيغ العقود على القولين، ويكون الشاهد في أول استعمال، فإن مبادئ العرفية مجازات، وكلاهما باطل:

أما الأول فلاشترط الاستعمال في المعنى السابق والهجر.

وأما الثاني فلإن المعروف في العرفية العامة أن يعتمد إلى اللفظ المستعمل فيما بين أهل العرف، ويتجوّز به عما يناسبه، ويكثر ذلك حتى يشتهر، ويغلب حتى يختص، ويصير حقيقة.

ودعوى كون التجوّز قبل الاستعمال مجرد فرض، وغاية الإمكان والكلام إنما هو في الوقوع والتحقق، ولم يبق بعد هذا إلا أن يكون حين وضعها للمعنى الأول، شرط أن لا تستعمل إلا في الثاني، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه تكلف علم الغيب بلا دليل، مع أنه خارج عن قانون الحكمة، إلا وضعها ابتداءً للثاني، وإنما صار إليه الأكثرون في المبهات ونحوها؛ لأن دعوى كون المبهات اسماً ثانياً لكل واحد منها اسمان مخالفان للوجدان، كما مرّ، فتعيّن أن يكون الوضع للكلي، ليستعمل في الجزئي، وكيف كان فليست من المجاز في شيء.

وقد اشتهر أن المبهات والحروف ونحوها على ما عليه الأكثرون من أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالاً، مجازات لا حقائق لها، حتى احتج المتأخرون كالعضدي ومن يحدو حدوه بأنها لو كانت كذلك لمثل بها أئمة البيان، ولم يتعلّق بأمثلة نادرة^(١).

(١) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٥٢-٥٥٣.

والحق أنها على تلك المقالة، كما تحتمل المجاز كذلك تحتمل أن لا تكون من المجاز، وذلك أن أصل الوضع عندهم وإن كان للكليات، إلا أن الواضع لما أخذ في متن الوضع أن لا تستعمل إلا في الجزئيات، كان ذلك بمنزلة تعيينه لها، كيف لا، وهذا الإلزام ضربٌ من الوضع نوعيٌّ، وقد يجوز أن تكون حقائق، من حيث إنّ الغرض من وضع اللفظ للمعنى والاصطلاح، على أن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، إنما هو كونه بحيث لا يحتاج في استعماله إلى أولٍ، ولا قرينة، وهو حاصل هاهنا، خصوصاً والغرض من وضعها للكليات إنما هو التوصل إلى الاستعمال في الجزئيات، فكانت هي المقصودة بالذات، وإثبات ضربٍ آخر من الحقيقة ليس بأعظم من إثبات ضربٍ آخر من الوضع غريبٌ، إن كان هذا مخالفاً لظاهر الاصطلاح، فذلك مخالف لإجماع أهل اللغة والعربية، وطريقٌ آخر وهو أن مثل هذا التجاوز لا يعدّ في المجاز، من حيث إن المعين للخصوصية ليس من الأمور الخارجية، كما في سائر المجازات، بل منبهاً عليها، كما ترى التكلم والخطاب والإشارة في «أنا، وأنت، وهذا»، حتى لا يكاد يرى دالاً على خصوص المعنى سوى اللفظ، وقد يجوز أن تكون واسطة بين الحقيقة والمجاز، لا حقيقة؛ لأنّ استعمالها في غير ما وضعت له أولاً، ولا مجازاً لعدم التأول، حسبما بينا في الكلام على الوضع وأقسامه، وربما مثل له بنحو: (شابت لمة الليل)، وقامت الحرب على ساقٍ، من التراكيب التي لا حقائق لها.

وفيه: أن التجوُّز في مثلها إنما هو في المفردات، وذلك أنه شبه سواد آخر الليل بلمة الإنسان، واستعار اسمها، وشبه تباشير الصبح ومبادئ ظهوره في سواد آخر الليل بالشيب، واستعار له اسمه وهكذا، ولا ريب في ثبوت حقائق هذه المفردات، وليس في نفس التركيب تجوُّز، لا في النسبة التامة، ولا الناقصة، فإن نسبة ما أريد بالشيب إلى ما أريد باللمة حقيقية، وكذلك نسبة ما أريد باللمة إلى الليل، إذ المعنى: أخذ في البياض سواد آخر الليل، وكذا نسبة ما أريد بالقيام إلى الحرب حقيقة لا مجاز فيها؛ إذ المعنى اشتدت الحرب، ولا ريب أن نسبة الشدة إليها حقيقية، على إن هذا لو تمّ لكان مجازاً بلا وضع ولا كلام في امتناعه، وقد قال

ناس^(١) إن الثاني تمثيل لا مجاز في مفرداته، ولا في تركيبه، والغرض تمثيل حال الحرب في اشتدادها بمن يقوم على ساقه ولا يقعد، كما في قولك لمن يتردد في أمر: أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى، فإنه بمكانة أن تقول: (أرى حالك كحال من يقدم رجلاً ويؤخر أخرى)، ومعلوم أنه لا مجاز في التشبيه، وقد يمثل له أيضاً بما ذكر الشيخ في دلائل الإعجاز^(٢)، من أن المجاز العقلي ربما كان بلا حقيقة، كما في (أقدمني إلى هذا البلد حق لي على فلان)، و(سرتني رؤيتك)، و(صيرني هواك أن يضرب بي المثل)، من حيث أن ليس هنا مقدم سوى الحق، ولا سائر إلا الرؤية، و[لا]^(٣) مصير سوى الهوى، بخلاف نحو (ربحت تجارتك) فإنك تقول فيه على الحقيقة: (ربحت في تجارتك).

واعترضه الإمام الرازي في (نهاية الإيجاز) بأن الفعل يستحيل وجوده إلا من الفاعل، فإن كان المسند إليه هو الفاعل الحقيقي كان الإسناد حقيقياً، وإلا فلا بد له من فاعل على الحقيقة^(٤)، ثم ذكر أن الإسناد في (أقدمني الحق) حقيقي، من حيث إن المراد بالإقدام الحمل، ولا ريب أن الباعث الحقيقي على القدوم هو الحق، ولا مجاز، وأن الفاعل الحقيقي في نحو (صيرني) هو الله تعالى، فكان له حقيقة، وتبعه السكاكي وزعم أن الفاعل الحقيقي في الإقدام هو النفس^(٥).

والتحقيق: أن باب الإفعال والتفعيل، كما يستعمل في العلاج حقيقته، كذلك يستعمل كثيراً في الحمل والتسبيب، وإذا أسند إلى الباعث أو السبب، كما في الأمثلة المذكورة، فإن أُريد به حقيقته - أعني العلاج - كان الإسناد مجازاً، وإن أُريد مجازه - أعني الحمل والمسببية - كان حقيقةً، والشيخ ذهب بهذه الأمثلة إلى الأول، فكان الإسناد مجازاً، وحيث إنه لا فاعل للإقدام؛ إذ المفروض أنه إنما قدم بنفسه كان مجازاً

(١) القائل هو السعد التفتازاني في حاشيته على حاشية العضدي على متن ابن الحاجب: ج ١ ص ٥٥٣.

(٢) دلائل الإعجاز: ج ١ ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٣) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب).

(٤) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ص ٩٦.

(٥) شرح المطول للتفتازاني (طبعة حجرية): ص ٦٢.

بلا حقيقة، وكذا الكلام في (سرتني رؤيتك)، و(صيرني هواك)، لكن الإمام ذهب في هذه الأمثلة إلى الأول فقال: إنَّ فاعل السرور حقيقة والتصير هو الله تعالى، ولو ذهب إلى الثاني، كما قال في (أقدمني) لكان الإسناد فيهنَّ أيضاً حقيقة، ولم يحتج إلى تكلف فاعل، وهذا يتوجه على الشيخ، فإن الإسناد المجازي في باقي الأمثلة له حقيقة، وقول السكاكي: (إنَّ الفاعل الحقيقي في الإقدام هو النفس) ^(١) خطأ، فإن النفس هي القادمة وليست بمقدمة، وكان يزعم أن القادم هو البدن، والنفس هي المؤثرة، كلا وإنما الفاعل هو المجموع، وهو الإنسان.

التاسع: هي الدلالة على الحكمة في التجوُّز ووقوعه في القرآن المجيد فضلاً عن اللغة

ربما منع ناسٌ من وقوع المجاز، كما يحكى عن الأستاذ وأصحابه ^(٢)، بزعم أن الإذن فيه خارجٌ عن قانون الحكمة، لإخلاله بالفهم باستلزامه تردّد السامع بين المعنى الحقيقي والمجازي، وذلك نقضٌ للغرض من وضع اللغة.

سلمنا: ولكن ما الحكمة في الدلالة على المعنى بغير ما وضع له، وهو كما ترى ممارسةً فيما يُشاهد بالعيان، ما أذن الواضع بالتجوُّز حتى شرط نصب القرينة من حال أو مقال، وما بعد القرينة من اختلال، وإن غفل السامع عنها فليس على المتكلم أن لا يغفل السامع.

وبالجملة: فإن قامت القرينة لدى السامع فذاك، وإلا فالحقيقة، ولا إشكال، وأما الحكمة في التجوُّز فلا تكاد تخفى على من له أدنى مسكة، كم من كلمة في نفسها [ليست] ^(٣) ثقيلة وإذا ضُمَّت ثقلَ الكلام؛ لما يعرض من التنافر، كما في:

وليس قرب قبرٍ حربٍ قبرٍ ^(٤)

(١) شرح المطول للتفتازاني (طبعة حجرية): ص ٦٢.

(٢) المقصود به أبو إسحق الأسفراييني (إرشاد الفحول: ج ١ ص ٦٦).

(٣) غير موجودة في (ص، ا، ب).

(٤) هذا البيت ذكره الجاحظ في البيان والتبيين: ج ١ ص ٧٤ ولم ينسبه إلى قائل معين، وصدر هذا

فإذا تجوّزت واستبدلت سلمت، وكم من أمرٍ مستهجنٍ يكتنّى عنه بالمجاز، كما
كُنُوا بالذهاب إلى الغائط عن إخراج الخبث، وربما كُنَى ناسٌ عنه بالذهاب إلى الماء،
ومنه التجوّز بشدّ الأزار عن اجتناب النساء، وكم من مقامٍ لا تنال به الجناس والطباق
والمشاكله وغير ذلك من أنواع البديع إلا بالمجاز، كما في قوله:

ودون اجتناء النحل ما جنت النحل^(١)

وقوله:

إذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى

أصاحت إلى الواشي فلجّ بها الهجر^(٢)

وقوله:

إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها

تذكّرت القريبى ففاضت دموعها^(٣)

وقوله:

وليس بأوسعهم في الغنى

ولكنّ معروفه أوسع^(٤)

وكما قال تعالى: ﴿أَوْمَن كَانَ مِينًا فَأَخِينَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾^(٥)، وقال:

لا تعجبي يا سلمٌ من رجلٍ

ضحك المشيب برأسه فبكي^(٦).

البيت: وقبر حربٍ بمكان قفر.

(١) هذا البيت لابن الفارض وصدده: فمن لم يمت في حبه لم يعيش به. (ديوان ابن الفارض: ص ١٣٤)

(٢) قائل هذا البيت هو البحري (ظ. خزانة الأدب لابن حجة الحموي: ج ٢ ص ٤٣٥).

(٣) قائل هذا البيت هو البحري (المصدر نفسه).

(٤) قائل هذا البيت هو أشجع بن عمرو (ظ. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي: ج ١

ص ٢٩٧)

(٥) الأنعام: ١٢٢.

(٦) قائل هذا البيت هو دعبل الخزاعي (ظ. خزانة الأدب لابن حجة الحموي: ج ١ ص ١٥٩).

وكما قال:

قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً^(١)

وقال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(٢)، ومنه قوله عزّ من قائل: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾^(٣) على ما مرّ، فأما ما يرجع إلى المعنى من المبالغة والتعظيم والاستطراف وسائر ما يروّع النفس من المعاني الشعرية والدعاوى الخطابية على أخصر وجه وأطرفه، فأكثر من أن يحصى وأجلّ من أن يستقصى، قد رصّع عقود النظم وطرّزها مطارف النثر وحلّى محاسن الخطب ومحافل الأدب.

ومن الناس^(٤) من خصّ المنع بالقرآن المجيد، كما يحكى عن الظاهرية، وربما احتجّ لذلك بأن المجاز ضربٌ من الكذب؛ لصدق السلب، وأنه أبعد من الحق، إذ ربما أفضى إلى الالتباس، وأنه لو يجوز في كلامه لأشتق له المتجوز، وأنه باطل اجماعاً، وأجيب عما أوهم ذلك من نحو: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾^(٥)، و﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٦)، بأن المراد بالقريّة السكان؛ لأن أصل (القروا) الاجتماع، وهم المتصفون به، مع أنه لا مانع من أن يطلبوا منه سؤال المساكن وتجيّب، فإنه نبي الله، وذلك أبرّ لساحتهم، ولا يكبر على الله أن يجعل الجدار مريداً، ويخلق فيه الإرادة، وهذا كله مما ترى حيف وتعام، إنما يكون كذباً لو كان على الحقيقة، لكنّه على المجاز، وصدق السلب باعتبار الحقيقة.

وبالجملّة: فالحمل الذي يستلزمه المجاز من الحمل المتعارف، والذي توجّه إليه النفي من باب (حمل هو هو)، فلم يجتمع السلب والإيجاب على شيء واحد، وأقصى

(١) هذا البيت منسوب لأبي الرقعمق أحمد بن محمد الأنطاكي وصدرة: قالوا اقترح شيئاً نجد لك

طبخة. (معاهد التنصيص للعباسي: ج ٢ ص ٢٥٢).

(٢) المائدة: ١١٦.

(٣) البقرة: ١٣٨.

(٤) ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ٦٧.

(٥) يوسف: ٨٢.

(٦) الكهف: ٧٧.

ما على المتكلم أن لا يتجوّز بلا قرينة، وليس عليه أن لا يغفل السامع، وأما حديث الاشتقاق، فكان ينبغي ذلك لكن منع الشرع.

والجواب بأن الاشتقاق ليس بلازم كما في أنواع الروائح، حسبما عليه المعتزلة، كما وقع في (التهذيب)^(١) وغيره ليس بشيء؛ لما ستعرف في الاشتقاق إن شاء الله، وقيام المعنى إنما يستلزم الاشتقاق لو كان هناك مبدأ يشتق منه، ولا مبدأ في الروائح؛ إذ ليس لها أسماء، والقرية اسم للمساكن المجتمعة، كما هو المعروف لغة^(٢) وعرفاً، ونحن نعلم أنهم إنما يريدون منه سؤال أهلها، وإنما يجعل الجدار مریداً إذا جعله ذا نفس، والكلام في الجدار.

وبالجملة فخطاب الله تعالى على نحو خطاب الناس، والناس ممن يقولون: وجدنا جداراً يريد أن ينقض، ثم ما يصنعون بسائر ما وقع في الكتاب المجيد، وقد ملأ جوانبه، كقوله تعالى: ﴿تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾^(٣)، ﴿وَأَشْتَعَلُ الْوَأْسُ شَيْئًا﴾^(٤)، ﴿وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾^(٥)، ﴿الْحَلِجُّ أَشْهُرٌ مَغْلُومَاتٌ﴾^(٦)، ﴿لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ﴾^(٧)، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٨)، و﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا﴾^(٩)،

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ص ٧٨.

(٢) ظ. لسان العرب: ج ١٥ ص ١٧٥.

(٣) البقرة: ٢٥.

(٤) مريم: ٤.

(٥) الإسراء: ٢٤.

(٦) البقرة: ١٩٧.

(٧) الحج: ٤٠.

(٨) النور: ٣٥.

(٩) الشورى: ٤٠.

﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(١)، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾^(٢)، ﴿وَيُكَذِّبُ اللَّهُ﴾^(٣)، ﴿كَمَا
أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾^(٤)، ﴿أَخَاطُ بِهِمْ سُرَادِقَهَا﴾^(٥)، ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٦)،
﴿تَحْمِ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(٧)، ﴿نُجَادِعُونَ اللَّهَ... وَمَا يُجَادِعُونَ
إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾^(٨)، ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾^(٩)، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي
طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(١٠)، ﴿اشْكُرُوا الصَّلَاةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رِيحَتْ بِحَارِثِهِمْ﴾^(١١)، ﴿صُمُّ بِكُمْ﴾^(١٢)،
﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾^(١٣)، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٤)، ﴿وَلَا تَشْكُرُوا يَا آيَاتِنَا ثَمَّنَا
قَلِيلًا﴾^(١٥)، ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا﴾^(١٦)، ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(١٧)، ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾^(١٨)،

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) البقرة: ١٥٠.

(٣) الانفال: ٣٠.

(٤) المائدة: ٦٤.

(٥) الكهف: ٢٩.

(٦) الفاتحة: ٦.

(٧) البقرة: ٧.

(٨) البقرة: ٩.

(٩) البقرة: ١٠.

(١٠) البقرة: ١٥٠.

(١١) البقرة: ١٦.

(١٢) البقرة: ١٨.

(١٣) البقرة: ١٩.

(١٤) البقرة: ٢٩.

(١٥) البقرة: ٤١.

(١٦) البقرة: ٦١.

(١٧) البقرة: ٦٥.

(١٨) البقرة: ٨٨.

«وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ»^(١)، «وَمَا هُوَ بِمِزْجِجِهِ»^(٢)، «فَتَبَدُّوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ»^(٣)،
 «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^(٤)، «صِبْغَةَ اللَّهِ»^(٥)، «يُمِنُ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ»^(٦)،
 «انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ»^(٧)، «وَالْفُلْكَ الَّتِي بَحْرِي فِي الْبَحْرِ»^(٨)، «وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ»^(٩)،
 «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ»^(١٠)، «اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ
 عَلَى النَّارِ»^(١١)، «فَلِإِنَّ قَرِيبًا»^(١٢)، «الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ»^(١٣)، «وَلَا تَأْكُلُوا
 أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»^(١٤)، «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ»^(١٥)، «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ
 وَالْحَرَمَاتُ قِصَاصٌ»^(١٦)، «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^(١٧)، «ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً»^(١٨)،

(١) البقرة: ٩٣.

(٢) البقرة: ٩٦.

(٣) آل عمران: ١٨٧.

(٤) البقرة: ١١٥.

(٥) البقرة: ١٣٨.

(٦) البقرة: ١٨٣.

(٧) آل عمران: ١٤٤.

(٨) البقرة: ١٦٤.

(٩) البقرة: ١٦٦.

(١٠) البقرة: ١٦٨.

(١١) البقرة: ١٧٥.

(١٢) البقرة: ١٨٦.

(١٣) البقرة: ١٨٧.

(١٤) البقرة: ١٨٨.

(١٥) الأنعام: ١٥٢.

(١٦) البقرة: ١٩٤.

(١٧) البقرة: ١٩٥.

(١٨) البقرة: ٢٠٨.

«وَأْتَمَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»^(١)، «نَسَاؤُكُمْ حَزَنٌ لَكُمْ»^(٢)، «وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ»^(٣)،
 «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا»^(٤)، «أَفَرغُ عَلَيْنَا صَنْبَرًا»^(٥)، «لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»^(٦)،
 «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»^(٧)، «وَلَا نُحْمِلْ
 عَلَيْنَا إِصْرًا»^(٨)، «أُمُّ الْكِتَابِ»^(٩)، «فِي قُلُوبِهِمْ زَنِيغٌ»^(١٠)، «وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ»^(١١)،
 «وَتَنْزِغُ الْمَلِكُ مِنْ نَشَاءٍ... بِيَدِكَ الْخَيْرُ»^(١٢)، «تُورِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُورِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ
 الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ»^(١٣)، «وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا»^(١٤)، «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ»^(١٥)، «وَاعْتَصِمُوا
 بِحَبْلِ اللَّهِ»^(١٦)، «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ»^(١٧)، «عَرَضَهَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ»^(١٨)،

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) البقرة: ٢٢٣.

(٣) البقرة: ٢٣٥.

(٤) البقرة: ٢٤٥.

(٥) البقرة: ٢٥٠.

(٦) البقرة: ٢٥١.

(٧) البقرة: ٢٥٧.

(٨) البقرة: ٢٨٦.

(٩) آل عمران: ٧.

(١٠) آل عمران: ٧.

(١١) آل عمران: ٨.

(١٢) آل عمران: ٢٦.

(١٣) آل عمران: ٢٧.

(١٤) آل عمران: ٥٥.

(١٥) آل عمران: ٩٧.

(١٦) آل عمران: ١٠٣.

(١٧) آل عمران: ١١٨.

(١٨) آل عمران: ١٣٣.

﴿يُرِيدُكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(١)، ﴿فَأَنبَأَكُمْ عَنَّا بِغَمٍّ﴾^(٢)، ﴿أَوْلَمَا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا
قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنفُسِكُمْ﴾^(٣)، ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾^(٤)، ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا
فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا﴾^(٥)، ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾^(٦)، ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾^(٧)، ﴿حَصَّرَ
أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾^(٨)، ﴿مَكَانَ زَوْجٍ﴾^(٩)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^(١٠)، ﴿وَطَفْنَا
فِي الدِّينِ﴾^(١١)، ﴿أُمٌّ عَلَىٰ قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾^(١٢)، ﴿وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً﴾^(١٣)، ﴿وَأَلْقُوا
إِلَيْكُمْ السَّلَامَ﴾^(١٤)، ﴿يُحْتَاوُونَ أَنفُسَهُمْ﴾^(١٥)، ﴿يَتَامَى النِّسَاءِ﴾^(١٦)، ﴿يُحَادِعُونَ اللَّهَ﴾^(١٧)،
﴿مُذْتَبِّدِينَ﴾^(١٨)، ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ﴾^(١٩)، ﴿لَا يَخْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾^(٢٠)، ﴿إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ

(١) آل عمران: ١٤٩.

(٢) آل عمران: ١٥٣.

(٣) آل عمران: ١٦٥.

(٤) النساء: ٢.

(٥) النساء: ٣.

(٦) النساء: ٦.

(٧) النساء: ١٠.

(٨) النساء: ١٨.

(٩) النساء: ٢٠.

(١٠) النساء: ٤٠.

(١١) النساء: ٤٦.

(١٢) محمد: ٢٤.

(١٣) النساء: ٨٥.

(١٤) النساء: ٩٤.

(١٥) النساء: ١٠٧.

(١٦) النساء: ١٢٧.

(١٧) البقرة: ٩.

(١٨) النساء: ١٤٣.

(١٩) النساء: ١٤٧.

(٢٠) المائدة: ٢.

يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ ﴿١١﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى، فإن أكثر ما ذكرناه بعض ما في سورة واحدة، فما ظنك بها في باقي الكتاب.

العاشر: في أن المجاز على خلاف الأصل

إذا عُرِفَت الحقيقة وشكَّ (١) في الإرادة، فلا كلام في أن الأصل هو الحقيقة، وأن اللفظ إنما ينزل عليها، ولا يصار إلى المجاز إلا بقرينة، وإلا لانسد باب التفاهم، وانتفت فائدة البعثة وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وفسد النظام، وكذا إذا وجد اللفظ مستعملاً في معنى واحد وشكَّ في الوضع، هل هو موضوع له وحقيقة فيه؟ أو أنه مجاز، والوضع لغيره؟ فلا كلام أيضاً في أن الأصل هو الحقيقة، ولا يحكم بأنه مجاز فيه إلا بثبت، وكلاهما إجماع، إنما الكلام فيما علمت حقيقته ووجد مستعملاً في معنى آخر، وشكَّ هل هو حقيقة فيه أيضاً، حتى يكون مشتركاً، أو أنه على ضرب من المجاز؟ والسيد المرتضى رحمه الله وجماعة من المتقدمين (٢) على أنه حقيقة، وأوجه ما تعلق به السيد في ذلك أمران:

أحدهما: أن لغة العرب إنما تعرف باستعمالهم، وكما أنهم إذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد، ولم يدلونا على أنهم متجاوزون، قطعنا على أنها حقيقة فيه، فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين.

الثاني: أن الحقيقة هي الأصل في اللغة، والمجاز طارئٌ عليها، بدليل أن اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز له، ولا يمكن أن يكون مجازاً لا حقيقة له، وإذا ثبت ذلك، وجب أن تكون الحقيقة هي التي يقتضيه ظاهر الاستعمال، وأن لا يحكم بأنه مجازٌ إلا بالدلالة، ولا يضّرّ توجه المنع على الدعوى الثانية، بناءً على القول بأن المجاز إنما يستلزم الوضع؛ لأنه إذا ثبت أن الوضع هو الأصل، والمفروض الاستعمال، ثبت أن

(١) المائة: ١١.

(٢) المراد بالشك هاهنا عدم العلم بالإرادة من دون ريبه كما هو الغالب (منه سلمه الله).

(٣) الذريعة للشريف المرتضى، مباحث العموم: ج ١ ص ٢٠٣.

الأصل هو الحقيقة^(١).

وقد يتعلّق له بثالث، وهو أنا إذا وجدنا اللفظ يستعمل في معنيين مختلفين، ولم يُقْم لنا ما يدلّ على أنه حقيقة في هذا أو ذاك، فإما أن يحكم بأنه حقيقة فيهما، أو مجاز فيهما، أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، والثاني منفيّ بالإجماع، وكذا الثالث لاستلزامه الترجيح بلا مرجح؛ لأنه تحكّم في المتساويين، فتعيّن الأول، والأكثر على أنه مجاز؛ لأن الظن في المشكوك فيه أنه من الغالب الكثير دون النادر القليل، وهو قولهم: «الفرد يلحق بالأعم الأغلب»، ولا ريب أن المجاز بالنسبة إلى المشترك هو الغالب الكثير، والمشارك بالنسبة إليه هو النادر القليل، وإن كان في نفسه كثيراً، وهي مسألة الدوران بين المجاز والمشارك.

فإن قلت: إن الطريق في تعريف اللغات إنما هو الاستعمال، وهو الطريق المعهود لأئمة اللغة، الذين خالطوا العرب، وتناولوا منهم، ألم تسمع ما يحكى عن ابن عباس أنه قال: «ما كنت أعرف ما الفاطر حتى اختصم إليّ اثنان في بئر، فقال أحدهما: فطرها أبي، يريد ابتدعها»^(٢)، وما يحكى عن الأصمعي أنه قال: «ما كنت أعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول: اسقني كأساً دهاقاً تريد ملائنة»^(٣)، وكذلك من جاء بعد ذلك من أئمة اللغة كالجوهري، وابن الأثير، والزنجشري.

قلت: بل هذا مسلّم في المعنى الواحد، ولا كلام فيه، وإنما الكلام فيما زاد، وهو محلّ الريبة والاشتباه، فيلحق بالأعم الأغلب، وإن شئت فارجع إلى نفسك لو سمعتهم يستعملون «الفاطر» في معنى آخر، أترأى تحكم بأنه معنى ثانٍ له، وحقيقة أخرى، كما حكمت في الأول؟ أو تتوقف من حيث إنك ترى أن الغالب الشائع فيما استعملوه في معنيين هو الحقيقة والمجاز، وأن المشترك هو القليل النادر، كلمات محفوظة لا ترجع إلى ضابط، ولا يتصرف فيه مستعمل، ولا ريب أنه محلّ الريبة، ولا أقل من الشك، فلا بد

(١) المصدر السابق: ص ٢٠٣.

(٢) الطراز لأسرار علوم البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز للعلوي اليمني: ج ١ ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٤.

من الترجيح.

ومن المعلوم اليّين أن الراجح كونه من الكثير الشائع الذي ضربت له قوانين كثيرة، يتناول كل واحد منها ما لا يحصى، تتجدد أفرادها بتجدد المحاورات، وتزيد بتلاحق الاستعمال، حتى زعم ناسٌ أن أكثر اللغة من المجاز^(١)، وبهذا يندفع ما تعلق به السيد أولاً وثانياً، وأما ما ذكرناه ثالثاً، فنختار الثالث، وإنما يلزم الترجيح بلا مرجح لو حكمنا في واحدٍ بعينه أنه الحقيقة، وفي الآخر أنه المجاز، ونحن إنما نقول أن هذا الذي نراه مستعملونه في المعنيين حقيقة ومجاز؛ لأن الغالب الشائع فيما يستعمل في معنيين أنها هو ذلك، وإن كنا لا نعرف الحقيقة بعينه من المجاز، وليس هو حقيقة فيهما حتى يكون مشتركاً بينهما؛ لقلّة ذلك في كلامهم واستعمالهم، ولا مجاز فيهما لامتناع ذلك بلا وضع، وندرته جداً بلا حقيقة، وهذا بخلاف متحد المعنى، فإن النفوس إنما تذهب فيه إلى الحقيقة، وليس محل ربية.

سلمنا، ولكنّ الغالب الشائع هو الحقيقة، والمجاز وإن كان فاشياً كثيراً، لا يقع منها في شيء، والفرد يلحق بالأعم الأغلب.

سلمنا، ولكن كيف يكون مجازاً بلا حقيقة ولا وضع، ولا معنى للتجوّز إلا الانتقال مما وضع له اللفظ إلى ما يناسبه.

فإن قلت: اللازم وجود الحقيقة في نفس الأمر، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، قلت: أتى يكون مجازاً بلا تأوّل، فلا بد للمستعمل من معرفة الحقيقة ليتأوّل في التجوّز، ولا أقل من معرفة الموضوع له، إنما يتخيل ذلك في من يردّ على لغة لا يعرفها، كالأعجمي إذا ورد على العرب، وبالعكس، لا من يوافقهم في أصل اللغة من الأئمة المبرّزين بعد التتبع البالغ والاستقراء الطويل، كلا، لو كان هناك حقيقة أو وضع لم يذهب عليهم، ولم يخفّ مكانه، ولذلك اتفقت كلمتهم على استلزام المجاز للوضع، واختلفوا في الحقيقة، ولو قنعوا باحتمال الوجود لاتفقوا فيها أيضاً.

(١) هو ابن جني كما ذكر ذلك الشوكاني في إرشاد الفحول: ج ١ ص ٦٧.

وبالجملّة فطريقة النقلة من المشافهين وغيرهم بعد التّبع البالغ، أنهم إذا وجدوا الكلمة تستعمل في معنيين، فإن وجدوا في كليهما مخائل الحقيقة وأماراتها حكموا بأنها حقيقة فيها، وعدّوها في المشتركات، وإن وجدوا ذلك في أحدهما حكموا فيه بأنه حقيقة، ثم نظروا في الآخر، فإن وجدوا فيه مخائل المجاز، حكموا بأنه مجاز، وإن لم تظهر عليه، وشكّ في أمره، فهو محلّ الريبة وموضع النزاع

وقد عرفت أن الوجه إلحاقه بالكثير الشائع دون القليل النادر، وإن وجدوها تستعمل في معنى واحد، حكموا بأن ذلك هو الحقيقة، لما عرفت، ولا أقلّ من إلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب وهو الحقيقة.

ودعوى غلبة المجاز مكابرة على الوجدان، كما لا يخفى على من تتبع القرآن المجيد، والصحف البليغة، والأشعار، والخطب، والمحاورات، كيف، والكلام إن اشتمل على مجازٍ في كلمة أو إسنادٍ، فالباقي كلّ حقيقة، كما في (رأيت أسداً في الحمام) و(بنى الأمير المدينة).

ثم هذه الدعوى إنما تعرف لابن جنّي^(١)، وقد حكى الإمام وغيره^(٢) عنه في بيانها أن من قال: (قام زيد) مثلاً فقد تجوّز؛ إذ نسب القيام المتناول لكل قيام إلى واحد، وكذا إذا قال: (ضربت زيدا)، إذ المضروب هو بعضه، فإن زيدا عبارة عن جميع أجزائه الذاهبة والباقية، وكذا إذا قال: (رأيت)، إذ المرئي إنما هو بعض لونه أو جسمه، وهكذا.

وأنت تعلم أن المسند في الأول إنما هو المطلق دون جميع الأفراد، وأن الاسم في الثاني مستعملٌ فيما وضع له، لم يتجوّز به؛ غير أنه لم يؤخذ في تعليق الفعل بالمفعول لغةً وعرفاً أن يصيب الفعل من جميع أجزائه، كما أنه لم يؤخذ في تعليقه بالفاعل إلاّ التلبس به في الجملة على وجه القيام به، أو الصدور عنه ولو بالبعض، كالضرب باليد، والنظر بالعين،

(١) عثمان بن جنّي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو، صرّف لغوي، توفي ببغداد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة هجرية، عن نحو خمس وستين عامًا، من آثاره: (سر الصناعة) (شرح ديوان المتنبي).

(الأعلام للزركلي: ج ٤ ص ٢٠٤).

(٢) الفخر الرازي في المحصول: ج ١ ص ٣٣٧؛ الزركشي في البحر المحيط: ج ١ ص ٥٣٧.

والسمع بالأذن، والذوق باللسان، والعلم بالقلب، والمشي بالرجل، وهكذا، وأنت في كل ذلك تسنده إليه وتقول: (فعل زيد) مثلاً، ولا تريد بـ(زيد) إلا تمام ما وضع له، لا يده أو رجله أو بعض جوارحه، ثم إن كان هناك مجاز يتوهم، فالمجاز العقلي لا اللغوي، كما توهم، وليته أضرب عن هذا البيان صفحاً، لتذهب الظنون في ترويح هذه الدعوى، وما كان أحد يستبيح عليه ذلك، لكنّه كفانا مؤونة التأويل، ولقد كنت تأولتها له من قبل، وقلت: لعله أراد أن أكثر الكلام مجاز، نظراً إلى كثرة استعمال التراكيب الخبرية في التحسّر، والتحرّز، والمدح، والهجاء، وغير ذلك، من ضروب الإنشاء والمبالغة ولازم الفائدة والكناية والتمثيل، ولا سيما في محاورات البلغاء، لكن ظاهر قوله «أكثر اللغة» ما هو أعمّ، مع أنه في التراكيب غير مسلّم، وأين يقع المجاز من الحقيقة؟ وربما تُؤوّل بكثرة المعاني المناسبة للمعنى الحقيقي، وهو كيانه في ظهور البطلان، فإن كثرة المعاني لا تقتضي كثرة المجاز، حتى تكون معانٍ مجازية، ولا تكون كذلك حتى تستعمل اللفظ فيها.

وربما احتجّ لتقديم الاشتراك على المجاز بكثرة مؤن المجاز، وأنت تعلم أن ادعاءك على المتكلم أن قد تجوّز بهذه الكلمة عن هذا المعنى للعلاقة، ليس بأعظم من ادعاءك على الواضع أن قد وضعها له، وجعلها بإزائه، ولما كانت هذه ترجيحاً بالغيب، لم يبق إلاّ الحمل على التجوّز.

وربما احتج أيضاً بأن الاشتراك، مما يكون سبباً في توسيع اللغة بالاشتقاق، كما في الأمر المشترك بين طلب الفعل ونفس الشيء، وهو بالمعنى الأول مما يشتقّ منه، كـ(أمر، يأمر، فهو: أمر، ومأمور)، وهذا بخلاف المجاز، فإنّ التجوّز لا يكون سبباً في الاشتقاق من حيث إن الاشتقاق، إنما يكون من اللفظ الموضوع للحدث، ولا وضع في المجاز، نعم يتجوّز بالمشق، كما يتجوّز بالقتل وسائر تصاريفه عن شدّة الضرب.

وفيه: أن الاشتقاق إنما نشأ من وضع اللفظ للحدث، لا من الاشتراك، حتى لو لم يكن له معنى آخر لاشتقّ منه، فإن الأمر بمعنى الطلب مما يشتقّ منه، ولو لم يكن اسماً لحقيقة الشيء، وأيّ دخل لذلك في الاشتقاق منه باعتبار المعنى الآخر؟ ثم أين هذا من

استحقاق إلحاق المجهول به؟ إنما يلحق بالأعم الأغلب.

وربما غالى بعضهم^(١) فادعى غلبة الاشتراك على المجاز، بدعوى أن الحروف كلّها مشتركة، والماضي بين الخبر والدعاء، والمضارع بين الحال والاستقبال، والأمر بين الوجوب والتدب، فلم يبقَ إلا الاسم وهو فيه كثيرٌ، ولو لم يكن إلا أضدادٌ لكفى، وهي مكابرة على الوجدان واشتراك الحروف والأفعال في حيّز المنع حسبما بيّناه في الشرح، وبعد التسليم لا يقع من غيره في شيء، وإذا كان الاشتراك على خلاف الأصل فالنقل أولى بذلك؛ لأنه يزيد عليه بدعوى هجر المعنى الأول، وهذا كما ترى اللفظ مستعملاً في معنى قد علمت أنه كان حقيقة فيه، لكنك شككت لأسباب عرضت، هل بقي على ذلك؟ أو أنه نقل إلى معنى آخر، فالوجه الحكم ببقائه على ما كان إلا أن يدلّ دليل على النقل، كما في الألفاظ الشرعية.

وربما وقع الشك بين الحقيقة والتخصيص في أصل الوضع، كما ترى اللفظ مستعملاً في أمة يشاركها غيرها في أصل المفهوم، فلا تدري هل هو حقيقة فيها خاصة؛ لأمرٍ تمتاز به عما يشاركها فيه؟ أو أنه موضوع للقدر المشترك بين الكلّ، واختصاص الحكم إنما جاء من خارج، فقد دار الأمر بين الحقيقة الخاصة والتخصيص، والظاهر هو الأول، كما في سائر أسماء الأجناس، وإن استعملت في أصنافها وأفرادها وذلك كما في لفظ (المشركين)، فإن المعروف استعماله في غير أهل الذمة من أهل الشرك، كعبدة الأصنام مع ثبوت الشرك لهم أيضاً، فلا يدري هل هو حقيقة شرعية في من عداهم فلا يحتاج في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢) إلى اعتبار مخصوص من نصّ أو إجماع؟ أو فيما هو أعمّ فيحتاج؟ لكنّ الظاهر في خصوص هذا المثال هو الأول؛ لأنه هو المتبادر في عرف الشريعة، وربما تصوّر الشك بين الحقيقة والإضمار في أصل الوضع كما سيجيء في صورة الدوران بين الاشتراك والإضمار.

(١) المدعي ابن جتي، كما في نهاية الوصول: ج ١ ص ٢٨١؛ البحر المحيط في أصول الفقه للزرکشي:

ج ١ ص ٤٩٠.

(٢) التوبة: ٥.

وفائدة هذا الأصل - أعني أصالة الحقيقة في المقام الأول - وهو ما إذا كان الشك في الإرادة ظاهرة يدور عليها النظام، وكذا في المقام الثاني، وهو ما إذا علم المراد وشك في الوضع مع وحدة المعنى، والثمرة في المقام الثالث مما لا تكاد تخفى، فإنه على الاشتراك إذا تجرد عن القرينة ينخرط الخطاب في سلك المتشابه، لإجماله ويسقط على الاستدلال بخلاف المجازية، وهذا كما في النكاح لغة^(١)، فإنه حقيقة في الوطاء، ويستعمل كثيراً في العقد، فإذا شك هل بلغ فيه إلى حد الحقيقة وصار مشتركاً؟ أو أنه إنما كان على المجاز؟ نُزِّل على الوطاء لأصالته فيه، ودعوى صيرورته مشتركاً بينه وبين العقد على خلاف الأصل.

خاتمة: في مسائل الدوران الحاصلة من تعارض الأحوال

اعلم أنّ الأمور التي يدخل الخلل في الكلام بسببها خمسة: المجاز، والاشتراك، والنقل، والتخصيص، والإضمار، وذلك أنه متى أمكن حمله على الحقيقة تعين إجماعاً؛ لما مرّ في المقام الأول، وإن تعذر فليس إلا أحد هذه الأمور الخمسة، فإن تعين واحد منها فذلك، وإن احتمل اثنان منها أو أكثر، فلا بد من الترجيح ليعمل بالراجح، وصور التعارض بين كل اثنين من هذه الخمسة عشرة:

الأولى: تعارض المجاز والاشتراك، وقد عرفت الخلاف فيها، وأن الراجح هو المجاز.

الثانية: التعارض بين المجاز والنقل، وهذا كما ترى اللفظ مستعملاً في غير معناه المعروف له مع وجود العلاقة، وظهور مخائل الهجر، والوجه الحكم بالمجازية، وإن بلغ إلى أعلى مراتب الشهرة؛ لأن المجاز هو الأصل حتى يعلم النقل، ويتحقق الهجر كما في الألفاظ الشرعية.

وقد يتصور الشك مع الإرادة، كما إذا توقف صحة الكلام على أحد أمرين، تجوز في مقام، ونقل في مقام آخر، وفرض أن المعنى يختلف باختلافهما، ولا ريب في رجحان

(١) ظ. القاموس المحيط: ج ١ ص ٢٤٦؛ مجمع البحرين: ج ٢ ص ٤٢١.

التجوّز هاهنا أيضاً؛ لأن أقصى ما فيه: أن تأوّل المتكلم واستعمل اللفظ فيما يناسب معناه، وأين هذا من دعوى انتقال اللفظ عن حقيقته وهجرها وصيرورته حقيقة في معنى آخر رجماً بالغيب، لمجرد تصحيح معنى الخطاب، مع أن لصحته وجهاً آخر معتاداً لا مؤونة فيه، وهو المجاز.

الثالثة: بين المجاز والتخصيص، كما إذا توقّف صحة الكلام على أحدهما ولو في مقامين، والتخصيص أولى، وإن كان ضرباً من المجاز؛ لشدة شيوعه حتى قيل: (ما من عام إلّا وقد خصّ) وقد اشتهر التمثيل له بقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْفَرَاسِدَ﴾^(١) للاتفاق باختصاص الحكم بمن عدا أهل الذمة مع إشراكهم، فيما أن يكون قد استعمل الاسم في صنف من الحقيقة مجازاً، أو أنه على حقيقته - أعني من اتّصف بالاشتراك -، ولكن دالّ الدليل على استثناء أهل الذمة منهم، وهذا خلاف ما اشتهر فيهم، من أن العام المخصوص مجازٌ في الباقي، فإن المجاز حينئذٍ يكون بالتخصيص، وبالعكس لا ينفك أحدهما عن الآخر، فلا معنى للترجيح، وإنما يتمشى على ما نختار من أنه مستعمل في تمام معناه.

والتحقيق في خصوص المثال ما مرّ من أنه إن كان تردّد؛ فبين الحقيقة الشرعية والتخصيص، لكن الظاهر أنه حقيقة في غير أهل الذمة للتبادر، وفي حكم التخصيص التقييد، كما تقول: اشتر لنا لحماً وأنت إنما تأكل لحم الضأن، فيحتمل أن تكون استعملته على إطلاقه وإخراج ما عداه من اللحوم يجيء بالعادة، وأن يكون قد استعملته مجازاً في خصوص هذا الصنف من اللحم.

الرابعة: بين المجاز والإضمار، وذلك حيث تدور الصحة على أحدهما كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٢)، وذلك أنها حقيقة في المساكن، ولا معنى لسؤالها، فيما أن يكون تجوّز بها عمّن فيها لعلاقة الحلول، أو أنه أضمر - أي أهل القرية - والثاني أخفّ مؤونة؛ لاحتياج الأول إلى النقل واعتبار العلاقة، والأكثر على أنها سيّان لاستوائهما

(١) التوبة: ٥.

(٢) يوسف: ٨٢.

في الاحتياج إلى القرينة.

وفيه: أن التخصيص كذلك مع رجحانه.

الخامسة: بين الاشتراك والنقل، وذلك كما يكون للفظ معنى ثم يصير له معنى، فلا يعلم هل هجر الأول فيكون منقولاً؟ أو لم يهجر بعد فيكون مشتركاً؟ وكان ينبغي أن يكون الرجحان للأول؛ لأصالة عدم الهجر، لكن حدوث المعنى الآخر إن كان في العرف العام ما كان ليكون إلا بالتجوز والاشتهار، حتى يهجر الأول ويختص بالثاني، فاستلزامه للنقل ظاهر، وإن كان باصطلاح خاص من شرع أو غيره، فلا معنى لصيرورته حقيقة في المعنى الثاني عندهم إلا تخصيصه به، حتى إذا استعملوه في الأول كان مجازاً، وإنما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداءً أو من واضع واحد بوضعين كذلك، وقد اشتهر التمثيل له بلفظ «الصلاة» واستظهار الثمرة في الترجيح بمثل قوله **﴿لِيُحْيِيَ الطَّوَّافِ فِي الْبَيْتِ صَلَاةً﴾**^(١) من حيث إنه إن كان منقولاً دل على وجوب الطهارة في الطواف؛ لأنها من أخص لوازم الصلاة وأظهرها، وإن كان مشتركاً، لم ينهض لذلك لإجماله، وأنت تعلم أن اسم العبادة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يكون من المنقولات، وعلى القول بنفيها يكون حقيقة في المعنى اللغوي، وليس لاحتمال الاشتراك فيه مجال.

السادسة: بين الاشتراك والتخصيص، ولا ريب في رجحان التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح عليه، وقد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى: **﴿وَلَا تَتَكَبَّرُوا مَا تَكْبَرُ أَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾**^(٢)؛ وذلك أن النكاح في اللغة حقيقة في الوطاء، ثم صار في الشريعة حقيقة في العقد، حتى إنه لم يرد في الكتاب العزيز مستعملاً في المعنى اللغوي إلا في موضع واحد، وهو قوله: **﴿حَتَّى تَتَكَبَّرَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾**^(٣)، بل قيل في هذا أنه بمعنى العقد أيضاً، واشتراط الوطاء في المحلل إنما جاء من دليل آخر، وعليه فتكون الآية دليلاً على تحريم من عقد عليها الأب، ولو كان فاسداً، لكن الفاسد خرج بالإجماع.

(١) مستدرك الحاكم للنيسابوري: ج ١ ص ٤٥٩.

(٢) النساء: ٢٢.

(٣) البقرة: ٢٣٠.

وقد يقال: من الجائز أن يكون مشتركاً بينه وبين الوطاء؛ لأن صيرورته في الشريعة حقيقة في العقد لا يستلزم هجر المعنى الأول؛ لأن الأصل عدم الهجر، والشك كافٍ في المقام، وحيثئذٍ فلا تدلُّ على تحريم المعقودة، لمكان الإجمال بسبب الاشتراك، فكان دوراناً بين التخصيص والاشتراك.

وليس الغرض إثبات الاشتراك، ليرد أنه إنما يثبت بالنقل؛ لأنه إثبات لغوي، ولا يكفي فيها مجرد الاحتمال، بل إبطال دلالة الآية على التحريم، واحتمال الاشتراك كافٍ في ذلك. ويُجاب بعد تسليم احتمال الاشتراك: بأن الأمر إذا دار بين التخصيص والاشتراك قُدِّم التخصيص ولا سيما مثل هذا التخصيص، للعلم بخروج الفاسد عن الحكم في كلِّ عقد.

والتحقيق أنّ الحقيقة الشرعية متى ثبتت تعيّن النقل سواءً أقلنا: إن الوضع فيها بطريق التعيّن أو التعيين، وإن لم تثبت تعيّن حمله على المعنى اللغوي، على أنّ هذا تعارضٌ بين النقل والاشتراك، أقصى ما هناك أنه على النقل لا بد من اعتبار التخصيص، ثم نقول: إن ثبت النقل في الشريعة وبطل احتمال الاشتراك كما هو الظاهر، فلا تعارض، وإن لم يثبت تعيّن حمله على المعنى اللغوي، كما هو الضابط، ولا تعارض.

ولو أغضينا عن ذلك كلّهُ واحتملنا الاشتراك، جاء الإجمال، وسقط اعتبار التخصيص؛ لسقوطها عن الاستدلال، وأياً كان فلا دوران، وقد يجاب: بأن فرض الاحتمال كافٍ في التمثيل، والغرض بيان الراجح من الأمرين لا تحقيق ثبوت الاحتمالين. ولو مثل باستعمال العام، كالصاغة في (جمع الأمير الصاغة في صاغة البلد)، يشكُّ هل صار حقيقة في ذلك، ويكون مشتركاً بين العموم الحقيقي والعرفي، ويخصُّ في المثال ونحوه بالعرفي بالقرينة؟ أو أنه مجاز والتخصيص بالعرف؟ ولا ريب أن دعوى التخصيص أسهل وأوفق بالأصل؛ لكان أمثل^(١).

(١) جواب شرط مقدمه (ولو مثل باستعمال العام).

السابعة: بين الاشتراك والإضمار، ومثله^(١) بقوله **الليل**: **«في خمسٍ من الإبل شاة»**^(٢)، نظراً إلى أن الجار لا يخلو إما أن يكون للسببية، وهو الاشتراك بناءً على طريقة أهل الكوفة، والمعنى: تثبت الشاة بسبب الخمس، أو للظرفية على معنى: فيها مقدار شاة، فيحتاج إلى تقدير مضاف، والإضمار أولى؛ لأنه أولى من المجاز.

وفيه: أن حمله على السببية لا يستلزم الاشتراك، لم لا يكون على المجاز كما عليه أهل البصرة؟ بل هو الظاهر؛ لتبادر الظرفية، فكان بين المجاز والإضمار، وربما مثل له بقوله تعالى: **«وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»**^(٣) لاحتمال عروض اشتراك القرية بين السكان والمساكن؛ لكثرة استعمالها في السكان كقوله تعالى: **«وَكَمْ قَصَفْنَا مِنْ قَرْيَةٍ»**^(٤)، **«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً»**^(٥)، وإن كان الأصل في هذه المساكن، وذلك كما تطلق الجماعة في عرفنا عليها يقال: احتترقت الجماعة أو خلت، يحتمل إرادة المساكن على الاشتراك، ويحتمل بقاء كل على أصله، ويقدر في الأول (أهل القرية)، وفي الثاني (بيوت الجماعة)، واحتمال المجاز فيهما على الأول، لا ينفى الدوران المذكور، بل أقصاه أن يصير بين ثلاثة أحوال، الاشتراك والمجاز والإضمار، لكن الظاهر أنهما ليسا بمشتركين، بل أقصاهما أنه إذا استعمل الأول في الساكن والثاني في المساكن أن يكون على المجاز للأصل، والشك كافٍ، واللغة لا تثبت بالاحتمال.

الثامنة: بين النقل والتخصيص، وذلك كالعام يستعمله مجرد اصطلاح في بعض ما يتناوله، فيحتمل أن يكون نقله إلى تلك الخصوصية، فإنه مما يغير ويبدل، من حيث إنه صاحب عرف وشارع محجة، ويحتمل أن يكون باقياً على ما كان، وجاء الاختصاص، واعتبار تلك الخصوصية من أدلة خارجية، وهو التخصيص، وذلك كلفظ (البيع)

(١) والممثل هو السيد ضياء الدين الأعرج في (منية اللبيب: ص ٧٣)؛ والقمي في (قوانين الأصول:

ج ١ ص ٣٢).

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٥٣١ باب صدقة الإبل، ح ١؛ عوالي اللآلي لابن أبي جمهور الأحسائي: ج ١ ص ٨٥.

(٣) يوسف: ٨٢.

(٤) الأنبياء: ١١.

(٥) الإسراء: ١٦.

كان فيما يعمّ الجامع للأركان والشرائط وغيره، ثم سوّغه الشارع وأقرّه على السببية والتأثير، حيث قال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحُرْمَ الرِّبَا﴾^(١)، ولكن بشرائط فلم يعلم هل نقله إلى الجامع لها، أو أنه على ما كان؟ وإنما خرج غير الجامع عن الحكم المذكور بالدليل، ولولاه لم يخرج، وتظهر الثمرة فيما يتردد في خروجه عن الحكم، فيدخل على الثاني دون الأول، وإذا كان التخصيص راجحاً على الاشتراك بل على المجاز، فما ظنك بالنقل، وأينما كان شريعة لكل وارد مما بذل وقيل لما فيه من النسخ والإثبات.

التاسعة: بين النقل والإضمار، كما في قوله تعالى: ﴿وَحُرْمَ الرِّبَا﴾^(٢)، [وذلك أن الربا]^(٣) في اللغة الزيادة، فيحتمل أن يكون نقل في عرف الشرع إلى العقد المتضمن للزيادة في المتجانسين، فيحرم ويأثم المتعاقدان.

ويحتمل أن يكون باقياً على ما كان، وإن المراد حرم أخذ الزيادة، ولا إثم في التعاقد، فقد دار الأمر في الآية الكريمة بين دعوى النقل والإضمار، لكن هنا شيء، وهو أنه على الثاني يكون من قبيل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(٤) حقيقة عرفية في تحريم تناول، ولا حاجة إلى الإضمار، ويرجع إلى الدوران بين نقلين، أحدهما في العرف يتعلق بالتركيب، والثاني في الشرع يتعلق بالكلمة.

العاشرة: بين التخصيص والإضمار، كما في قوله (صلى الله عليه وآله): «لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل»^(٥)، وذلك أنه يجوز أن يكون أراد الحقيقة، بناءً على أنه اسمٌ للصحيح، أو نفى الصحة مجازاً بناءً على أنه اسمٌ للطبيعة من حيث هي، وحمل عليه عند امتناع إرادة الحقيقة؛ لأنه أقرب المجازات إليها، وأينما كان فيحتاج في إخراج

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) غير موجودة في (ص) موجودة في (ب).

(٤) المائدة: ٣.

(٥) سنن أبي داود: ج ٢ ص ٣٢٩ ح ٢٤٥٤؛ كنز العمال: ج ٨ ص ٤٩٣ ح ٢٣٧٨٩-٢٣٧٩٢؛ عوالي اللآلئ: ج ٣ ص ١٣٢ والمذكور فيها بدل كلمة (يجمع) (يبئت).

التطوع المجمع على صحته مع عدم التثبيت إلى اعتبار التخصيص، ويكون فيه دلالة على وجوب التثبيت في الغرض، ويجوز أن يكون أراد نفي الكمال بتقدير الوصف، أي لا صيام كامل، وحيثُ فلا دلالة فيه على وجوب التثبيت، ولا يحتاج إلى اعتبار التخصيص، فقد دار الأمر فيه بين التخصيص والإضمار.

والمعروف أنها بمكانة واحدة، وقد يرجح التخصيص؛ لمكان الغلبة، اللهم إلا إذا كان الإضمار مما ينساق فيتعين.

وهنا صورة أخرى وهي التعارض بين النسخ والتخصيص، كأن يقول أولاً: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، ثم يقول بعد مضي زمان يسع العمل: لا تقتلوا أهل الذمة، فيحتمل أن يكون كلف أولاً بقتل كل مشرك، ثم نسخ ذلك في جنب أهل الذمة، ويحتمل أن يكون إنما أراد بالعام من عدا أهل الذمة، ثم أبان عن مراده بالنهي، فيكون تخصيصاً.

وأقصى ما فيه تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهذا جارٍ في كل تخصيص ورد بعد العموم، تقول: «اعط العلماء» ثم تقول في مجلس آخر: (لا تعط بني فلان)، غير أن الظاهر عرفاً مع الفصل هو البداء والنسخ، ومع الوصل هو التخصيص، والراجع فيها وقع منه في كلام الشارع هو التخصيص لغلبته، وقلة النسخ، بل هو المتعين؛ لأن النسخ لا يثبت بالاحتمال، وإنما يثبت بالقاطع.

وأخرى وهي التعارض بين الحقيقة اللغوية والعرفية، كالسيف فيما يتناول الغمد والحمايل والحلية، وإن كان في اللغة هو النصل^(٢)، والأم في والده الإنسان، وإن كان في اللغة لما يتناول سائر الحيوان^(٣).

ولا ريب في تقديم العرفية في الخطابات الشرعية وغيرها، كالوصية، فيخص قولهم **﴿يَكْرَهُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ الْأُمِّ وَوَلَدِهَا﴾**^(٤) بالإنسان دون سائر الحيوان، وتنزل

(١) التوبة: ٥.

(٢) لسان العرب لابن منظور: ج ١١ ص ٦٦٢.

(٣) لسان العرب: ج ١٢ ص ٢٨.

(٤) مستدرک الحاکم النیسابوری: ج ٢ ص ٥٥ والحديث هنا قد نقل بالمعنى.

الوصية بالسيف على ما يتناول الغمد والحماثل والحلية، وكذلك قولهم **بالمعنى**: **يحبى الولد الأكبر بالسيف**^(١)، فأما العرفية الحاضرة التي يشكّ في سبقها، فالمقدّم هي اللغوية استصحاباً، نعم إذا لم يعرف لها في اللغة معنى، أمكن إثباته في اللغة بأصالة عدم النقل. وثالثة وهي الدوران بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، وذلك كأن يشتهر اللفظ في التجوّز به عن معنى، ويقلّ استعماله في حقيقته، لكن لم يبلغ اشتهاره في المجاز إلى التبادر بحيث يكون هو المنساق عند الإطلاق، ولا قلة استعماله في الحقيقة إلى الهجر بحيث لا يُصار إليه إلا بقريئة، بل ما بين الحدين، فإذا أطلق لم يعلم هل أريد بها المعنى الحقيقي؛ ولذلك أطلق، أو المجاز بجعل الشهرة قريئة على إرادته.

ومن الناس^(٢) من أنكر هذه الصورة بإنكار المجاز الراجح محتجاً بأن المعنى المجازي إن بلغ إلى أن صار هو المتبادر، فقد انعكس الأمر وصارت الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة، ولا تعارض، وإن لم يبلغ إلى ذلك، بل كان المتبادر هو الأول فلا شهرة تعارض الحقيقة. والحقّ أنه لا مانع من تحقّقه، كيف وانعكاس الأمر إنما يكون على التدرّج بأن يكثر استعماله في المجازي ويقلّ في الحقيقي شيئاً فشيئاً، إلى أن يتحقق الهجر والتبادر، فقبل البلوغ إلى ذلك يتحقق المجاز الراجح، ومن تتبع وجد من هذا في أيدي الناس كثيراً، ولما كان هذا دوراناً بين ما أشفى^(٣) من الحقيقة على المجاز، ومن المجاز على الحقيقة، كان باعتبار هذه الخصوصية خارجاً عن الدوران بين الحقيقة والمجاز، من حيث هما، ولذلك عدّ صورة أخرى.

واتفق الناس هناك على تقديم الحقيقة، واختلفوا ههنا، فذهب ناسٌ إلى تقديمها أيضاً عملاً باستصحاب ما كان قبل الاشتهار، وهو المحكي عن أبي حنيفة^(٤)، وذهب

(١) الحديث منقول بالمعنى، ظ. الكافي: ج ٧ ص ٨٥ ح ١.

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ٨١.

(٣) أي أشرف.

(٤) ظ. المحصول للرازي: ج ١ ص ٣٤٢.

آخرون إلى تقديم المجاز وهو المحكي عن أبي يوسف^(١)، وتوقف ناس؛ لتعارض المرجح من الجانبين وهو مذهب شيخنا العلامة ^{رحمته}.

والظاهر رجحان المجاز؛ لأن الظاهر إرادة ما اشتهر بين أهل العرف إرادته، إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب، وتغيّر الموضوع يبطل الاستصحاب؛ ولأن رجحانه طارٍ، وإقبال النفوس إلى العرف دون ما أشفى على الهجر، وهو معنى جعل الشهرة قرينة المجاز، وتحقيقه أن اللفظ الذي يكون بهذه المثابة أول ما يطلق يذهب الذهن فيه إلى الحقيقة، وإلا فلا حقيقة، ثم يكرّ، ويراعى اشتهار المجاز فيصير إليه جاعلاً الشهرة دليلاً على أن المتكلم أراد المعنى المجاز، وتوقف صاحب (الواقية) في صور التعارض كلها، قال: «إذ ما ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها، وكثرة الوقوع وقلته، ونحو ذلك، لا يحصل الظن بأن هذا المعنى هو المراد من اللفظ، وبعد تسليم الحصول أحياناً لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الأحكام الشرعية، فإنها ليست من الظنون المسببة عن الوضع»^(٢).

ونحن نقول: إنكار حصول الظن باعتبار ما ذكره على الإطلاق مكابرة على الوجدان، ألسنت إذا وجدتهم يستعملون لفظ (النكاح) مثلاً في العقد، وقد كان من قبل حقيقة في الوطاء، وشككت هل كان ذلك منهم على ضرب من المجاز لمكان العلاقة، من حيث إن العقد هو السبب في الوطاء، أو أنه قد صار عندهم حقيقة في ذلك، حتى يكون مشتركاً أو منقولاً، ثم نظرت إلى أصالة عدم الوضع والهجر، يكون المجاز أرجح في نفسك؟ وما كنت لتثبت لغةً وتنسخ أخرى إلا بثبت، فلا أقل من البقاء على الأصل، والحكم بالمجاز.

وإذا وجب الحكم بالمجاز بحكم أصل العدم المجمع على وجوب الاعتماد عليه، نزلت ما ورد منه مطلقاً على الحقيقة، وحصل الظن بإرادة المتكلم للحقيقة، وكذلك إذا

(١) ظ. المحصول للرازي: ج ١ ص ٣٤٢.

(٢) تهذيب الوصول: ص ٨١.

(٣) الواقية في أصول الفقه: ص ٦١-٦٢.

شككت في لفظ (البيع) هل اختص في عرف الشارع بالجامع للشرائط، حتى إذا حكم عليه بما يختص بالجامع لم يحتج إلى اعتبار التخصيص؟ أو هو باقٍ على ما كان عليه من قبل، والتخصيص إنما جاء من خارج، ثم نظرت إلى أصالة عدم النقل، ولحظت كثرة التخصيص، فلا ريب أنك تمنّ ترجح الثاني، وهكذا، نعم بعض ما ذكره لا يحصل منه ظنّ يعتمد عليه، كما عدّوه في فوائد المجاز، من كونه أبلغ، وكونه مما يتوصل به إلى أنواع البديع، من جناس وغيره، وفي مفاصده من إيقاع السامع في الغلط عند خفاء القرائن، وفي فوائد الاشتراك من كونه سبباً للتوسعة في اللغة؛ لصحة الاشتقاق منه بكلا المعنيين، وكونه مطرداً فيهما لكونه حقيقة، وفي مفاصده من الإخلال بالتفاهم والإفضاء إلى التعطيل عند خفاء القرائن، وكونه مخالفاً للغرض المقصود من أصل الوضع ونحو ذلك، لكنك ستعرف أنهم يسوقون مثل هذا مؤيداً للدليل على الوضع، لأنه هو الدليل، وكيف كان فلا ريب في حصول الظن به، وإن كان ضعيفاً، وموقع المناقشة فيه إنما هو المقام الآتي لا هذا.

وأما دعوى أن الاعتماد على مثل هذا الظن لا دليل عليه، فجملة القول في ذلك أنه: لا كلام في وجوب الاعتماد في الأحكام الشرعية على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات، ووجوب تنزيل ما جاء من خطابات الشارع على الظواهر، والحكم بإرادته له، كما هو الطريقة في المحاورات، ثم لا يلتفت إلى ما وراء ذلك من الاحتمالات، كاحتمال التجوّز أو الإضمار والاشترار أو النقل، وإلا لبطل النقل وانسدّ باب التفاهم، وكذلك لا كلام في الاعتماد على الظن الحاصل من الخطابات باعتبار القرائن، كيف لا ومرجعه إلى الظاهر المجمع عليه، ولا كلام أيضاً في ثبوت الوضع بالظن الحاصل من نقل الأئمة المعتمدين، كمؤلفي (الصحاح)، والأساس، والنهاية، والقاموس^(١)، ولا في عدم ثبوته بالظنون الضعيفة الحاصلة من أمثال هذه التراجم، وتعلقهم بها لم يكن لإثبات الاشتراك والمجاز والدلالة على الوضع وعدمه، بل لتأييد الدليل، وترجيح المدلول، إنما الدليل في الاشتراك هو الاستعمال، وأصالة الحقيقة، وفي النقل كثرة الاستعمال في المعنى الحادث،

(١) وهم على الترتيب: الجوهري والفيروزآبادي والزمخشري وابن الأثير.

بحيث تقضي العادات بالتعین والاختصاص، كما في أسماء العبادات، وفي نفيها وإثبات المجاز أصالة العدم، وهو الذي اعتمده في الاستدلال، وإن رجح ناس^(١) الاشتراك بفوائده، وآخرون المجازَ بفوائده، وعارض كلُّ منهما الآخر بالمفاسد.

والحاصل: أن الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسألة واحدة، وهي ما إذا وجد اللفظ مستعملاً في معنى ثانٍ، ولم يدل دليل من نقل أو غيره على أنه حقيقة أو مجاز، وأنه محل ريبية، وموضع الإشكال - وهو النزاع المتقدم بين السيد والجماعة^(٢) - لا بد فيه من الترجيح والأخذ بالراجح، وربما استدل بالوجوه الضعيفة على الإرادة مع عدم اختلاف المعنى، كما يستدل على ترجيح المجاز على التخصيص والإضمار بأنه أنسب بالبلاغة، وأبلغ في الجزالة، وعلى ترجيحها بأنها أخف مؤنة، وحاصل الاستدلال بكلِّ منهما أولى بالحكيم لكماله، فيكون أرجح، ومتى كان كذلك، فالظاهر إرادته، وما كان ليختار المرجوح على الراجح مع أنه لا يدور على ذلك شيء، لاتحاد المعنى، وإنما الغرض بيان طريق التأدية، وأن الدلالة على المعنى بأي طريق كان، وعلى هذا فإذا أثبتنا الوضع بالاستعمال، كما في المعنى الواحد، والنقل بقضاء العادة المفيدة للعلم العادي، ونفينا الاشتراك والنقل بأصل العدم، وأثبتنا المجاز، فإنما أثبتنا ونفينا بالطرق المعول عليها عقلاً وشرعاً وعرفاً، وإذا ثبت الوضع أو المجاز بهذه الطرق المستقيمة، وجب تنزيل الخطابات عليها، وكان الظنُّ الحاصل من ذلك من أوثق ما يعتمد عليه من الظنون المبنيّة على الوضع.

الضرب الخامس: الكلام في الانقسام باعتبار التصرف وعدمه

وهو الضرب الخامس من انقسام اللفظ، فنقول: ينقسم اللفظ باعتبار التصرف وعدمه إلى مشتق وجامد، فالمشتق ما أخذ من آخر على وجه مخصوص، والجامد ما لم يؤخذ كذلك، وتحرير القول في ذلك.

(١) ظ. المحصول للرازي: ج ١ ص ٣٥٤-٣٥٦.

(٢) ظ. الذريعة للشيخ المرتضى: ج ١ ص ١٣.

إن من طريف حكمة الواضع أنه لما أراد وضع اللغات، لحظ المعاني ووضع لكل معنى لفظاً يدل عليه، ك (دار، وكتاب، وفرس، وغلّام، وضرب، وأكل، وشرب، وعلم، وجهل) وغير ذلك من أسماء الأفعال والصفات وغيرها من الماهيات، ثم لما كانت الأفعال مما تلحظ أصالة للدلالة على وقوعها من فاعلها في أحد الأزمنة الثلاثة، وتبعاً لتعرف حال من وقعت منه، أو عليه أو فيه أو به من الذوات ك (ضرب، ويضرب، وضارب، ومضروب، ومضرب، ومقرعة)، ضرب لها بحسب كل حال من تلك الأحوال قانوناً لا يختص بفعل دون آخر، كما حكم بأن كل ما كان ماضيه على (فعل) فاسم فاعله على (فاعل) واسم مفعوله على (مفعول) واسم زمانه ومكانه على (مفعّل)، وكل ما كان على (أفعل) فاسم فاعله على (مفعّل)، واسم مفعوله على (مفعّل) وهكذا.

ومأخذ ذلك كله ومبدؤه من الاسم الذي وضع للفعل، الذي هو نفس الحدث، كالضرب مثلاً، فإن جميع تلك الأبنية مأخوذة منه، وهو كالمادة يصاغ بحسب كل حال صياغة، ويشكل للدلالة على كل غرض بشكل، وقد سموا صدور هذه التصاريف على المبدأ، وصوغها منه على ترتيب حروفه بحسب تلك الأحوال، مراعى فيها مع الحدث نسبة تامة، كما في (ضرب يضرب) أو ناقصة كما في البواقي اشتقاقاً، فكان الاشتقاق عبارة عن كون التصاريف مصوغة من المبدأ الذي هو الأصل في الوضع على الوجه المخصوص، والمصوغ على هذا الوجه هو المشتق، وكذا المصوغ من أسماء الصفات ك (عالم، وجاهل، وشريف، ووضيع، وغني، وفقير) من العلم والجهل، والشرف والضعفة، والغنى والفقر، وكذلك ما ولدوه من الجوامد من فعل ك (لحم، وأشحم، وأترب، وأثرى، وأورق، وأثمر، واستنوق الجمل، واستفحل الأمر) أو صفة ك (نبال، وسياف، وزرّاد، وبزاز، وخزّاز، وحناط، وسمان، وبقال)، ومن هذا القبيل صفات الملكات والحرف ك (شجاع، وكريم، وجبان، وبخيل، ونجار، وحائك)؛ إذ الظاهر أن صوغها إنما كان من الملكات والحرف لا من المصادر.

وبالجمله فجميع ذلك إشتقاق، وحيث كان الإشتقاق مما يشعر بنفوذ التصرف وشدة التأثير؛ لأخذه من الشق لم يسموا التثنية والجمع والتصغير والنسبة والعدل

اشتقاقاً.

والحاصل أنّ الاشتقاق: هو الصوغ على ذلك النمط، وتلك الوجوه، لا كلّ تغيير كان، ثمّ المراد من قولنا: (صوغ اللفظ) كونه مصوغاً؛ لأنه من صفات اللفظ، لا الصائغ، ومن عرفه باعتبار العمل، كمن قال: «أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب لما يناسب معناه»^(١)، ومن قال: «إقطاع فرع من أصل يدور في تصاريف حروف ذلك الأصل الأصول»^(٢)، أو باعتبار العلم كالميداني^(٣) حيث قال: «هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر»^(٤) فإنما يريدون ذلك على طريقة الأدباء في تعاريفهم.

هذا وقد اشتهر إطلاق اسم الاشتقاق على الموافقة في الأصول والمعنى مع الاختلاف في الترتيب، كالجذب من (الجذب) ويسمى (الكبير)؛ لبعدهما بينهما، بل على التناسب في المعنى والمخرج فحسب، كما بين (النعيق) و(النهيق)، و(ثلب العرض) و(ثلم الإناء) ويسمى (الأكبر)، لشدة البعد، ويجعل الاشتقاق فيهما مما له نوع أصالة، ك(الجذب) في الأول، فإنه هو المعروف، و(الجذب) تصرف فيه، وك(الثلم) فإنه هو الظاهر، ولما كانت (الوقية) مما توجب نقصاً في العرض، اقتطعوا له مما يناسبه لفظاً وجعلوه بإزائه، وكذلك (النهيق)، فإنه هو المعروف، ولما رأوا (النعيق) قريباً منه، اشتقوا له منه.

والتحقيق: أنّ هذا ونحوه ضربٌ آخر من الإطلاق، وليس من الاشتقاق المصطلح في شيء، خصوصاً الأول، فإنه من باب القلب للتوسعة في اللغة، وقد جرت عادتهم حيثما وجدوا كلمتين بمعنى ك(أندد)، و(ألد)، أو متناسبتين تجمعهما مادة ك(هجرع) للظويل، و(الجرع) للمكان السهل، أن يحكموا باشتقاق المزيد من المجرد، قال في (المغرب): «الثويب

(١) ذكر هذا التعريف (دنفوزت ٨٥٥هـ) أحد شراح كتاب مراحي الأرواح لأحمد بن علي بن مسعود.

(٢) القول للرماني كما في (اللباب في علل البناء والإعراب) لأبي البقاء العكبري: ج ٢ ص ٢١٩.

(٣) أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، أبو الفضل: الأديب الباحث، صاحب (مجمع الأمثال) ت ٥١٨ هـ.

(٤) ظ. شرح دنفوزت على (مراحي الأرواح): المحصول للرازي: ج ١ ص ٢٣٨.

من الثوب؛ لأن المدعي إذا ثوب أخذ بثوبه^(١) والاصطلاح على الأول، وتعريف الميداني محتمل لإرادة القدر المشترك بينهما، ولا بد في الاشتقاق من التغير في المعنى؛ لأنها إذا اتخذت ذلك الترادف، وفي اللفظ، ولو باختلاف نوع الحركة ك(طلب طلباً).

والتحقيق، أنه بزيادة حركة؛ لأن الاسم لم يؤخذ في أصل وضعه حركة بعينها، وإنما تتداوله الحركات الإعرابية بعد التركيب، واعلم أن معنى الوصف: ذات ما ثبت لها المبدأ، فمعنى ضارب، ذات ذات ضرب، إلا إذا جعل صلة ل (ال) ك(جاء الضارب) أي الذي ضرب، أو جيء له بفاعل أغنى عن الخبر نحو (أضارب الزيدان) فإنه يكون حينئذ بمعنى الفعل، أي (جاء الذي ضرب) و(أضرب الزيدان؟)؛ إذ لا معنى لاعتبار الذات فيهما، وإلا إذا وقع صفة ك(علم نافع) و(رجل عاقل)، فإنه إنما يراد به حينئذ الاتصاف بالمبدأ، أي (علم ذو نفع)، و(رجل ذو عقل)، لا (علم أمر ذو نفع)، و(رجل شخص ذو عقل)، كما هو ظاهر، وكذلك كل تعريف، ك(حيوان ناطق) في تعريف الإنسان، إذ المعنى (حيوان ذو نطق)، وكذا إذا جرى على غير من هو له ك(زيد قائم أبوه)، على أن المراد (قائم الأب)؛ إذ المعنى حينئذ (زيد ذو قيام الأب) لا ذات ذات قيام؛ إذ المفروض أن القائم أبوه، لا هو.

وبالجملية: فالوصف في أصل الوضع للذات المتصفة بالمبدأ، وإنما خرج ما ذكرنا من المواضع الأربعة بالاستعمال، ولا دلالة بأصل الوضع على النسبة الناقصة، وإن جاءت بالتبع، لكنها لم تقصد بالوضع، وإنما المقصود به الذات المتصفة؛ ولذلك كان مفرداً، والموضوع للدلالة على النسبة الناقصة إنما هو هيئة التركيب الناقص، كالتركيب التوصيفي، ك(علم نافع)، والإضافي ك(قيام زيد).

والحاصل فرق ظاهر بين الدلالة على ذات متصفة، والدلالة على وصف الذات، ونسبة الصفة إليها، ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم من دلالة الوصف ك(ضارب) على نسبة ناقصة بين الذات المأخوذة في مفهومه والصفة.

ثم الكلام في المشتق يقع تارة في ضبط قوانين الاشتقاق، والمتكفل بذلك (علم

التصريف)، ولا يتعرّض له في المبادئ؛ لأنه من العلوم المدوّنة، كالنحو واللغة، وأخرى في أنه هل يشترط في الاشتقاق لشيء قيام مبدئه فيه؟ وأنّ قيام المبدأ في شيء هل يقتضي صحة الاشتقاق له؟ وأن المشتق له يصدق حقيقة بعد زوال مبدئه؟ وهذه المباحث لم يتعرض لها أهل العربية، وإنما شرّح الكلام فيها أهل الكلام، وبنى الأشاعرة عليها إثبات «الكلام النفسي»^(١)، على ما ستعرف، وإنما تعرّض لها أهل الأصول لترتب الثمرة الفقهية على بعضها كالثالث فاستطردوا الكلام عليها مُجمّع؛ لأنها من سنخ واحد، وعدّوها في المبادئ؛ لأنها لم تمهد لذلك.

وتحرير القول في ذلك، أن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في المشتق وقع في ثلاثة مقامات:

[المقام] الأول

في أنه هل يشترط في الاشتقاق لشيء وإجراء الوصف عليه قيام مبدأ الاشتقاق فيه حتى يستدلّ بالاشتقاق والوصف على القيام، كما استدلّ الأشاعرة على زيادة الصفات المقدسة وقدمها بجريان أوصافه عليه تعالى (كقادر عليم وحكيم ومتكلم)؟ أم لا يشترط حتى يصح الاشتقاق والإجراء، وأنّ قيام المبدأ في غير الفاعل كسائر ما يصدر منه ويتجاوز عنه، أو لم يقم في شيء أصلاً كسائر الصفات الاعتبارية، ومنها صفات الواجب تعالى؟ فذهبت الأشاعرة إلى الأول، وبنوا على ذلك ردّ سائر فرق الإسلام في مسألة الكلام، وزعموا أن الكلام المنسوب إليه تعالى، والجاري وصفه عليه بالنص والإجماع ليس هو ما يفهمه الناس، لعدم قيامه فيه لحدوثه، فلا بدّ من معنى قديم يقوم

(١) قال الرازي في «المحصل»: أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس. وعبروا عنه بـ «الكلام النفسي» و«الكلام الأزلي» وقالوا عنه: إنه معنى قائم في ذات المتكلم به. والألفاظ في الحقيقة - ليست كلاماً، وإنما هي دوال على ذلك المعنى القائم في النفس (أو الكلام النفسي) الذي هو الكلام حقيقة. واستشهدوا لذلك بقول الأخطل: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً. تلخيص المحصل: ص ٢٨٩.

فيه تعالى، ويكون مبدأ الاشتقاق، وليس هناك إلا ما في النفس الذي يؤدّى باللفظ، فإنه مما يسمى كلاماً أيضاً، كما قال:

إن الكلام لفي الفؤاد^(١)

فارتكبوا في المحافظة على هذا الضابط اللغوي القول بتعدّد القدماء حتى تجاوزوا بذلك مضمار النصارى وما ألفتهم جماهير المسلمين، بل اللغة والعرف، فإن إطلاق الكلام على ما في النفس إنما يقع على ضرب من المجاز، وإثبات ما لا تدرکه العقول، فإننا قلنا لهم: ماذا تريدون بالنفسي؟ صور المعاني المرتسمة في النفوس، وليس في علمه تعالى ارتسام؟ أم العلم بها؟ أم الإرادة لإيجاد الالفاظ؟ أم القدرة عليها؟ ولا شيء من ذلك بكلام، فزعموا أنه صفة أخرى زائدة يصدر عنها الكلام اللفظي، فقلنا: إن صدور الأشياء كلها إنما هو بالقدرة، وما هذه الصفة التي تزعمون أنها غير القدرة؟ فلم يأتوا بشيء، وكان لهم مندوحة عن ذلك لو عقلوا، وذلك بتنزيل القيام على ما يفهمه أهل العرف، فإن المسألة لغوية، ولا ريب أن أهل العرف واللغة لا ينسبون الكلام الواحد ويجرون وصفه عليه إلا وهم يزعمون أنه قائم في المتكلم، وإن كان قيامه حقيقة في الهواء، ولكن ما هي بأول بادرة، وتعلقهم في ذلك بالاستقراء يبطله ثبوت الخلاف فيما لا يحصى كضارب، وقاتل، ورازق، ومحي، ومميت، ونحو ذلك.

وبالجملّة: كل ما تجاوز عن الفاعل باب الفعل وسائر أبواب الأفعال والتفعيل والاستفعال.

وذهب المعتزلة إلى الثاني، فلم يشترطوا القيام، واكتفوا في الاتصاف وإجراء الوصف بالتأثر والإصدار، بل بمجرد النسبة كما في (تامر ولابن)، واحتجّوا بصدق الضارب والمتكلم والخالق مع قيام مبدأ الأول في المفعول والثاني في الهواء والثالث في المكان، إن كان المخلوق جسماً، وفي الجسم إن كان عرضاً.

(١) هذا البيت للأخطل وتكلمته: وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (ظ: الموشى لأبي الطيب الوشاء: ج ١ ص ٨).

واعترض بأن المبدأ فيها إنما هو التأثير لا الأثر، وأجيب بأن ليس في الوجود بين المؤثر والأثر شيء، بل كل ما صدر عن الفاعل داخل في الأثر، وإلا لأحتاج إلى تأثير آخر وتسلسل، إنما بينها الإيجاد والوجود، وهما من الأمور الاعتبارية التي لا تقوم في الموجودات الخارجية، على أنها ليسا من المبدأ في شيء، فإن معنى (ضارب) مثلاً (فاعل الضرب)، والضرب عبارة عن مماسّة القارع للمقروع بدفع، وكذا الكلام، فإن التكليم عبارة عن إلقاء الكلام إلى المخاطب، والتكلم إيجاد الكلام، والكلام هو الأصوات المكيفة بالكيفيات المعلومة، على أنا والأشاعرة متفقون على أن الذي وقع النزاع فيه إنما هو الكلام، لا مصدر الفعل - أعني المعنى المصدرى - غاية ما هناك أنهم قالوا: هو النفسي، وقلنا: هو اللفظي، والذي يدلّك على ذلك أن الكلام أول ما وقع وقع في وصف الواجب تعالى بالكلام، ومعلوم أن ليس بين الله تعالى وكلامه موجود آخر ثالث، ومن لم يقف على الحقيقة ظنّ أن النزاع في المصدر دون المبدأ الأصلي، وردّ على الأصحاب ما تعلقوا به، مع أن المصدر ليس بقائم في الفاعل، نعم يتّجه في المتكلم أن أهل اللغة والعرف إنما يطلقون هذه الكلمة بزعم أن الكلام قائم في فم المتكلم، كما أنهم لم يطلقوا (العالم، والقادر، والحكيم) وسائر صفات الذات إلا بزعم قيام مبادئها في الموصوف، ثم لا يفرقون بين الشاهد وغيره، وما للسواد وعرفان قيام الأصوات في الهواء والتدقيقات الفلسفية والتفكّر في الزيادة والعينية وتخيّل الكلام النفسي، الذي ما أمّ به، وإنما يجرون فيها على الظاهر، فلا يطلقون (المتكلم، والعالم، والموجود) ونحو ذلك على ذات إلا وهم يتخيّلون أن هناك أمراً زائداً على الذات قائماً فيها، به استحقت تلك الذات هذا الإطلاق، ثم رأيت من يحكي عن (ابن سينا والغزالي)^(١) أنها قالوا في

(١) الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ).

* ابن سينا: الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإهيات كالشفاء والقانون. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلّد الوزارة في همدان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتواری. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همدان، فمرض في الطريق، ومات بها.

صفات الذات المقدسة كالعالم والموجود) وإطلاقها عليه تعالى: إن أهل اللغة والعرف لم يتفطنوا [لعدم] (١) القيام، فحسبوا أن العالم شأنه باعتبار قيام العلم، وفي (الموجود) أنه صيغة المفعول (٢)، وهو الذي قلناه وكان الوجه في رد ما تعلق به الأشاعرة في إثبات صفة الكلام وقدمها، من صدق المتكلم عليه تعالى بالنص والإجماع أن حقيقة المتكلم لغة (٣) وعرفاً ليس إلا من صدر منه الكلام، وتخيّل قيام الكلام في الفم، باعتبار أن المشاهد ذلك، أمر زائد على الحقيقة.

وبالجملة: فحقيقة المتكلم عندهم إصدار الكلام من دون نظر في كيفية الإصدار والمصدر، بدليل أنهم إذا رأوا الجماد يتكلم، والحصى يسبح، قالوا: (قد تكلم الحجر) و(سبح الحصى) من دون تأويل على أن الذي يتخيّل قيامه إنما هو الكلام في الفم، لا ما يدعيه الأشاعرة فلم تعد المتعبه عليهم بطائل، بل قد يقال في باقي صفاته كالعالم والقادر والحكيم مثل ذلك، وأن العالم بالشيء عندهم من علم به ولم يخفَ عليه أمره، والقادر على الشيء من لم يعجز عنه، والحكيم في أمر من يجعله على ما ينبغي أن يكون عليه، من دون نظر في كيفية الاتصاف، وتخيّل القيام باعتبار أن المشاهد ذلك، أمر زائد على الحقيقة غير معتبر في مفهومها وضعاً.

وكيف كان فالتحقيق في المقام أن الشرط في الإشتقاق والمأخوذ في مفهوم المشتق إنما هو الثبوت ليس إلا، وإن كان الثبوت قد يكون بالقيام، كما في (حسن، وقبيح، وشجاع، وكريم) وسائر ما اشتق من الملكات (صحيح، وسقيم، وحي، وطويل، وقصير، وأحمر، وأصفر) وسائر ما اشتق من صفات الألوان، وقد يكون بالصدور ك(ضارب، وقاتل، وخالق، ورازق) وغير ذلك.

* الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي المعروف بـ(الغزالي) أبو حامد أصولي، فقيه، صوفي، (ت ٥٠٥ هـ) من كتبه إحياء علوم الدين، المستصفى وغيره. (ظ. الأعلام: ج ٢ ص ٢٤١، ج ٧ ص ٢٢).

(١) في (ص) و(ب) (بعدم) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) لم أعر على حاكي هذا القول بحسب تنبهي.

(٣) ظ. تاج العروس، الزبيدي: ج ٣٣ ص ٣٧١.

وبالجملية: كل ما يتجاوز من الفاعل، لكن القيام والصدور غير مأخوذ في المفهوم عند الوضع، وإنما الملحوظ فيه مطلق الثبوت، وقد يكون بالمعالجة كـ(بَرَّاز، وخِرَّاز، وسَمَان، وزِيَّات، وبقَال، وعطَّار)، ونحو ذلك وكذا سائر الصفات المشتقة من الحرف كـ(حداد، ونجار، ونحاس)، وقد يردّ هذا إلى الأول من حيث إن الحرفة ملكة قائمة في النفس، تحصل بكثرة المعالجة، وكيف كان فهذا الذي أراد أصحابنا والمعتزلة، وربما توهم عليهم في تجويزهم الاشتقاق لغير المحل إجازة ذلك على الإطلاق، فبيادر بالنكير، وما كانوا ليحيزوا من دون ثبوت، كلا^(١).

المقام الثاني: في أن قيام المعنى في محل هل يستلزم صحة الإشتقاق له أو لا؟
 فذهب الأشاعرة إلى الأول^(٢)، وهذا الذي أرادوا بوجوب الإشتقاق له، أنه مما يصحّ البتة، وذهب المعتزلة إلى الثاني^(٣)، والأصل في هذا النزاع نزاعهم في الكلام أيضاً، قال في المحصول: «إن المعتزلة لما قالت إن الله تعالى يخلق كلامه في الجسم، قال أصحابنا: لو كان كذلك لوجب أن يشتق لذلك المحل اسم المتكلم، وعند المعتزلة أن ذلك غير واجب^(٤)» ثم بنى عليه حكاية النزاع الأول فقال: «إذا لم يشتق لمحلّه منه اسم فهل يجوز أن يشتق لغير ذلك المحل منه اسم؟ فعند أصحابنا، لا، وعند المعتزلة نعم، لأن الله تعالى يسمى (متكلماً) بذلك الكلام^(٥)»، قال: «واستدلّت المعتزلة لقولهم في الموضوعين بأن القتل والضرب والجرح قائم بالمقتول والمضروب والمجروح، والمقتول لا يسمّى قاتلاً، فإذاً محلّ المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل، وحصل ذلك الاسم لغير محلّه^(٦)» هذا كلامه. والتحقيق في هذا المقام أيضاً ما مرّ من أن مدار صحة الإشتقاق على تحقيق نحو

(١) أي كلا لا يجوز أصحابنا الإشتقاق بدون ثبوت ما يقتضي الإشتقاق.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٩٩.

(٣) ظ. المصدر نفسه: ج ١ ص ١٩٩.

(٤) المحصول: ج ١ ص ٢٤٨.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٤٨.

(٦) المصدر نفسه: ص ٢٤٨-٢٤٩.

من أنحاء الثبوت كلُّ في محله، فإذا تحقق وجب الاشتقاق ولا يكفي القيام والحلول على الإطلاق، لما عرفت من أن الثبوت المعتبر في المتجاوز بالصدر، وفي غير المتجاوز بالقيام، وفي الاشتقاق من الجوامد بالمعالجة، وعلى هذا فعدم اشتقاق اسم الفاعل للمضروب والمقتول والمجروح مع تحقق الحلول إنما هو لعدم الصدور، فإنه هو المعتبر في مثله، وصحَّ الاشتقاق للفاعل، وإن لم يحلَّ فيه المبدأ للصدر، ومن هنا يظهر بطلان قول الأشاعرة: «لو خلق كلامه في جسم لوجب أن يشتق لذلك الجسم اسم المتكلم»^(١)، وذلك أنهم أرادوا بالجسم الهواء الذي هو الحامل للكلام، وثبوت التكلم لشيء عند أهل العرف واللغة إنما هو بصدوره عنه، وسامعه منه، لا بحمله له، ومعلوم أن الكلام لا يصدر من الهواء، بل هو الذي يقرع به الصياخ، على أنهم لا يعرفون قيامه في الهواء، وإن أرادوا ما عداه من الأجسام من جماد أو حيوان أعجم كد الشجرة والجذع والضرب والبعير والحصى) ونحو ذلك، فعدم الاشتقاق ممنوع، بل يقال على الحقيقة: «تكلمت الشجرة والضرب» و«حنّ الجذع» و«سلمّ البعير» و«سبحّ الحصى»، ونمنع من إجرائه على الله ونسبته إليه، وإن كان هو الخالق للإعجاز إلّا على ضربٍ من المجاز، اللهم إلّا أن يظهر ما يدلّ على أنه هو المتكلم، كما ظهر في الكلام الذي تلقاه موسى عليه السلام من ناحية الشجرة، حيث قال: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾^(٢)، وحينئذٍ فلا ينسب إليها، وإنما يقال: تكلّم الله، وسمع من هذه الجهة، أو ظهر من هذه الشجرة.

والحاصل أننا لا نقول إنّ مطلق الحلول كافٍ في صحة الاشتقاق، كما يظهر من استدلال الأشاعرة على عدم خلق الكلام.

وردّ المعتزلة عليهم بعدم الاشتقاق للمضروب والمقتول والمجروح ومحالّ الروائح مع تحقق الحلول، ولا أنّ الحلول على الإطلاق لا يوجب الاشتقاق، بل حلول المبدأ على الوجه المخصوص، بخلاف ما في الأمثلة المذكورة؛ إذ لا مبدأ في الروائح يشتقّ منه، والضرب والقتل والجرح إنما يوجب اشتقاق الفاعل إذا كان على وجه الصدور منه، لا

(١) ظ. البحر المحيط: ج ١ ص ٤٧١.

(٢) القصص: ٣٠.

على وجه الوقوع عليه.

المقام الثالث

في أنه هل يشترط في صدق المشتق حقيقة بقاء المبدأ أو يكفي الثبوت وإن زال؟
الأشاعرة على الأول والمعتزلة على الثاني^(١).

وجملة القول في ذلك أنه لا كلام في أنه إذا استعمل في الحال كان حقيقة، وفي الاستقبال، كـ «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»^(٢)، وأنا مسافر، كان مجازاً، وإنما الكلام في الماضي، كما تدعى إلى الأكل والشرب فتقول: (أنا أكل وشارب) وتؤمر بالصلاة فتقول: (أنا مصلِّ) تريد قد فعلت ذلك، فالمعتزلة وأصحابنا على أنه حقيقة^(٣)؛ لأن المعتبر في مفهوم الوصف وضعاً، وإنما هو ثبوت المبدأ وقد ثبت، والذي يدل على ذلك أنا نراهم يقولون ذلك في الماضي كما مثلنا بلا تأوّل، ولا يستعملونه في المستقبل إلّا بتأوّل، وقالت الأشاعرة: «متى استعمل في الماضي كان مجازاً كالمستقبل»^(٤)، ثم الظاهر الأكثر أن المراد بالحال الذي اتفقوا على أنه حقيقة فيه، حال التلبس بالمبدأ، وثبوته له، وإن كان المقيد بذلك أمراً ماضياً أو مستقبلاً، كما تقول: (ذهب ضاحكاً) و(رجع باكياً) و(سينذهب راكباً) و(يرجع ماشياً) أي أنّ ذهابه كان في حال تلبسه بالضحك والركوب، ورجوعه في حال تلبسه بالبكاء والمشي، وربما فسر بحال النطق، كما يحكى عن القرافي^(٥) وهذا كما

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٩٤.

(٢) الزمر: ٣٠.

(٣) تمهيد القواعد للشهيد الثاني: ص ٨٤ القاعدة ١٩؛ المحصول: ج ١ ص ٢٤٠.

(٤) ظ. المحصول: ج ١ ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٥) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ٢ ص ٣٤٥.

* القرافي (ت ٦٨٤ هـ) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها (أنوار البروق في أنواء الفروق - ط) أربعة أجزاء، شرح المحصول. (ظ. الأعلام: ج ١ ص ١٩٤).

يقال لك: ألا تأكل فتقول: (أنا صائم) ومالك تقصر؟ فتقول: (أنا مسافر) ولو صحَّ ما ذكره من اشتراط الحقيقة بحال النطق؛ لكان ما وقع قيداً للماضي أو المستقبل، كما مثلنا مجازاً، وأنه حقيقة؛ لإجماع أهل اللسان على عدم التأول في مثله، وتلك آية الحقيقة.

ثم الظاهر من إطلاق كلام الأكثرين أن هذا النزاع في مطلق المشتق من غير فرق بين ما كان للحدث كـ(القائم والنائم) وما كان للدوام كـ(المؤمن والكافر)، ولا بين ما طرأ على محله بعد زوال المبدأ وصف وجودي ينافي الأول كـ(السواد بعد البياض)، والإيمان بعد الكفر، وما لم يطرأ عليه ذلك كالزنا بعد السرقة، والأكل بعد الضرب، ولا بين ما يمكن بقاءه كأكثر الصفات، وما لا يمكن كـ(المتكلم والمخبر)، ولا بين المحكوم به كـ(زيد ضارب) والمحكوم عليه كقوله تعالى: ﴿الزَّائِنَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾^(١)، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾^(٢)، ولا بين ما أعرض عنه الموصوف، وما لم يعرض.

والذي يرشد إلى ذلك استدلال الأشاعرة بعدم صحة إطلاق الكافر على المؤمن الذي كان كافراً من قبل، والأبيض على الأسود الذي كان أبيضاً، والمعتزلة بامتناع البقاء في مثل (متكلم) و(مخبر)، ولو كان البقاء شرطاً في الحقيقة لم يكن حقيقة أصلاً، ويصدق المؤمن على النائم والغافل مع أنه لا تصديق لهما ولا إذعان، على أن الكلام إنما هو في مسألة لغوية، وهي أن الواضع هل أخذ في مفهوم المشتق تلبس الذات بالمبدأ، أو مجرد الثبوت، وإن زال؟ ومعلوم أنه لا دخل لهذه الأمور في الوضع، لكن المتأخرون من الفريقين لما أعوزهم الهرب في مقام الخصام، صاروا كلماً لزم أحدهما بقسم من هذه الأقسام، قال: (هذا خارج عن محل النزاع)، حتى صار في المسألة أقاويل، وإنما هما قولان، والتفصيل في الشرح.

وعمدة ما تعلق به الأشاعرة في دعوى المجازية أمران:

أحدهما: صحة السلب، [وهو من علائم المجاز.

الثاني: أنه لو صحَّ الإطلاق مع زوال المبدأ من دون تأول لصحَّ إطلاق الكافر على

(١) التور: ٢.

(٢) المائدة: ٣٨.

كل مؤمن سبق له الكفر، وأنه باطل بالإجماع، ويتوجه على الأول منع صحة السلب^(١) هاهنا، فإننا نمنع أن يقال لمن ضرب، أو أكل من قبل: ليس بضارب، ولا أكل الآن، نعم يصحّ ليس بضارب ولا أكل الآن، لكن ليس هذا سلباً لمفهوم (ضارب) المطلق، وإنما هو سلب للمقيد، وسلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق، ولو أطلق السلب في مثله، كأن يقال: (ليس بضارب) من دون تقييد، لم يصحّ على الحقيقة، كيف والمفروض أنه قد ضرب، وإنما يصحّ على ضرب من المجاز، وصحة السلب إنما تكون علامة المجاز إذا كانت على وجه الحقيقة، كما في (ليس الشجاع بأسد) وإلا فما من حقيقة إلاّ ويصحّ سلبها عن بعض الوجوه، كما تقول مشيراً إلى أسد: (ليس هذا بأسد وإنما الأسد زيد).

وأجيب عن الثاني بأن الامتناع الشرعي لا يستلزم المنع اللغوي.

وفيه: أن الظاهر تحقق اللغوي أيضاً لامتناع (أبيض، وحسن، وقصير) في (الأسود القبيح الطويل)، الذي كان أبيض حسناً قصيراً، و(النائم) في (اليقظان)، لسبق النوم، وبالعكس، والفقر في الغني، وبالعكس، والجاهل في العالم، لسبق الجهل، والكافر في المؤمن، لسبق الكفر، وبالعكس، إلاّ على ضرب من المجاز، بل ربما امتنع المجاز أيضاً للحجر، كما في (صبي ورضيع وفطيم) في الشيخ، وصغير في الكبير، وقصير في الطويل، وجاهل في العالم، والسرّ في الحجر في هذا أو نحوه أن التجوّز في هذا إنما يصحّ باعتبار (علاقة ما كان) وهي مشروطة بأمرين:

أحدهما: قرب العهد، كاليتامى في البالغين دون الكهول والمشايخ، واليهودي في المسلم إذا كان حديث عهد.

وبالجمله فهي بمكانة (علاقة المشاركة).

الثاني: عدم ظهور التضاد، كالمثال المذكور، بخلاف القبيح في الحسن، والأبيض في الأسود، والقصير في الطويل، والجاهل في العالم.

وبالجمله فاستعمال المشتق من أحد الضدين في المتّصف بالآخر على الحقيقة من دون

(١) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب).

تأول ممنوع لغةً وعرفاً.

وقد يجاب بأن مراد المعتزلة هو أن المعتبر في أصل الوضع إنما هو الثبوت، فالأبيض لذاتٍ ثبت لها البياض، والطويل لذاتٍ ثبت لها الطول، والحسن لذاتٍ ثبت لها الحسن وهكذا، وإنما جاء في بعض المشتقات اعتبار حصول المبدأ حال النطق، كإزيد أبيض حسن، أو حال وجود المقيّد بالوصف كإكان أبيض حسناً، بعد التركيب والاستعمال، وبقي كثيرٌ منها على الأصل، كإضارب وقاتل وأكل وشارب ومتكلم).

فإن قيل: «التبادر من أعظم علائم الحقيقة»، ولا ريب أن المتبادر من نحو إزيد أبيض حسن عالمٌ إنما هو التلبس بالمبدأ، قيل: بعد التركيب مسلّم ولا يضرّ وقبله ممنوع.

فإن قيل: الثمرة الفقهية إنما تظهر في الخطابات الشرعية كإيكراه التغوط تحت الأشجار المثمرة، ومعلوم أن ذلك بعد الاستعمال، قيل: أصل النزاع بين الفريقين إنما هو في الكلام وإثبات التكلم لله عزّ وجل، وهو مما بقي على الأصل، سلّمنا أن التلبس بالمبدأ في مثل (حسن وطويل) معتبر في أصل الوضع، ولكن لا يبعد أن يكون مراد المعتزلة إنما هو نفي الكلية التي ادّعاها الأشعرية؛ لأن الغرض الردّ عليهم في دعوى الشرطية كما يظهر من قولهم: «لا يشترط في صدق المشتق حقيقة بقاء المبدأ»، وإن كان ظاهر الاستدلال دعوى الكلية كالأشاعرة، والذي يرشد إلى ذلك أن الذي حدا بالأشاعرة إلى التزام الشرطية إثبات الكلام النفسي، فاحتجّوا بثبوت صفة المتكلم له تعالى، وليس هو اللفظي لانقطاعه فلم يبق إلّا النفسي، فردّ عليهم المعتزلة بمنع اشتراط الصدق بالبقاء، بل قد يصدق مع الزوال، وهذا منه، وإلّا فما لأهل الكلام والبحث عن الأوضاع اللغوية؟

والجواب الحقّ في التحقيق وعمدة ما تعلق به المعتزلة أمران أيضاً:

أحدهما: أن معنى فاعل من ثبت له الفعل في الجملة، بقي أو زال، ولسنا نريد بقولنا: (ثبت) الماضي ليكون حقيقة فيه، وهو خلاف الإجماع، بل مطلق الثبوت، كما في قولنا: الاسم ما دلّ، والفعل ما اقترن، والكلام والمعرب ما اختلف ونحو ذلك، وبالجملة من له الفعل.

وبعبارة أخرى شخص ذو فعل، والاعتراض بأن المتبادر من الصفات المشبهة

كـ(حسن وقبيح وعالم وجاهل وأبيض وأسود) إنما هو التلبس، والتبادر آية الحقيقة، فلا معنى لإطلاق القول بأن المعنى من ثبت له الفعل في الجملة عرفت جوابه^(١).

الثاني: أنه لو كان البقاء شرطاً في الصدق لم يصدق مثل المخبر والمتكلم أصلاً؛ لامتناع البقاء فيه، ولا المؤمن^(٢) على النائم، وكلاهما خلاف الإجماع، ويتوجه على هذا في الأول أن المعتبر التلبس عرفاً، والمتشاعل يصدق في العرف أنه متلبس، وفي الثاني أن الشرط هو البقاء عرفاً، وأهل العرف يريدون بقاء الإيمان في حالتي النوم والغفلة، ولعل التحقيق ذلك كما في سائر العلوم والملكات، ولذلك لا يحتاج بعد اليقظة والالتفات إلى استعمال جديد.

والتحقيق في الباب أن وضع الصفات ليس على نمط واحد، بل منها ما أخذ في مطلق الثبوت كـ(أكل وضارب وشارب) وسائر ما تجاوز عن الفاعل، ومنها ما أخذ فيه التلبس بالمبدأ كـ(حسن وقبيح وطويل وقصير) وسائر الصفات المشبهة فإنه كالجامد لا يصدق إلا بتحقيق الطبيعة، والتبادر أعدل شاهد، وتخصيصه بما بعد الاستعمال خلاف الظاهر، هذا بحسب أصل الوضع وربما عرض للمتجاوز بحسب الاستعمال ما يجعله كغيره، فلا يصدق إلا بالتلبس وذلك كما إذا صار بحيث يراد منه أنه من شأنه ذلك، وأنه عمله وديدنه، أو أنه مما يذكر به ويعرف، والتلبس في الأول بكونه من شأنه، وفي الثاني بكونه مذكوراً مشهوراً به.

فالأول: كـ(معلم صبيان، ومثقف القنا، ورائض الخيل، وسارق)، بخلاف ما يراد

(١) جملة (عرفت جوابه) خبر لـ(الاعتراض).

(٢) وذلك أن الإيمان عبارة عن التصديق بالثبوت، عبارة عن حكم النفس بوقوع النسبة بين الطرفين، ومعلوم أن ليس للنائم والغافل حكم فلا تصديق، والتحقيق بناء على أن العلم من مقولة الانفعال وأن الباقي لا يحتاج في بقاءه إلى مؤثر سوى الله في إبقائه في النفس كسائر ما هو راسخ في النفس من العلوم والملكات، مع حكم الوجدان بعدم تجدد شيء بعد اليقظة والالتفات، والذي يدل على ذلك أنك إذا أدمت الالتفات إلى العلوم اليقينية والنظر إلى مداركها الضرورية، كما تنظر إلى الشمس وضوء النهار وتديم النظر إليها لا يزداد علمك بوجود النهار وطلوع الشمس، ولا يتجدد بتجدد الملاحظة وليس إلا ما علمت أولاً، وكذلك علمك بوجود مكة والشام وسائر الأمور المتواترة. (منه عفى الله عنه وسلّمه).

منه الحدوث كـ (معلم زيد، ومثقف قناته، ورائض فرسه، وسارق برده)، وكذا نحو (حائك، وصائع، وكاتب) إذا أُريد منه الحرفة، بخلاف ما إذا أُريد به الحدوث كـ (حائك رداء زيد، وصائع خاتمه، وكاتب كتابه).

والثاني: كـ (قاتل عمرو) و(شاطر مرحب) و(قالع الباب) و(مكسر الأصنام) و(هازم الأحزاب) و(ساقى الحوض) و(آكلة الأكباد)، ثم ما شككنا فلا نشكّ في أن غير المتجاوز وما جرى مجراه إذا استعمل في معناه كـ (زيد حسن، وعمرو قبيح، وبكر معلم، وخالد حائك، أو كاتب) لا يعقل منه إلا التلبس في زمن النطق كما مثلنا أو فيما قيّد به كـ (كان حسناً أو معلماً أو حائكاً أو سيكون)، إنها تكلم من تكلم في أصل الوضع، وحيث كان الكلام في الخطابات الشرعية إنما هو بعد الاستعمال لم يبق إشكال في وجوب تنزيله على المتلبس دون ما زال، والتلبس إما بنفس المبدأ أو بالمنشئية أو الحرفة أو الذكر والشهرة، وأما المتجاوز الذي لم يعرض له الالتحاق بالأول، فلا إشكال أيضاً في بقاءه على الأصل والاكتفاء فيه بمجرد الصدور، وإنما يدقّ النظر فيما انتقل منه، وصار يراد به الشأن والعمل أو الذكر والاشتهار، والواجب أن ينزل ما ثبت فيه الانتقال على التلبس بالشأن والذكر، وما لم يثبت فيه ذلك ترك على الأصل.

ومما اشتهر فيه الكلام من ذلك ما جاء من النهي عن التغوط تحت الأشجار المثمرة، فمن مكتفٍ فيه بمجرد عروض الثمر، وإن زال بناءً على طريقة المعتزلة، ومن مشرطٍ فيه تلبسه بالثمر بناءً على طريقة الأشاعرة، وربما اكتفى هؤلاء بكونها ثماً تثمر، وإن لم تكن ثمرة بالفعل، بل وإن لم يعرض لها من قبل، بناءً على أنه مما يراد به في العرف المنشئية. والحق أنه من القسم الثاني كـ (مورق وملحم ومشحم) فلا بد فيه من التلبس بنفس المبدأ.

ودعوى صيرورته في العرف بمعنى الشأن خلاف الأصل والظاهر، ومثله الوقف على السكّنة، فإنه مما لا يتجاوز فيه فيراد منه التلبس، ولا يقدر مجرد الخروج وإن غلب على الإقامة وإنما تزول السكّنة بالانتقال مع الإعراض، وكذلك الحافظ فيبطل الحق بالنسيان، لأنّ الحافظ عرفاً من كان القرآن على حفظه.

المقام الرابع

من المقامات الأربع التي عقدنا لها الباب وهو الكلام فيما وقع الخلاف فيه من الحروف التي يكثُر دورها، ويشتدّ حاجة الفقيه إلى معرفة معانيها، لاختلف الأحكام باختلافها.

فمنها: (الواو العاطفة)، والمعروف بين أهل اللغة والعربية أنها لمطلق الجمع، أي الاجتماع في الحكم من دون دلالة على معية ولا ترتيب، بل قال أبو علي الفارسي^(١): «اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على أن الواو للجمع المطلق من غير ترتيب»^(٢)، وقد ذكر ذلك سيبويه في كتابه في مواضع عديدة^(٣)، ونقل أبو حيان^(٤) حكاية الإجماع عن السيرافي والسهيلي أيضاً^(٥)، وابن هشام عن السيرافي^(٦)، وحكى الشيخ الرضي^(٧) إجماع أهل المصرين^(٨)، وزعم الفراء على ما حكى غير واحد^(٩)، على أنها للترتيب المطلق، أي لمطلق الترتيب من دون دلالة على تراخٍ ولا تعقيب، وقد حكى

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

(٢) المقتضب: ج ١ ص ١٠؛ إرشاد الفحول: ج ١ ص ٨٠.

(٣) المصدر نفسه، كتاب سيبويه: ج ١ ص ١٧٧-١٧١.

(٤) محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، صاحب تفسير البحر المحيط، ت ٧٤٥ هـ.

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٤٠.

(٦) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٤.

(٧) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٣٨٢.

(٨) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٤؛ الإحكام في أصول الأحكام: ج ١ ص ٩٦.

ذلك عن غيره أيضاً^(١).

وهل المراد أن ذلك معناها، أو أنها مما تفيده؟ ظاهر الأكثرين الأول حيث أسندوا إليه القول بأنها للترتيب، كما قال الشيخ الرضي: «ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي... أنها للترتيب»^(٢)، وقال شيخ الطائفة في (العدة): «وذهب قوم إلى أنها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفراء وأبي عبيدة»^(٣)

وظاهر آخرين ك(ابن هشام وأبي حيان) الثاني، حيث كان ما نقلنا عنه وعن غيره انها هو القول بإفادتها إياه.

وقال في (الإحكام) بعد أن حكى اتفاق جماهير أهل الأدب على الأول: «ونقل عن بعضهم أنها للترتيب مطلقاً، ونقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ازْكُرُوا مَا كُنتُمْ تُسَلِّمُونَ﴾»^(٤)،^(٥).

والحق الذي عليه محققوا أهل الأصول هو الأول؛ لأمور:

أحدها: الإجماع الذي حكاه غير واحد عن الأئمة، وما يحكى من الخلاف عن الفراء، والكسائي، وثعلب، والرعي، وقطرب، والأخفش، وأبي عبيد، وأبي عمرو، لعله حادث بعد تحقق الإجماع، وما كان ليخفى حال أمثال هؤلاء على مثل أبي علي الفارسي والسيرافي من الأئمة المتقدمين، والشيخ الرضي من المتأخرين، بل تحققوا اتفاق الكلمة قبلهم، ثم خالفوا فكان حجة عليهم، أو أنه لم يتحقق خلافهم، ألا ترى أن الشيخ الرضي بعد أن حكى إجماع أهل المصرين قال: «ونقل بعضهم عن الفراء والكسائي وثعلب والرعي وابن درستويه وبه قال بعض الفقهاء أنها للترتيب»^(٦) أو لم يتحقق مرادهم، ولعلمهم أرادوا أنها

(١) منهم قطرب وثعلب والشافعي. (ظ. مغني اللبيب: ج ٢ ص ١٣٥٤).

(٢) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٣٨٢.

(٣) عدة الأصول للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٣٢.

(٤) الحج: ٧٧.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام للأمامي: ج ١ ص ٦٣.

(٦) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٣٨٢.

مما تستعمل فيه وتفيده بمعونة المقام أو أنها كثيرا ما تستعمل ولو على المجاز، فقد استمرت طريقتهم أن يعدّوا للكلمة معانٍ عديدة بمجرد الاستعمال مع القطع بأنها ليست لها معانٍ، وهذا كما يحكى الترتيب عن الشافعي، وقد قال السبكي: «أنه لم ينص على ذلك وإنما أخذوه من قوله بالترتيب في الوضوء وليس بأخذ صحيح»^(١)، وكيف كان فلا أقل من اختلاف النقل عن العرب، فحكى جماهير أهل اللغة والعربية والأصول أنها للجمع، وقال آحاد من الناس: إنها للترتيب، ولا ريب أن الرجحان لما حكاه الجماهير، ولو لم يكن إلّا تفاهم أهل العرف لكفى؛ إذ بضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة، بل قد نقول إن دلالتها على مطلق الجمع كاد أن يكون من ضروريات العرف واللغة، قال في (الصحاح): «والواو من حروف العطف تجمع الشئيين ولا تدل على الترتيب»^(٢)، وقال في (القاموس): «العاطفة لمطلق الجمع فتعطف الشيء على مصاحبه ﴿فَأَلْبِنِيئَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ﴾»^(٣)، وعلى سابقه ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾^(٤)، وعلى لاحقه ﴿كَذَلِكَ يُوجِي إِلَيْكَ وَإِلَى النَّبِيِّ مِنْ قَبْلِكَ﴾^(٥)، ثم قال: «ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ ﴿إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾»^(٦)، ثم قال: «وقد تخرج عن إفادة مطلق الجمع»^(٧)، وعدّ من ذلك مجيئها بمعنى (أو) للتقسيم نحو: الكلمة اسم وفعل وحرف، والإباحة ك(جالس الحسن وابن سيرين)، والتخيير نحو: وقالونات فاخترها الصبر والبكا^(٨)

(١) الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٤٤.

(٢) الصحاح للجوهري: ج ٦ ص ٢٥٥٦.

(٣) العنكبوت: ١٥.

(٤) الحديد: ٢٦.

(٥) الشورى: ٣.

(٦) القاموس المحيط للفيروزآبادي: ج ١ ص ١٣٥٤.

(٧) القصص: ٧.

(٨) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٤.

(٩) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٤.

(١٠) البيت لكثير عزة وعجزه: فقلّت البكا أسفى إذاً لغلليل. (ديوان كثير عزة: ص ٢٤٥).

وغير ذلك، ولم يذكر فيها الترتيب، فأما قوله: «وإذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان، كونها للمعية راجح، وللترتيب كثير، ولعكسه قليل»^(١) فإنها يريد ما وقع في الخارج من أنحاء الاجتماع، وهو الذي أشار إليه بقوله قبل: «فتعطف الشيء على مصاحبه.... الخ»، لا الدلالة على ذلك، ولا ريب أن الغالب فيما يقع هو الثاني، فإنهم أكثر ما يبدأون بالسابق ك(ضربت زيداً وعمراً)، وخاصة في عطف الأفعال ك(أكلت وشربت)، ولا سيما في مقام البيان ك(اغسل وجهك ويديك) و(امسح رأسك ورجليك)، ومنه توهم من توهم الدلالة على الترتيب، ولعله أراد ذلك، وربما جاء العكس، كما قال: أو جونة قدحت وفصّ ختامها^(٢)

والثالث قليل، كما تقتل عمراً ثم زيداً، ثم تقول: اقتلت زيداً وعمراً؛ لأن زيداً أجل، والافتخار به أعظم، والأول هو الأولى بها لاستواء نسبتها كما تقول: اضافني زيد وعمرو) إذا نزل بك معاً، وكذا إذا مررت بهما وسلمت عليهما وأقرأتهما علمهما وأملت عليهما وأمرتهما ونهيتها ومدحتها وهكذا، وليس يريد أن تلك حقائق لها حتى تكون مشتركة بينهما، فإذا أطلقت احتمل كل منهما، كما قد يتوهم، كلا، أين إذن قوله: إنها للجمع المطلق؟ بل ولا يريد أنها مما تستعمل في كل منها على الخصوص حتى يكون مجازاً فيها، كيف، وقد استوفى جميع أنحاء استعمالها، أتراه يزعم أنها في جميع استعمالها مجاز، وقد بنوا على هذا قولهم: إن واو العطف في الأسماء المختلفة ك(واو الجمع) و(ألف الثنية) في المتفقة^(٣)، وذلك أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات ب(الواو والألف) جاؤوا ب(واو العطف).

الثاني: أنّها كثيراً ما تستعمل حيث يمتنع اعتبار الترتيب ك(باب المفاعلة) نحو: (تخاصم زيد وعمرو) و(تضارب خالد وبكر)، ومنه (اختصم زيد وعمرو) وحيثما

(١) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٤.

(٢) هذا البيت للبيد بن ربيعة من معلقته المشهورة وصدر البيت: أغلي السباء بكل أذكن عاتق. اخزانة

الأدب للبغدادي: ج ٣ ص (١٠١).

(٣) الإحكام للأمدي: ج ١ ص ٦٤.

جاء بها بعد (بين) نحو: (المال بين زيد وعمرو) و(جلست بين خالد وبكر)، وحيث لا يراد الترتيب قطعاً ك(زيد وعمرو من بني تميم) و﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^(١)، وحيثما أخبرت عن اثنين بخلة، أو حرفة، أو أمر من الأمور، ك(زيد وعمرو فاضلان ثقتان عادلان تاجران)، و(خالد وبكر فاسقان كاذبان حائكان)، وهو باب واسع لا يقف على حدٍّ، ولعلَّ توهم بعض الحنفية للمعية كان من هذا^(٢)، ومن نحو (مررت بزيد وعمرا)، و(سلمت على خالد وبكر)؛ لكثرتها وشيوعها، وظهور عدم إرادة الترتيب فيها، كلُّ ذلك بلا تأول، فتكون حقيقة، فلو كانت للترتيب حيث يمكن للزم الاشتراك، وهو على خلاف الأصل، بل يحمل على المجاز إن ثبت الاستعمال في خصوص الترتيب، لكنَّه في حيز المنع، وما يوهم ذلك من نحو: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾^(٣)، و﴿وَابْتَغِي بَيْتًا وَزَوْجًا﴾^(٤) فمن خصوص المقام، والواو على حقيقتها لم تستعمل إلَّا في مطلق الجمع.

الثالث: لو كانت للترتيب؛ لكان قولنا: (جاء زيد وعمر قبله)، و﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ﴾^(٥) متناقضاً، ولا أقل من المجاز والتأويل، لكننا نقول ذلك بلا تأول، بخلاف ما إذا قلنا: (تزوج هنداً وأختها)

وقالوا: نأت فاختر لها الصبر والبكا^(٦)

فإننا نرى التأول عياناً.

الرابع: لو كانت للترتيب؛ لكان قولك: (جاء زيد وعمرو) وقد جاء معاً كاذباً أو مجازاً في استعمال باطل؛ لعدم القرينة، لكنه صحيحٌ صادقٌ إجماعاً من غير تأويل.

(١) البقرة: ١٥٨.

(٢) ظ. الإبهام: ج ١ ص ٣٣٨.

(٣) البقرة: ٦٠.

(٤) آل عمران: ٤٣.

(٥) الزمر: ٦٥.

(٦) قد مرَّ سابقاً فراجع.

الخامس: لو كانت للترتيب؛ لم يقع الامتثال في (إثت بزيد وعمرا) إلا بالإتيان بزيد أولاً وبعمرو ثانياً، ويعصي المأمور بالإتيان بهما معاً، لكنه لا يعصي بذلك بإجماع أهل اللسان وضروبهم، بل يعدون ذلك من أحسن صور الامتثال إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتدبر في مطاوي الاستعمالات، وهذا كما قص الله تعالى ما أمر به قوم موسى من دخول باب البيت المقدس ساجدين وقول (حطّة)، أي أن يستغفروا الله ويسألوه أن يحطّ ذنوبهم حطّة بنحوين، ففي أول البقرة: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾^(١) وفي آخر الأعراف: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾^(٢) مع أن الواقعة واحدة، فلو كانت للترتيب لاختلف النقل.

والجواب: بجواز أن يكونوا أمروا بالاستغفار قبل الدخول وبعده، يقتضي أن لا يكون شيء من القستين دالاً على تمام الواقعة، والظاهر أن كلاً منهما وافٍ بالدلالة على الواقعة، وأنه في كلٍّ منهما ناقض في الأخرى على ما يظهر من السوق، حيث يقول في الأولى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فكلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣)، وفي الثانية: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤)، فأما التعلّق بقومهم حين أمروا بالسعي بين الصفا والمروة: (بأيهما نبداً)^(٥)، وأنها لو كانت للترتيب لم يسألوا؛ لأنهم من أهل اللسان، فليس بشيء، وما كان ليعقل الترتيب في مثل ذلك ليذّعيه من له أدنى مسكة، فضلاً عن هؤلاء الأئمة، وهذا بخلاف الاستدلال بوقوعها في مثل ذلك، وبعد (بين)، وفي (باب المفاعلة) كما فعلنا؛ لأنه متّجه؛ لأصالة الحقيقة وعدم التأول، فأما ما تعلّق به المخالفون^(٦) من الإنكار على ابن عباس في

(١) البقرة: ٥٨.

(٢) الأعراف: ١٦١.

(٣) البقرة: ٥٨.

(٤) الأعراف: ١٦١.

(٥) ظ. المحصول: ج ١ ص ٣٦٥.

(٦) ظ. المصدر السابق: ص ٣٦٩.

تقديم العمرة على الحج بقوله تعالى: ﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾^(١)، ومن إنكاره ﷺ على من قال: «من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى»، حيث لم يقل: (ومن عصى الله ورسوله)، ومن اتفاهم على أن من قال لمن لم يدخل: (أنت طالق وطاقق) فإنها طلق واحدة، بخلاف: (أنت طالق طلقتين)، ومن أن مطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة إليه، وليس إلا الواو^(٢).

فالجواب عن الأول: أنه من الجائز أن يكونوا عقلوا ذلك من تقديم الحج في الذكر، فإن الغالب تقديم المتقدم كما مر فلا بد من نكتة في التأخير، لا من دلالة العاطف، أو لأنه ليس في الآية دلالة على وجوب تقديم العمرة، من حيث إن (الواو) لمطلق الجمع، فلا بد من حجة، والنكتة في تقديم الحج أنه هو المهم؛ لكثرة مناسكه، وتضمنه شد الرحال إلى عرفة والوقوف فيها، والإفاضة منها، والوقوف في مزدلفة في أوقات معينة ضربت لها، لا يسوغ تجاوزها، والرجوع إلى منى؛ لقضاء مناسكها: من النحر، والحلق، ورمي العقبة القصوى، ثم الزوال إلى مكة للطواف، والصلاة، والسعي، والتقصير، ثم الطواف، ثم الرجوع إلى منى، لرمي الجمار والمبيت فيها ليلي التشريق، بخلاف العمرة؛ إذ ليس فيها إلا الطواف والسعي والتقصير، وأمر آخر وهو أن العمرة لما دخلت في الحج واتصلت به كانت كجزء منه، وإنما أمر بها بعده؛ لأنها في الحقيقة غيره، والحجة في ذلك السنة القاطعة على أن التعلق بالإنكار عليه ليس بأولى من التعلق بأمره فإنه أعلم، كيف، وهو ترجمان القرآن، وهو الذي قال فيه ﷺ: «كَيْفٌ مُلَىٰ عِلْمًا»^(٣)، وخاصة أمر اللغة، فإنه أعرف بمواردها ومادرها.

(١) البقرة ١٩٦.

(٢) ظ. المصدر السابق.

(٣) لم أظفر على هذا الحديث في شأن ابن عباس. بل الوارد في كتب التاريخ كما في الاستيعاب لابن عبد البر: ج ٣ ص ٩٩٢؛ مفردات الراغب الأصفهاني: ص ١٦٢، أنه قول عمر بحق عبد الله بن مسعود، نعم ورد في زبدة التفسير: ص ٤٤ مانصه «كما قال ﷺ عنه إنه كيف مليء علماء»، ولم يشر صراحة أنه قول رسول الله ﷺ.

وعن الثاني: بأن إنكاره ﷺ إنما كان لترك أفراده تعالى بالذكر وإجلاله عن أن يساوي به غيره، ولو في الدلالة عليهما بلفظ واحد لما في إفراده بالذكر من التعظيم والإجلال عن التسوية، وفي إدراجه مع غيره من التسوية ما يشاهد في قولك: ادعوا الشيخ وولده بخلاف (ادعوهما)، مع ما في ذكر الله جل شأنه من التنويه بعظم العصيان، لا لترك الدلالة على الترتيب بالواو، كيف، ومعصية الله لا تنفك عن معصية رسوله، بل الظاهر ترتب معصية الله على معصية رسوله، وطاعته على طاعته، من حيث إنها تكشف عنها، كما يقال مثل ذلك في الأمير والسلطان، وقد قال ﷺ في علي عليه السلام: «من أطاعه فقد أطاعني ومن أطاعني فقد أطاع الله، ومن أحببه فقد أحبني ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغضه فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله»^(١).

ومن هنا بان ضعف قول الشيخ في (العدة) بعد أن حكم بعدم إفادتها الترتيب في اللغة: «ولا يمتنع أن يقال إنها تفيد ذلك بعرف الشرع، بدلالة ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من خطب» الحديث»^(٢) حيث استصلح مثل هذا لإثبات الحقيقة الشرعية، مع ظهور الوجه فيه.

وعن الثالث: أن الزوجية لما زالت بالإنشاء الأول، كان ورود الثاني على مطلقه، فلم يعمل شيئاً ولم يقع إلا طلاقة واحدة وهي الأولى، ولم يجيء هذا من الترتيب بالواو وأنها جاء من تأخر إحدى الصيغتين عن الأخرى في اللفظ، حتى لو قال: (أنت طالق أنت طالق)؛ لكان الحكم كذلك، بخلاف (أنت طالق طالقتين)، فإن (طالقتين) لما كان بياناً للطلاق الذي أوقع به (طالق)، كان إنشاء اثنتين دفعةً وصادفاً معاً زوجةً وأثراً معاً فيها.

وعن الرابع: أن في لفظ (بعد) ما يغني مع أن الحاجة إلى الدلالة على مطلق الجمع أشد، وليس هناك ما يدل عليه، فكان أولى، ولا أقل من التساوي، فكيف يصح التعلق به لأحدهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المراد بالجمع فيها التشريك في الفعل أو في الاسم أو في

(١) الاحتجاج للشيخ الطبرسي: ج ١ ص ٦٩؛ بحار الأنوار: ج ٣٧ ص ٢٠٣.

(٢) العدة في الأصول: ج ١ ص ٣٢.

مطلق الحصول، وذلك كتشريك الاسمين فيما وقع منهما أو عليهما، ومنه (باب التفاعل) وفيه الشركة الحقيقية من حيث إن التفاعل لهما معاً، بخلاف نحو (قام زيد وعمرو) فإن لكل فعل، أو في أمر آخر غير الفعل، كما في (المال بين زيد وعمرو)، و(زيد وعمرو من بني تميم)، وتشريك الفعلين في من وقعا منه أو عليه، وتشريك الجملتين في مطلق الحصول ك(جاء زيد، وذهب عمرو)، وتستعمل في التقسيم كثيراً، كما يقال: (ترى الناس: غني وفقير، وصحيح وسقيم)، قال:

كما الناس مجروم عليه وجارم^(١)

ومنه قولهم: «الكلمة: اسم، وفعل، وحرف» والفعل: مضارع، وماض، وأمر و«الحكم: إيجاب، وتحريم، وكراهة، وإباحة»، وقول ابن هشام: «الصواب أنها في ذلك على معناها الأصلي؛ إذ الأنواع مجتمعة في الدخول تحت الجنس»^(٢) ليس بشيء؛ إذ ليس الغرض في أمثال هذه المقامات الدلالة على أن الأنواع من الجنس، وأنها مندرجة فيه، بل على أن الجنس لا يخلو منها، وأنه إما هذا النوع أو هذا، ومن ثم جعلوها فيه بمعنى «أو»، وإن كان استعمالها في ذلك أكثر من «أو»، وربما استعملت بمعنى «أو» في التخيير، كما قال:

وقالوانأت فاختر لها الصبر والبكا

فقلت البكا أشفى إذن لغليلي^(٣)

وزعم الزمخشري أنها تستعمل بمعناها في الإباحة^(٤)، يقال: جالس الحسن وابن سيرين، والمراد هذا وهذا على الإباحة، ثم لا يعرف لها في العطف معنى سوى ذلك، وما ذكروه من مجيئها بمعنى باء الجر ك(أنت أعلم ومالك) و(بعثُ الشاء شاة ودرهماً) ليس من العطف في شيء.

(١) البيت لعمرو بن بركة الهمداني وصدرة: ونصر مولانا ونعلم أنه. (أما في لغة العرب لأبي علي

القيالي: ج ٢ ص ١٢٤).

(٢) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٨.

(٣) قد مر سابقاً.

(٤) مغني اللبيب: ج ٢ ص ٣٥٨.

ومن الغريب أن صاحب (القاموس) أنهى خروجها عن مطلق الجمع إلى سبعة وعشرين، حتى عدّ منها واو القسم وواو (زيدون) و(عمرؤ)، وكأنه يريد مطلق الواو، وإن جعل المقسم واو العطف^(١).

ومنها: الفاء العاطفة، ومعناها التعقيب بإجماع أهل اللغة، كما حكى غير واحد، وربما حكى إجماع النحاة أيضاً، والمراد بذلك الدلالة على أن ما بعدها عقيب ما قبلها، أي يعقبه بلا فصل يعتد به، وهو في كل شيء بحسبه، فلا يخلّ بالفصل المعتاد، وإن طال ك (تزوج فولد له) حيث لا يكون بينها إلا مدة الحمل، و(دخلت الكوفة فيغداد) إذا لم يقيم في الكوفة ولا بينهما، و(استسقيناً فسقينا فأعشبت الأرض واخضرت البلاد)، ومنه قوله تعالى: ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُضْيَعُ الْأَرْضُ مَخْضَرَةً﴾^(٢)؛ إذ المراد التسيب مع التعقيب، وما في ذلك من الأمر العجيب، وكذا قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾^(٣)؛ إذ الغرض بيان تعاقب هذه الأطوار عليه، بل التحقيق أنها متواصلة لاتصال الأخذ في اللاحق بنهاية السابق، بخلاف السابقة؛ إذ المعطوف إصباحها مخضرة لا جعلها كذلك.

ولا حاجة إلى دعوى كونها فيها بمعنى (ثم) كما في (القاموس) وغيره^(٤)، وإنما جاء ب(ثم) في المقامين السابقين حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾^(٥)، لبعد ما بين السابق واللاحق فيهما في المرتبة، وأبعد من ذلك كله نفخ الروح فيه حيث جعله حيواناً بعد أن كان جماداً، وناطقاً بعد أن كان أكبماً وسميعاً بعد أن كان أصمّاً، وبصيراً بعد أن كان أكمهأً، وإلى ذلك أشار بقوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٦)، ولا خفاء أن

(١) القاموس المحيط: ج ٤ ص ٤١٣.

(٢) الحج: ٦٣.

(٣) المؤمنون: ١٤.

(٤) القاموس المحيط: ج ٤ ص ٤٠٩؛ تاج العروس: ج ٤٠ ص ٤٣٧.

(٥) المؤمنون: ١٢-١٤.

(٦) المؤمنون: ١٤.

التعقيب مما يستلزم الترتيب من حيث إن الأول كما عرفت عبارة عن نوع اللاحق بعد السابق بلا فصل يعتد به، والثاني عبارة عن وقوعه بعده لا قبله ولا معه، والغالب في الترتيب أن يكون في المعنى، إما في ملابسته الفعل، كما في عطف المفردات، كاجاء زيد فعمرو) واضربت عمرواً فبكرأ)، وفي حكمه نحو: (يقدم الأقرأ فالأفقه، فالأقدم هجرة، فالأسن، فالأصبح)، أو في مطلق الحصول، كما في عطف الجمل كاجاء زيد فذهب عمرو)، أو في حكمه اهذا زيد الصباح فالغانم فالآيب)، واذاك عمرو الآكل فالنائم)، أي الذي يصبح فيغتم فيؤوب، والذي يأكل فينام، وقد يكون في مجرد الذكر للتفصيل، كما في: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً﴾^(١)، ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾^(٢)، و(توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه، وأجته فقلت له: لبيك سيدي)، وذلك أن مقام التفصيل بعد الإجمال أو بدونه، كما في: ﴿وَأُورِثْنَا الْأَرْضَ تَتْبَوًّا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾^(٣)، و﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾^(٤)، فإن مدح الشيء وذمّه مما يصحّ بعد جري ذكره، فيكون مرتباً عليه، وكذلك التعجب بعد ذكر ما يتعجب منه، والتحرّس والتحرّز بعد ذكر المصاب؛ ولذلك تحيىء بالفاء تارة وبدونها أخرى من دون نقص في المعنى، والحقّ أنها في مثل هذا لا تخلو من دلالة على الترتيب والتسبب، وكيف كان فليس الغرض في هذه المواطن الدلالة على أن وقوع مضمون اللاحقة كان بعد وقوع مضمون السابقة، وربما كان الترتيب، بل التراضي لمجرد التدرّج في الارتقاء، وإن لم يكن الثاني مرتباً في الذكر على الأول نحو: (والله ثم والله، وما أدراك ثم ما أدراك، وذكر الزمخشري في أول الصفات أن للفاء مع الصفات ثلاثة أحوال:

أحدها: أن تدل على ترتيب معانيها في الوجود، كقوله:

(١) النساء: ١٥٣.

(٢) الأعراف: ٤.

(٣) الزمر: ٧٤.

(٤) الزمر: ٧٢.

يالهف زبابة للحارث

الصباح فالغانم فالأيب^(١)

أي الذي أصبح فغنم فأب.

والثاني: أن تدلّ على ترتيبها في التفاوت من بعض الوجوه، نحو قولك: (خذ الأكمل فالأفضل، واعمل الأحسن فالأجمل).

والثالث: أن تدلّ على ترتيب موصوفاتها في ذلك، نحو: (رحم الله المحلقين فالمقصرين)^(٢).

ومن الغريب ما يحكى عن الفراء من إنكار إفادتها للترتيب على الإطلاق، مع زعمه أن الواو تفيد^(٣)، وحكى الشيخ في (العدة) عن المرتضى أنها تفيد الترتيب دون التعقيب، وأنه إنما يصار إليه بالدليل^(٤).

وأقصى ما يحتاج به في نفي الترتيب، وقوعها في مثل قوله تعالى: ﴿أَهْلَكُنَّاهَا فَبَاءَ مَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾^(٥)، وفي نفي التعقيب وقوعها في مثل قوله: ﴿لَا تَقْرَءُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَبِكُمْ﴾^(٦)، وذلك أن الإهلاك بمجيء البأس فكان قبله، وأين ذلك من الدلالة على أنه بعده، والإسحات - أعني الاستئصال - إنما يكون يوم القيمة، وأين ذلك من التعقيب؟ والأصل في الاستعمال الحقيقة، وإذا ثبت أنها حقيقة في غير الترتيب والتعقيب، فلو كانت مع ذلك حقيقة فيهما للزم الاشتراك، وهو على خلاف الأصل.

والجواب: أن التعقيب قيدٌ ثبت بنقل الأئمة حتى ادعى الإجماع على ذلك، وفي

(١) البيت لعمر بن الحارث بن همام. (ظ. سمط اللثالي في شرح لآلي القالي: ج ١ ص ٥٠٤).

(٢) الكشاف، الزنجشري: ج ٣ ص ٣٣٤.

(٣) ظ. معاني القرآن: ج ١ ص ٣٧١.

(٤) عدة الأصول: ج ١ ص ٣٤.

(٥) الأعراف: ٤.

(٦) طه: ٦.

العيان ما يعني عن الخبر؛ لكثرة استعمالها فيه بلا تأول وتبادره منها، كما يتبادر التراخي من (ثم) ومطلق الجمع من (الواو)، وبضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة، خصوصاً إذا كان الغالب فيها ذلك، وحينئذ فلو كانت حقيقة في غيره أيضاً للزم الاشتراك وهو على خلاف الأصل، على أن ما أوهم الخلاف ليس كذلك، أما الأولى فالترتيب فيها ذكري، جيء به للتفصيل كما مر، مع احتمال أن يكون المراد، أردنا إهلاكها، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾^(١)، و﴿إِذَا فُتِنُوا إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٢)، وهو يريد إذا أردتم القراءة، وإذا أردتم الصلاة، وأما الثانية فالفاء فيها ليست للعطف، وإنما هي (فاء السببية) التي ينتصب الفعل بعدها في جواب النهي والاستفهام، كما في: ﴿وَلَا تَطْفَؤْا فِيهِ فَيَحُلَّ عَلَيْكُمْ عَذَابِي﴾^(٣)، ولا حاجة في الجواب إلى دعوى المجاز باستعمالها في المتراسي، للقطع بوقوعه فأشبهه التعقيب، وإنما يحتاج إلى ذلك في مثل: (كفروا بالله فأدخلهم النار)، والتجوز حينئذ بإرادة الحكم، والقضاء أولى، فأما قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَجْرَةِ وَالْأُولَى﴾^(٤)، فالذي حسن استعمالها في المتراسي والماضي فيما لم يقع، تغليب الواقع المشاهد على الغائب، وذلك أن (نكال) مصدر مؤكّد، والمعنى: فنكّل الله به نكال الآخرة بالحرق في النار، والأولى بالغرق، إلا أن الاجتماع هوّن الخطب للتغليب، ولما صار مدخولها بالتغليب بمكانه الواقع، وكان مسبباً عن ذلك الأمر العظيم، وهو دعوى الربوبية التي استحق بها الأخذ، حسن الإتيان بـ(الفاء)؛ لأنّ التعقيب في كلّ شيء بحسبه، بلى، اللهم قد يشكل دعوى الترتيب فيما لهجت به ألسنتهم في البقاع من قوله:

.....

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

(١) النحل: ٩٨.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) طه: ٨١.

(٤) النازعات: ٢٥.

فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمها

لما نسجتها من جنوب وشمال^(١)

وقول زهير:

أمن أمّ أوفى دمنة لم تكلم

بحومانة الدراج فالتسلم^(٢)

وقول لييد:

عفت الديار محلها فمقامها

بمنى تأبّد غولها فرجامها

فمدافع الريان عرّي رسمها

خَلِقًا كما ضمن الوحي سلامها

إلى أن قال:

مرّية حلت بفيّد وجاورت

أهل الحجاز فأين منك مرامها

بمشارك الجبلين أو بمحجر

فتضمنتها فردة فرخامها

فصوائق إن أيمنت فمظنة

فيها وحاف القهر أو طلخامها^(٣)

وقول عنتره:

(١) البيت لأمرئ القيس وصدرة: فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل. ديوان امرئ القيس: ج ١

ص ١٠٥.

(٢) ديوان زهير بن أبي سلمى.

(٣) ديوان لييد بن ربيعة العامري: ص ٣٠٠.

وتحل عبلة بالجواء وأهلنا

بالحزن فالصمّان فالمتثلّم^(١)

يريد أنهم ينزلون بهذا تارة وبذلك أخرى، ولو جاء بالواو لدلّ على أنهم في تلك الأماكن كلها.

وقول الحارث اليشكري:

بعد عهد لنا ببرقة شماء

فأدنى ديارها الخلصاء

فالحياة فالصفاح فأعناق

فتاق فعاذب فالوفاء

فرياض القطا فأودية الشرب

فالشعبتان فالأبلاء^(٢)

وقول النابغة:

يادار مية بالعلياء فالسند^(٣)

وقول السيّد الحميري:

هلا وقفت على المعشب

بين الطويلع فاللوى من كبكب

فنجاد توضح فالنضائد فالشظا

فرياض سنحة فالنقا من جنوب^(٤)

(١) المعلقة العشرة: ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البيت للنابغة الذبياني وعجزه: أقوت فطال عليها سالف الأبد. ديوان النابغة الذبياني: ج ١ ص ١١٨.

(٤) ديوان السيّد الحميري: ج ١ ص ٢٦.

وتقول: (شوقتني إلى هذا فهذا وحببت الي هذا فهذا)، كما قال:

وأنت التي حببت شغباً إلى بدا

الي وأوطاني بلاداً سواهما^(١)

وفي الأمطار من قوهم: مطرنا زبالة فالثعلبية، وإنما يريد أن المطر أصابها من بين الأماكن لا أن وقوعه في الثعلبية كان بعد زبالة، ومنه قول لبيد:

رزقت مرايبع النجوم وصابها

وَدَقَّ الرواعد جودها فرهامها^(٢)

لا يريد هذا بعد هذا، ولا هذا وهذا، وإلا لجاء بـ (الواو)؛ بل هذا تارة وذلك أخرى، ومن ثم أنكروا الجرمي إفادتها للترتيب في هذين المقامين^(٣).

والجواب: أن الترتيب في ذلك كله ذكرى، وهو أن يذكر الشيء ليس إلا، ولا يراد إن معناه بعد معناه، وقد يقال: إن الجرمي إنما نفى المعنوي دون الذكري من حيث إنه لا يعد في المعاني، ولا يعود إليها.

لا يقال: كان ينبغي أن لا يقتصر بالإنكار على هذين؛ لثبوت الذكري في التفصيل والمدح والذم والتعجب والتحرّز ونحو ذلك.

لأننا نقول: إنها في تلك المواطن لا تخلو من إيحاء إلى تعقيب أو تسيب ولو بالأول، بخلاف هذين المقامين، فإنها فيهما للذكر صرفاً، وقد تجيء لذلك في الأقسام كما قال تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفَاهُ فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا﴾^(٤).

ومنها: (أو) وحقيقتها أحد الشيتين، فإذا وقعت بعد الأمر المستعمل في حقيقته - أعني الإيجاب - اقتضى ذلك المنع من تركهما، كما في الأمر بدخصال الكفارة) وكل واجب على التخيير، وهي مانعة الخلو، وإن وقعت بعد الإذن والرخصة، كما يستأذذك

(١) البيت لكثير عزة. (ديوان كثير عزة: ج ١ ص ٢٠٤).

(٢) البيت للبيد بن ربيعة: ج ١ ص ٩٨.

(٣) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٦٤.

(٤) المرسلات: ٢.

في أخذ شيئين فتقول: (أخذ هذا أو هذا)، اقتضى ذلك المنع من الجمع من حيث إن الذي أذن فيه إنما هو أحدهما ويبقى الآخر على أصل المنع كغيرهما، وهي مانعة الجمع فقد بان أن المنفصلة في الأوامر حقيقة في منع الخلو، ولا تنزل على إرادة منع الجمع إلا بقرينة.

ومنها: (في): وتستعمل في معانٍ أنها ابن هشام وصاحب (القاموس)^(١) إلى عشرة: منها: الظرفية وهي عبارة عن كون ما قبلها منظرًا فيما بعدها، وكون ما بعدها ظرفًا لما قبلها، مكانًا أو زمانًا، واستعمالها فيه على الحقيقة إجماعًا، بل الظاهر أنه هو الحقيقة لا غير، وما عداه إن سلم فمجاز؛ للتبادر، قال شيخنا في (العدة): «إنها تفيد الظرف كازيد في الدار، وإن استعملت في غير ذلك فعلى ضربٍ من المجاز»^(٢)، وظاهر المذكورين أنها مشتركة بينها حيث جعلها معانٍ لها، وهو ظاهر البطلان، وما كل ما يستعمل فيه اللفظ يكون حقيقة فيه، وخاصة إذا علم معناه، ثم الظرفية إما تحقيقية، وهو ما يكون المدخول فيها ظرفًا على الحقيقة نحو: (الماء في الكوز)، و(الحمرة في الخدا)، والعيب في الثوب، و(الشعب في الاناء)؛ و(زيد في الدار) و(السفر يوم السبت)، أو تقديرية وهي ما لم يكن محلاً على الحقيقة، بل بمكانة المحل ومنزلته ك(نظرت في الكتاب)، و(تفكرت في المسألة) و(تكلمنا فيها)، وأنا في حاجتك وتدير أمورك، وذلك أن مدخولها في هذه الأمثلة وإن لم يكن محلاً لما قبلها ومكاناً له، لكنه شاغل له، وأخذ بأطرافه، فكان بمنزلة الظرف المشتمل عليه، المحيط به من جميع جوانبه، ومن هذا القبيل نحو (هذا في الله قليل)، و(أنت أخي في الله)، و(الحب في الله والبغض في الله)، و(في الله خلف من كل فائت)، و«**لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ**»^(٣)، بخلاف (تأسى به) وله قدم راسخ في هذا الفن، وبصير في هذا الشأن، بخلاف (هو بصير بالأمور)، «**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**»^(٤)، وهو

(١) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٦٨؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٢٠.

(٢) العدة في الأصول: ج ١ ص ٣٦.

(٣) الأحزاب: ٢١.

(٤) البقرة: ١٧٩.

فيهم كواسطة العقد، و﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾^(١)، و﴿خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾^(٢)، وجعل يختال في مشيته، وافي هذه المسألة إشكال، وافي ذلك الحكم شك، وافي تلك الواقعة إعضال، وهذه الحروف في هذه الكلمة أصل، وافي تلك زائدة، إلى غير ذلك مما لا يحصى، واسم الظرف في اللغة والعرف وإن كان لا يصدق إلا على الوعاء كالأواني والأخبية دون سائر الأمكنة، فضلاً عن غيرها من الأزمنة والمعاني، واشتقاق الظرفية منه، لكنه اصطلاح فتوسّعوا، وهل هي حقيقة في القدر المشترك بينهما أو في الحقيقة فحسب، حتى يكون في جميع هذه الأمثلة مجازاً؟ ظاهر الجوهري والشيخ الرضي رحمهما، وكثير من أئمة الأصول الأول، حيث قالوا: «هي للظرفية تحقيقاً أو تقديرأ»^(٣)، وقال في الصحاح: «هي للوعاء وما قدر تقدير الوعاء نحو الماء في الإناء، وزيد في الدار، والشك في الخبر»^(٤)، وظاهر الشيخ في العدة) وصاحب الإحكام) الثاني، حيث قالوا: إنها للظرف كزيد في الدار»^(٥).

ويؤيد الأول: كثرة الاستعمال بلا تأول، والثاني التبادر، فإن ذلك هو المنساق من قولنا: (هذا في ذاك)، وحيث تحيء مستعملة في مكان حرف من الحروف فيها، فهي بمعناه مجازاً، ولا حاجة إلى ردها إلى الظرفية وتنزيلها عليه، كما صنع الشيخ الرضي^(٦) (رحمه الله)، وهي طريقة أكثر البصريين في حروف المعاني، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَبْتِكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾^(٧)؛ فإن المقام هاهنا ل(على) وإنما تجوز بها للدلالة على شدة التمكن، وهي العلاقة، ومثل بها في التهذيب^(٨)

(١) الفجر: ٢٩.

(٢) القصص: ٧٩.

(٣) الصحاح: ج ٦ ص ٢٤٥٨؛ شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧٨.

(٤) الصحاح للجوهري: ج ٦ ص ٢٤٥٨.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام: ج ١ ص ٦٨؛ عدة الأصول: ج ١ ص ٣٦.

(٦) ظ. شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٧) طه: ٧١.

(٨) تهذيب الوصول: ص ٨٦.

و(المنهاج)^(١) للظرفية التقديرية، وقضية ذلك أن تكون حقيقة، مع أنها مجاز بلا كلام، فأما قوله:

بطل كأن ثيابه في سرحة^(٢)

فلا يبعد أن يكون من باب القلب ك(أدخلت الخاتم في إصبعي) والقلنسوة في رأسي) وفي قوله: «إن امرأة دخلت النار في هرة»^(٣) للباء؛ إذ المعنى، بسبب هرة، غير أن صاحب (المنهاج) يزعم أنه لم يثبت مجيئها للسببية، ولم ينقل عن أحد من أهل اللغة^(٤)، لكن صاحب (القاموس) عدّ ذلك في معانيها^(٥)، وكذلك ابن هشام^(٦)، وجعل منه قوله تعالى: ﴿فَدَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾^(٧)، والوجه في هذا أنها للظرفية التقديرية، أي في شأنه الآخذة بهنّ واشتماله عليهن، فكان أمره محلاً للتلازم، فأما قوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَاَدْخُلِي جَنَّتِي﴾^(٨)، فهي بمعناها، أي بينهم، ولا حاجة إلى دعوى كونها بمعنى (مع)، فإن ذلك مستفاد من كونه بينهم، وكذا قولنا: (في الله خلف) أي في فضله، وفي قولنا: (هذا في الله قليل)، أي في حبه، و(آخيتك في الله) و(الحب في الله)، أي في مرضاته، وهكذا كلُّ بحسب ما يناسبه.

وعدّ ابن هشام في معانيها المقايسة قال: «وهي التي تدخل بين مفضول سابق وفاضل لاحق»^(٩)، ومثلها بقوله تعالى: ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْأَجْرَةِ إِلَّا

(١) الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٤٧.

(٢) البيت لعنترة العبسي وعجزه: يجذى نعال السبت ليس بتوأم. (الكامل في الأدب للمبرد: ج ٤ ص ١٤٢).

(٣) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٥٤ ح ١٢١.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٤٧.

(٥) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٢٠.

(٦) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٦٨.

(٧) يوسف: ٣٢.

(٨) الفجر: ٢٩.

(٩) مغني اللبيب: ج ١ ص ١٦٩.

قَلِيلٌ»^(١) وتبعه على ذلك صاحب (القاموس)^(٢)، والوجه أنها في الآية على معناها، والمعنى كما في (الكشاف): «في جنب الآخرة»^(٣)، وتحجى المقايسة بالآخرة، فإن الشيء إذا قيس بغيره وضع إلى جانبه، وكان فيه».

ومنها: (من): ولها معان أنهاها في (المغني) إلى خمسة عشر^(٤):

منها: الابتداء، وهو الغالب فيها حتى ادعى قوم اختصاصها به، وتكلفوا رد ما عداه إليه، ونعني بذلك أن تدلّ على أن مدخولها مبدأ متعلقها سواء كان مما يمتدّ، كما في (سرت من البصرة)، و«إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ»^(٥)، أو أصلاً للممتدّ، كما في (تبرأت من فلان)، و(خرجت من الدار إلى السوق)، و«يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ»^(٦)، ولذلك حسن مقابلتها بـ(إلى) وغير ذلك، ك(هذا الأمر نشأ من فلان) و«إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ»، والشيخ الرضي رحمته بعد أن ذكر ما يدلّ على اختصاصها بالأولين، وأنها إنما تعرف بحسن مقابلتها بـ(إلى)، أو ما في معناها كأعوذ بالله من الشيطان الرجيم؛ إذ المعنى: ألتجىء إليه، قال: «وإذا قصدت مجرد كون المجرور بها موضعاً انفصل عنه الشيء وخرج منه لا كونه مبدأ للشيء ممتدّ، جاز وقوع (عن) في موقعها؛ لأنها لمجرد التجاوز، كما تقول: انفصلت منه وعنه»^(٧)، وهذا مما يدلّ على أن الامتداد وحسن المقابلة بـ(إلى) ليس شرطاً فيها، وجواز قيام (عن) مقامها لا يمنع منها، وماذا يعني كونه أصلاً للممتد مع كونه غير مقصود، كما تقول: (خرجت من الباب ووقفت)، ومعلوم أن (إلى) هاهنا لا تصلح مع أن الظاهر أن (عن) هاهنا بمعنى (من)؛ إذ ليس الغرض الدلالة على التجاوز، بل

(١) التوبة: ٣٨.

(٢) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٢٢.

(٣) الكشاف للزمخشري: ج ٢ شرح ص ١٩٠.

(٤) مغني اللبيب: ج ١ ص ٣١٨-٣١٩.

(٥) النمل: ٣٠.

(٦) النحل: ٦٩.

(٧) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٥.

مجرد الانفصال، كما أن المراد (ينشأ هذا من فلان)، و(ينشأ من هذا إشكال) مجرد كونه هو المنشأ، وكذا قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْبَةَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾^(١)، وتقول: (كل مما يليك) وليس مما يصلح فيه (عن)، وكذا نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾^(٢)، وتقول: (مضى من عام أول)، قال:

أقوين من حجج ومن دهر^(٣)

وهؤلاء من سام، وأولئك من حام) أي نسله، وأخذت من الدراهم لا من الدنانير، و(يتخذون منكم منكراً)، و(يعجبني من زيد كرمه)، وله من الأسد صولته ومن الفهد وثبته ومن البحر زخرته، و(رأيت من زيد أسداً) و﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾^(٤)، و﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفِ خَفِيِّ﴾^(٥)، و(أنقذته من يديه) و﴿لَنْ نُعْظِيَهُمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا أَوْلَادَهُمْ مِنَ اللَّهِ﴾^(٦)، أي لن تخلصهم منه، وكذا نحو (زيد أفضل من عمر)، فإن (عن) لا تصلح هاهنا، وإن كان المفضل متجاوزاً عن المفضل عليه، حيث شاركه وزاد عليه، وكذا نحو (أين أنت من فلان) أي إنك بعيد منه، فإن قلت: (أين أنت منه)، كان المعنى: أين ذهبته عنه، وبالجملته: فاستعماله في غير الممتد كثير، فلا وجه للحصر، نعم ذلك هو الغالب، ولذلك اشتهر أنها لا ابتداء الغاية، ابتداء ما ينتهي إليها، أو أنهم أطلقوا الغاية وأرادوا المسافة كلها مجازاً، واستعمالها في المكان ونحوه، ك(من البصرة)، و﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾، أي هو الكثير الشائع حتى قصرها البصريون عليه، وقد تستعمل في الزمان أيضاً، نحو قوله تعالى: ﴿أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى﴾

(١) آل عمران: ١٧٩.

(٢) البقرة: ٢٢٠.

(٣) البيت لزهير بن أبي سلمى وصدوره: لمن الديار بقنة الحجر. (الشعر والشعراء لابن قتيبة: ج ١ ص ١٣٩).

(٤) التوبة: ٦١.

(٥) الشورى: ٤٥.

(٦) آل عمران: ١٠.

من أول يوم^(١)؛ إذ المراد، إنه على التقوى مذ أسس، لم يتغير، وقول الشيخ إنها هاهنا بمعنى (في) ليس بشيء^(٢)، وفي الحديث: (مطرنا من الجمعة إلى الجمعة)^(٣)، وفي حديث الأول: (لم يجلس عندي من يوم قيل في ما قيل)^(٤)، وقال:

تخَيَّرَ من أزمان يوم حليلة

إلى اليوم قد جربن كل التجارب^(٥)

وقال:

أقوين من حجج ومن دهر^(٦)

وتقول: (صمت من أول الشهر إلى آخره)، و(انتظرتك من أول الليل إلى الصباح) إلى غير ذلك، وهو الذي حكاه أهل الكوفة والأخفش والمبرد وغيرهما^(٧)، وزعم ابن السراج^(٨) أنه ربما جيء بالفعل معدّي إلى مبدأين باعتبار الفاعل والمفعول، كما رأيت الهلال من موقفي هذا من الثنية) و(شممت الطيب من مكاني هذا من ناحيتكم)، فمبدأ رؤيتك موقفك ومكانك، ومبدأ كون الهلال مرئياً والطيب مشموماً الثنية والناحية^(٩).

ومنها: التبعض، وهي التي يصح قيام بعض مقامها كقوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ

(١) التوبة: ١٠٨.

(٢) ظ. التبيان في تفسير القرآن: ج ٥ ص ٢٩٩.

(٣) صحيح البخاري: ج ٢ ص ١٨، عمدة القاري للعيني: ج ٢ ص ١٧٦ ونسبه إلى بعض الصحابة.

(٤) الحديث المذكور لعائشة بنت الأول وليس للأول وقد ورد في الكافي: ج ٣ ص ١٥٦.

(٥) البيت للناطقة الذبياني (ظ. خزائن الأدب للبغدادي: ج ٣ ص ٣٣١).

(٦) قد مر فلا نعيد.

(٧) ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣١٩.

(٨) أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، صاحب كتاب الأصول في النحو، ت ٣١٦ هـ.

(٩) ظ. شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٥؛ الأصول في النحو لابن السراج: ج ١ ص ٤١١.

كَلَّمَ اللَّهُ^(١) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ﴾^(٢) و﴿مَنْ إِثْ شَأْمُهُ بِقِنطَارٍ﴾^(٣) الآية، ﴿مَنْ يَغْبُدُ اللَّهُ عَلَىٰ حَزْبٍ﴾^(٤)، ﴿مَنْهُمْ مَن نَّمِسِيثٍ عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾^(٥)، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلِ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(٦)؛ لعدم وجوب الغض عن الاجتناب من رأس؛ لجواز النظر إلى الوجه والكفين بلا ريبة ولا تلذذ؛ ولذلك لم يأت بـ(من) في حفظ الفرج؛ لوجوبه على الإطلاق، و(أخذت من الدراهم)، أي شيئاً منها لا جميعها، فإن أردت منها لا من الدنانير، كانت للابتداء، ك(يعجبني من زيد كرمه) ونحو: ﴿لَا يَكُونُ مِنْ شَجَرٍ﴾^(٧)، ولا ينافي ذلك كون المأخوذ هو البعض؛ لأن الغرض على هذا التقدير بيان المأخذ لا كمية المأخوذ، بخلاف الأول، فإنه بالعكس؛ إذ الغرض فيه بيان كمية المأخوذ، وأنه هو البعض لا الكل، ولا ينافيه كون الدراهم مبدأً للأخذ، وبالجملة فحيثما جاءت للتبعض فمدخولها مبدأً لمتعلقها، لكن ليس الغرض التنبيه على كونه هو المأخذ، وهذا الذي أشار إليه المراد وعبد القاهر والزمخشري بقولهم: أصل (من) البعضية ابتداءً الغاية؛ لأن الدراهم في قولك (أخذت من الدراهم) مبدأً للأخذ^(٨)، وهو وجه من يردّه إلى الابتداء.

والتحقيق: أنه ليس بأصل ولا بمردود إليه، بل لكلِّ مقام، وليس أحدهما في شيء منها أصلاً للآخر، ثم لا فرق بين كون البعض فرداً، كما مثلنا أو جزءاً كـ(وهنا من الليل) و(ساعة من النهار)، نعم التقليل المستفاد من التنكير لا يبعد اختصاصه بالأفراد كـ(ربّ رجل) دون

(١) البقرة: ٢٥٣.

(٢) البقرة: ٨.

(٣) آل عمران: ٧٥.

(٤) الحج: ١١.

(٥) النور: ٤٥.

(٦) النور: ٣٠.

(٧) الواقعة: ٥٢.

(٨) شرح الرضي على الكافية ج ٤ ص ٢٦٦.

الأجزاء، ومن الخطأ قول من قال: إن التنكير في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾^(١) للتقليل، أي في بعض الليل^(٢).

ومنها: التبيين، وهي التي يكون ما بعدها بياناً لما قبلها، حتى يصح حمله عليه نحو: ﴿أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾^(٣)، و﴿بِصَخَافٍ مِنْ ذَهَبٍ﴾^(٤)، و﴿ثِيَابًا مُحْضَرًا مِنْ سُنُدُسٍ﴾^(٥)، و﴿وَأَنْهَارٍ مِنْ عَسَلٍ﴾^(٦)، و﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ﴾^(٧)، و﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾^(٨)، و﴿فَهَمَّا ثَاثًا بِهٍ مِنْ آيَةٍ﴾^(٩)، و﴿جَنَابٍ مِنْ نُحَيْلٍ وَأَعْنَابٍ﴾^(١٠)، وقال عز من قائل، و﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(١١)، وربما قيل: إن (من) في هذه للابتداء، والمعنى: فاجتنبوا من الأوثان الرجس كـ(احذر منه خدعته)، و(يعجبني منه بشره)، وإنكار هذا الضرب مكابرة، وردّها إلى التبعض، كما قال ناس^(١٢)، أو الابتداء، كما قال آخرون^(١٣) مجازفةً، ومن الخطأ دعوى كونها في قوله تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١٤)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

(١) الإسراء: ١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦٦.

(٣) الكهف: ٣١.

(٤) الزخرف: ٧١.

(٥) الكهف: ٣١.

(٦) محمد: ١٥.

(٧) فاطر: ٢.

(٨) البقرة: ١٠٦.

(٩) الأعراف: ١٣٢.

(١٠) البقرة: ٢٦٦.

(١١) الحج: ٣٠.

(١٢) ظ. شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٦.

(١٣) القائل هو الزمخشري. (شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٦).

(١٤) الفتح: ٢٩.

مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهِوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^(٢)، من هذا الباب، دفاعاً عن الصحابة أن يكون فيهم غير جامع للوصفين، بناءً على أنهم بأجمعهم عدول، وكيف يتبين الظاهر بالمضمر، إنها يكون بياناً إذا دخلت على جنس ونحوه، ولذلك اشتهر أنها لبيان الجنس، وإنما هي للابتداء أو التبويض، ولو كان كما زعموا لقال: وعدهم الله مغفرة ولهم أجرٌ عظيم وليمسنهم..... أليس أهل الردة على زعمهم كانوا صحابة؟ أليس قد كان كاتب الوحي الذي تنصّر بعد النبي ﷺ صحابياً؟ ليت شعري من هؤلاء المنافقون، الذين لم يزل الله تعالى يعرض بهم ويقول فيهم: ﴿مَنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىِ التَّفَاقُ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ^(٣)، أو ليس كانوا صحبوه وجاهدوا معه لا يعرفون إلا في المسلمين، حتى خفي أمرهم عليه، فضلاً عن غيره، ومن الذين أخبر الله عز وجل عنهم في محكم كتابه بالفرار من الزحف؟ وهو من أعظم الكبائر، فقال عز من قائل: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أُنْجِبْتُمْ كَثْرَكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَابْتِئِمُّ مُذِرِينَ^(٤)، فقد اشتهر أن المسلمين يومئذ كانوا أكثر من عشرة الآف فلم يثبت معه إلا سبعة نفر (علي، والعباس، والفضل ابنه، وولد الحارث بن عبد المطلب، وأسامة، وأم أيمن)، ومن هؤلاء الذين كانوا كما أخبر الله عنهم إذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها، أمن الصالحات ترك صلاة الجمعة مع النبي ﷺ بعد الاجتماع والإسراع إلى اللهو؟ ومن هؤلاء الذين كانوا يلمزون رسول الله في الصدقات ويعيبونه ويتهمونه؟ كما قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمُكَ فِي الصَّدَقَاتِ^(٥)، ولما من رسول الله ﷺ على أهل مكة يوم الفتح وأمنهم، قال بعضهم لبعض على ما في صحيح مسلم: «إن الرجل أدرسته رغبة في قومه

(١) آل عمران ١٧٢.

(٢) المائدة: ٧٣.

(٣) التوبة: ١٠١.

(٤) التوبة: ٢٥.

(٥) التوبة: ٥٨.

ورأفة في عشرته^(١)، أفهكذا يكون المسلمون يظنون به الظنون؟ ولكن فعلوها فقد جاء المهاجرون بأسوأ منها؛ إذ يقول قائلهم، حين قال ﷺ: «هلموا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»: دعوه إن الرجل ليهجر^(٢)، وما زال يعترض على رسول الله ﷺ ويردّ عليه كلامه في حياته وبعد مماته، أفكان ما ارتكب الأولون من العظائم، محاربة آل الله وانتهاك حرمة رسول الله ﷺ من الصالحات؟ وإن شئت أن تعرف مقامهم في العدالة ومكانتهم في الإسلام فعليك بما استفاض في الطريقتين في اختلاجهم دون الورد، وقوله ﷺ: «أصحابي أصحابي»^(٣)، وما يقال له، ففي الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في مسند أبي هريرة من عدة طرق، أنه قال: «بينا أنا قائم على الحوض إذا زمرة حتى إذا عرفتهم، خرج رجل بيني وبينهم، فقال: هلموا، فأقول: إلى أين؟ فيقول: إلى النار والله، فأقول ما شأنهم؟ فيقول: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، ثم إذا زمرة أخرى حتى إذا عرفتهم، خرج رجل، فقال: هلموا، فأقول: إلى أين؟ فيقول: إلى النار والله، فأقول ما شأنهم؟ فيقول: إنهم ارتدوا على أدبارهم، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم»^(٤).

وفي آخر من المتفق عليه أيضاً، «فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم»^(٥)، وفي آخر «فأقول سحقا سحقا لمن غير بعدي»^(٦) ووقوع التغيير والتبديل مما لا يكاد ينكر، كما جاءت به صحاحهم إجمالاً وتفصيلاً، حتى قال (ابو الدرداء) وهو مغضب، و(أنس بن مالك) وهو يبكي: «والله ما أعرف من أمة محمد ﷺ شيئاً إلا هذه الصلاة، وهذه قد ضيعت»^(٧)، وفي العيان ما يغني عن الخبر، أوليس أول ما قبض ﷺ

(١) صحيح مسلم: ج ٣ ص ١٤٠٧ في الجهاد والسير باب فتح مكة.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢٢ ص ٤٦٨؛ أوائل المقالات: ص ٤٠٦؛ فتح الباري، ابن حجر: ج ٨ ص ١٠١.

(٣) صحيح مسلم: ج ٧ ص ٦٨.

(٤) صحيح البخاري: ج ٧ ص ٢٠٨.

(٥) صحيح البخاري: ج ٤ ص ١١٠.

(٦) صحيح البخاري: ج ٧ ص ٢٠٨.

(٧) مكاتيب الرسول، أحمد ميانجي: ج ١ ص ٦٦٩؛ صحيح البخاري: ج ١ ص ١٣٤.

تواثبوا على خليفته وشقيق نبعته وولي عهده، الذي عقد له البيعة في رقابهم يوم الغدير بمشهد من سبعين ألف، وسلّموا عليه بإمرة المؤمنين، حتى قال عمر: «بخ بخ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»^(١)، واختلسوا بيضته وهو مشغول بتجهيزه، ثم جاءوا بما دوّنت له الكتب وسوّدت به المصاحف وجرت له المدامع وأقيمت عليه المآتم، إن كانوا تناسوا ما صنع الأولون فما كان لينسى ما ارتكب الآخرون (عائشة وطلحة والزبير ومعاوية)، ومن بعدهم، ولو لم يكن إلا قوله عزّ من قائل: ﴿أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(٢) لكفى، وتمام القول في باب السنة.

ومن هذا الباب نحو: (عندي من المال ما يكفيني ومن الخيل عشرون)، وانحن من رعايته في حرم ومن طلعتة في روضة، ويمكن أن تكون في الأخيرين للابتداء، ولكثرة استعمالها في هذه المعاني الثلاثة اقتصر عليها ناسٌ، وذهبوا إلى اشتراكها بينها كما في (التهديب) و(المنهاج) وغيرهما^(٣)، وقال الإمام الرازي: «إنها موضوعة للتمييز خاصة؛ لأنه قدر مشترك بين هذه الثلاثة، شامل لجميع مواردّها، ففي نحو (سرت من البصرة) تبيّن مبدأ السير، وفي (أخذت من الدراهم) تبيّن مبدأ المأخوذ، وفي: ﴿فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(٤) فقد بيّنت الرجس الذي أمروا باجتنابه»^(٥)، فإما أن يكون حقيقة فيه موضوعة له أو لكل واحد؛ لكن الثاني يستلزم الاشتراك وهو على خلاف الأصل فتعيّن الأول وتبعه على ذلك صاحب (المنهاج)^(٦)، وهذا خطأ منه لاستعمالها في الخصوصيات وتبادرها منها، وخاصة الأول، وبيان المبدأ والمأخوذ في الأولين إنما يجيء بالتبع؛ لأن اللفظ استعمل فيه، مع أنه ليس هو التبيين الاصطلاحي - أعني كون ما بعدها بياناً لما

(١) الإرشاد، الشيخ المفيد: ج ١ ص ١٧٧؛ مسند أحمد: ج ٤ ص ٢٨١؛ مصنف ابن أبي شيبة: ج ١٢ ص ٧٨ برقم ١٢١٦٧.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ص ٨٦؛ الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ج ١ ص ٣٥٠.

(٤) الحج: ٣٠.

(٥) المحصول: ج ١ ص ٣٧٧-٣٧٨.

(٦) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥٠.

قبلها - بحيث يصح حمله عليه، وإنما هو بيان لغوي ولا يختص بهذه الثلاثة، بل يجري في سائر المعاني، بل في سائر الحروف المشتركة كما لا يخفى.

ومنها: التعليل، وهي التي تدل على أن مدخولها هو العلة، كقوله تعالى: ﴿عَمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾^(١)، وقوله:

يغضي حياء ويغضي من مهابته^(٢)

وقوله:

وذلك من نبأ جائني^(٣)

(ولم آتكَ من سوء أدبكَ)، وقوله تعالى: ﴿كَلَّمْنَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِينُوا فِيهَا﴾^(٤)، ويحتمل في هذه أن تكون للابتداء على أن يكون بدلاً من الأولى.

ومنها: البدلية، وهي أن يصلح في مكانها لفظ البدل، كما في قوله تعالى: ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾^(٥)، وقوله: ﴿بَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ لِيُخَلِّقُونَ﴾^(٦)، وقوله:

فليت لنا من ماء زمزم شربة

مبردة باتت على طهيان^(٧)

وقوله:

أخذوا المخاض من الفصيل غلبة^(٨)

(١) نوح: ٢٥.

(٢) البيت للفرزدق يمدح به الإمام السجاد عليه السلام وعجز البيت: فلا يكلم إلا حين يتسم. ادبوان للفرزدق: ج ١ ص ١٩٠.

(٣) البيت لعمر بن معدني كرب وعجزه: وخبرته عن بني الأسود. ادبوان عمرو بن معدني كرب: ج ١ ص ١١٥.

(٤) الحج: ٢٢.

(٥) التوبة: ٣٨.

(٦) الزخرف: ٦٠.

(٧) البيت ليعلى الأحول اليزدي. اخزانة الأدب: ج ٥ ص ٢٧٦.

(٨) البيت للراعي النميري وعجزه: ظلماً ويكتب للأمر أفيلا. ادبوان الراعي النميري: ج ١ ص ١١٧٢.

وقد عدّ من ذلك قوله تعالى: ﴿لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾^(١)، ولا ينفع ذا الجدم منك الجدم) على أن المعنى بدل طاعة الله ورحمته، ولا ينفع ذا الحظ حظه من الدنيا بذلك، أي بدل طاعتك أو بدل حظك، أي حظه منك.

والوجه أنها في هذه للابتداء على اعتبار المنع وتضمينه، أي لا تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم غني ولا تمنعهم منك، ولا ينفع ذا الحظ حظه ولا يخلصه منك، فإنه هو الأصل فلا يعدل عنه ما أمكن، ويحتمل في الثاني أن تكون بمعنى (عند) أي لا يتفعه حظه عندك.

ومن الناس^(٢) من أنكر مجيئها للبدل، وتأول ما أوهم ذلك بتقدير لفظ (البدل) المعدى ب(من)، فقال: التقدير في الآية الأولى أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا بَدَلًا مِنَ الْآخِرَةِ وَهَكَذَا.

ومنها: المجاوزة ك(عن)، نحو: ﴿يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾^(٣)، وذلك أن (غفل) إنما تتعدى ب(عن)، وجعلها للابتداء على أن تكون صلة (ويل) خلاف الظاهر؛ إذ الغرض التحسّر على الغفلة عمّا عاينوه، وإن أبيت مثلنا بنحو: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾^(٤)، ومنه: (كتمت هذا منه)، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ سَهَادَةَ عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ﴾^(٥)، وربما قيل^(٦) إن (كتم) لا تتعدى ب(من)، قال تعالى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾^(٧)، وعدّ ابن مالك هذا الباب من (التفضيل) نظراً إلى أن المراد من نحو (زيد أفضل من عمرو) أن زيدا جاوز عمراً في الفضل^(٨)، قال: «وهذا أولى من قول سيبويه وغيره إنها لا ابتداء

(١) آل عمران: ١٠.

(٢) الزمخشري في كتابه (الكشاف: ج ٢ ص ١٩٠).

(٣) الأنبياء: ٩٧.

(٤) الحديد: ٢٢.

(٥) البقرة: ١٤٠.

(٦) القائل ابن هشام في (مغني اللبيب: ج ١ ص ١٣٢٦).

(٧) النساء: ٤٢.

(٨) (مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢١).

الارتفاع في نحو «أفضل منه»، والانحطاط في نحو «شر منه»؛ إذ لا تقع بعدها إلى^(١)، واعتراض بأنها لو كانت للمجاوزة لصحّ في موضعها (عن)، وأجيب بأنه إنما يصحّ وقوع المرادف موقع مرادفه حيث لا مانع، والاستعمال هاهنا مانع، وهو تقرير للسؤال، فإننا نقول: لو كانت المجاوزة هاهنا معتبرة، قد أريد باللفظ الدلالة عليها لحيء بها وضع لها يوماً، فلما لم يستعمل أصلاً علمنا أن المعنى غير مراد، لكن الشيخ قال: «وأما (من) التفضيلية فهي وإن كانت لمجرد المجاوزة كما مرّ أي بلا امتداد، لكنه لا يستعمل (عن) مكانها؛ لأنها صارت علماً في التفضيل فلا يغيّر»^(٢)، وقد يقال: لما كان أفعل التفضيل دالاً على المشاركة والزيادة، وكان الغرض المقصود إنها هو بيان الزيادة، وكان ما بعد (من) هو المزيد عليه، أمكن اعتبار المجاوزة؛ لأنه إذا زاد عليه في الفضل فقد تجاوزه، واعتبار الابتداء من حيث إن مدخولها مبدأ التجاوز، فجاز في (من) أن تكون بمعنى (عن) وأن تكون على حقيقتها ومعناها، ولا يضرّ عدم وقوع (الي) بعدها؛ لما مر من أن الامتداد فيها ليس بشرط، وإنما هو الغالب؛ ولذلك لم يلتفت إليه سيبويه.

وقد يجوز أن تكون بمعنى (على) من حيث إنه قد زاد عليه، بل هو أنسب بالغرض المقصود من التفضيل، ومن تنبه للفرق بين (ارتفع من هذا المكان) وبين (ارتفع عن هذا وعليه) لم يذهب عليه ضعف تأويل سيبويه^(٣)، من حيث إن ليس الغرض في هذا التركيب الدلالة على أن مبدأ الارتفاع والانحطاط هو المفضل عنه، لا على أن المفضل مرتفع عنه، لكنّ سيبويه ممن يأبى أن تخرج (من) عن الابتداء، ويركب في ذلك كلّ صعب وذلول.

فإن قلت: وضع (أفعل) هاهنا إنما هو للدلالة على المشاركة والزيادة دفعة لا الزيادة فحسب، ليحسن تعديته بـ(على) أو بـ(عن) باعتبار أن من زاد فقد تجاوز، فمن ثمّ لم تصلح فيه (عن) ولا (على) وإن كان التجاوز والزيادة ثابتين.

قلت: لا ريب أن وضع هذه الهيئة إنما هو للدلالة على الزيادة والمشاركة [وهي]

(١) مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢١.

(٢) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٥.

(٣) ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢١.

تحييء بالالتزام، فإن من زاد على صاحبه في شيء فقد شاركه فيها عدا الزيادة.

ومنها: الظرفية ك(في) نحو: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾^(١)، و﴿وَجِئْتَ تَصَّعُوثًا ثِيَابَكُمْ مِنَ الظُّهُورَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾^(٢) وقد عدّ منها قوله تعالى: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾^(٣)، وليس بشيء، وإنما المراد ماذا خلقوا من الأرض وما فيها، أي من هذه العوالم السفلية؛ وذلك أنهم لما قالوا في السماء آلهة وفي الأرض آلهة، والآلهة مما يخلق، قيل لهم ذلك، أي ماذا خلقوا من هذه العوالم التي زعمتم أنهم آلهتها؟ ف(من) مثلها في قولك: (ماذا كتبت من هذه الكتب)، و(أي ثوب من هذه الثياب ثوبك)، و(أي دار من هذه الدور دارك)، وهي فيها للابتداء أو التبويض.

فإن قلنا: إن المعنى ماذا خلقوا من الأرض وأخرجوه منها؟ تعيّن للابتداء، فتلك سبعة معانٍ، والظاهر أنها في الثلاثة الأولى حقيقة؛ لانتشارها وفي الباقيات مجاز.

وقد عدّ لها معانٍ أخرى، كمعنى (الباء) ومثّل بنحو: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾^(٤)، ومعنى (على) ومثّل بنحو: ﴿وَنَصْرَتَاهُ مِنَ الْقَوْمِ﴾^(٥)، ومعنى (إلى) ومثّل بنحو: (رأيت الهلال من بين السحاب) بزعم أن موضع الهلال، وهو ما بين السحاب جعل غاية للرؤية، ومعنى (عند)، ومثّل بنحو: ﴿لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾^(٦)، ومعنى (ربما)، وذلك حيث تزداد بعدها (ما) نحو:

وإنما لما نضرب الكباش ضربة

على رأسه تلقي اللسان من الفم^(٧)

(١) الجمعة: ٩.

(٢) النور: ٥٨.

(٣) فاطر: ٤٠.

(٤) الشورى: ٤٥.

(٥) الأنبياء: ٧٧.

(٦) آل عمران: ١٠.

(٧) البيت لأبي حية النميري. اظ. خزانة الأدب للبغدادي: ج ١٠ ص ٢٣٢.

وإنه لما يفعل كذا) وما يأبى ذلك).

والحق أنها في جميع هذه المواضع للابتداء؛ إذ المراد من الأول أن منشأ النظر يكون من طرفٍ خفيٍ خاشعين خائفين، لا أن الطرف آلة لنظرهم وإن كان آلة، ومن الثاني منعناه وحميناه، ومن الثالث بيان مبدأ كونه مرثياً، أي موضع رؤيته، لا بيان الموضوع الذي انتهت إليه رؤية الفاعل، نعم قد يمثل له بنحو (قربت منه)، بدليل تقربت إليه، ومن الرابع لا تمنعهم من الله كما مر، وإن جاز فيه معنى (عند)، لكنّه خلاف الأصل، ومن الخامس المبالغة بدعوى كونهم من ذلك، كما في: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾^(١) أي إن شأنهم ذلك.

وقد تحيء زائدة للتخصيص على العموم، ك (ما جاءني من رجل)؛ ولذلك لا يصح (بل رجلان) بخلاف (ما جاءني رجل) ولتوكيده، ك (ما جاءني من أحد)، وربما قيل: إن الأصل فيها الابتداء، أي من واحد إلى ما لا نهاية له، والأكثر^(٢) على اشتراط وقوعها بعد النفي أو النهي أو الاستفهام، ودخولها على النكرة نحو: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَغْلِبَهَا﴾^(٣)، ﴿مَا رَمَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾^(٤)، ﴿مَا أَحْذَى اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهِ﴾^(٥)، ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ رَمَى مِنْ قُطُورٍ﴾^(٦)، وقولك: (لا يقيم من أحد)، وربما زيدت بعد (مهما) ك:

مهما تكن عند امرئٍ من خليقة^(٧)

والوجه أن ذلك ليس بضربة لازب، وإنما هو الغالب كما يُحكى عن الأخفش

(١) الأنبياء: ٣٧.

(٢) ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢٣؛ المحصول: ج ١ ص ٣٧٧.

(٣) الأنعام: ٥٩.

(٤) الملك: ٣.

(٥) المؤمنون: ٩١.

(٦) الملك: ٣.

(٧) البيت لزهير بن أبي سلمى وعجزه: وإن خالها تخفى على الناس تعلم. (ديوان زهير بن أبي سلمى:

ج ١ ص ١٦).

وغيره^(١)، وذلك لمجئها زائدة في غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ﴾^(٢)، ﴿وَيُنزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾^(٣)، وحكى الكوفيون: (قد كان من مطر). قال ابن أبي ربيعة:

فما قال من كاشحٍ لم يضر^(٤)

وتأويل الآيتين بأن المراد شيء من بناء المرسلين، وشيء هو الجبال فيها شيء هو البرد، وكذا شيء هو المطر مجازفة، وأنى يصح حذف الموصوف بالجملة والظرف وإقامة الصفة مقامه، بل من الجائز أن يكون المثال جاء على سبيل الحكاية كأنه قد سئل: هل كان من مطر؟ فقال: (قد كان من مطر)، كما قيل في (دعني من تمرتان)^(٥) نعم قوله: ﴿يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾^(٦) و﴿يَكْفُرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٧) ليس من الزيادة، وإن قيل، وإنما هي بمكانتها في قوله: ﴿يَغْضُؤُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(٨)، و﴿يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾^(٩)، وأحاط من ستره، وكذا قوله: ﴿يَحْلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ﴾^(١٠)، أي حلية من هذه.

(١) ومنهم الزمخشري (ظ. مغني اللبيب: ج ١ ص ٣٢٥؛ تمهيد القواعد: ص ٤٢٤ القاعدة ١٥٢).

(٢) الأنعام: ٣٤.

(٣) النور: ٤٣.

(٤) هذا عجز بيت وصدوره: وَيُنْمِي لَهَا حُبُّهَا عِنْدَنَا. (ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص ١٣٢).

(٥) هذا قول بعضهم وقد قيل له عندي تمرتان، فقال دعني من تمرتان، فجاء بالكلام على الحكاية.

(ظ: المقتضب: ج ٢ ص ١٣٠٩).

(٦) الأحقاف: ٣١.

ومن يرى أن (من) في هذه للتبعيض، أي شيئاً من ذنوبكم، واعترض بأن هذا مناقض لقوله: (يغفر الذنوب جميعاً) وأجيب بأن تلك في قوم نوح وهذه في أمة محمد ﷺ، وقال الشيخ رضي رحمته الله: «لا تناقض ولو كانتا في أمة محمد واحدة؛ لأن غفران بعض الذنوب لا يناقض غفرانها أجمع، وإنما يناقضه عدم غفران شيء منها». (منه سلمه الله).

(٧) البقرة: ٢٧١.

(٨) النور: ٣٠.

(٩) النور: ٣١.

(١٠) الكهف: ٣١.

وربما عدّ من الزائدة (من) في: ﴿مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾^(١)، و﴿شَهْوَةٌ مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾^(٢)، والشيخ يزعم أنها في ذلك بمعنى (في)، قال بعد أن ذكر أنها في ﴿أَسَسَ عَلَى الثَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾^(٣)، و﴿نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾^(٤) ليست للابتداء محتجاً: «بأن التأسيس والنداء ليسا حدثين ممتدّين ولا أصلين للمعنى الممتد، بل هما حدثان واقعان فيما بعد (من)، وهذا معنى (في)، ف(من) فيها بمعنى (في)، وذلك لأن (من) في الظروف كثيراً ما تقع بمعنى (في) نحو (جئت من قبل زيد ومن بعده) و﴿وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾^(٥)، وكنت من قدامك»^(٦).

والأكثرون على أنها للابتداء لما مرّ من عدم اشتراط الامتداد.

ومنها: (الى): وحققتها الانتهاء نحو: ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾^(٧)، و﴿أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٨) أي مستمرّين عليه إلى الليل، ثم إن قامت قرينة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها كقرأت القرآن من أوله إلى آخره، واله عليّ من خمسة إلى عشرة، أو على خروجه ك﴿أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٩)، و﴿فَتَنْظَرُ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾^(١٠)، ولا تقرب الحائض إلى أن تنقى، ولا تحمل المطلقة ثلاثاً إلى أن تنكح زوجاً غيره، فلا كلام، وإن لم تقم، كما في: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١١)، وأكلت السمكة إلى رأسها، وبعثك هذا الشجر من هذا إلى تلك

(١) الروم: ٤.

(٢) الأعراف: ٨١.

(٣) التوبة: ١٠٨.

(٤) الجمعة: ٩.

(٥) فصلت: ٥.

(٦) الرضي الآسرابادي في شرحه على الكافية: ج ٤ ص ٢٦٤.

(٧) الإسراء: ١.

(٨) البقرة: ١٨٧.

(٩) البقرة: ١٨٧.

(١٠) البقرة: ٢٨٠.

(١١) المائدة: ٦.

الشجرة أو إلى ذلك الجدار أو إلى ذلك الشجر الذي هو من وراء النهر الفاصل بينهما حساً، فهل الظاهر هو الدخول مطلقاً، أو إن كان متصلّاً غير منفصل كانفصال الليل عن النهار، وحالة النقاء عن الحيض، والمزوجة عن الخلية وذلك كالأربعة الأوّل إن كان من جنسها كما عدا الرابع، أو إن الظاهر هو الخروج على الإطلاق؟ أقوال أربعة، أظهرها الرابع، كما عليه المحققون كالشيخ الرضي رحمته وابن هشام لغلبة الخارج^(١)؛ والفرد يلحق بالأعم الأغلب؛ ولأصالة عدم تعلق الحكم؛ ولأنه هو المتبادر عند الإطلاق، كما في «اركب من هذا الفرسخ إلى ذلك الفرسخ».

وزعم قوم أنها بالنسبة إلى هذه الاحتمالات مجملة لا ظهور لها في شيء منها، لاستعمالها في الجميع، واعتراضهم العلامة والإمام الرازي وغيرهما^(٢) بأن الإجمال إنما يجيء من الإشتراك، والاستعمال أعم منه، وإنما هي موضوعة للغاية، ودخولها وخروجها إنما يجيء من أمر آخر، كما يدلّ الاتصال في: «إلى المَرافق»^(٣) على الدخول، لعدم أولوية البعض بالدخول من البعض، والانفصال بمفصل حسي كـ «إلى الليل»^(٤) على الخروج، وكأنهم أخذوا الإجمال على الحقيقة، وإلا فقد يكون بين المعاني المجازية بعد قيام المانع من إرادة الحقيقة، ولعلّهم أرادوا أنها حيث لم يؤخذ في وصفها الدلالة على الدخول أو الخروج، كانت بالنسبة إليهما مجملة، أي لا تدلّ على شيء منها.

وكيف كان فالاحتمالات الأربعة جارية فيما بعد (من) أيضاً غير أن الاختلاف المذكور لا يعرف هاهنا، لكن الغالب المتبادر منه هو الخروج، وأن الحكم متعلق بما بين البداية والنهاية، كما في «بعثك من هذا الجدار إلى هذا الجدار» ولا أقلّ من الأصل، اللهم إلا أن تقوم قرينة على الدخول، كما في «حكّمه من بغداد إلى البصرة» واصمّت من الخميس إلى الخميس، وهو مؤيد لما قلنا، وهذا نزاع بين أهل العربية.

(١) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧١؛ مغني اللبيب: ج ١ ص ٧٤.

(٢) تهذيب الوصول للعلامة: ص ٨٦؛ المحصول: ج ١ ص ٣٧٨.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) البقرة: ١٨٧.

وهنا نزاع آخر بين أهل الأصول، وهو أن تقييد الحكم بالغاية هل يقتضي نفيه عما بعدها، حتى يكون الخطاب المشتمل عليه كآية الصيام) بمنزلة خطابين يأمر في أحدهما وينهى في الآخر، أو لا يدل، حتى يكون ما بعد الغاية مسكوتاً عنه دائراً بين الأحكام الخمسة على ما سيجيء إن شاء الله في المفاهيم؟ ومن الناس من توهم أن هذا النزاع في الغاية نفسها - أعني مدخول الأداة - كما هو ظاهر العضدي وهو وهم^(١)، وإنما هو فيما بعدها، والنزاع الواقع فيها إنما هو الأول.

ثم على ما اخترنا من الخروج في المطلق أو حيث تقوم القرينة عليه، فهل المراد بالخروج مجرد عدم الدخول حتى يكون مدخول الأداة مسكوتاً عنه ويكون حكمه حكم ما بعده على الخلاف الآتي في المفاهيم، أو المراد نفي الحكم السابق عنه حتى يكون محكوماً عليه بنقيض الحكم السابق، وحتى يمكن القول به، وإن لم نقل بمفهوم الغاية؟ وجهان، أظهرهما الأول؛ للأصل، وإنما صرنا فيما بعده إلى الثاني لدلالة التقييد عليه عرفاً.

وقد ذكر الأكثرون من أهل اللغة والعربية المتقدمين والمتأخرين أنها تجيء بمعنى (مع)، حيث يضم شيء إلى شيء، كقولهم (الذود إلى الذود إبل)^(٢)، أي أن القليل إذا ضُمَّ إلى مثله صار كثيراً دون ما لا ضمَّ فيه، فلا يقال: (إلى زيد مال كثير) ويراد معه، وظاهرهم أن ذلك قياس، وعدوا من ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾^(٣) تعالى، أي مع الله، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾^(٤)، ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾^(٥)، مع جواز أن تكون في ذلك كله على حقيقتها، باعتبار معنى الضم والإضافة، أي (الذود منضمّاً إلى الذود إبل) وهكذا، ولا سيما في آية الأموال؛ إذ الظاهر أن المراد: لا تضموا أموالهم إلى أموالكم آكلين لها، وهو (التضمين)، ولا يصار إلى المجاز

(١) شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ٣ ص ١٩٢.

(٢) قولهم (الذود إلى الذود إبل) يراد أن القليل إذا جمع إلى القليل كثر، والذود ما بين الثلاث إلى والعشر من إناث الإبل ويجمع اذواداً. (جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري: ج ١ ص ٤٦٢).

(٣) آل عمران: ٥٢.

(٤) النساء: ٢.

(٥) البقرة: ١٤.

إلا لمانع ولا أقل من الظهور، نعم قوله:

وأنت الذي حبّبت شغباً إلى بدا

إليّ وأوطاني بلاد سواهما^(١)

ظاهرٌ في معنى (مع)، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَاثِقِ﴾^(٢)، بناءً على أن الابتداء منها على ما جاء في أخبارنا.

وقال الشيخ بعد التمثيل بالآية الثانية: «والتحقيق أنها بمعنى الانتهاء، أي تضيفونها إلى أموالكم، وكذا (إلى المرافق)، (والذود إلى الذود أبل) وحببت شغباً إلى بدا»^(٣).

الحق أن ذلك في البيت و(آية الضوء) تأويلٌ مخالفٌ للظاهر، والآية الأخيرة كالمثال، الاحتمالان فيها متكافئان، مع احتمال معنى (الباء)، أي إذا خلوا إلى شياطينهم.

وجملة الأمر أنه لا كلام في استعمالها في الضمّ والإضافة، كما في هذه الأمثلة ونحوها، فربما كان الظاهر فيها معنى (مع) وربما كان الظاهر إرادة معناها، وربما تساوى الاحتمالان، وعدّ ناسٌ^(٤) في معانيها (الظرفية) لقوله:

فلا تتركني بالوعيد كأنني

إلى الناس مطليّ به القار أجرب^(٥)

أي في الناس، والابتداء كقوله:

تقول وقد عاليت بالكور فوقها

أيسقى فلا يروى إليّ ابن أهر^(٦)

(١) البيت لكثير عزة. (خزانة الأدب للبغدادي: ج ٩ ص ٤٦٣)

(٢) المائدة: ٦.

(٣) شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٧١.

(٤) منهم ابن منظور في لسان العرب: ج ١ ص ١٢٠؛ والزبيدي في تاج العروس: ج ٤٠ ص ٣٧٥.

(٥) خزانة الأدب: ج ٩ ص ٤٦٥.

(٦) البيت لعمرو بن أهر. (شرح أدب الكاتب للجواليقي: ص ٣٦٠).

أي (مَنِي) وليس بوجه، وكيف يعدّ مثله في المعاني وهو مما لا تكاد تضمن صحته، وأتى يصحّ مثل: (هذا إلى الناس كثير) أي (فيهم)، ورويت إلى هذا الماء أي (منه) إن جاء في ضرورة الشعر فإنما جاء على الشذوذ، ولا يعني إمكان تأويله وردّه إلى الحقيقة مع رفضه في الاستعمال، نعم مثل قوله تعالى: ﴿لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^(١) أصاب أحسن مواقعها، واعتبار معنى الانتهاء فيه ظاهر، كما تقول: (ليجمعنك إلى داره) ويجعلها فيها بمعنى (في) يفوت ما استطرف من ذلك الاعتبار.

فأما وقوعها بعد ما يفيد حباً أو كراهة كـ ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ... وَكَرِهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ﴾^(٢)، و(ما أحبه إليّ وأبغضه) و﴿رَبُّ السَّجُنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾^(٣)، فهو قياس شائع، بل لا يحسن في الفعل سواها، وهي الغالب في الاسم، وقد تستعمل (عند) مكانها، ك(ما أبغضه عندي) وكذلك (أشهى) كقولهم: (أشهى إليّ من الرحيق السلسل)، ومرجع المعنى في الكل وإن كان إلى (عند)، أي جعل الإيمان محبوباً عندكم والكفر مكروهاً لديكم، وهو أحبّ عندي من زيد، وأبغض عندي من عمر وأشهى عندي، لكن ليس ذلك تمام المعنى المراد، فإنه إنما جيء ب(إلى) في الحب للدلالة على الجذب كأنه لشدة شوقه إليه يجتذبه إليه ويستميله، ثم حمل عليه في البغض والكراهة، كما قيل (رضيت عليه) حملاً على (سخطت)، و(بعت منه) حملاً على (اشتريت).

وقد قيل: إنها في هذا الباب للتمييز، أي البيان المحب والمبغض، وإنها كذلك، لكن هذا القدر - أعني دخولها على ذي الحب والبغض - لا يعني عن الفحص عن معناها، وأنه هل يلحظ فيها حقيقتها أو يراد بها معنى آخر؟ كمعنى (عند) أو نحو ذلك، وأما نحو (الأمر إليك) فعلى اعتبار الرجوع، أي مرجعه إليك، وقولهم: إنها هاهنا بمعنى اللام، أي الأمر لك، وإن كان أصل المعنى، لكن لا ما جيء بها، ولم يؤت ب(اللام) وهو ما قلناه، وبالجملة فنحن نفرق بين (الأمر لك) و(الأمر إليك)، وقولهم: (أما بعد فإني أحمد

(١) النساء: ٨٧.

(٢) الحجرات: ٧.

(٣) يوسف: ٣٣.

الله إليك وأحمد إليك فلاناً، والعامّة تقول: (أحمد لك فلاناً وأعلمك به وأنشره لديك).
 وزعم ناسٌ منهم الفراء أنها تجيء زائدة للتوكيد، كقراءة بعضهم: ﴿فَأَجْعَلْ أُفَيْدَةً مِّنَ
 النَّاسِ يَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾^(١) بالفتح^(٢)، وخُرِجَت على (التضمين)، أي تميل وتنزع اليهم، وكأنه
 لقربه من (يهوى) جاز وقوع (إلى) بعده على إشرابه معناه أو ما في معناه، وإلا فما كان
 ليجوز في (تجهم) (تحب إليهم) على (التضمين) أو الزيادة.
 ومنها: (الباء): وحققتها الإلصاق، أفضى إلى نفس المجرور ك(أخذت بيده)، وقوله:
 فلثمت فاها آخذاً بقرونها^(٣)

أو لم يفض إليه، وإنما كان الالتصاق بمكان قريب منه ك(مررت بزید)، ولذلك
 اقتصر سيبويه عليه وردّ ما سواه إليه^(٤)، وعن الأخفش أنها في مثل (مررت بزید) بمعنى
 (على)؛ بدليل: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُّصِحِّينَ﴾^(٥) (١).

وفي (المغني): «وأقول إن كلاً من الإلصاق والاستعلاء إنما يكون حقيقياً إذا كان
 مفضياً إلى نفس المجرور ك(أمسكت بزید) إذا أخذت بيده أو ثوبه أو شيء مما يجسه،
 و(اصعدت على الجبل)، فإن أفضى إلى ما يقرب منه، فمجاز ك(مررت بزید) وقوله:
 وبات على النار الندى والمحلّق^(٦)

فإذا استوى التقديران في المجازية فالأكثر استعمالاً أولى بالتخريج عليه، واستعمال

(١) إبراهيم: ٣٧.

(٢) مغني اللبيب: ج ١ ص ٧٦.

(٣) البيت لعمر بن أبي ربيعة وعجزه: شرب التزيف ببرد ماء الحشرح. (ديوان ابن أبي ربيعة: ج ١
 ص ١٠٢).

(٤) ظ. المغني: ج ١ ص ١٠١؛ المحصول: ج ١ ص ٣٧٩.

(٥) الصافات: ١٣٧.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) البيت للأعشى وصدده: تشب لمقرورين بصطليانها. (خزانة الأدب للبغدادى: ج ٧ ص ١٤٤).

(على) في هذا المقام وإن كان قد جاء كما في: ﴿تَمْزُونَ عَلَيْهِمْ﴾^(١)، ﴿يَمْزُونَ عَلَيْهَا﴾^(٢) ولقد أمر على اللئيم^(٣)

إلا أن (مررت به) أكثر، فكان أولى بجعله أصلاً^(٤)، وقضيته إنها بمعنى (وإن مررت عليه) عكس ما يقول الأخفش وكلاهما على الإتحاد، والظاهر أن بينهما فرقاً، وأن المجرور بالباء هو المقصد، وأنه قد انتهى إليه ووقف عنده وهو معنى الالتصاق به، بخلاف ما إذا جيء بـ(على)، فإنه ظاهر في أن المقصد غيره، وأنه متجاوز عنه، أقصى ما هناك أنه أشرف عليه، وهو مازٍ، وهو معنى الاستعلاء حسبما يحكم به العرف، فإذا استعملت (الباء) في مقام الثاني، كانت بمعنى (على)، وإذا استعملت (على) في المقام الأول، كانت بمعنى (الباء).

وتجيء للاستعانة وهي الداخلة على الآلة نحو (كتبت بالقلم) و(قطعت بالسكين)، و(تفرّج عنه بفضل الله)، و(انقضى بعون الله)، و(حججنا بتوفيق الله)، قال الشيخ: «وهذا المعنى - معنى الاستعانة - فجاز الإلصاق»^(٥)، قلت: الغرض في الإلصاق الدلالة على الالتصاق بالمجرور، وفي الاستعانة الدلالة على أنه هو الآلة، لأنه هو الملتصق به، بل هو أمر آخر كالمكتوب والمقطوع.

وللسببية، نحو: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ﴾^(٦)، و﴿فَلَا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ﴾^(٧)،

(١) الصفات: ١٣٧.

(٢) يوسف: ١٠٥.

(٣) البيت لرجل من بني سلول وهو هكذا:

وَلَقَدْ أَمَرَ عَلَى اللَّئِيمِ يَسْبِي

فمضيت ثمت قلت لا يعنيني

(ظ. خزانة الأدب للبغدادي: ج ١ ص ٣٥٧).

(٤) المغني: ج ١ ص ١٠١-١٠٢.

(٥) الرضي الأسترابادي في كتابه (شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٨٠).

(٦) البقرة: ٥٤.

(٧) العنكبوت: ٤٠.

﴿فِيظَلُّ مِنَ الدَّيْنِ هَادُوا﴾^(١)، قيل ومنه: (لقيت بزيد أسداً، أي بسبب لقائي إياه، وقول الشيخ: «إنه فرع الاستعانة»^(٢))، من حيث إن الآلة وما يستعان به على الفعل يكون من أسبابه.

وللظرفية، نحو: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^(٣)، و﴿بِحَيْثَانِهِمْ بِسِحْرِ﴾^(٤) و:

لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحي^(٥)

وما بكاء الكبير بالأطلال^(٦)

وبمكانة (على) نحو: ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقَنْطَارٍ﴾^(٧)، و﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِدِينَارٍ﴾^(٨)، فإن (أمن) إنما يتعدى بـ(على) كـ(هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه)^(٩) ومنه:

﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾^(١٠) فإنه مقام (على) كما حققنا، وقوله:

(أرْبُ يِيول الثعلبان برأسه،

بدليل تمامه:

لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب^(١١)

(١) النساء: ١٦٠.

(٢) الرضي الاسترابادي في كتابه (شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٨١).

(٣) آل عمران: ١٢٣.

(٤) القمر: ٣٤.

(٥) البيت لحسان بن ثابت وعجزه: وأسيفنا يقطرن من نجدة دما. (خزانة الأدب: ج ٢ ص ٧).

(٦) البيت للأعشى وعجزه: وسؤالي وما يردّ سؤالي. (خزانة الأدب: ج ٩ ص ٥١١).

(٧) آل عمران: ٧٥.

(٨) آل عمران: ٧٥.

(٩) يوسف: ٦٤.

(١٠) المطففين: ٣٠.

(١١) البيت لرجل من العرب وقد ذهب مثلاً. (مجمع الأمثال: ج ٢ ص ١٨١).

وبمكان (عن)، كـ ﴿يَسْقَى نُورَهُمْ نَبِيًّا أَلَيْسَ لِمَنْ أَتَىٰ بِهِ خَيْرًا﴾^(١)، ﴿فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا﴾^(٢)، كما قال: ﴿يَسْأَلُونَ عَنْ أُنْبِيَائِكُمْ﴾^(٣)، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾^(٤)، ﴿لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾^(٥).
 وأجاز الزمخشري والشيخ الرضي رحمهما أن تكون في آية السؤال للتجريد، أي سل بسؤاله خيراً^(٦)، وزعم البصريون أنها لا تحيء بمعنى (عن) أصلاً، وأنها في هذه الآية للسببية^(٧)، مع أن الفرض السؤال عنه لا بيان كون السؤال بسببه، وكان لهم بتزليلها على معناها على التضمنين - أي سل معتنياً به - مندوحة، ثم ما يصنعون بالآية الأولى؟
 وبمكان (إلى)، نحو: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾^(٨)، وقد يجوز أن تكون جاءت على التضمنين، أي لطف بي، وللمصاحبة نحو: ﴿اهْبِطْ بِسَلَامٍ﴾^(٩)، ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾^(١٠)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾^(١١) أي سبّحه حامداً، ويحتمل أن تكون للاستعانة والآلة على أن يكون الحمد مضافاً إلى فاعله، أي سبّحه بما سبّح به نفسه، فربما أريد التنزيه وجيء بنقيضه كما صنع الأشاعرة، أرادوا أن يتزهوه عن الشريك فأسندوا إليه أفعال العباد، حسنها وقيحها، ولم يبالوا بما يترتب على ذلك من الظلم والجبر، والمعنى في: (سبحان ربي العظيم، وبحمده): بفضله وعونه الموجب للحمد سبّحته، فأقيم

(١) الحديد: ١٢.

(٢) الفرقان: ٥٩.

(٣) الأحزاب: ٢٠.

(٤) النبأ: ١.

(٥) التكاثر: ٨.

(٦) ظ. المغني ج ١ ص ١٠٤؛ شرح الرضي على الكافية: ج ٤ ص ٢٨٢.

(٧) المغني: ج ١ ص ١٠٤.

(٨) يوسف: ١٠٠.

(٩) هود: ٤٨.

(١٠) المائدة: ٦١.

(١١) النصر: ٣.

المسبب مقام السبب، وفي: «فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ»^(١)، فتجيبونه بالثناء، وكما في أجبته بالتلبية؛ إذ الحمد هو الثناء.

وللبدل، كما في قوله:

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا^(٢).

وللمقابلة، وهي الداخلة على عوض الشيء كاشتريته بألف، وكافأته بضعف، وقولهم: (هذا بهذا)، ولا عتب على الزمن، ومنه قوله: «اذْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^(٣) أي في مقابلة أعمالكم تفضلاً، وإن لم تكن أسباباً موجبة لذلك، كما قال عليه السلام: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله»^(٤)، وبذلك ترتفع المنافاة بينهما، فإن المنفي في الخبر إنما هو السببية والوجوب بالاستحقاق، والثابت في الآية إنما هو المقابلة، وهي أعم، وقد تجيء للتبعيض على ما ذكر الأصمعي والفارسي والقتيبي وحكي عن الكوفيين^(٥)، وذكره الإمام الرازي وغير واحد من المتأخرين، كابن مالك وابن هشام وصاحب القاموس^(٦)، وهو المروي عن آل محمد عليهم السلام في قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»^(٧)، ونفاه سيويه^(٨)، وقال ابن جنبي: «إن الذي يقال عن إن الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه أهل اللغة»^(٩)، وردّه في (المحصول) بأنه شهادة على النفي فلا تسمع^(١٠).

(١) الإسرائ: ٥٢.

(٢) البيت لقريط بن أنيف العنبري وعجزه: شئوا الإغارة فرسانا وركبانا. اخزانة الأدب للبغدادى:

ج ٧ ص ١٤٤١.

(٣) النحل: ٣٢.

(٤) عمدة القاري للعيني: ج ١ ص ١٨٤.

(٥) المغني: ج ١ ص ١٠٥.

(٦) الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥٥؛ المغني: ج ١ ص ١٠٥؛ القاموس المحيط: ج ١ ص ١٣٥٠.

(٧) المائدة: ٦.

(٨) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥١.

(٩) المحصول: ج ١ ص ٣٨٠.

(١٠) المحصول: ج ١ ص ٣٨٠.

وأجيب بأنه لم يدع عدم الورود مستنداً لعدم النقل ليكون شهادة على النفي، بل هو بمنع الثبوت مستنداً بأنه لو ثبت لنقل، والوجه بأنه قد نقل كما يحكى عن الكوفيين وغيرهم^(١)، ومن حفظ حجةً على من لم يحفظ، وقول العلامة رحمته بأنه لو ثبت لم يخف على مثل سيبويه في تقدّمه ومعرفته بلغة العرب، حتى أنكروه في سبعة عشر موضعاً من كتابه^(٢)، أقصاه المعارضة بينه وبين من حكاها من المشافهين كالأصمعي، وأهل الكوفة وغيرهم من الأئمة المرّزين العارفين بكتاب سيبويه كالفارسي، ومن تأخر عنه، والرجحان للحاكي؛ لما قلنا من أنّ من حفظ حجة على من لم يحفظ، وأخرى وهو أن ليس في حروف المعاني طريقة معروفة يقتصر فيها على الحقيقة ويرد ما سواها إليها، ويركب في ذلك كلّ صعبٍ وذلول، على أننا لا ندعي أنها مشتركة بين هذه المعاني، كيف والاشترار على خلاف الأصل، وإنما نقول إنها مما تستعمل في غير الإلصاق على ضربٍ من المجاز، بحسب ما يظهر من الخطاب كالاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة والبدل والمقابلة.

ومن جملة ذلك (التبعض)، نعم ما مثلوا به لذلك كقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾^(٣)، ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^(٤)، وقوله:
شربن بماء البحر ثم ترفعت^(٥)
وقوله:

شرب التزيف ببرد ماء الحشرج^(٦)

(١) ظ. المغني: ج ١ ص ١٠٥.

(٢) ظ. تهذيب الوصول للعلامة: ص ٨٦.

(٣) المطففين: ٢٨.

(٤) الإنسان: ٦.

(٥) البيت لأبي ذؤيب الهذلي وعجزه: متى لجج خضر لهنّ شيج. (خزانة الأدب للبغدادي: ج ٧ ص ١٩٨).

(٦) قد مرّ سابقاً فلا نعيد.

ونحو ذلك ليس منه، وإنما هي للابتداء بدليل (شربت منه) وإن كان المشروب هو البعض، إلا أن الدلالة على التبويض في أمثال هذه المقامات غير مرادة، وإنما يحسن إرادته حيث يتوهم أنه هو الكل، كما يقال لك: (شربت الماء كله)، فتقول: (كلا، بل شربت منه) فحيثُ يُحسن إرادة التبويض، ولو قلت: (شربته) لدلّ على شربه أجمع، غير أنا لا نضمن صحة (شربت به)، و(أكلت به)، و(أخذت به)، وأنت تريد في جميع ذلك (منه)، نعم، لا يبعد ذلك في (مسحت برأسه)، و(مسحت بوجهه)، يؤتى بالباء للدلالة على أن المسوح هو البعض لا الكل، ومنه الآية الكريمة من حيث أنه لو لم يأتِ بـ(الباء) لدلّ على مسح الرأس كلها، كما في غسل الوجوه والأيدي، فجاء بها للدلالة على الاكتفاء بمسح البعض، وإلى ذلك أشار الصادق عليه السلام في صحيح زرارة، ثم قال: «فعلمنا أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء»^(١)، وهو الذي أراد صاحب المحصول بقوله: «إذا دخلت على فعل غير متعد بنفسه أفادت الإلصاق كـ(مررت بزيدا)، و(كتبت بالقلم)، وإن دخلت على فعل متعد بنفسه، كقوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾»، أفادت التبويض»^(٢)، ثم استدلّ على ذلك بأن الفرق واقع بين (مسحت يدي بالمنديل) و(مسحت المنديل) وهو إفادة التبويض في الأول، والشمول في الثاني، وظاهره الحكم بالتبويض حيثما دخلت على فعل كذلك، حتى يصحّ (شربت بالماء) على إرادة التبويض، وقد عرفت أننا لا نضمن صحة ذلك، وأنها في الآيتين والبيتين للابتداء، ولو صحّ ذلك لجاز (أخذت بالدرهم)، و(أكلت بالطعام)، ويراد (منهما)، والظاهر امتناعه ولو على المجاز، نعم قد يقال عرفاً (كلوا به)، و(اشربوا به)، وإنما يراد (فيه)، والتمثيل بما مثل ليس على وجهه؛ لأن المنديل في الأول ممسوح به وفي الثاني ممسوح، والمثال المطابق (مسحت وجهي)، و(بوجهي)؛ فإن المعمول في كليهما ممسوح، ثم دعوى كون الفارق بينهما إفادة التبويض في الأول دون الثاني ممنوع، وإنما الفرق كون المنديل في الأول ممسوحاً به وآلة، وفي الثاني ممسوحاً، فكان جملة ما قلناه أنّ (الباء) مما تجيء للتبويض في الجملة، كما في (مسحته)، و(مسحت

(١) الكافي: ج ٣ ص ٣٠.

(٢) المحصول: ج ١ ص ٣٨٠.

به، ولا نفيس ذلك ونجيزه في مثل (أكل وشرب وأخذ)، كلاً، وقد يجوز أن يكون الحاكي إنها حكى ما أجزناه لا مطلقاً.

وتجيء للنقل، وهي المعاقبة للهمزة في تصيير المفعول فاعلاً ك(ذهبت بزيد)، فإن معناه: صيرته ذاهباً ك(أذهبت) وهو معنى النقل من حيث إنها نقلت معنى الفعل إلى المفعول وصيرت المفعول فاعلاً، وتسمى أيضاً (باء التعدية)؛ لأنها عدت معنى الفعل ونقلته وتجاوزت به إلى المفعول، وهي التعدية الخاصة، بخلاف العامة - أعني تعدية لفظ الفعل القاصر -؛ فإن جميع حروف الجر فيها شرع، وهذه مخصوصة بـ (الباء) وليس من هذا الباب (دفعته بالعود)، و(صككته بالحجر)، وإنما هي في مثله للآلة، نعم قد تقول: (ركضتها حتى تركت الجلاميد يصك بعضها بعضاً)، فإذا أريد ذلك، وقيل: (صككت بعضها ببعض) على معنى: صيرت بعضها يصك بعضها، كانت للتعدية، وقد ينزل على هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾^(١) أي تصيير الناس بعضهم يدفع بعضاً، ولعل هذا هو الذي أراد ابن هشام وإن أطلق ولم يبين^(٢)، لكن النقل ليس بالقياس، والمعلوم منه إنها هو في القاصر، ما سمع منه ك(ذهب) فلا يتجاوز به إلى المتعدي كالأية، إلا ما علم ثبوته ك(تجاوزت به)، أي صيرته متجاوزاً، بخلاف (دفعت به) فإنه إنما يصح على الآلة دون التصيير، بل قد نقول في (ذهبت به) إنها للمصاحبة، أي استصحبت في الذهاب، فإن ذلك هو المقصود بالذات وتصيره ذاهباً، ووقوع الذهاب منه وصيرورته ذاهباً إنما يجيء بالتبع، وبذلك فارقت الهمزة ك(أذهبت) فإنه إنما يدل على التصيير وهو المقصود منه ليس إلا؛ إذ المعنى أزلته وصيرته ذاهباً، وهو النقل الحقيقي والتعدية الواقعية، فإن نسبة الفعل فيه ينتقل إلى المفعول ويبقى الفاعل خلوياً من التعرض لها، وإن تنزلنا عن هذا وقلنا: إنها كالمهمزة للتصيير، فإننا نريد في الجملة، إلا إنها على حد سواء، للفرق الظاهر بين (ذهبت به)، و(أذهبت)، الفاعل في الأول على فعله، وأقصى ما في الباء أنها صيرت المفعول أيضاً فاعلاً معه، بخلاف (أذهبت)، فإنه لا دلالة فيه إلا

(١) البقرة: ٢٥١.

(٢) المغني: ج ١ ص ١٠٢.

على تصيير المفعول ذاهباً من دون تعرض للفاعل، وهو قول المبرد والسهيلي: «أن بين التعديتين فرقاً لأنك إذا قلت: (ذهبت بزيد) كنت مصاحباً»^(١)، ورد ابن هشام عليهما بقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾^(٢)، مردود^(٣)؛ لصحة وروده على ما يليق به جل شأنه، وليس بأعظم من نسبته المجيء إليه ابتداءً كـ ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٤).

وبالجملة: فدلالة (ذهبت به) على الاصطحاب من بديهيات العرف واللغة، وعدم تنبيه الأكثرين عليه، لظهوره، لا لإنكاره، على أن (الذهاب) ربما جاء بمعنى (الأخذ) مجازاً، كـ (ذهب السلطان بأموالهم) إذا اجتاحتها، والظاهر أن ما في الآية من هذا القبيل، أي اجتاحت الله نورهم وأزاله، وقد قال في الكشف: «والفرق بين (أذهب)، و(ذهب به) أن معنى (أذهبه): أزاله وجعله ذاهباً، ويقال: (ذهب به) إذا استصحبه ومضى به معه، وذهب السلطان بهاله أخذه»، ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ﴾^(٥)، ﴿إِذَا لَنَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ مِمَّا خَلَقَ﴾^(٦)، والمعنى أخذ الله نورهم وأسكنه و﴿وَمَا يُمَسِّكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ﴾^(٧)، وتجيء زائدة في المتبدأ، كما في قولهم (بحسبك درهم)، و(خرجت فإذا بزيد)، وكيف بك إذا كان كذا، والأصل حسبك درهم، وإذا زيد، وكيف أنت، وفي الخبر كـ (ليس زيد بقائم)، ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ﴾^(٨)، وفي التوكيد كـ (جاءني الخليفة بنفسه)، وهذا هو بعينه، وفي الفاعل نحو: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^(٩)، إذ الأصل كفى الله، كما قال:

(١) المصدر نفسه.

(٢) البقرة: ١٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الفجر: ٢٢.

(٥) يوسف: ١٥.

(٦) المؤمنون: ٩١.

(٧) الكشف للزمخشري: ج ١ ص ٢٠١.

(٨) فاطر: ٢.

(٩) البقرة: ٧٤.

(١٠) الرعد: ٤٣.

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً^(١)

وربما قيل: إن المعنى ليكتفي بالله، على (التضمين)، وفي المفعول كما في مفعول (عرف وعلم وسمع وجهل وتيقن) ونحوها، فإنها تستعمل بـ(الباء) وبدونها، وربما زيدت في غير هذا الباب، كما في قوله:

سود المحاجر لا يقرأن بالسور^(٢)

وقوله:

تسقي الضجيع ببارد بسلام^(٣)

ومنه: ﴿وَهَزِي إِلَيْكَ بِمِجْدِ النَّحْلَةِ﴾^(٤)، ﴿وَمَنْ يَرْذُ فِيهِ بِالْحَادِ﴾^(٥)، (كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكلما سمع)، ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٦)، يقال: أعطى بيده، إذا إنقاد، كما يقال: نزع يده عن الطاعة، والمعنى: لا تعطوا التهلكة أيديكم، ولا تجعلوها آخذةً بها، والغرض لا تسلّموا أنفسكم.

وقد ينزل في هذه وفي آية الإلحاد على (التضمين)، أي لا تفضوا بأيديكم، ومن بهم فيه بالإلحاد، فتكون للإلصاق، ولا يبعد في البيت الثاني أن يكون المراد بـ(البارد) الفمّ لا اللّمي بقرينة الوصف، فتكون للآلة، وقد عدّوا منها ما بعد (أفعل) في التعجب كـ(أحسن يزيد)، وأسمع بهم وأبصر، بزعم أن الأصل في المثال (أحسن زيداً)، أي صار ذا حسن، ثم غيرت صيغة الخبر إلى صورة الطلب للتعجب وزيدت (الباء) في الفاعل اصلاً للفظ، وربما

(١) البيت لسحيم عبد بنى الحساس وصدرة: عميرة ودع إن تجهزت غازيا. (خزانة الأدب: ج ١ ص ٢٦٧).

(٢) البيت نسب للراعي النميري وللقائل الكلابي وصدرة: هن الحرائر لا ربّات أخرة. (خزانة الأدب: ج ٩ ص ١٠٧).

(٣) البيت لحسان بن ثابت وصدرة: تبتلّ فؤادك في المنام خريدة. (الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني: ج ٤ ص ١٤٠).

(٤) مريم: ٢٥.

(٥) الحج: ٢٥.

(٦) البقرة: ٩٥.

قيل إنه أمر باستدعاء التعجب من المخاطب، أي تعجب من حسنه، كأنهم يريدون أخرج نخرج ذلك، لا أنه كذلك حقيقة، وأين التعجب من الطلب، ويؤيد هذا أنها لا تستعمل إلا في خطاب، بخلاف (ما أحسنه) وهذا كله بالنظر إلى أصل اللغة، وإلا فقد صار هذا التركيب بجملته حقيقة في إنشاء التعجب كالصيغة الأخرى، وكيف كان فحيثما جاءت زائدة فهي لتوكيد ما زيدت فيه.

ومن تلك الحروف (إنما): [و] ^(١) هي لخصر السابق في اللاحق ك(ما)، و(إلا) بلا خلاف يعرف؛ للتبادر، فإذا قيل (إنما قام زيد)، و(إنما القائم زيد) دل على انحصار القيام في زيد، كما في: (ما قام إلا زيد)، و(ما قائم إلا زيد)، وإذا عكس في البابين ك(إنما زيد قائم) و(ما زيد إلا قائم)، انعكس الحصر، وهي بجملتها أداة واحدة وضعت للدلالة على ذلك.

وما اشتهر بين أهل العربية والأصول من الاستدلال على الحصر فيها بأن (إن) للإثبات و(ما) للنفي، والأصل بقاؤها على ذلك؛ لأصالة عدم النقل، وحيث فلا بد من أن يكون الإثبات لشيء والنفي لآخر؛ لاستحالة اجتماعهما على أمر واحد، فأما أن يكون الإثبات المدلول عليه ب(إن) للمذكور، والنفي المدلول عليه ب(ما) لغيره، أو بالعكس، لكن الثاني منفي بالإجماع، فتعين الأول وهو معنى الحصر، ليس بشيء، وأنى يجتمع حرفا نفي وإثبات، أو تقع (ما بعد إن) ولها الصدر؟ ولو كان كما زعموا لبقوا عمل (إن)، كلا، إنما هي حرف واحد وضع للدلالة على الحصر إلا أن يريدوا بذلك بيان وجه المناسبة في جعل أداة الحصر مركبة من هذين الحرفين، وما أوهم مجيئها لغير الحصر كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾ ^(٢)، ﴿إِنَّمَا الْحَسَنِيُّ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ ^(٣)، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ ^(٤)، ﴿إِنَّمَا

(١) غير موجودة في (ص) و(ب).

(٢) الأنفال: ٢.

(٣) فاطر: ٢٨.

(٤) الأحزاب: ٣٣.

أنت مُنذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا»^(١)، ونحو ذلك، من حيث إن الإيمان غير منحصر في المذكورين، ولا الخشية في العلماء، ولا الإرادة في إذهاب الرجس، ولا الإنذار في من يخشى الساعة مردود إليه؛ إذ المراد بالمؤمنين في الآية الأولى الكاملون في الإيمان، وفي الثانية الخشية الكاملة، وفي الثالثة الإرادة الخاصة، أي إنما يريد باعتنائه بشأنكم، وإفاضة الألفاظ الكثيرة عليكم تطهيركم، وفي الرابعة الإنذار النافع وهكذا، ثم إن كان المحصور هو الوصف والمحصور فيه هو الموصوف دَلَّ على ثبوت الوصف للموصوف، وهذا هو المنطوق، وانتفائه عن غيره كـ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا»^(٢)، وإن كان المحصور هو الموصوف والمحصور فيه هو الوصف دَلَّ على ثبوت الوصف له، وانتفاء غيره عنه، وذلك كقوله تعالى: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ»^(٣)، أي: ولست على خلاف ذلك من صفات الملائكة، حتى لا أحتاج إلى الأكل والشرب والنوم، ولا يعتريني المرض والإعياء كما تتوهمون وتريدون، وهو الذي أشرنا إليه من قبل في الفرق بين «إنما قام زيد»، و«إنما زيد قائم»، ومما ينخرط في هذا السلك الكلام في جمع القلة والكثرة والفرق بينهما، وجملة القول في ذلك: إن المعروف بين أهل العربية هو أن جموع القلة من المكسّر أربعة (أفعلة، وأفعل، وأفعال، وفعلة) كأرغفة، وأكسية، وأكلب، وأحرف، وأجمال، وأثقال، وغلمة، وصبية)، ومن السالم (جمعي التصحيح)، وحيث كانت هذه جموع قلة صغروها على لفظها، فقالوا: (أريغفة، وأكيلب، وأجيبال، وغليمة، وزويدون، وهنيدات) بخلاف جمع الكثرة فإنهم إذا صغروه ردّوه إلى الواحد فقالوا في رجال مثلاً: (رجيل)، وزاد الفراء^(٤) في القلة (فُعَل) ك(غرف)، و(فعله) ك(قردة)، و(فعل) ك(نعم)، وربما زيد أفعلاء ك(أصدقاء) والأكثر على الأول، بل زعم (ابن خروف) أن جمعي

(١) النازعات: ٤٥.

(٢) المائدة: ٥٥.

(٣) الكهف: ١١٠.

(٤) شرح الرضي على الكافية: ج ٣ ص ٣٩٧.

السلامة مشترك بين القلّة والكثرة^(١)، لكنّ ما يحكى عن (النابعة) من قوله لـ(حسان) حين أنشد:

لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحي

وأسيافنا يقطرن من نجدة دما^(٢)

(لقد قلّلت جفانك وسيوفك)^(٣) ما يدلّ على الأول، قال الشيخ **رحمته**: «واستدلوا على اختصاص أمثلة التكسير الأربعة بالقلّة بغلبة استعمالها في تمييز الثلاثة إلى العشرة واختيارها فيه على سائر الجموع إن وجدت»^(٤)، ولا كلام في أن ما لم يبيّن له سوى جمع القلّة كـ(أرجل وأعناق وأفئدة) يستعمل في الكثرة على الاشتراك دون الاستعارة، وهو المعبر عنه في كلامهم بالاستغناء وضعاً، أي إنه لم يوضع له جمع كثرة استغناء عنه بجمع القلّة، كما أنّ ما لم يبيّن له سوى الكثرة يستعمل كذلك في القلّة كـ(رجال، وقلوب، وصردان) من دون حاجة إلى دعوى الاستعارة للاستغناء في الوضع، فكان المنفرد منها مشتركاً بين المعنيين، وإنما يختصّ بأحدهما المشترك، وهو ما بين كلا الجمعين.

وربما استعير المشترك أيضاً فاستعمل جمع القلّة في الكثرة مع وجود جمع الكثرة، كما جيء بـ(أقلام) في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾^(٥)، حيث يراد المبالغة في الكثرة مع وجود أقلام وبالعكس، كما استعمل (قروء) في القلّة حيث قال: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾^(٦)، مع وجود (أقراء)، وهو قول الشيخ: «إذا لم يأت للاسم إلا بناء جمع القلّة كـ(أرجل) للرجل، أو لآ جمع الكثرة كـ(رجال) في الرجل، وكذا كل جمع تكسير للرباعي الأصلي حروفه، لما لم تجمع إلا جمعه كـ(أجادل ومصانع) فهو مشترك بين القلّة والكثرة،

(١) المصدر نفسه.

(٢) قد مرّ سابقاً فلا نعيد.

(٣) ظ. خزانة الأدب: ج ٨ ص ١١١.

(٤) شرح الرضي على الكافية: ج ٣ ص ٣٩٨.

(٥) لقمان: ٢٧.

(٦) البقرة: ٢٢٨.

وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر، كقوله: «ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ»^(١)، ولا كلام أيضاً في أن المحلّ منه بلام الاستغراق) كالمسلمين والمسلمات، تكون للكثرة لانسلاخ الجمعية بخلاف لام الجنس، أو (العهد) كما في:

لنا الجفّنات الغسّر^(٢)

فإنه يبقى معها على القلة.

ثمّ المعروف أن جمع القلّة، للعشرة فما دونها، وجمع الكثرة لما فوقها، فكانا متباينين مفترقين من الجانبين، وربما قيل باتفاقهما في جانب القلة، وإنّ اختلافهما إنما هو في جانب الكثرة، فجمع القلة غايته العشرة، وجمع الكثرة لا نهاية له، وهذا شيء لا يعرفه أئمة هذا الفن، ولذلك احتاجوا إلى دعوى الاستغناء والاستعارة كما عرفت، وكان الباعث على ذلك استمرار طريقة الفقهاء على الحكم بأن من أقرّ بثلاثة، قبل، وكذا إذا أوصى بعقّ عبيد آخر أعتق ثلاثة، والظاهر أن هذا إنما كان باعتبار العرف الحاضر؛ لعدم فرق العامة بين العبيد والأعبد في جانب القلّة الناشئ عن كثرة الاستغناء والاستعارة، ومن الغريب قول شيخنا في (الروضة) عند قول الشهيد: «والجمع يحمل على الثلاثة قلّة كان كأعبد أو كثرة كالعبيد»^(٣)؛ (التطابق للغة والعرف العام على اشتراك مطلق الجمع في إطلاقه على الثلاثة فصاعداً، والفرق بحمل جمع الكثرة على ما فوق العشرة اصطلاح خاص لا يستعمله أهل المحاورات العرفية والاستعمالات العامية، فلا يحمل إطلاقهم عليه).

وكان الوجه الاقتصار على ما ذكره أخيراً من أن أهل المحاورات العرفية والاستعمالات العامية لا يعرفونه ولا ينزل إطلاقهم عليه، فأما ما تعلق به السعد من عدم فرق العلماء بين (أقتلوا المشركين) و(أكرم العلماء)، حيث جعلوا كلا منهما شاملاً

(١) شرح الرضي على الكافية: ج ٣ ص ٣٩٩.

(٢) قد مرّ سابقاً فلا نعيد.

(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ج ٥ ص ٤٠.

لثلاثة فما فوقها إلى غير النهاية^(١)، فخارج عن محل النزاع؛ لما تقرر من أن اللام الاستغرافية، مما تزيل اعتبار الجمعية؛ لصيرورته بمعنى (كل واحد) وإلا لورد هذا في جانب الكثرة، وهو إجماع، إنما الكلام في المجرد.

قال المصنف سلمه الله: هذا آخر المطلب الأول من مطالب الكتاب، والكلام في المبادئ اللغوية، ويتلوه إن شاء الله المطلب الثاني في المبادئ الأحكامية، والحمد لله أولاً وآخراً.

انتهت كتابة هذا الجزء على خط المصنف مع ما عليه من الحواشي في يوم السبت بعد الظهر في جمادى الأولى سنة ١٢١٥ هـ، وأنا الفقير حسن السيّد محسن ابن السيّد حسن الحسيني الأعرجي.

(١) لم أعر على مصدر هذه النسبة للسعد التفتازاني، ولعلّ المصنف فهم ذلك من مجموع عبارات السعد في حاشيته على شرح العضد.

ملحق

[تعريف العلم]^(١)

اختلف الناس في تحديد العلم فقال قومٌ: لا يحدّ، ثمّ اختلفوا في وجه ذلك، فقال الإمام^(٢) والغزالي: إنّ ذلك لمكان العسر^(٣)، وزعم صاحب «الإحكام» أنّها قالا: لا سبيل إلى تحديده^(٤)، وطريق تعريفه إنّما هو القسمة والمثال، قال: «وهو غير سديد فإن القسمة إن لم تكن مفيدة لتميّزه عمّا سواه فليست معرفة له، وإن كانت مميّزة عمّا سواه، فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا»^(٥).

وحاصل حكايته أنّها نفيًا عنه التحديد وأثبتا له التعريف بوجه مخصوص، وحاصل اعتراضه أنّ ذلك الوجه إن لم يفد تمييزاً لم يفد تعريفاً، وإن أفاد كان حدّاً رسمياً، والذي حكاه غيره إنّما هو ما ذكرناه من العسير الذي يقتضيه كلامه، قال الإمام في «البرهان»: «الرأي السديد عندنا أنّ الموصل إلى درك حقيقة العلم بتقسيم يشارك العلم فيه غيره إلى أن يضيق موضع النظر في التقسيم فيصادف المقصد جهدينا؛ فنقول: ما يميز به الشيء

(١) هذا البحث عثرنا عليه في (ب) فقط، وقد نسخ ابنه (رحمة الله عليهم) بعد مبحث «المبادئ اللغوية»؛ ولذا عثرنا عنه بالملحق.

(٢) هو الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي (ت ٤٧٨هـ)، من تصانيفه كتابه «الشامل في أصول الدين (نهاية المطلب في دراية المذهب) و«البرهان في أصول الفقه». (ظ. الأعلام: ج ٤ ص ١٦٠).

(٣) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٩٩-١٠٠ لإمام الحرمين الجويني؛ المستصفي للغزالي: ص ٢١.

(٤) الإحكام للأمدى: ج ١ ص ١١.

(٥) المصدر نفسه.

من غيره من الصفات النفسية إما جازم أو لا، وغير الجازم ليس علماً، بل هو الظن والوهم والشك، ثم ما يكون منه جازماً، إما ثابت لا يتصور زواله بالتشكيك مع بقاء متعلقه، كما إذا اعتقد أن زيداً في الدار من أول اليوم إلى آخره وقد خرج عنها نصف اليوم، ثم ما يكون منها جازماً ثابتاً إما مطابق للواقع أو لا، وغير المطابق ليس علماً، بل هو الجهل المركب، وعند الإسهاد إلى ما يتميز به الشيء عن غيره جازماً ثابتاً مطابقاً يحصل له وقوف على حقيقة العلم فإن ساعدت عبارة صحيحة في الحد حرّرتها، وإلا اكتفينا بذلك ولا يضرّ بقاعدة العبادة؛ لأن العقلاء يدركون حقيقة رائحته، ولو راموا أن يصوغوا عبارة لها لم يجدها ولو فرضنا رفض اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول لدرك المعقولات»^(١).

وقال الغزالي في (المستصفى)، ما ملخصه: «ربما تعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل؛ لأن ذلك متعسر في أكثر الأشياء، بل في أكثر المدركات الحسية، كرائحة المسك، و(طعم العسل)، وإذا عجزنا عن حدّ المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز، ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال، أما التقسيم فهو أن نميّزه عما يلتبس به من الإدراكات»^(٢) فيتميّز عن الشك والظن بالجزم، وعن الجهل بالمطابقة، وعن اعتقاد المقلّد بأن الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلاً بخلاف العلم، وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرتسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه، وأما المثال فهو إن إدراك البصيرة سببه بإدراك الباصرة، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة البصر، أي مثاله المطابق في القوة الباصرة، كانطباع الصورة في المرآة، كذلك العلم عبارة عن انطباع المعقولات في العقل، فالنفس بمنزلة حديد المرآة، وغريزتها التي تنهياً لقبول الصور - أعني العقل - بمنزلة صقالة المرآة، واستدارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم، فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم»، وهو كما ترى صريح في أن المتعسر

(١) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) المستصفى: ص ٢١.

إنما هو الحدّ الحقيقي لا الرسمي، وأن ذلك غير مختص به بل في أكثر الأشياء، ومن ثم جعلنا محل الخلاف التحديد، لا مطلق التعريف كما وقع لبعضهم، ومن هنا يسقط اعتراض صاحب «الإحكام»؛ فإن سهولة الحد الرسمي لا تنافي عسر الحد الحقيقي^(١).

وقضية كلام العضدي أنها ينفيان التعريف مطلقاً^(٢)، وإنما أثبتنا له طريق معرفة، ولذلك وجّه اعتراض الأمدي بأن الطريق المذكور إن أفاده تمييزاً كان تعريفاً وإلا لم يكن طريقاً إلى معرفته، ثم أجاب^(٣) بأن إفادته التمييز لا تستلزم كونه صالحاً للتعريف فإن الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه بأن يؤخذ مقسم شامل له ذاتياً أو عرضياً، ويميّز بعض أفراده عن بعض بأمور متميزة، ويكون أحد أقسامه ذلك الشيء فيعرف باعتبار الشامل والمميّز ويجعل له اسم، وقد يميّز أيضاً عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف لذلك الشيء على تقدير إخراجها بالقسمة وامتيازه بالمثال لازم بين الثبوت به في جميع أفرادها وبين الانتفاء عمّا عداها، ولا يصلح للتعريف لازم من اللوازم حتى يكون كذلك، فقد جاز أن يكون شيء طريقاً إلى معرفة شيء آخر ولا يكون معرفاً له لانتفاء شرائط التعريف، قال: «والعلم من هذا القبيل»^(٤) فإننا إذا قسّمنا الاعتقاد إلى الجازم وغيره، والجازم إلى ما له موجب وإلى ما ليس له موجب، وما له موجب إلى مطابق وغير مطابق، خرج بهذا التقسيم شيء هو الاعتقاد، جازمٌ مطابقٌ بموجب، وهو المسمى بالعلم، وقد تميز عند العقل باعتبار الجزم عن الشكّ والظن، وبالمطابقة عن الجهل المركب، وبالموجب عن المعتقد المصيب، وكذلك اعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الأثنين مستجمع لهذه الأوصاف، ثم إنا لا نعلم للعلم كلتا حالتيه - أعني حالة استخراجها بالتقسيم وحالة تعرّفه بالمثال - لازماً صالحاً لتعريفه به؛ إذ ليس مجموع هذه الأمور لازماً بيناً؛ وذلك لأننا لا نعلم المطابق وغيره بضابط علماً ضرورياً؛ إذ لو علم المطابق وغير المطابق بالضرورة لم

(١) الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ١١.

(٢) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ١٦١.

(٣) أي العضدي.

(٤) شرح العضدي على المختصر: ج ١ ص ١٦١.

يحصل الجهل لأحد لغرض بدأه ومعرفة المطابقة من غيره، ولا أقل من عدم البقاء على الجهل لتنبه بالرجوع إلى الضابط.

والحاصل أن ثبوت المجموع لجميع أفراد العلم وانتفائه عما عداها ليس بيناً بديهياً ليصحّ التعريف، فلا يرد أن اللزوم البين لا يستلزم كون معرفة اللازم في نفسه ضرورية خصوصاً بالمعنى الأعم الذي هو المتساق عند الإطلاق، نعم تصوّر الملزوم في الأخص يستلزم تصور اللازم لأن تصور اللازم في نفسه ضروري، وذلك لأن المراد بكون اللازم بين الثبوت والانتفاء، كونه ظاهر الثبوت والانتفاء كاستواء القامة وعرض الأظفار لإنسان، بخلاف القابلية للعلم وصنعة الكتابة، وهذا كما تسمعه من أئمة البيان أن وجه السبب في الاستعمال يجب أن يكون جلياً معروفاً بين الناس؛ لثلاً يكون من باب التعمية والألغاز، وقد صرّح في «المستصفي» بذلك حين قال: «قاعدة بعد ذكر الجنس بالبرسم التام إلى اللوازم: واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يعرف كما إذا قيل: ما الأسد؟ فقلت: سبع أبحر بخلاف شجاع عريض الأعالي»^(١)، وليس المراد بالبين هنا ما يكفي مجرد تصور الملزوم لتصوره؛ لأن الانتقال في التعريفات بالعكس، وما لا يكون بحيث يصحّ الانتقال منه إلى الملزوم؛ إذ ليس ذلك معنى له لا في اللغة ولا في الاصطلاح، ثم يتوجه عليه ما أورد الفاضلان السيد الشريف والتفتازاني من أن المعبر في الرسم إنما هو كون اللازم مختصاً بالماهية شاملاً لأفرادها متفياً عما عداها^(٢)، وأما كون ذلك بيناً فلا؛ إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلاً عن كونه بيناً^(٣).

وقد عرفت أنها إنما نفيها التعريف بالحقيقي لا مطلق التعريف كما زعم، بل أثبتنا

(١) المستصفي: ص ١٤.

(٢) *السيد الشريف: علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ): فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية، من كتبه المعروفة: التعريفات، حاشية المطول، حاشية الكشاف (ظ: اكتفاء القنوع بها هو مطبوع، فاندليك: ص ٢٠٢).

(٣) حاشية السعد التفتازاني والشريف الجرجاني على مختصر العسدي: ج ١ ص ١٦٢ و ١٦٦.

بالآخرة الحقيقي أيضاً وحكما بصعوبة تأديته بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل، وإلا لفسد كثير من الرسوم فإن اللوازم فيها لا تزيد على الاختصاص والشمول، نعم، لا بد من كون اللازم بحيث ينتقل الذهن منه إلى اللزوم، وإلا لم يكن معرّفاً ولا طريقاً إلى معرفته وهذا الذي أرادوا بالبين فيما اشتهر من أن التعريف لا يكون إلا باللازم البين، ولم يبق بعد هذا إلا أن يقال ليس كل ما أوصل إلى معرفة شيء يصح أن يكون معرّفاً له، أو لست تنتقل من الماهيات إلى اللوازم البينة؟ أفترى أن الماهية تعريف للازمها؟ فكيف يكون التقييم بمجرد الانتقال منه إلى الأقسام معرّفاً لها؟ وحينئذ فيقال: كل ما أوصل إلى معرفة شيء وتمييزه عما عداه على وجه الاكتساب صح أن يرسم به ومما ذكر من الانتقال إلى اللوازم البينة انما لم يصلح لتعريفه؛ لأنه لم يكن على وجه الاكتساب.

والظاهر فيما نحن فيه من الانتقال بالتقسيم والتمثيل أنه بالاكتساب، كيف لا، وقد اشتهر أن القسمة الحقيقية تتضمن تعاريف أقسامها لاشتغالها على المشترك الذي هو المقسم وما به يمتاز كل واحد من الأقسام، وأن المثال مآله إلى تعريف رسمي، وقال الفخر الرازي وجماعة: إن ذلك لكونه ضرورياً واحتجوا على ذلك بأمرين:

أحدهما: أن العلم لو لم يكن ضرورياً لكان كسبياً؛ إذ لا واسطة ولو كان كسبياً لتوقف العلم به على العلم بغيره، ومن المعلوم أن غير العلم إنما يعلم بالعلم، فكان العلم بغيره موقوفاً عليه وهو الدور.

الثاني: أن علم كل أحد بوجوده ضروري، وهو علم خاص مسبوق بالعلم المطلق، وما يتبعه الضروري ضروري، فكان العلم المطلق ضرورياً^(١). وأجيب عن الأول بمنع حصول العلم [بحقيقة]^(٢) العلم، وإنما يستلزم انتفاء الكسبية بثبوت الضرورية لو كان حاصلها بالكنه، إذ النزاع إنما هو فيه.

سلمنا، ولكن لا نسلم لزوم الدور، فإنه إذا كان كسبياً كان تصويره موقوفاً على تصور غيره، وتصور غيره لا يتوقف على تصور ماهيته، بل على حصول جزئي منها

(١) المحصول: ج ١ ص ٨٥؛ الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١١.

(٢) في (ب): (تحقيقه) وهو اشتباه.

متعلق بذلك الغير، وفرق ما بين حصول الشيء وتصوره، كيف لا، وأكثر الناس يتصورون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم، وكان مبنى الاستدلال على عدم الفرق بينهما.

واعترض بأن توقف تصور غيره على حصول ماهيته أمر معقول؛ إذ لا امتناع في توقّف حصول الخاص على حصول العام، وأما توقف تصور الغير على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير فلا؛ لأنّ العلم المتعلق به هو ذلك التصور بعينه.

وأجيب تارة بحمل تصوّر الغير على كونه معلوماً، ولا استحالة في توقف كون الشيء معلوماً على حصول العلم به، كتوقف كونه مضرّوباً على حصول الضرب له، وأخرى بان العلم الجزئي المتعلق بذلك الغير أعمّ مفهوماً من تصوره فيرجع إلى توقف حصول الخاص على حصول العام، على أنّه كلام يتعلق بإيضاح المنع، وعن الثاني بأنّ الضروري إنما هو حصول العلم له، أي انه لا يحتاج في علمه بوجوده إلى السبب وهو غير تصور العلم، والنزاع في الثاني دون الأول وليس حصول الشيء مستلزماً لتصوره، ولا تصوره شرطاً لحصوله، كيف وكثير من الملكات حاصل في النفس، مع أنها غير متصورة، وإذا لم يكن تصور الشيء تبعاً لحصوله لاحقاً ولا شرطاً له سابقاً، جاز انفكاك أحدهما عن الآخر مطلقاً، فلا يستلزم كون أحدهما ضرورياً أن يكون الآخر كذلك.

لا يقال: العلم من صفات النفس فحصوله في النفس تصوره.

لأنّا نقول: تصور الشيء في النفس وجوداً غير متأصل بأن يرسم في النفس مثلاً مطابقاً له، وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متأصلاً كالكرم والبخل والايان والكفر، وهذا يوجب الاتصاف لا التصور، والأول بالعكس، فالكافر يتصور الإيوان ولا يتصف به، ويتصف بالكفر ولا يتصوره، نعم قد يقال: كل أحد يعلم بالضرورة أنه عالم بوجوده، والعلم أحد تصورات هذا التصديق البديهي مطلقاً فيكون ضرورياً، ويجاب بأنّ اللازم من ذلك أن يكون تصور العلم بوجه ما ضرورياً وليس بمطلوب، وربما قرر الاستدلال على كون العلم ضرورياً هكذا:

لو كان مطلق العلم كسبياً لكان كل علم كسبياً، ضرورة أن كسبية الجزء تستلزم

كسبية الكل، واللازم باطل، ضرورة كثرة التصورات والتصديقات البديهية. والجواب: أن كسبية تصور مطلق العلم لا تستلزم إلا كسبية تصور كل علم، وهو لا ينافي حصول بعض المعلوم من التصورات والتصديقات بلا كسب لما عرفت من أن حصول الشيء ليس عين تصوره ولا مشروطاً بتصوره، ولما كان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان الدعوى احتج مدّعو الكسب على نفي الضرورة بأن التصور الضروري لو كان ضرورياً لكان بسيطاً؛ لانحصار الضروري في البسيط كما عرفت، ولو كان بسيطاً للزم أن يكون كل حصول معنى في الذهن علماً، واللازم ظاهر البطلان، أما الأول فلانحصار التصور الضروري في التصور البسيط، وذلك لأن الضروري منه ما لا يتوقف على تصور آخر، ومتى كان كذلك كان تصوراً واحداً مفرداً، وهو المراد بالبسيط بخلاف المتوقف على آخر، فإنه مركب من تصورين وكل ما تعلق بمركب فهو مركب؛ لتوقف تصور المركب على تصور كل واحد من أجزائه، بخلاف ما تعلق بمفرد كتصور الوجود والشيء، وأما الثاني، فلأن حصول المعنى في النفس ذاتي للعلم بدليل ارتفاع العلم بارتفاعه كارتفاع الاثنين بارتفاع الواحد، وكل ما ارتفعت الماهية بارتفاعه فهو ذاتي لها، وهذا بخلاف اللازم فإن أقصاه أن يستلزم ارتفاعه ارتفاعها، لا أنه عين ارتفاعها أو جزؤه، ومتى كان كل حصول ذاتياً للعلم تعين أن يكون تمام ماهيته؛ لما عرفت من بساطته، وأما بطلان اللازم؛ فلأن من جملة تلك الحصولات الظن والتقليد والجهل المركب، بل الشك والوهم.

والأكثرون على أنه يحدّ، وقد اضطربت كلمتهم في تحديده، وعرفوه بتعاريف شتى ما بين دوري ومنقوض وخفي، كما وقع للأشعري^(١) فيها الصحيح والسقيم، ولا بد قبل التعريف من معرفة الخلاف في مقولته، فاعلم أنهم قد اختلفوا في أن العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن أم لا؟ بل هو تعلق أو صفة ذات تعلق بالمعلوم بها

(١) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ١ ص ١٨٤.

* الأشعري: هو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري من أحفاد أبي موسى الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وإليه تنسب الطائفة الأشعرية من كتبه المعروفة: التبيين في أصول الدين، الرد على المجسمة.

ينكشف عند العالم من دون أن يقتضي وجود المعلوم في الذهن، فالفلاسفة والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي على الأول^(١)، وجمهور المتكلمين على الثاني^(٢)، ولا نزاع فيما بين الأولين أنا إذا علمنا شيئاً فقد تحقق أمور ثلاثة: صورة حاصلة في الذهن، وحصول تلك الصورة فيه، وقبوله لتلك الصورة، وقد اختلفوا في أن العلم أي هذه الثلاثة هو، وقال بكلّ قائل، فمن قال بالأول جعله من مقولة الكيف، ومن قال بالثاني جعله من مقولة الإضافة، ومن قال بالثالثة جعله من مقولة الانفعال، وأما من نفى الوجود الذهني فقد جعله من مقولة الإضافة، ولكنها ليست خصوص تلك الإضافة، إذ لا حصول؛ ولذلك لم يذهب أحد منهم إلى أنه من مقولة الكيف، ولا من مقولة الانفعال؛ إذ لا صورة ولا قبول، بل قال: إنه عبارة عن التعلق الخاص الكائن بين العالم والمعلوم، وربما قال: التعلق، من أثبت الوجود الذهني كالإمام وأتباعه^(٣)، وأحسن ما وقع للأولين ما نسب إلى الحكماء من أنه^(٤) حصول صورة الشيء في العقل، وما وقع لبعضهم من أنه صورة حاصلة عند المدرك.

وللآخرين قول جماعة: إنه صفة توجب محلها تمييزاً لا يحتمل النقيض^(٥)، وآخرين أنه تميز معنى عند النفس تميزاً لا يحتمل النقيض^(٦)، والأولان أعم لشمولهما للتقليد ولو جهلاً والشك والوهم، وخروجها عن الأخيرين، وأخص منها ما وقع للإمام الرازي بعد التنزّل عن دعوى الضرورة من اعتقاد جازم مطابق لموجب، وهو مقتضى كلام الإمام^(٧)، والغزالي

(١) شرح تجريد الاعتقاد للزنجاني، المسألة الثالثة عشرة: ص ٢٤١.

* المحقق الطوسي: هو نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي من كبار العلماء والفلاسفة ت ٦٧٢ هـ من كتبه: تجريد الاعتقاد، الزيج الإيلخاني. (ظ. أبجد العلوم، القنوجي: ج ١ ص ٢٩٩).

(٢) ظ. شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٤١؛ المواقف للعضد الإيجي: ج ٢ ص ٥٩.

(٣) ظ. المواقف: ص ٥٥.

(٤) أي العلم.

(٥) منهم الأمدي في الأحكام: ج ١ ص ١١.

(٦) منهم ابن الحاجب ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ١٨٤.

(٧) الجويني.

لاختصاصه بالتصديق اليقيني وشمولها للتصورات.

وينتقض الأولان بدخول الظن والشك والوهم فإن شيئاً منها لا يسمى في اللغة ولا في العرف ولا في الشرع علماً، بل وأكثر التصورات، ولو كان كل تصور علماً لكان كل من تخيل شيئاً ولو محالاً عالماً حتى يكون من تصور موت زيد وقتل عمرو وإجتماع النقيضين وانقلاب الجبال، ذهباً، والمياه عسلاً، ونحو ذلك عالماً بذلك كله.

وبالجملة: من تصور نسبة شيء إلى شيء كان عالماً بوقوع تلك النسبة وفساده غير خفي والأخيران بدخول الأخير؛ لشمولهما لسائر التصورات.

والأخير^(١) بخروج ما يسمى من التصورات علماً، كما تقول في الأعراض: (علمت معنى الثلاث) وفي الجواهر: (حقيقة الإنسان) وكأن الحكماء إنما أرادوا بتعريفه مطلق الإدراك، وكل ما يرسم في النفس لا يسمى في اللغة أو العرف علماً؛ فلذلك جعلوه شاملاً لكل تصور، وسموا ذلك كله علماً ولا مشاحة ولا عذر لأصحاب الأخيرين، واستفاض سر أهل الميزان.

فإن قلت: جميع ما ذكرت من التصورات مما تحتل النقيض، بل مقطوع بتحقق نقائضها فيخرج بالقيد الأخير.

قلت: قد نصّ المحققون كصاحب (المواقف) والمحقق الشريف، وغيرهما على أن لا تناقض في التصورات^(٢)، وذلك لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما، ولا تمنع بين التصورات، فإن مفهومي الإنسان واللاإنسان مثلاً لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتها لشيء واحد حتى يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقاً ويكون الثاني بين تصديقين لا تصورين، وكذا قولنا (حيوان ناطق) و (حيوان ليس بناطق) على التقييد بخلاف ما إذا أسندنا إلى شيء، وإطلاق اسم النقيض على أطراف القضايا ولو على العدول مجاز، ومن ثم لا توصف بعدم المطابقة وما يتوهم فيه ذلك من صورة الشبح عند تبين الخطأ، فالخطأ ليس من الصورة، بل في حكم العقل بأنه إنسان مثلاً، مع أنه في الواقع شجر،

(١) أي ما وقع للفخر الرازي.

(٢) (المواقف للعضد الإيجي: ج ١ ص ٥٧؛ حاشية الشريف الجرجاني على شرح العضد: ج ١ ص ١٨٧.

وأما الصورة المرتسمة فإنها هي صورة ما حكم به لا غير فكانت مطابقة، وكذا الكلام في صور ما ذكرنا من النسب، فإن نسبة الحياة إلى زيد وسلبها عنه إنما يتناقضان إذا حكم بهما عليه لاقتضاء الحكم بهما اجتماع النقيضين في الخارج كي يتناقض، وكذلك تصور الحكم فإن تصور الحكم ليس بحكم، وكأنهم تسامحوا في ذلك وأرادوا بما لا يحتمل من التصورات ما قطع بتحقيقه دون ما قطع بعدم تحقيقه أو احتمال كلا الأمرين، سواء أكان المتصور نسبة أو ماهية ليخرج ما أوردناه من التصورات لعدم إطلاق اسم العلم عليه، بخلاف تصور موت من قطع بموته لصدق اسم العلم ههنا؛ إذ يصح أن يقال: إنك عالم بموته، وكذلك تصور المثلث وحقيقة الروح مع القطع بأنهما في نفس الأمر على ما تصورت، لصحة الإطلاق، بخلاف ما إذا تصورت ماهية شيء على سبيل الظن أو الاحتمال؛ لعدم صدق العلم.

والذي يهون الخطب: أن أهل العرف يسمون هذا تناقضاً، فمن ثم صح استعماله في الحد، والقوم نزلوه على التحقيق وحكموا بشموله لجميع التصورات، بل أوردوا ما أوهم احتمال النقيض من التصورات نقضاً على الحد، وقالوا: «إنه ليس بشامل لها مع أنها علم فلا يكون جامعاً»، ثم أجابوا بانتفاء التناقض فيها فلا يخرج منها شيء، وأنت تعلم لو أرادوا تحديد مطلق الإدراك كالأولين، لوجب إهمال القيد الأخير وإدخال مطلق التصور، وإخراج مثل الظن تحكّم بارد مع أنه من ظن قد يسمّى عالماً، بخلاف من تصوّر خلاف الواقع فكان الوجه تنزيله على ما ذكرنا.

وإطلاق العلم على مجرد القطع حتى يشمل التقليد ولو لغير المصيب غير عزيز، ولعلّه هو المعروف بين أهل العرف وكأن صاحب الإحكام إنما أراد هذا حيث قال: «ولا شبهة في تحديد العلم أنه عبارة عن حصول معنى في النفس حصولاً لا يتطرق في النفس احتمال كونه على غير هذا الوجه الذي حصل عليه»، قال: «ونعني بحصول المعنى في النفس تمييزه في النفس عما سواه»^(١)، غاية ما هناك أن هذا جارٍ على القول

بالوجود الذهني، وأما من عرّف بالأخير^(١) كالجويني والغزالي والرازي فإنها خصّوه بالتصديق اليقيني؛ لأنهم وجدوا المقلد لا يمنع من النقيض كالظان فلا يكون قاطعاً وما زال يطلق في مقابلة الظن والتقيّد، كما قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(٢)، والقاطع الموجب في نظره لا يقال له عالم بما قطع عند من انكشف له أنه على خلاف الواقع، بل يقول إنه لم يعلم به ولم يعرفه، لكن يبقى عليهم أنه كثيراً ما يطلق على تصوّر الشيء على ما هو به، كما تقول هو عالم بحقائق الأشياء، ومنه قوله عزّ من قائل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣) على التحقيق في معنى الآية، وقد اشتهر فيما بين المتأخرين، كابن الحاجب وصاحب المواقف وغيرهما^(٤) اختيار الثالث - أعني تعريفه بأنه صفة توجب لمحلها تميّزاً لا يحتمل النقيض - .

ثم من أنكر الوجود الذهني كأصحاب التعريف - أعني قدماء المتكلمين - أراد بالصفة التعلّق، ومن قال به كالتأخرين احتمل ذلك واحتمل أن يكون أراد بها الحصول في النفس^(٥)، وربما ظهر من بعضهم أن المراد بها صفة موجودة في النفس بالوجود المتأصل كالقدرة ونحوها، وأنت تعلم أن ليس تلك إلا القوة المدركة وتلك ما به يكون العلم.

وبالجملة: العالم لا نفس العلم، كيف وكلمة القوم حكيمهم ومتكلمهم متفكّهُ على أنه من العوارض، هذا يقول: هو الصورة، وذاك يقول: حصولها، وآخرون: هو التعلّق والتميز، وبعضهم هو الاعتقاد إلى غير ذلك مما هو من هذا القبيل، فلم يبق إلا التعلّق والحصول، وأرادوا بالمحل النفس، وبالتميز تمييز التعلّق عن غيره ومعرفته، واحترزوا به عما يوجب من الصفات تمييز المحل فحسب ولا يوجب له تمييزاً للغير،

(١) ذكره بقوله «وأخصّ منها ما وقع للإمام الرازي...».

(٢) الجاثية: ٢٤.

(٣) البقرة: ٣١.

(٤) شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ١٨٤؛ المواقف: ج ١ ص ٥٦؛ الأمدى في الإحكام: ج ١ ص ١٢.

(٥) ظ. المواقف: ج ١ ص ٥٦-٥٨.

كالقدرة فإنها تميز القادر عن العاجز، ولكن لا يوجب تمييزاً لأمر آخر، بخلاف العلم فإنه كما يوجب للعالم تمييزاً عن الجاهل يوجب له أيضاً تمييز المعلوم عن غيره، وأرادوا بقولهم: (لا يحتمل النقيض)، أن المميز لا يحتمل أن يكون على خلاف ذلك التمييز، فكان إجراء هذه الصفة على التمييز مجازاً؛ لأنها صفة متعلّقة لا له، ثم الظاهر أنّ ذكر التمييز كالتفصيل، للتعلّق أو الحصول، لكنّ وصفه بالإيجاب يقضي بالتغاير إلّا أن يكون المراد بإيجابها التمييز، أنه بتحققها يتحقق التمييز على ضرب من المجاز، ثم إن هذا في التصور ظاهر؛ لأن التمييز تصوّر مخصوص، وأما في التصديق فالإثبات والنفي إنها يقعان بعد التمييز، والتسامح في إطلاق إسم التمييز عليهما سهل، لكنّ قضية التحديد أن العلم أمر آخر يوجبها، لا هما إلّا على التجوّز الذي أشرنا إليه، وإن تعريفاً يكون بهذه المكانية حريّاً بأن يعرف لا أن يعرف، والعجب ممن اختاره ورجحه على غيره، وليته بعد هذا كله يتمّ هذه إدراكات الحواس الخمس الظاهرة صفات يوجب محلّها تمييزاً كذلك، وليس لها نقائص مع أنّها ليست بعلم، بل من موجباته إلّا أن يلتزم مذهب الأشعري^(٦) في ذلك ويخالف الوجدان ويحكم بأنها علم، وكيف لا يكون مخالفاً للوجدان ونحن إذا علمنا بأمر وعرفناه حق معرفته ثم رأيناه وجدنا بين الحالين فرقاً لا يكاد يخفى على ذي وجدان، ثم لا نصغي بعد ذلك إلى قول الأشعري إن هذا نوع من العلم مغاير لسائر أنواعه.

وبالجملة: فالسمع، والبصر، والذوق، والشم، واللمس، طرق للعلم لا نفس العلم، ومن ثمّ زاد بعضهم قيداً آخر لإخراجها، فقال: «تمييزاً في الأمور المعنوية»^(٧)، وأراد بالمعنوية الصور الذهنية كلية كانت أو جزئية في مقابلة العينية؛ لأن تمييز هذه الخمس إنما يكون في الأمور العينية الخارجية، ومن الناس^(٨) من قيّد المعنوية بالكلية ميلاً إلى ما اشتهر من اختصاص العلم بالكلّيات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد عليه ما

(٦) مذهب الأشعري في تعريف العلم ينصّ على أن إدراك الحواس قسم من العلم.

(٧) ظ. شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ١ ص ١٨٤.

(٨) حكى ذلك العضدي الإيجي في كتابه الموافقات: ج ١ ص ٥٩.

أورده في (المواقف)^(١) من النقص بالجزئيات، فإنه إنها حاول بذلك إخراجها، فإن كان مؤاخذه فعلى حكمه بالاختصاص لا على التحديد والخطب في الاصطلاح سهل، وما اشتهر إيراده على الحدّ المشهور من العلوم العادية، وهي ما يكون الموجب لها العادة، إما عادة الله عزّ وجلّ أو عادة غيره، كالعلم بكون ذلك الجبل لم ينقلب ذهباً، أو بتلك الكتب لم تستحلّ علماً، وبأن الجبل والكتب لم تعدم وأوجد غيرها بدلها، والعلم بأن زيدا الفقيه ليس هو الآن يطوف في الأزقة يبيع البقول، وأن كرسي العاج المرصع الذي زاولة النجار لم يكن يعمل ليجلس عليه، وأن جبة الخبز المموّهة^(٢) بالذهب عند الخياط لم يخطها ليلبسها، إلى غير ذلك مما لا يكاد يحصى، فإنها علوم قطعية مع احتمالها للنقيض نظراً إلى عدم امتناعه بالذات مع ثبوت قدرة الله على الأول، إما بالإحالة بناءً على تجانس الجواهر المفردة، وأن الاختلاف إنما هو في الصفات، أو بإعدام أحد العينين وإيجاد الآخر بناءً على اختلاف حقائقها واستحالة تركيب الذهب مثلاً مما يتركب منه الحجر، وثبوت قدرة الفقيه والنجار والخياط على الثاني، وبعد ثبوت القابلية والقدرة فلا ريب في الجواز.

والجواب: أنه إن أريد باحتمال النقيض المدعى في العلوم العادية عدم امتناعه بالذات سلّمنا، ولا يضّرنا ذلك فإن المنفي احتمالاً في الحدّ إنما هو في نفس الأمر والواقع، أي تمييزاً لا يحتمل أن يكون على خلاف ذلك في الواقع، وليس المراد تمييزاً يمتنع وجود نقيضه بالذات ليرد أن المعلوم بالعادة لا يمتنع وجوده بالغير، بل نقيضه ليس بثابت في الخارج ونقيض العادي كذلك، والحاصل أن احتمال تعلق التمييز بالنقيض أن يكون محتملاً لأن يحكم فيه بتقيضه في الحال، كما في الظن أو في المال، كما في الجهل المركّب والتقليد منشؤه ضعف ذلك التمييز، إما لعدم الجزم، أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب، وهذا بخلاف احتمال العاديات للنقيض، فإن معناه أن نقيضها لو فرض واقعاً بدلها لم يلزم منه محال لذاته؛ لأن الأمور العادية ممكنة في ذاتها، والممكن

(١) حكى ذلك العضدي الإيجي في كتابه المواقف: ج ١ ص ٥٩.

(٢) في (ب) غير مفهومة، وما ذكرناه قريب لمراد المصنف.

لا يستلزم شيئاً من طرفيه محال لذاته، فقد اختلف معنيا الاحتمال في النفي والاثبات، وبأن أن المنفي في الحدّ غير المثبت في العلوم العادية، وإن أريد به جواز تحققه في الخارج حال العلم بتحقيق نقيضه فممنوع بالبديهية، كيف وامتناع اجتماع النقيضين ضروري.

وتوضيحه: أن الشيء الواحد كالجبل مثلاً يمتنع أن يكون في الوقت الواحد حجراً ذهباً؛ لامتناع الشيء مع ما هو أخصّ من نقيضه عقلاً، وذلك معلوم ضرورة، فإذا علم بالعادة كونه حجراً في وقت استحال أن يكون هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً وإلا أمكن اجتماع النقيضين، وكذا إذا علم بالعادة كونه حجراً دائماً استحال أن يكون ذهباً في شيء من الأوقات، وعدم امتناعه بالذات لا يقتضي جواز وجوده بالعادة بالفعل، وإلا فكل ممّتنع بالغير ليس بممتنع بالذات، أفترى جواز وجوده بالفعل حتى يلزم اجتماع المتناقضات؟ وليس هذا من خواص العلوم العادية، بل المعلوم بالحسّ كذلك لا يمتنع وجود نقيضه بالذات، بل بالغير لوجود^(١)، فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجراً بالمشاهدة، وبين أن يعلم ذلك بالعادة في التجويز العقلي - أعني عدم امتناع النقيض بالذات - وفي نفي الاحتمال في نفس الأمر والواقع.

والحاصل: إذا وقع أحد طرفي الممكن في وقت فإن قيس طرفه الآخر إلى ذاته من حيث هو ذات بدون ملاحظة وصفه - أعني الطرف الواقع - فلا ريب في إمكان وقوعه، وإن قيس إلى ذاته من حيث هو متصور بذلك الطرف الواقع كان ممّتنعاً، لكنه امتناع بالغير؛ لتقيّد الذات بها ينافيه وليس امتناعاً بالذات، وهذا لا ينافي كون اجتماع النقيضين محالاً بالذات؛ إذ فرق بين ملاحظة كل من الطرفين وقياسه إلى الذات فحسب، لا إلى المجموع المركب من الذات ومن الطرف الآخر وبين ملاحظتهما معاً وقياس كل منهما إلى الذات مع الآخر، فبان: أن الممكن المطابق الواقع يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلي، ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال، ولئن تنزلنا وقلنا بأن متعلّق التمييز ككون الجبل حجراً مثلاً محتملٌ لنقيضه، أي لنقيض الحكم الثابت فيه في الواقع، لم يتقدح أيضاً؛ لأنه ليس نقيض التمييز الذي هو جزم العقل بأن الواقع هو

كونه حجراً، ولا مستلزماً لتقيضه؛ لجواز حصول الجزم بحصول ثبوت عين الحكم لأمر يوجبه من حسّ أو ضرورة أو دليل أو عادة، وإن كان التعلّق محتملاً لتقيض الحكم فيه.

[تقسيم العلم]

قد اشتهر فيه فيما بينهم تعريفه بطريق التقسيم، ثم اشتهر بين كثيرين كالرازي ومن يحدو حدوه^(١) جعل مورد القسمة التصديق والحكم، ومنهم^(٢) من يأخذ الاعتقاد المرادف لهما مورداً، فإن له فيما بينهم إطلاقين:

أحدهما: ما يعمّ العلم والظن وغيرهما، وهو المعروف بين الأصوليين.

والثاني: ما يقابلها وهو المعروف بين المتكلمين، ولما كان ذلك خلاف التحقيق لعدم اندراج الشك والوهم وإلا لزم اعتقاد النقيضين والتصديق والحكم بهما، أما في الشك فلاستوائيهما، وأما الوهم، فلكونه حاكماً بالراجع، فلو حكم مع ذلك بالمرجوح؛ لكان حاكماً بالنقيضين، عدل عن ذلك جماعة وأخذوا الكلام النفسي مورداً، غير أن ابن الحاجب عبّر عنه بما عنه الذكر الحكمي، أي ما ينشأ عنه الذكر^(٣)، وجمهور الشارحين على أن المراد بالذكر الحكمي الكلام اللفظي المشتمل على إفادة النسبة، وربما قيل^(٤) إنه اللفظ الدال على الحكم فاعترض بأن اللفظ في القضية كـ(زيد قائم) أو (ليس...) إنها يدل على الطرفين وليس منه ما يدل على الحكم؛ لأن الذكر الموضوع للدلالة في لغة العرب إنما هو صيغة الضمير المنفصل المسمّى عند أهل العربية بـ(الفصل)، وكان واجباً، تارة بأن الرابطة إذا لم تكن مذكورة فهي مقدرة منوية في حكم المذكور، وأخرى بأن الذكر الدال هو الحركات الإعرابية ظاهرة أو مقدرة أو في المحل على ما صحّحه جماعة، من أن الرابطة في كلام العرب هي الحركات، وأن المراد بما عنه الذكر الحكمي النفسي

(١) ظ. المحصول: ج ١ ص ٨٣؛ المواقف: ج ١ ص ٦٠.

(٢) كالجويني والغزالي. (ظ. المواقف: ج ١ ص ١٥١).

(٣) شرح مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٢١٠.

(٤) القائل هو الشريف الجرجاني في حاشيته على الشرح العضدي: ج ١ ص ٢١٣.

المسمى بـ(الكلام النفسي)، وفسره العلامة منهم^(١) بما يتناول من التصورات ما يشتمل على نسبة كالمركب التقييدي^(٢)، وبعضهم بما هو أعم من الحكم والتصديق فيعم الشك والوهم^(٣)، واعترضها السعد بأن ذلك معنى ثالث للعلم غير ما ينقسم إلى التصور والتصديق وغير ما هو من أقسام التصديق لا يعرف به اصطلاح^(٤).

وفسر العضدي الذكر الحكمي بالحكم المذكور لفظاً^(٥) وهو ما [عبر] عنه بالحكم المعقول من إثبات أو نفي، فورد عليه ما ورد على القوم من عدم شموله للشك والوهم؛ إذ لا حكم فيهما مع أنه بنفسه ذكر أن سبب العدول الشمول، فمن ثم نزله الشريف على أن المراد النسبة التي هي مورد الإثبات والنفي ولا بد فيها من ملاحظتها؛ إذ المقسم للكل إنما هو النسبة التي هي مورد الإثبات والنفي من حيث ملاحظتها معها، أما بخصوص أحدهما أو لا على التعيين^(٦)، وإنما لم يفسره بتمام القضية المعقولة كما صنع الأكثرون؛ لأن ابن الحاجب قال: «ما عنه الذكر الحكمي إما أن يحتمل متعلقه النقيض أو لا»^(٧)، فقصره على النسبة ليبقى للمتعلق مصداق، والأكثرون فسروا المتعلق بالنسبة الذهنية التي بين طرفي الكلام النفسي فلزمهم أنها داخلة فيه، والظاهر أن ابن الحاجب أراد بما عنه الذكر تمام الكلام النفسي فإنه هو الذي يكون الكلام اللفظي، وبالمتعلق ما تعلق به الكلام النفسي من الأمور الخارجية، ومعنى احتمال الخارج للنقيض تجويز العقل مخالفته لما في النفس، لكن فيه: أن الموافقة والمخالفة إنما تؤخذ من جانب ما في النفس فيقال: إنه موافق لما في الخارج أو مخالف، والخطب في ذلك سهل.

(١) المقصود به العضدي الإيجي صاحب الشرح المعروف.

(٢) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ١ ص ٢١٠.

(٣) هو العضدي نفسه كما في المصدر السابق.

(٤) ينظر في ذلك كله حاشية السعد على شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٢١١-

٢١٢.

(٥) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ١ ص ٢١٠.

(٦) الشريف الجرجاني في حاشيته على الشرح العضدي: ج ١ ص ٢١٣.

(٧) شرح العضدي على المختصر: ج ١ ص ٢١٠.

ثم يتوجّه على جميع التفاسير أن النقيض نقيض ما في النفس والشك ليس في النفس منه شيء كي يكون له نقيض، ويجاب بأنه كما أن ملاحظة المرجوح ذكرٌ له، والذاكر بحيث يجوز نقيضه، بل يرجح، كذلك ملاحظة الطرفين ذكرانٌ له، والذاكر يجوز نقيض كل منهما ولكن على حدٍّ سواء.

وكيف كان فالذكر النفسي سواءً أُعبر عنه بلفظ أم لا، إن امتنع نقيضه مطلقاً -أي عند الذاكر وفي نفس الأمر- بأن كان مطابقاً عن موجب فذلك العلم، وإن امتنع عند الذاكر فحسب واحتمل النقيض في نفس الأمر بالنسبة إلى ذكر ذلك الذاكر بأن كان مما يجوز أن يحكم بنقيضه؛ لأنه حكم به لا عن دليل أو عن شبهة فانه مما يجوز رجوعه عنه، وإن كان مطابقاً فاعتقاد، وهو أحد معني الاعتقاد، وإن احتمل النقيض عنده فالراجح ظنُّ والمرجوح وهمٌّ ومتساوي الطرفين شكٌّ.

وقد اندفع بهذا التعبير سؤال مشهور يتوجه على حكمهم في الاعتقاد باحتمال النقيض، مع جعله قسيماً لا يحتمله، كما وقع لابن الحاجب^(١)، وهو أن الاعتقاد بالمعنى الأخصّ إلى المعتقد لا يحتمل النقيض، لا عند الذاكر؛ لأن المفروض أنه جازم بما يعتقد مع أنه قد جعل في التقسيم قسيماً لما يحتمله عند الذكر، ولا في نفس الأمر؛ لأن الثابت في نفس الأمر، أحد النقيضين قطعاً وإن اختلفت فيه الاعتقادات، والاحتمال ينافي القطع، وليس المراد هنا الجواز العقلي حتى يكون معنى احتمال الاعتقاد للنقيض أن نقيض المعتقد من الأمور الممكنة التي لا يمتنع تحققها بالذات؛ لأن الجواز العقلي غير معتبر عندهم في إثبات الاحتمال ونفيه، وإلا لانتقض حدّ العلم بأكثر العلوم فإن معلوماتها ممكنات، فعلم أنهم لا يريدون بالاحتمال مجرد الإمكان.

وحاصل الدفع: أن المراد باحتمال النقيض ههنا أن يكون المعتقد بحيث يجوز أن يحكم بنقيضه بالنسبة إلى وجه اعتقاد ذلك المعتقد، إما لأنه اعتقاد باطل والواقع في نفس الأمر خلافه، أو لأنه وإن كان صحيحاً، لكنّ معتقده لم يستند فيه إلى موجب من حسٍّ، كما في الحسيّات، أو ضرورة كما في البديهيّات، أو عادة كما في العاديّات، أو

(١) شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ١ ص ٢١٠.

دليل كما في القطعي من النظريات، بل اتفق بسبب شبهة أو تقليد، وإنما قلنا بالنسبة إلى وجه اعتقاد ذلك المعتقد؛ لأن مجرد جواز الحكم بالنقيض لا يقتضي صيرورة هذا العلم الخاص كعلم زيد بموت عمرو، والمطابق الثابت بموجب محتمل للنقيض، وإلا فما من علم نظري إلا ويجوز أن يحكم بنقيضه، لعروض شبهة، فإن كان هذا القدر كافياً في ثبوت احتمال النقيض، فكل علم محتمل للنقيض إلا أن يكون ضرورياً، وقد علم بذلك حدودها، فالعلم ما لا يحتمل النقيض بوجه، والاعتقاد ما لا يحتمل عند الذكور، والظن ما يحتمله مرجوحاً، والوهم ذلك الاحتمال المرجوح، والشك هو التردد بين الاحتمالين، وتعريفه بتساوي الاعتقادين مورد للقسمة، وكأنه معنى آخر ثالث له أعم من الحكم، والافلا يكاد يخفى على أحد أن لا حكم للشاك، وتعريفه بسلب الاعتقادين ينتقض بمن لم يتصور النسبة أصلاً، فكم من نسبة لم نتصورها، بل ما لم نتصور أكثر مما نتصور على اختلاف أنحاءه على أن عدم الاعتقاد لازم، وليس هو نفسه إنها هو التردد بين الإثبات والنفي.

[انقسام العلم]^(١) إلى تصور وتصديق

اضطربت كلمة أهل الميزان في هذا التقسيم، فمنهم من قسّمه إليهما وجعل التصديق أحد جزئي العلم بالأصالة^(٢)، ومنهم من خصّه بالتصور وجعل كلا قسميه منه، لكنه ضمّ التصديق إلى أحدهما، فقال: العلم إما تصور فقط، أو تصور معه تصديق، حتى الشيخ الرئيس اختلفت كلمته في ذلك، فجرى على الأول في الشفاء^(٣) وعلى الثاني [في] موضع آخر منه فقال: «كما أن الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً فقد يعلم تصوراً معه تصديق»^(٤)، غير أن كلامه هناك كان على طريق التقسيم فلا يبعد أن يكون طريقتة تلك، وإنما أراد بهذا: أن العلم بالشيء قد يقع على وجه التصور الساذج، وقد يقع بتصور معه

(١) في (ب): فراغ، ونحن نعتقد بأن المراد ما أثبتناه بين قوسين معقوفين.

(٢) ظ. شرح العسدي: ج ١ ص ٢٢٢؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٨١.

(٣) نقل ذلك القطب الرازي في شرح المطالع: ج ١ ص ٣٥.

(٤) كتاب الشفاء (المنطق) للشيخ الرئيس ابن سينا: ص ١٧.

حكم، وليس يريد حصر العلم في هذين، وقال المتفتنون في الجمع بين كلاميه: «إن التصديق عنده هو الحكم على ما صرح به في مواضع من كتبه، وهو الإذعان بالنسبة وقبولها، فإذا حكم الذهن بوقوع النسبة بين شيئين أو لا وقوعها فذلك الحكم بالنظر إلى ذاته يطلق عليه التصديق، وبالنظر إلى حضوره في الذهن يطلق عليه التصور مع التصديق»^(١)، وهو كما ترى، فإن حضور التصديق [في] الذهن علم بالتصديق لا علم بالشيء المصدق به حتى يصح أن يقال: علم تصوراً مع تصديق ومن جرى منهم على الثاني كصاحبي المطالع والكشف وغيرهما^(٢) بناءً على ما صار إليه المتأخرون من أن التصديق من مقولة الفعل فلا يكون علماً، وليس السبب في ذلك سلوك طريقة الإمام في دعوى تركه من التصورات الثلاثة والحكم كما لا يخفى، وكيف كان فلا كلام في نسبة هذه القسمة.

وتحقيق ذلك: أننا إذا تصورنا نسبة أمر إلى آخر على وجه الثبوت له لا الإضافة إليه - وشككتنا في وقوع تلك النسبة، فقد علمنا ذينك الأمرين - والنسبة ضرباً من العلم، أما النسبة فلأننا لا نشك فيها لا نعلمه أصلاً، وأما الأمران فلاستحالة العلم بها دونها، ثم إذا زال عنا ذلك الشك بأن حكمنا بأحد طرفي تلك النسبة فقد علمنا النسبة ضرباً آخر من العلم، وإن بقي الأمران على حالهما، وهذا الضرب متميز عن الأول بحقيقته بالوجدان، وبلازمه المشهور - أعني احتمال الصدق والكذب - ومن المعلوم أن تنافي اللوازم دليل على اختلاف حقائق الملزومات، قال: ومن هنا تعرف أن ليس العلم التصوري والتصديقي حقيقة واحدة تختلف بمجرد الإضافة إلى المعلوم كما في تصور الإنسان والفرس، وكما في التصديق بأن العالم حادث والصانع قديم على ما يتوهم من قولهم: إن التصديق إدراك وقوع النسبة، وإن إدراك النسبة من التصور كإدراك طرفيها، لما يرى من حمل الإدراك على كل منهما فيظن أنهما ماهية واحدة - أعني

(١) منهم القطب الرازي في شرح المطالع: ج ١ ص ٣٣-٣٤.

(٢) ظ. شرح المطالع للقطب الرازي: ج ص ٢٧-٢٨؛ كشف الأسرار عن غوامض الأفكار لأفضل

الدين الخونجي (ت ٦٤٦ هـ): ص ٦.

الإدراك - وإنما يختلفان بالتعلق؛ ففي التصور نفس النسبة أو طرفيها، وفي التصديق وقوعها، أو على ما يظهر ممن قسم العلم إلى التصور الساذج وإلى التصور الذي معه التصديق، فإن ثاني قسمي العلم عنده - أعني العلم التصديقي - تصور أيضاً، لكن بشرط انضمام التصديق فكانا حقيقة واحدة، لما ترى أن التصديق عند هؤلاء من مقولة الفعل فلا يكون من العلم في شيء، فإن أجزنا أن يذهبوا مع ذلك إلى أن التصديق إدراك، وأن القسم الثاني مجموع تلك الإدراكات، كان الظاهر حينئذ دخول التصديق فيه، وأن القسم الثاني مركب منهما فيكونان حينئذ مختلفين أيضاً، ولكن نحو آخر من الاختلاف كما أنها كذلك على رأي الإمام غير أن الإمام^(١) يقول: إن القسم الثاني من قسمي العلم هو التصديق فحسب، لكن التصديق عنده مركب وهؤلاء يقولون التصديق هو الحكم، لكن القسم الثاني مركب منه ومن التصورات السابقة.

وكيف كان فمما ذكر يظهر لك أنها ليسا حقيقة واحدة، بل حقيقتان مختلفتان فحقيقة التصديق الإذعان والقبول المعبر عنه في العرف بالحكم، وحقيقة التصور الإدراك والوصول الخالي عن هذا المعنى سواء [أتعلق] بمفرد كتصور الإنسان أو نسبة خبرية كتصور ثبوت الكاتب للإنسان، أو إنشائية، أو تقييدية.

والحاصل: أن الإدراك في التصديق ليس هو مجرد التصور والخطور بالبال، بل هو انقياد وقبول، ونعرف أيضاً أن الحكم إدراك وعلم لا فعل كما زعم المتأخرون؛ وذلك لأن الحاصل بعد الشك ليس إلا الحكم فحسب، فلو لم يكن الحكم علماً أو إدراكاً، بل كان فعلاً للنفس لم يحصل هناك ضرب آخر من العلم يتعلق بالنسبة، وقد نجد أن قد حصل لنا ضرب آخر من العلم والفعل ليس بعلم.

وبالجملة: فنحن نجد أن بعد إدراكنا النسبة الحكمية حملية كانت أو شرطية لم يحصل لنا سوى إدراك أن تلك النسبة واقعة، أي مطابقة لما في نفس الأمر، وإدراك أنها ليست بواقعة أي غير مطابقة لما في نفس الأمر، فكان المتأخرين توهموا حديث الفعل من الألفاظ المعبر بها عن الحكم كالإسناد، والإيقاع، والانتزاع، والإيجاب، والسلب، ونحو ذلك.

فإن قلت: قد نجد أن الحكم ليس هو مجرد تصور المطابقة، بل هناك أمر زائد، كيف وتصور مطابقة النسبة كتصور النسبة كلاهما أمر ساذج لا حكم فيه، وهل معنى تصور المطابقة إلا تصور وقوع ما تعلقته في الخارج.

قلت: قد عرّفناك أن هذا نوع آخر من الإدراك، انقياد وإذعان.

فإن قلت: هنا أمران تصور وانقياد، والحكم هو الثاني فيكون خارجاً عن العلم.

قلت: لا معنى لإذعان النفس وانقيادها إلى المدرك إلا إدراكها إياه مطمئنة، وهذا هو الذي ينبغي أن يسمى بالإدراك لا مجرد الخطور.

والحاصل: أن وجود هذا الإدراك في النفس بالوجود الخارجي الأصيل الذي تبتنى عليه الآثار.

إن قلت: لا حاجة بعد هذا إلى قولهم: إدراك أن النسبة مطابقة بل يكفي أن يقال الإذعان بالنسبة.

قلت: كلا العبارتين بمعنى، فإن معنى (أذعن بالنسبة) أذعن بوقوعها في الخارج، ولا معنى لوقوع النسبة الذهنية في الخارج إلا مطابقتها لما في الخارج.

بقي هنا شيء، وهو أن العلم من مقولة الصور هي^(١)، أو حصولها، أو انفعال النفس بها، وبالجملة ظرفه الذهن ووجوده بالوجود الظلي دون الخارجي الأصيل، ومن هنا تظهر قوة قول من جعل القسم الثاني من العلم التصور مع الحكم لا نفس الحكم، لكن لا لأن الحكم فعل، بل إنفعال إلا أنه موجود في النفس بالوجود الخارجي فلا.....^(٢) وتعرف أن التصديق هو الحكم فحسب، لا المركب منه ومن التصورات السابقة كما يزعم الإمام الرازي^(٣)، لما عرفت من أنه لم يتجدد بعد الشك إلا الحكم مع تجدد نوع آخر من العلم، والذي يقطع على قوله بالبطلان، أن الغرض من

(١) كذا في (ب)، وليس هناك مقولة تسمى مقولة الصور، ولعله يريد أنها صورة فتكون من مقولة الكيف.

(٢) فراغ في (ب).

(٣) ظ. الموافق: ج ١ ص ٦٠.

تقسيم العلم إلى تصور وتصديق إنها هو امتياز كل واحد منهما عن الآخر بطريق خاص يستحصل، وقد وجدنا الإدراك المسمى بالحكم ينفرد عن التصورات بطريق خاص يوصل إليه وهو الحجة، ووجدنا ما عداه على تعدد يشترك بالاستحصال بطريق واحد وهو القول الشارح فلا وجه بعد هذا بضمها إلى الحكم وجعل المجموع قسماً واحداً من العلم يسمى بـ(التصديق) مع أن كل طريق يباين طريق الآخر.

وبالجملة: من عرف أن مقصود أهل الميزان إنها هو بيان الطرق الموصلة إلى العلم لم يلتبس عليه أن الواجب في تقسيم العلم ملاحظة الامتياز في الطرق، هذا.

وكثيراً [ما] يسمى القسم الأول من العلم - أعني التصور - معرفة والثاني - أعني التصديق - علماً، فهذا إطلاق آخر للعلم أخص من المقسم مرادف للتصديق، ومأخذ ذلك ما أشار إليه أئمة اللغة من أن المعرفة تتعدى إلى واحد والعلم إلى اثنين^(١).

وكل من التصور والتصديق إما ضروري أو نظري فتلك أربعة، وثبوتها وجداني والمنكر مكابراً فلا يصغى إليه وإلا لانسد باب المناظرة مع أن الغرض إظهار الحق لا إلزام المعاندين، أو غافل فينتبه، وربما استدلوا بلزوم الدوران أو التسلسل، ولا بد فيه من الرجوع إلى الوجدان؛ إذ التعويل عليه ابتداءً أولى وقد عرفوا التصور الضروري بأنه ما لا يتوقف على تصور آخر، أو ما كان متعلقه مفرداً كالوجود والشيء، وبنوا عليه أنه لا يحدُّ؛ لأن التحديد تمييز الأجزاء ولا أجزاء، والنظري بخلافه، والتصديق الضروري بأنه ما لا يتوقف على تصديق آخر وإن توقف على تصور، والنظري بخلافه.

والحق أن الضروري منها ما لا يحتاج إلى كسب، والنظري ما يحتاج، وما كل توقف بمحوج إلى الكسب، فإن المتوقف على الضروري البديهي لديك من تصور أو تصديق ضروري أيضاً، أو ليس تصور المركب من أمور ضرورية موقوفاً على تصورها توقّف كل مركب على أجزائه؟ أفتراه يصير بذلك نظرياً فانقدح عكس أول تعريفي الأول وعكس الأول أيضاً، ثم كم من بسيط لا تعرف ماهيته بعد (اكددو والوكد طرد ثاني

(١) ذكر ذلك الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح العضدي: ج ١ ص ٢٢٣.

نعم مع أنه الأول^(١) أيضاً.

وكيف كان فالضروري منها لا يطلب وإلا لزم تحصيل الحاصل وإنما يطلب النظري فمن الأول بالتعريف، ومن الثاني بالدليل، وهنا شبهة أوردوها على طلب التصور وحاصلها:

أن ما كان منه حاصلًا فلا يطلب والا لزم تحصيل الحاصل وما لم يكن حاصلًا فلا شعور به^(٢).

والجواب: إن أريد بالحاصل ما هو معلوم من كل وجه، وبغيره ما لم يعلم أصلاً، منعنا الحصر في الحاصل وغيره، بل هناك واسطة بينهما وهو المعلوم من وجه دون وجه وذلك الذي يطلب لا المعلوم من جميع الوجوه، ولا المجهول من جميعها، وإن أريد بالحاصل ما هو معلوم بوجه وبغيره ما يقابله - أعني المجهول من كل وجه - .

قلنا: المطلوب منه هو الأول وإن أريد بالحاصل المعلوم من جميع الوجوه وبغيره المجهول من وجه اخترنا الثاني، وإيّا كان فالمطلوب هو المعلوم من وجه دون وجه وإلا محذور^(٣)، وهذا كالروح تعلم من حيث إنها شيء به الحياة والحس والحركة مع جهل بحقيقتها فتطلب، واعترض في (المنتهى) وتبعه العضدي^(٤) بأن الكلام يعود، فإن المطلوب إن كان هو الوجه المعلوم لزم تحصيل الحاصل، وإن كان هو المجهول تعذر؛ لعدم الشعور به، ثم أجابا بما يرجع إلى ما اعتراضنا، وأنت خير بأن الوجه المجهول هنا حقيقة الروح في المثال المذكور ليس مجهولاً مطلقاً، ليمتنع توجه النفس إليه، بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم، ولا ريب أن من تطّلب شيئاً به تكون الحياة والحسّ والحركة لم يبعد عليه الوصول إليه.

(١) كذا.

(٢) شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ٢٣٣.

(٣) كذا في (ب).

(٤) مختصر المنتهى وشرح العضدي عليه: ج ١ ص ٢٣٣.

وتحقيقه أن التصور ضربان:

تفصيلي: وذلك بأن يكون المقصود حاضراً مخطرأً بالبال ملتفتاً إليه بالذات.

وإجمالي: وهو ما ليس كذلك، بل هو كالمخزون المضرب عنه، وللمدرك أن يلتفت إليه بالقصد متى شاء بلا تجشم فيحضر ويصير ملحوظاً تفصيلاً، وأكثر المعلومات من هذا القبيل فإن استحضر جملة مما هو كالمخزون ورتبها على ما ينبغي حصل في الذهن مجموع لم يكن من قبل، وهذا هو الحد الحقيقي كما أن البناء يستحضر آلات كثيرة ويألفها تأليفاً مخصوصاً فيحصل مجموع لم يكن من قبل، وهنا تعلم أن تصور المحدود هو بعينه تصور أجزاء الحد مجتمعة لا أمر آخر يترتب عليه كما يظن، ومن ثم قلنا حصل في الذهن مجموع لم يكن، وهذا بخلاف الرسم فإنه ينتقل منه إلى المرسوم وليس تصور العوارض غير تصوره وربما أوردت هذه الشبهة على طلب التصديق أيضاً، ودفعها ها هنا غني عن البيان، فإن الطالب فيه يتصور أولاً النسبة التي هي مورد الإثبات والنفي، ثم يتطلب العلم بوقوعها أو لا وقوعها، ولا يلزم من تصورهما التصديق بها والعلم بمطابقتها؛ لما في نفس الأمر وإلا للزم من الشك بين الإثبات والنفي والحكم بتنافيهما اجتماع النقيضين؛ ولظهور الجواب ها هنا وخفائه في التصورات ذهب الإمام الرازي إلى امتناع الكسب في التصورات وانحصاره في التصديقات^(١)، وإنما لمن شبهاته، وكيف يدعى استحالة تجدد تصور للإنسان وأن كل ما يتصوره فهو سابق عنده، لكنه معقول عنده فيلتفت إليه ويتبته له، وهو يرى أننا كثيراً ما نتصور أشياء ما كنا نحوم حولها، وليس عندنا منها عين ولا أثر، ولو لم يكن إلا اصطلاحات العلوم لكفى، وأين مقام العاتي من إدراكها؟ هل ترى عنده ما يستنهضه لاستعلامها كي يتوهم، أو يصح لمتعسف أن يكابره فيدعي أنها أو ما يوصل إليها كانت عنده في الخزانة قد حال بينه وبينها حجاب الغفلة، فلما التفت إليها حضرت لديه، وحيث قسمنا العلم بقسميه إلى ضروري ونظري يطلب، فلا بد من بيان الطرق التي يطلب بها، وهي المعرف في الأول والحجة في الثاني.

الكلام في المعرف

اعلم أن كل مركب في الخارج لا بد له من مادة، وهي ما يتألف منه كالخشب للسرير، وصورة وهي ما عرض المادة بواسطة التألف من الهيئة الخارجية كهيئة السرير، ولا ريب أن المفردات متى التأمّت حصل من التثامها أمر لم يكن من قبل، فذلك الحاصل هو الصورة ولا نعقل مركباً خارجياً لا صورة له، وزعم العضدي أن العشرة مثلاً مركب لم يحصل له بالتثام كيفية زائدة، فإنها وإن كانت غير كل واحد واحد، لكنها ليست إلا مجموع الآحاد^(١)، ونحن نقول إن أراد العدد فلا وجود له في الخارج، وإن أراد المعدود كما هو الظاهر، بل صريحه حيث يقول: «اللهم إلا بحسب التعقل»^(٢) فلا ريب أن الآحاد الخارجية لم يعرض بمجموعها من جهة بلوغه في العدد إلى هذه المرتبة، - أعني العشرة - هيئة لم تكن من قبل فلا تكون من هذه الجهة مركبة، وما كنت تسمي المدن، والضياح، والدور، والأنهار، والبنين، والنساء، اللواتي كل واحدة منهن عشرة مركبات، وإن كنّ في أماكن شتى متفرقات إن بلغت هذه المرتبة، اللهم إلا بحسب التعقل على أن يجعل هذا النظام المخصوص عند العقل هيئة، نعم إن كان للآحاد الخارجية التثام مخصص أو كانت موضوعة على شكل مخصوص كانت مركباً، وصورته ما عرض له بذلك الالتئام أو الوضع، لكنّ هذا ليس من حيث كونها عشرة، وربما كان للتركيب الواحد صور شتى، وهذا كما يعرض لأجزاء المعجون بالمزج من الهيئة الصورية واللون والطعم والرائحة والتأثير.

والتحقيق: أن ههنا مركبات شتى تركب الجسمين فحصل هيئة لم تكن، واللونان مغاير لكل منهما والطعمان كالحلاوة والحموض فصار مزاً، وكذا الرائحة والتأثير، ثم من فسّر المادة بأنها الجزء الذي يكون المركب معه بالقوة والصورة بأنها الأجزاء الذي يكون معه بالفعل حسبما اشتهر بين المتكلمين ولهجت به الألسن من أن الهيئة جزء صوري، أشكل عليه أن الهيئة عرض فكيف يكون مقوماً للجوهر، ويحتاج إلى الجواب

(١) شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ١ ص ٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤٣.

بأن الحال تقوّم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه، أو تقوّمه على أن يحمل عليه مواطأة كأن يقال: المركب هو هذه الأجزاء وهذا العرض، وأما تقوّمه به على أن يكون عرضاً حالاً في جزء آخر له جوهرىّ فلا استحالة فيه، ومن قال: المركب هو المادة من حيث إنها معروضة للصورة لم يرد عليه شيء.

ثمّ معرّف الشيء ما يكون تصويره سبباً لتصور ذلك الشيء سواءً أكان على وجه الحقيقة أو بأمرٍ صادق عليه بطريق الكسب والنظر الذي يستلزم التأليف والترتيب، وإنما احتجنا إلى هذه الزيادة للاحتراز عما يفيد تصوراً، وليس هو من المعرّف عندهم، وإن وقع به تعريف وبيان، قال قطب المحققين: «كما أن طرق حصول التصديق مختلفة كذلك تختلف طرق حصول التصور، فربما يحصل بأن يوضع المطلوب ويتحرك الذهن لأجل تحصيله، وحين يفتش الصور العقلية يطلع على صورة مفردة بسيطة ينساق الذهن منها إلى المطلوب، وربما ينبعث في الغريزة لأمر أو أمور مترتبة موقعة لتصور الشيء سواءً أكان مشعوراً به أو لم يكن، وربما يحصل بأن يتحرك الذهن منه إلى مبادئه ثم منها إليه، وحصوله بالطريق الأول ليس بالنظر، وكذلك حصوله بالطريق الثاني، بل الحدس وإنما حصوله النظري بالطريق الثالث، فليس كل ما يوقع تصوراً هو معرف وقول شارح كما ليس كل ما يوقع تصديقاً حجة، بل المعرف والقول الشارح هو كاسب التصور، والحجة ما يكسب التصديق، ولهذا وجب أن يكونا مؤلفين تأليفاً اختيارياً مسبقاً بتصور المطلوب المسبوق إلى تحصيله»^(١) قال: «وإنما لم يجعل الطريق الأول منه القول الشارح وإن كان الانتقال فيه ضائعاً، أي للاختيار وقواعد صناعة الاكتساب فيه مدخل لقلته وعدم وقوعه تحت الضبط وكذلك الطريق الثاني؛ إذ الانتقال فيه ليس باختيارى، وإنما هو اضطراري لا دخل للصناعة فيه»^(٢)، ومن عدّ الأول - أعني التعريف بالمفرد في المعرّف - فإنما أراد أن تصور المفرد قد يقع تصوراً آخر بطريق اختياري في الجملة، وذلك مما لا شك فيه ولا نزاع، وأن يوقعه بطريق

(١) شرح المطالع: ج ١ ص ٣٧٧.

(٢) المصدر نفسه.

معتبر عند أرباب الصناعة فقد بناه على الخلاف في تفسير النظر .

وبالجملة: صناعة^(١)، فليس؛ لأنه لا يشترط الكسب والنظر في المعرف، بل لأن النظر عنده على رأي المتقدمين ما يتناول الحركة الأولى، أو أنه على رأي المتأخرين لا يشترط الترتيب فيه، بل يكفي بأحد الأمرين التحصيل والترتيب، فقد رجح النزاع لفظياً، وإلى هذا أشار القطب أيضاً بقوله بعد ذلك: «فالنزاع في التعريف بالمفرد لفظي إن أريد به التعريف الصناعي لا بتناؤه على نفس النظر وإلا فلا شك في إمكان وقوع التصور بالمعاني البسيطة»^(٢)، غير أن الجمهور لم يعتبروه طريقاً وفسروا النظر بمجموع الحركتين أو بالترتيب.

وينقسم المعرف إلى معنوي ولفظي، والمعنوي إلى حدّ ورسم، وكل منهما إلى تامّ وناقص، وأما أصحاب هذا الفن - أعني أهل الأصول - فالحدّ عندهم بمنزلة المعرف مرادفٌ له، ومن ثمّ قسموه إلى حقيقي ورسمي ولفظي، وانحصر فيها؛ لأنه إما أن يحصل في الذهن صورة غير حاصلة، أو يفيد تمييز صورة حاصلة عمّا عداها، والثاني هو اللفظي؛ إذ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى معين، والأول إما أن يكون بمحض الذاتيات وهو الحد الحقيقي؛ لإفادته حقائق المحدودات، فإن كان جميعها فتامّ وإلا فناقص، وإما أن لا يكون كذلك وهو الرسمي، فالحد الحقيقي التام للشيء ما بلغ بك إلى جميع ذاتيات ماهيته على الهيئة الاجتماعية، واحترزنا بالأول عن الناقص والثاني عن الرسم والثالث - أعني الإضافة إلى الماهية - عن معرفة الشيء بذاتيات شخصه ومشخصاته، كأن تعرف زيدا بمشخصاته، فإن ذلك ليس بتعريف اصطلاحاً؛ لأن الأشخاص عندهم لا تُحدّ؛ لأن الحد، بل التعريف إنها وضع للكليات المرتمسة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات، وأما الأشخاص الجزئية فطريق معرفتها وإدراكها الحواس الظاهرة أو الباطنة، وبالأخير عن معرفة كل واحد من الذاتيات على الانفراد، فإن ذلك ليس تعريفاً، إنها معرفة الشيء أن تبلغ إلى الشيء والبلوغ إلى كلّ واحد من

(١) كذا في (ب).

(٢) شرح المطالع: ج ١ ص ٣٧٨.

أجزائه على الانفراد ليس بلوغاً إليه؛ لأنه هو الكلّ على الاجتماع لا الافتراق، ثم ليس في اجتماع الأجزاء في الماهية تقدّم وتأخر، بل نسبة كل من الجنس والفصل إليها على حدّ سواء، ومجرد الالتئام كافٍ ولا دخل لمراعاة الجنس أولاً والفصل ثانياً في المعرفة، فإنك إذا عرفت الإنسان حيواناً فقد عرفت ناطقاً حيواناً وبالعكس، فأما ما اشتهر من أرباب الصناعة من أن الجنس والفصل جزءان مادّيان للحدّ والهيئة العارضة من تقديم الجنس على الصورة وأنه لو عكس فانت الصورة وانقلب حدّه ناقصاً، فمما لا أصل له، وليس التعريف من الأمور اللفظية كي يعقل بين أجزائه تقديم وتأخير.

وبالجملة فالجنس والفصل إذا أدركا على الالتئام أفادا كنه الذات وبلغا بك إلى ماهيته؛ إذ لا جزء لها غيرهما، نعم تقديم الجنس كما قال المحقق الشريف^(١) أولى ليعقل ما هو مبهم أولاً، ثم يتحصّل بما ينضاف إليه ثانياً، ومن عرفه بأنه المبين عن الذات الكلية المركبة فإنها أراد بالتركيب ما ذكرناه من الالتئام، وليس يريد تركيبها في نفسها بأن يكون كل واحد منهما مركباً كما يوهمه ظاهر كلامه؛ لجواز كون الجنس بسيطاً أو الفصل كما تقول: هو الشيء الكذائي، وإنما سمي حقيقياً لتأديته إلى الحقيقة، والفرق بين الحد والمحدود أن الحد باعتبار التفصيل، والمحدود باعتبار الإجمال، وإلا فالحيوان الناطق مثلاً هو بعينه الإنسان.

(آخر ما كتبه الوالد في هذا المقام)

(١) حاشية الشريف الجرجاني على المطالع: ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

المطلب الثاني

المبادئ الأحكامية

والكلام في الحكم، والحاكم، والمحكوم به، والمحكوم عليه).

أولاً: الحكم

أما الحكم فهو في اللغة: القضاء والإلزام، يقال: حكم القاضي، إذا قضى وهو الحاكم الوالي على رعيته، أو الوالي على عبيده بكذا، إذا ألزمهم به^(١).

وفي الشرع: ما حكم به الشارع في التكليف من وجوب وحرمة وغيرهما، وفي الوضع من سببية وشرطية ومانعية وغيرها؛ لقضائه بذلك، وقد اشتهر في الأصوليين تعريفه بالخطاب الصادر عن الشارع في ذلك، مع أنهم عرّفوا الخطاب بالكلام الموجه للإفهام^(٢).

ويتوجّه أن الخطاب دليل الحكم لا نفسه، كيف لا، والحكم إنما هو ما حكم به في التكليف والتقرير من الأمور المذكورة ونحو ذلك، وما تكلفه الأشاعرة من أن المراد به الكلام النفسي مع منافاته لما عرّفوا به الخطاب؛ لاختصاصه باللفظي، لا يدفع ضيماً^(٣)؛ لأن صفة الذاتية وما به يتكلم غير تكليفه ووضعه، وكذلك ما يكون في النفس من

(١) القاموس المحيط: ج ١ ص ١٠٩٥.

(٢) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ٩٥.

(٣) جملة (لا يدفع ضيماً) خبر لقوله: (وما تكلفه الأشاعرة).

المعنى، ولعل أول من شرّعه إنما جرى به على طريقة الأدباء في التعاريف، يعرفون الشيء بما يوصل إليه ويدلّ عليه، كما قال عبد القاهر في تعريف علم المعاني: «هو تتبع خواص التراكيب»^(١)، كما تقول: «إنما الكرم أن يعتربك أهل الفاقة فترفدهم قبل السؤال». فكأنه قال: الحكم الشرعي هو أن يصدر الخطاب من الشارع في التكليف أو الوضع، ومن ثمّ عرّف به من لا يلتزم ما التزمه الأشاعرة كأصحابنا.

وهو ضربان: تكليفي ووضعي؛ لما عرفت من أن الشارع كغيره من الحكماء [تارة] يأمر وينهى ويخبر، وأخرى يضع ويقرر^(٢)، فالتكليفي خمسة أقسام، وجوب وحرمة، وكون الشيء مندوباً ومكروهاً ومباحاً.

والحق: أن لا تكليف في الإباحة، لأنه طلب ما فيه كلفة، بل ربما قيل: إنها ليست بحكم؛ نظراً إلى أن الشارع لم يتعرّض في الحكم لأكثر من الوضع والطلب على أحد الوجوه الأربعة، وترك ما عدا ذلك على أصل الإباحة ليس له فيه حكم^(٣).

والتحقيق: أن الشارع كما حكم في الأقسام الطلبية على حسب ما يوجبه العقل وتقتضيه الحكمة، وهو معنى تبعية الحكم الشرعي للعقل، كذلك حكم فيما عدا ذلك بالإباحة والتخير على حسب ما يحكم به العقل للملازمة الثابتة بين الحكمين، وربما عبروا بالإيجاب والتحرير وأخذوا الثلاثة الباقية على ظاهرها، وأنت تعلم أن الإيجاب والتحرير من صفات الحاكم، والغرض بيان ما يتصف به الفعل، ويتعلق به بواسطة حكمه، وليس هو إلا الوجوب والحرمة، وكونه مندوباً ومكروهاً ومباحاً.

والحاصل: أن الإيجاب والتحرير والندب والكرهية والإباحة والوضع، وإن كانت هي الحكم بالمعنى المصدرية، إلا إن المراد هنا ما تعقل بالفعل، واتصف الفعل به، وعرض له بواسطة تكليفه ووضعه، وهو ما حكم به في ذلك من الوجوب والحرمة

(١) التعريف للسكاكي وليس لعبد القاهر الجرجاني (ظ). مفتاح العلوم للسكاكي: ص ٤٣٥.

(٢) هكذا ورد في (ب) وهو الصحيح، وفي (ص): «تارة يأمر وينهى أخرى ويميّز وأخرى يضع ويقرر».

(٣) الفائل به بعض المعتزلة (ظ). الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٢٣.

والسببية والشرطية ونحوها، على أن الحكم العقلي الذي يتني عليه الحكم الشرعي ليس هو إلا الوجوب وما بعده، وذلك أن الشارع ما كان ليوجب شيئاً حتى يكون الوجوب ثابتاً له في نفس الأمر، وهو الوجوب العقلي، فإذا أوجبه، وأمر به، ثبت له الوجوب الشرعي أيضاً، وكذا الكلام في باقي الأحكام.

وبالجملة: فكل من الإيجاب والوجوب حكم، لكن الأول حكم بالمعنى المصدرى، والثاني بالمعنى العرفي، وهي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين المطابقة لحكم الفعل، وهو المراد هنا، والإيجاب طلب الفعل مع المنع من الترك، والوجوب كونه مطلوباً على ذلك الوجه.

والمراد بالترك الممنوع منه الترك رأساً، فدخل:

الوجوب المختير؛ بناءً على أن الواجب فيه أحد الخصال؛ إذ لا ترك على هذا أصلاً. والموسع^(١) وهو ظاهر، بل لا يسمّى المؤخر تاركاً، وكذا الكفائي، وإن تعلق التكليف فيه بالكل؛ لأنه إنما هو على أن يقع في الجملة، فلا يتحقق تركه إلا إذا لم يقع أصلاً، وهو المراد بقولنا (رأساً).

والتحريم طلب الترك مع المنع من الفعل، والحرمة كون الفعل مطلوباً تركه على ذلك الوجه، والحرام هو ذلك الفعل المطلوب تركه.

والندب طلب الفعل مع جواز الترك، وندبية الفعل كونه مطلوباً على ذلك الوجه، والمندوب هو ذلك الفعل، والكراهة طلب الترك مع جواز الفعل^(٢) ومكروهيته كونه مطلوب الترك على ذلك الوجه، والمكروه هو ذلك الفعل المطلوب تركه.

والإباحة تخيير المكلف [بين الفعل والترك، وتجويزهما له من دون ترجيح، وجواز الفعل كونه مخيراً فيه، والمباح هو ذلك الفعل]^(٣) المخير فيه، وكثيراً ما يشتبه الحال في مثل

(١) عطفٌ على الوجوب المختير.

(٢) الذي أثبتناه موجود في (ب)، وهو مما يقتضيه المعنى والسياق.

(٣) غير موجود في (ص)، وموجود في (ب).

كفَّ عن الضرب) إذا أريد به التحريم، هل هو إيجاب [أو] تحريم؟ وإذا أريد غيره، هل هو نذب [أو] كراهة؟ لدلالته على طلب الفعل الذي هو كفَّ النفس عن الضرب، وطلب ترك الفعل المطلوب كفَّها عنه، فاندرج في الحدود الأربعة مع تناقضها، حتى زعم ناس أنه في الأول إيجاب وتحريم معاً، وفي الثاني نذب وكراهة معاً، وأنه لا بد من اعتبار الحيثية في التعاريف الأربعة ليتناولها كل منها باعتبار، على ما هو الشأن في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات، فهو إيجاب باعتبار أنه طلب للكفِّ وتحريم باعتبار أنه طلب لترك الفعل المكفوف عنه، وكذا النذب والكراهة^(١).

والتحقيق: أن المراد بالفعل المطلوب مبدأ صيغة الطلب في الأمر والنهي، وأن ذلك مأخوذ في المفاهيم الأربعة اصطلاحاً، فكفَّ عن الضرب) إيجاب أو نذب ليس إلّا، وإن تضمن طلب ترك الضرب، [ولا تضرب) تحريم أو كراهة ليس إلّا، وإن تضمن طلب الكف عن الضرب، حيث يكون مصمماً على الضرب]^(٢).

وجعل الأكثرين مدار تعريف الأقسام الخمسة على اعتبار الذم والمدح، فالأشاعرة الذم والمدح شرعاً، فالواجب ما يذم تاركه شرعاً والحرام ما يذم فاعله، بل والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه، والمكروه ما يمدح تاركه ولا [يذم]^(٣) فاعله، والمعتزلة استحقاقهما، فالواجب ما يستحق تاركه الذم، والحرام فاعله^(٤)، وهكذا، وزاد القاضي^(٥) في الأول (على بعض الوجوه) لإدخال المخير والموسع والكفائي، وقد أكثروا على هذه الزيادة وأقلّوا بها لا يرجع إلى طائل.

ولو قال: ما يذم تاركه مطلقاً لاستغنى عن الزيادة؛ لأن التارك في الثلاثة متى ترك

(١) هو العضدي. ظ. شرح العضد على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٢٤.

(٢) غير موجود في (ص)، وموجود في نسخة (ب).

(٣) غير موجود في (ص)، وموجود في نسخة (ب).

(٤) أي ما يستحق فاعله الذم.

(٥) المراد به القاضي أبو بكر الباقلاني. اظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١٤١؛ المحصول للرازي:

على جميع الوجوه استحقّ الذم، بل المتبادر من الإطلاق في الأولين إنها هو ذلك. هذا، وربما سمّيت هذه الأقسام بأسماء أخر ترادفها، كما يسمى الواجب (فرضاً، ومحتوماً، ولازماً)، وزعم الحنفية:

أن الفرض ما ثبت بقاطع، والواجب بغيره^(١)، متعلّقين بها لا ينجع، ولا مشاحة. والحرام محظوراً، ومزجوراً عنه، ومعصية، وذنباً، وقبيحاً. والمندوب (مستحباً، ونافلاً، وسنة، وتطوعاً، ومرغباً فيه، وإحساناً). والمباح (جائزاً، وحلالاً، ومطلقاً). ولا نعرف للمكروه رديفاً، نعم يطلق اسم المكروه على المحظور كثيراً، وعلى ترك الأولى، وما فيه ترك فضل، وإن لم يرد فيه نهي، ك(الرواتب)، قيل: (إن تركها مكروه) أي خلاف الأولى، حتى قال في (المحصول)^(٢): إنه مشترك بين الثلاثة.

والحق أنه في الاصطلاح حقيقة في الأول مجاز في الأخيرين، نعم كثيراً ما يطلق في القديم على الحرام و[القدر]^(٣) المشترك بينهما، وهل يطلق على المندوب أنه مأمور به [أو] لا؟ الأكثرون^(٤) على الأول، والكرخي^(٥) وأبو بكر الرازي^(٦)

(١) ظ. الإيهام في شرح المنهاج للأسنوي: ج ١ ص ٥٥؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٩٣.

(٢) المحصول للرازي: ج ١ ص ٩٧.

(٣) غير موجود في (ص)، وموجود في (ب).

(٤) التمهيد: ج ١ ص ١٧٤؛ روضة الناظر: ج ١ ص ١٩٠؛ أصول السرخسي: ج ١ ص ١٤؛ أحكام

الفصول: ٧٨؛ البرهان: ج ١ ص ٢٤٩.

(٥) الكرخي: هو عبد الله بن الحسن بن دلال بن دهم، أبو الحسن الكرخي الحنفي، كان زاهداً ورعاً صبوراً على العسر، صواماً قواماً، وصل إلى طبقة المجتهدين، وكان شيخ الحنفية بالعراق، له مؤلفات منها: «المختصر»، وشرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير، ورسالة في الأصول، توفي سنة ٣٤٠هـ ببغداد، وعاش ثمانين سنة. (أنظر: الفوائد البهية: ص ١٠٨؛ تاج التراجم: ص ٣٩؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ٣٥٨).

(٦) أبو بكر الرازي: هو أحمد بن علي، الإمام الكبير، المعروف بالخصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد، قال الخطيب: «كان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته، وكان مشهوراً بالزهد والدين والورع»، له مصنفات كثيرة، منها: (أحكام القرآن)، وشرح الجامع) لمحمد بن الحسن، وشرح

على الثاني^(١)، وهو مبني على الخلاف في حقيقة الأمر، أعني معنى (أمر)، وهل هو الوجوب أو ما هو أعم؟ على ما سيجيء في بابه إن شاء الله.

ثم ينقسم الواجب والمندوب إذا كانا عبادة، باعتبار التوقيت وعدمه، وفعل الموقت في الوقت وعدمه إلى أقسام، وذلك أن العبادة إما أن يضرب [لها وقت محدود من أوله وآخره، مضيّق كالصوم، أو موسّع كالصلاة اليومية أو لا يضرب]^(٢) له وقت كاللحج والزكاة وصلاة الزلزلة، والأول إما أن يؤتى به في الوقت المضروب له، أو بعده، أو قبله، أو المركب منهما، فالمأتي به في الوقت هو الأداء، وبعده هو القضاء، وقبله هو التعجيل، وأما المركب منهما؛ فالواقع في الوقت وما بعده، وأما عكسه فسيجيء، كمن أدرك من الوقت ركعة، اختلف أصحابنا في نيته، فقال ناس^(٣)، ينوي أداء لقوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك الوقت كله»^(٤)، وقال آخرون^(٥): إنه قضاء، أما ما عدا الأولى فظاهر، وأما الركعة الأولى فإنها وإن وقعت قبل انقضاء أصل الوقت، إلا إن ما وقعت فيه من الوقت إنما هو وقت للأخيرة فكانت واقعة في غير وقتها، وربما قيل بالتوزيع، تنوي على أن الأولى أداءً والباقي قضاء^(٦).

والتحقيق: أنه لا يحتاج إلى نية أحد الأمرين؛ لأنه إنما يجب اعتبار الوجه للتعين، والمفروض أنها معيّنة؛ فإن كان ولا بد من اعتبار ما هي عليه من الوجه، على ما عليه

مختصر الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي، وشرح الأسماء الحسنى، وله كتاب مفيد في أصول الفقه، وكتاب (جوابات المسائل)، و(المناسك)، توفي سنة ٣٧٠ هـ ببغداد. انظر أيضاً: شذرات الذهب: ج ٣ ص ٧١؛ الجوهر المضية: ج ١ ص ٨٤؛ الطبقات السنية: ج ١ ص ٣٨٠.

(١) ظ. الإحكام، الأمدي: ج ١ ص ١٢٠.

(٢) غير موجود في (ص)، وموجود في نسخة (ب) والسياق والمعنى يقتضيه.

(٣) المقصود هو الشيخ الطوسي والشهيد الثاني (ظ. مدارك الأحكام لفخر المحققين: ج ٣ ص ١٨٧).

(٤) لم نجده بهذا اللفظ ويوجد بمعناه، (ظ. الوسائل: ج ٣ ص ١٥٨ ب ٣٠ من أبواب المواقيت).

(٥) منهم السيد المرتضى كما في كتاب الخلاف للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٨٦؛ مدارك الأحكام: ج ٣

ص ٨٧.

(٦) ظ. مدارك الأحكام: ج ٣ ص ٨٨.

الموجبون لاعتبار الوجه؛ فاستحضار أن الأولى في الوقت والباقي في خارجه كافٍ، وتلك نيته، إما أن الكَلَّ أداء اصطلاحاً، أو الكَلَّ قضاءً كذلك، أو مركَّب منهما فلا؛ إذ ظاهر أن الأداء في الاصطلاح ما وقع بتمامه في الوقت حقيقة لا تشبيهاً، وإن القضاء ما وقع جميعه بعد الوقت المضروب له، المحدود من أوله وآخره، وأما الأخيرة فمعلوم أن الأداء ما وقع في الوقت الذي ضرب له، وظاهر أن الوقت لم يضرب للركعة ولا للباقي، بل للمجموع، فلم يصحَّ وصف شيءٍ منهما بشيءٍ منها.

وبالجملة: فاسم الأداء والقضاء إنما يجري في الاصطلاح على العمل بتمامه، وأما الواقع في الوقت وما قبله، كما من ظنَّ دخول الوقت فصلّى ثم بان فساد الظن، وإن قد دخل الوقت في الأثناء؛ فلا تجري تلك الوجوه في نيته؛ لأنه لم يجز له الدخول حتى ظن دخول الوقت؛ فلا بد من نية الأداء، وهل هو أداء اصطلاحاً أو لا؟ احتمالان، من أن المراد بقولنا في تعريف الأداء: هو الواقع في الوقت المضروب له، الوقت عند الفاعل أو في نفس الأمر والواقع؟ والظاهر على أنه الوقت المضروب له في الواقع، أقصى ما هناك أنه قد بان فساده فكان ينبغي أن يقع باطلاً، لكن الدليل دلَّ على صحته.

وأما التعجيل حيث يصحَّ كما في تقديم صلاة الليل من أوله، وغسل الجمعة ليوم الخميس عند عوز الماء، وزكاة الفطرة من أول الشهر على القول به، فليس اصطلاحاً، بل على اللغة، وإنما لم يتواضعوا له لندرته بخلاف الأداء والقضاء، وأما ما لم يضرب له وقت فلا يوصف بالأداء، وإن جيء به على الفور، ولا بالقضاء، وإن تمادى به إلى آخر العمر، بل وإن عرض له ما يوجهه على التضييق كظن الفوت، ثم انكشف فساد الظن خلافاً للقاضي^(١) كما سيجيء، نعم إذا لم يفعل حتى مات وتولاه غيره من وئي أو أجبر سُمِّي قضاءً بلا خلاف، ثم القضاء كما يكون في الواجب يكون في غيره، وما اشتهر من أخذ الوجوب فيه حيث قالوا تارة: القضاء ما فعل بعد وقته ووجد فيه سبب وجوبه^(٢)، وآخرون: ما فعل بعد وقته استدراكاً لما سبق وجوبه ونحو

(١) الإحكام: ج ١ ص ١٠٩.

(٢) ظ. الإحكام للآمدي: ج ٢ ص ١٧٦.

ذلك^(١)، فإنما كان على وجه التمثيل من حيث إنه هو الغالب، وإلا فاستعمال اسم القضاء في تدارك النوافل الرتبة شائع ذائع، وقد لهجت به ألسنة الفقهاء، وغيرهم، والأصل الحقيقة، بل استدراك الصبي لما فاته قضاء أيضاً، وإن كان تمريناً كأصله، وعلى هذا فالقضاء ما فعل بعد وقته سواء أكان واجباً، أو مندوباً، أو تمريناً.

وهل يشترط في ثبوت القضاء وصدق اسمه حقيقة تعلق الخطاب بالأداء؟ حتى يكون استعمال القضاء في من لم يخاطب بالأداء لمانع عقلي كالنوم والنسيان، أو شرعي كالحيض والسفر مجازاً من حيث إنه لا قضاء في الواقع؛ إذ لا تكليف، والقضاء إنما هو الإتيان بما فات، ولا فائت هاهنا، لعدم التكليف، أو يكفي مجرد تحقق السبب، كالدلوك، والتأهل، لتعلق الخطابات بالبلوغ والعقل، وإن ظهر المانع؟ قولان: أظهرهما الثاني، للاتفاق على استعماله في النوع بلا تأويل، حسبما لهجت به ألسنة الفقهاء، يقولون: يجب قضاء الصلاة على من نام عنها، والصيام على الحائض والمسافر؛ فكان حقيقة عرفية، والأصل عدم النقل؛ فكانت حقيقة شرعية.

وبالجملة: فالشرط وجود المقتضي، وإن وجب المانع، ومن هنا يظهر أن القضاء لا يستلزم الأداء كالعكس، حسبما اشتهر من أن القضاء بأمر جديد، من حيث إن للوقت في الموقت مدخل في التكليف بالفعل، وبذلك فرقنا بين التوقيت والفورية، فكيف يستلزم التكليف به بعد خروجه؟ ومن قال بالأول قال بالاستلزام، بمعنى أنه لا قضاء إلا فيما كان فيه أداء، والحاصل أن هاهنا مسألتين:

إحدهما: هل يستلزم الأداء القضاء أو لا؟

ذهب ناسٌ إلى الأول^(٢)، وقالوا: إن الأمر بالأداء في الوقت كافٍ في التكليف بالقضاء بعده كما في المطلوب على الفور، وجعلوا ذلك أصلاً إلا أن يدل دليل على سقوط القضاء، كما دلّ الدليل على أن تارك صلاة العيد لا يقضيها بعد يوم العيد. والظاهر أن هؤلاء إنما يريدون بالأداء المستلزم للقضاء التكليف بالأداء فعلاً، لا

(١) ظ. الإحكام: ج ٢ ص ١٧٦.

(٢) جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة. (ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ٢٧١).

مجرد حصول سببته مع التأهل، فلا تجري في قضاء مثل النائم والحائض.

والمحققون على عدم الاستلزام^(١)؛ لأن الفعل إنما طلب في الوقت المحدود؛ فالإتيان به في خارجه تشريع، ويكون عصياناً بالترك والفعل معاً، والقياس على المطلوب فوراً باطل؛ للفرق الظاهر بين التوقيت والفورية من حيث إن التوقيت ظاهر في كونه^(٢) مصلحة للفعل؛ فكان له مدخل فيه، بخلاف الفورية فإنها لمصلحة الفاعل، أو الطالب؛ ولذلك اشتهر أن القضاء بأمر جديد.

الثانية: هل يستلزم القضاء الأداء أو لا؟ بمعنى أنه إذا ثبت وجوب القضاء بدليل فهل يستدل بذلك على ثبوت التكليف بالأداء فعلاً وإن لم يدل عليه دليل أو لا؟ ذهب ناسٌ إلى الأول، وجعلوا ذلك أصلاً يستدلون به على ثبوت الأداء حيث يجهل أمره^(٣)؛ نظراً إلى أنه لا معنى للقضاء إلا فعل ما فات، وهؤلاء هم الذين يشترطون في تحقق القضاء ثبوت الأداء وسبق التكليف به، ولا يكتفون بمجرد تحقق السبب والتأهل، وإن وجب المانع؛ لأن ذلك لا يكفي في ثبوت الأداء فلا يكون قضاء؛ لأنه عبارة عن فعل ما فات، ولا فائت هاهنا لعدم التكليف.

والمحققون هاهنا أيضاً على عدم الاستلزام لثبوت التكليف بالقضاء مع عدم التكليف بالأداء في كثير من المواطن، كما في قضاء النائم والغافل والحائض للصوم، ويكفي في الفوات عدم الفعل مع التأهل، وهذه هي المسألة التي تعرض لها الأصوليون هاهنا. وكيف كان فإذا لم يوجد مقتضي للأداء امتنع القضاء؛ فلا قضاء بعد البلوغ وإلا فاته

(١) منهم الشيخ الطوسي في العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ٨١؛ العلامة في مبادئ الوصول: ص ٣٠.
(٢) ورد في (ب) بعد هذه العبارة ما يلي: «كون الوقت المحدود قيد للفعل ومصلحة فيه، وإن له مدخلاً فيه بخلاف الفورية، فإن زمان الفعل وإن كان مضيقاً، لكنه ليس بقيد للفعل ولا مصلحة فيه، ولذلك لم يجد، بل هو بمنزلة خطابين: خطاب يطلب فيه الفعل على الإطلاق يقول: افعله البتة، وآخر يأمر فيه بالتعجيل؛ فلذلك لم يسقط التكليف فيه بالتأخير، ولم يحتج في تأخيره إلى خطاب جديد».

(٣) ظ. الوافية، الفاضل التونسي: ص ٨٦.

لما فات في الصغر والجنون؛ لانتفاء السبب وعدم المقتضي، بخلاف قضاء المميز، لوجود المقتضي وهو التمرين، فيكلف بالقضاء أيضاً لذلك، ولا تمرين بعد البلوغ.

والحاصل: أن القضاء لما جاءت الشريعة باستدراكه بعد وقته أو بعد موت المكلف به، وإن لم يكن موقتاً، كالحج؛ لسبق وجوبه أو ندبه ولو على غيره، كالقضاء عن الميت، أو لسبق ورود الخطاب بالتمرين عليه، فالأكثر على اعتبار سبق الأداء فيه فيخرج قضاء مثل الحج عن الميت، مع أنه قضاء بلا خلاف، فأما قضاء مفسد الحج فاستعمال لفظ القضاء فيه، إن وقع، فعلى ضرب من التسامح، والمعروف بين الفقهاء أن يقولوا: من أفسد حجه أثم، ولزمه الحج من قابل، ثم إن جيء بالعمل الموقت أو غيره مرة واحدة فذاك، وإن أعيد للخلل في المرة الأولى، أو لغيره، كما تعاد الصلاة جماعة بعد أن صليت فرادى فتلك الإعادة، غير إن الأكثرين على اعتبار الخلل في الأولى كما صرح غير واحد، وعليه فلا يكون الثاني إعادة اصطلاحاً، وقد بنوا على ذلك حكمهم بأن الإعادة قسم من الأداء من حيث إن الأولى إذا اشتملت على الخلل كان الأداء بالثانية المعادة، فكان كل إعادة أداء، حتى زعم العضدي أن ذلك مصطلح القوم^(١)، لكن السعد التفتازاني أنكر عليه ذلك، وقال: «إن ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين، أن هذه الثلاثة -يعني الأداء، والقضاء، والإعادة- أقسام متباينة، وإنما فعل ثانياً في وقت الأداء ليس بأداء»^(٢)، يريد وإنما سمي إعادة، قال: «ولم نطلع على ما يوافق كلام الشيخ صريحاً»، وهو ظاهر ابن الحاجب، حيث قال: «الأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً»^(٣)، ولذلك أنه احترز بقوله: (أولاً) عما فعل فيه ثانياً وهو الإعادة، وأظهر منه قول صاحب «الإحكام»: «الواجب الموسع إن فعل في وقته أول مرة يسمى أداء»^(٤)، وكذلك ما بني عليه هذا القول من دعوى اعتبار الخلل في المرة الأولى ليس بالمتفق عليه ليدعى أن

(١) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ١٤٧.

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العضدي: ج ٢ ص ١٤٧.

(٣) شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ٢ ص ١٤٦.

(٤) الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٠٨.

الاصطلاح عليه، بل الخلاف فيه ثابت، حكاه ابن الحاجب وغيره^(١)، مع أن المناسب للاعتبار هو الإطلاق كما ذكرنا، لكن لا كلام في أن المكرر إنما يسمى إعادة إذا كان التكرير في الوقت المضروب دون غيره، فاذا أعيد غير الموقت، أو المقتضي للخلل، أو غيره لم يكن إعادة في الاصطلاح، وإنما يستعمل فيه اسم الإعادة بحسب اللغة؛ فيقال: أعاده يعيده، كما أنه قد يطلق اسم القضاء على ما يتناول الإعادة، وهو قول الفقهاء في صحة العبادة، أنها عبارة عن كونها مسقطه للقضاء، فإنهم إنما يريدون كونها مسقطه لفعالها مرة أخرى سواء أكان في الوقت حتى تكون إعادة، أو في خارجه حتى يكون قضاءً.

وبالجملة: كونها مخرجة عن عهدة التكليف، [و] كأنه على ضرب من التسامح تغليياً، وهذا بخلاف إطلاق اسم الإعادة على ما يتناول القضاء، أعني الفعل مرة أخرى؛ فإنه شائع في العرف. وينقسم الواجب أيضاً ضرباً آخر من الانقسام باعتبارات؛ فباعتبار فاعله إلى (فرض عين)، و(فرض كفاية)، وباعتبار نفسه إلى: (معين)، و(مخير)، وباعتبار وقته إلى: (مضيق)، و(موسع)، وباعتبار مقدمة وجوده إلى: (مطلق)، و(مقيّد).

أما الأول: فجملة القول فيه، إن غرض الشارع إن تعلق بإيجاد كل واحد من المكلفين للفعل، أو بإيجاد واحد منهم بعينه فهو (فرض العين)، كالصلاة والطهارة والصوم والحج والزكاة في الأول، وخصائص النبي ﷺ في الثاني.

وإن كان الغرض من التكليف إنما هو مجرد وقوع الفعل ممن كان من الكل، أو البعض، أيّ بعض كان. وبالجملة: مع قطع النظر عن الفاعل فذلك فرض كفاية، كالجهد المقصود منه الدفاع عن الإسلام والمسلمين، وتجهيز الموتى والصلاة عليهم ودفنهم، وردّ السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، وإغاثة المستغيثين في النائبات، وإنقاذ الغريق، وإخراج الحريق، وحفظ القرآن، ولو في مصحف، والتفقه في الدين لتعليم الناس والحكم بينهم، وإقامة الحج، وإبطال الشبه للمحاربة عن الدين، وبالجملة حفظ الشريعة ونحو ذلك مما توقفت عليه استقامة الدين والدنيا، حتى الزراعة والنساجة ونحوهما، وإنما سمي كفايياً؛ لأنه إذا قام به البعض كفى، وهذا

(١) ظ. الأحكام: ج ١ ص ١٠٨؛ شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٤٦.

بخلاف العين فإن الوجوب فيه متعلق بأعيان الناس؛ فلذلك سمي (عينياً)، والأصل في التكليف هو العيني؛ لأنه هو المنساق من توجيه الخطاب إلى الجميع، وإنما ينزل على الكفائي بالقرينة، ك(اسقوني).

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا كلام في أن الكفائي إذا قام به البعض أغنى عن الباقيين بلا إثم، كما أنه لا كلام في أنه إذا لم يحم به أحد أثم الكل وكلاهما إجماع، وإنما وقوع الكلام في مقام آخر، وهو أن المكلف به هل هو الكل ويسقط بفعل البعض، أو القدر المشترك بين الكل وسائر مراتب الأبعاض وهو من يقوم بالفعل، فرب مقام لا يقوم به إلا الكل كما يتفق في الجهاد، وربما قام به من الألف اثنان كما في الدفن، أو الصلاة ولا سقوط؟ ذهب ناسٌ إلى الأول^(١)، وآخرون إلى الثاني^(٢)، حجة الأولين: أناسا مجموعون على تأييم الكل بالترك، فلو لا أنه واجب على الكل لم يَأثم الكل؛ إذ لا إثم إلا على ارتكاب محرم أو ترك واجب، وليس هناك إلا الترك، فتعين أن يكون تأييمهم عليه، وهو قاضٍ بوجوبه عليهم، وطريق آخر: أن تخصيص التكليف بالبعض يقتضي اختصاص الإثم والعقاب به أو لم يقع أصلاً، لقبح تأييم غير المكلف، وشيوع البعض في الكل وشيوع البعض في الكل لا يرفع القبح، وتأييم غير المعين غير معقول، وأقصى ما للآخرين إن عارضوا:

الأول: بالإجماع على نفي الإثم عند قيام البعض، فلو كان واجباً على الباقيين أيضاً للزم سقوط التكليف عن المكلف بلا أداء ولا نسخ.

والثاني: بأنه كما جاز التكليف بواحد لا على التعيين مبهم في اثنين أو ثلاثة أو أكثر؛ فليجوز تكليف مبهم كذلك، على أنه قد وقع مثل ذلك في القرآن المجيد، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(٣)، فإنه في معنى: لينفروا، ووقوعه فيما بين العقلاء أكثر من أن يحصى، تقول لعبيدك: ليفعل أحدكم هذا، وإنما تأمر بالفعل واحداً منهم لا

(١) منهم ابن الحاجب، ومقتضى كلام الأمدى (ظ. نهاية السؤل للأسنوي: ج ١ ص ٤٤).

(٢) حكاة البصري في المعتمد: ج ١ ص ١٣٨؛ والفخر الرازي في المحصول: ج ٢ ص ١٨٦-١٨٧،

والأسنوي في نهاية السؤل: ج ١ ص ١٨٥-١٩٧.

(٣) التوبة: ١٢٢.

على التعيين.

وأنت خبيرٌ بأن أقصى ما في المعارضة الأولى استبعاد السقوط بعد التكليف بلا نسخ، وأي بأسٍ في ذلك بعد أن يكون التكليف المدعى على أنه إذا قام به البعض سقط عن الباقي، فلا معنى للاستبعاد.

وأقصى ما لهم بعد ذلك المطالبة بثبوت تكليف الكل من حيث إن الأصل البراءة، لكن الإجماع على تأثيم الكل عند عدم الفعل قاضٍ بذلك؛ لما عرفت، وقد ثبت بالإجماع انتفاء الإثم بفعل البعض ولا يعقل نفي الإثم بعد ثبوت التكليف إلا بطريق السقوط. وأما الثانية فالفرق بين تكليف المبهم والتكليف بالمبهم أوضح من أن يخفى؛ لما يلزم في الأول من المحال بتأثيم المبهم، بخلاف الثاني، فكيف يقاس أحدهما بالآخر؟

وأما ما أوهم تكليف المبهم، من نحو: (ليقم أحدكم)، والتنفّر منكم طائفة، فهو وإن كان ظاهراً في ذلك، لكن لما كان ذلك مستلزماً للمحال وجب صرفه عن ظاهره إلى أن المراد منه تكليف الكل، بأن يوجد الفعل ولو من البعض، ومما يدلّ على بطلان مقاتلتهم؛ أنه لو كان التكليف في الكفائي إنما يتعلق بمن يقوم بالفعل على الإجماع، كما يقولون، للزم أنه إذا أمكن قيام البعض بفعل الكل أو ما زاد على ذلك البعض، أن يكون الزائد متبرعاً لا يستحق ثواب فعل الواجب؛ لعدم تعلق الأمر به ولا تمتنع عليه نية الوجوب.

وبالجملّة: أن لا يكونوا متساويين مع أنه لا خلاف في التساوي؛ فبان أن الوجه ما عليه الأولون، غير أن هنا شيئاً، وهو أن تكليف الكل بأن يوجد الفعل لا يستلزم تكليفهم بمباشرة الفعل ليجتاج إلى دعوى السقوط عند قيام البعض؛ لأنهم لم يكلفوا بأكثر من أن يوجد الفعل ممن كان وقد وجد.

فإن قلت: تعلق الأمر بالجميع -ك(صلّوا عليه)- ظاهر في المباشرة، وحيث انعقد الإجماع على الاكتفاء بالبعض لم يكن بدُّ من اعتبار السقوط.

قلت: أقصى ما في تعلق الأمر بالجميع على الكفاية تكليف الجميع بأن يوجد الفعل

في الجملة ممن كان، من كل، أو من بعض أو أيهما، وأيها وقع فقد حصل الامتثال؛ لأنهما فردان له ولا سقوط.

هذا، ولا يخفى أن هذا النزاع بعد الإجماع على الأمور المذكورة قليل الجدوى.

واعلم أن التكليف بالكفائي يدور على العلم بمتعلقه ك(موت هذا وظلم ذاك)؛ لأن العلم به هو السبب في التكليف، فمن مات، أو ظلم، أو سلم، ولم يعلم به أحد، لم يكن على أحد منه تكليفٌ بتجهيز وصلاة، أو نصره، أو ردِّ، وليس هذا من عذر الجاهل بالحكم، بل بمتعلق الحكم وموضوعه، وإلا فمن علم بموته ولم يعلم بوجود الصلاة عليه، أو علم ولم يعلم بكيفية الصلاة، لم يعذر، كما في العيني، وكذلك الجهل بالموضوع في العيني لا يضر، كمن جهل القبلة ومكان الماء؛ فإنه لا يجب عليه الاستقبال والاستعمال.

وبالجملة هما سواء في عذر الجاهل بالموضوع دون الحكم، ثم إنه يكفي العلم بالمتعلق الذي يدور عليه التكليف إخبار العدل ومن تطمئن به النفس، فإن ذلك علمٌ عرفاً، ومهملة مهملة لمعلوم، ولا كلام في سقوطه بإخبار العدلين بالقيام، وهل يسقط بإخبار العدل الواحد؟ الظاهر ذلك؛ لقيام الحجة بالاعتقاد عليه في الأحكام الشرعية، فضلاً عن الموضوعات، وما كان هذا ليزيد على الإخبار بتطهير النجس، وهل يسقط ما يحتاج إلى النية كالصلاة على الميت بقيام الفاسق؟ وجهان من تضمنه الإخبار بوقوعه على الوجه الصحيح وهو غير مقبول، ومن أن الأصل في أفعال المسلمين الصحة، وهو أقرب.

ولو علم بوقوع السبب جماعتان، وأخبر كلُّ منهما بقيام الآخر، سقط عنهما، وهل يسقط بالشروع؟ وجهان: أظهرهما [العدم للأصل، والحق أن ذلك يختلف، فما جرت العادة فيه بالإتمام كالدفن والصلاة كفى الشروع، وما لا فلا كنصرة المظلوم]^(١)، ثم اعلم أن هذا التقسيم كما يجري في الواجبات يجري في المندوبات أيضاً، فالعيني منها كسنن العبادات، والكفائي كابتداء السلام، وتسميت العاطس، والأذان، ونحو

(١) هذه الزيادة موجودة في (ب) غير موجودة في (ص).

ذلك من المستحبات، ثم اعلم أن الكفائي كيف كان لا يقصر في الفضل عن العيني، بل ربما قيل: إنه أفضل؛ لقيام فاعله بالتكليف وإغنائه عن غيره، والحق أن ذلك حيث ينفرد.

وأما الثاني - أعني انقسامه باعتبار نفسه - فجملة القول فيه: إن الحاكم قد يطلب شيئاً بعينه مشخّصاً ك(خط هذا الثوب)، أو (اكتب هذا الكتاب)، أو مطلقاً ك(اخط واكتب)، وقد يطلب واحداً لا بعينه من شيئين، أو أشياء معينة ك(اخط هذا الثوب) أو (اكتب هذا الكتاب).

والأول هو (الواجب المعين) والثاني هو (المخير)، وليس حينما تحقق التخيير يكون الواجب مخيراً في الاصطلاح؛ إذ لا ريب أنه إذا قال: افعل أحد هذين، أو واحداً منهما فقد خيّر، وليس من المخير في الاصطلاح، بل إذا علق الأمر بالطبيعة ك(أعنت رقبة)، كان مخيراً بين سائر الأفراد قطعاً مع أنه من المعين يقيناً، إنها الواجب المخير اصطلاحاً ما ورد ب(أو)، أو ما في معناها كما في خصال الكفارة.

ولا كلام في صحّة ذلك ووقوعه في الخطابات الشرعية، ولا في خروج المكلف عن العهدة بواحد من الأمرين والأمر، إنها الكلام في أن الوجوب هل تعلق بواحد لا على التعيين، وبأيّ واحد جاء المكلف فقد جاء بالواجب المطلوب أصالة من دون حاجة إلى دعوى الإجزاء والسقوط، ولم يبق بعد ذلك واجب حتى إذا جاء بأخر كان ندباً؟ أو أنه تعلق بجميع الخصال، لكنه إذا جاء بواحدة سقط الباقي؟ قولان الأشاعرة على الأول، وجمهور المعتزلة على الثاني^(١).

غير أن أبا الحسين فسّر القول بوجوب الجميع بأنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان بالجميع^(٢)، أو للمكلف أن يختار ما شاء وهو الذي حكاه المحقق الشريف عن مشاهير المعتزلة^(٣)، وعلى هذا فيكون النزاع بين الفريقين لفظياً، وقال

(١) ظ. الأحكام للامدي: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ص ١٠١.

(٣) حاشية الشريف الجرجاني على شرح مختصر العضيدي: ص ١٦٢.

في (الإحكام): «إن أبا الحسين تكلف ردّ النزاع إلى اللفظ، وذلك مخالف لما نقله الأئمة عن الجبائي وابنه^(١) من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك»^(٢). قلت: لعلّ أبا الحسين أبان ما اختار، ولم يرد بيان ما عليه المعتزلة.

وكيف كان فقد ذهب ناس^(٣) من المعتزلة إلى وجوب الكل مع السقوط، وحكموا بترتيب الثواب والعقاب على الكل، وإن كان أكثر الناس على الأول.

وهنا قول آخر ثالث^(٤) تبرأ منه الكل ونسبه كل من الفريقين إلى الآخر، وهو أن الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف، وذلك أنه يعلم ما سيقع منه، فكل ما علم أن سيفعله فذلك هو الذي أراده منه وأوجهه عليه في ضمن هذا التردد، وعلى هذا فيختلف الواجب من هذه الخصال مثلاً بحسب اختلاف الفاعلين، فمن جاء بالعتق كان ذلك هو الواجب في حقه، ومن أطعم أو صام فالإطعام أو الصيام، وإنما ردّد ليتعلق بكل ما يفعله حتى كأنه قال: من أفطر فالكفارة هي العتق على بعض، والإطعام على ناس، والصيام على آخرين.

وآخر رابع لبعض المعتزلة^(٥) وهو أن الواجب واحد معين منها لا يختلف بعلم الله تعالى، فإن جاء به المكلف فقد جاء بالواجب، وإن جاء بغيره فقد أجزأ وأثيب ثوابه، وتظهر الثمرة في الثواب والعقاب، فعلى الأول والأخيرين يثاب بكل ما فعل ثواب تمام الواجب، وإذا جاء بالكل أثيب ثواب واجب ومدوبين، بخلاف الثاني؛ فإنه يثاب على

(١) هو محمد بن الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، إليه نسبة الطائفة الجبائية، ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين، وتوفي سنة ثلاث وثلاثمئة هجرية. وابنه: أبو هاشم؛ هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، «الأعلام: ج ٦ ص ٢٥٦؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٤ ص ١٨٣».

(٢) الإحكام: ج ١ ص ١٠١، والعبارة المنقولة ليست نصاً، بل نقل بالمعنى.

(٣) أبو علي الجبائي وابنه. (ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٠٠).

(٤) وهذا القول يسمى قول التراجم؛ لأن الأشاعرة تنسبه إلى المعتزلة، والمعتزلة تنسبه إلى الأشاعرة. (ظ. التمهيد للاستوي: ج ١ ص ٨١).

(٥) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١٤٩.

كل واحد واحد ثواب واجب.

والوجه ما عليه الأولون؛ لأن ذلك هو المتبادر من مثل هذا الخطاب، بل لا يعقل منه سواه فكان حقيقةً فيه، ولا تمنع في وجوب حمل الخطاب على الحقيقة.

وطريق آخر، وهو: أن الناس لا يفرقون بين أن يقال: افعِلْ هذا أو هذا، وأن يقال: افعِلْ أحد الأمرين أو واحداً منهما.

ولا كلام في أن المطلوب بالأخيرين إنما هو أحدهما لا على التعيين، لا واحد بعينه ولا كلا الأمرين، فكذا يكون ما هو بمعناهما؛ لأن الكلام في المعنى، وأقصى ما للأخيرين دعوى عدم الفرق بين تعلّق التخيير بالمكلف كما في الكفائي وتعلّقه بالأفعال كما نحن فيه، فما كان هناك معلّقاً بالكل فليكن هاهنا كذلك.

والجواب: أن بين المقامين فرقاً، وذلك أن توجيه الخطاب في الأول إلى الجميع ك(اسقوني، وجّهوه، وصلّوا عليه، وجاهدوا في سبيله، وأمروا بالمعروف وانها عن المنكر، وانصروا المظلوم) ونحو ذلك قاضٍ بتعلّق التكليف بكل واحد مع انعقاد الإجماع على تأييم الكل بالترك، لكن لما أجمعوا على الاكتفاء بمجرد وقوع الفعل ولو من البعض، وهذا بخلاف الثاني؛ فإن المكلف فيه لم يؤمر بالجميع وإنما أمر بأحد الأمرين، أو الأمور ك(آية الكفارة) فكان الجري في كل من الخطابين على ظاهره.

فإن قلت: لو كان الواجب فيه هو الأمر الكلي، لكان معيناً، لكنه مخير بالإجماع.

قلت: إن هذه اصطلاحات لا يدور عليها شيء، فالمعنى ما أمر به ابتداءً وإن كان كلياً ك(اعتق رقبة)، ومثله (اعتق أحدهما)، والمخير ما ردّد فيه بد(أو) ونحوه، وإن آل إليه ك(اعتق هذا أو هذا).

وبالجمله فمتعلق الوجوب هو الأمر الكلي والتخيير بين الجزئيات، وإنما سمّي مخيراً؛ لأن التخيير كان في إيجاده وتأديته، واحتج لكل من الأخيرين بمغالطة لا تكاد تخفى، وفي ظهور ضعفها وبعدها عن دلالة الخطاب وما وضع له الترديد ما يغني عن النظر في الحجة لهما.

تتبيه:

كما يؤمر المكلف بفعل أحد الأمرين وتكون مانعة خلو، كذلك قد يؤمر بترك أحدهما ك(دع هذا أو هذا) أو (اترك أحدهما) وتكون مانعة جمع، وكلاهما واجب على التخيير، غير أن الواجب على التخيير في الأول هو الفعل، وفي الثاني هو الترك وأما الثالث، أعني انقسامه باعتبار زمانه إلى (موسع) و(مضيق)؛ فجملة القول فيه إن الفعل المطلوب إما أن يقيّد بزمان محدود أو لا يقيّد، والأول وهو (الموقت)، والثاني هو (المطلق)، سواء أُريد على الفور أو لم يرد، والموقت إن زاد وقته عليه فهو (الموسع)، وإن طابقه كالصوم فهو (المضيق)، وما كان ليكلف بإيقاع الفعل في زمان لا يسعه؛ لخروجه عن الطوق، وليس من التوقيت إيجاب المبادرة على من أدرك من الوقت ركعة، لیتوهم أنه من الممتنع، من حيث إنه كلف بالصلاة في وقت لا يسعها، وإنما هو أمر على الفور ومضايقة عرضت في الموسع، كما إذا لم يبق من الوقت إلا ما يسع الصلاة، أو عرض ظنّ الفوات في الأثناء.

واعلم أنه لا كلام في تقييد الأمر بزمانٍ يزيد عليه محدودٍ من جانبيه، كما قال تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١) إنما الكلام في مقامين آخرين:

أحدهما: أن الواجب فيه ابتداء هل هو الفعل الموقت لا غير، أو أحد الأمرين من الفعل أو العزم عليه؟ فالأكثر على الأول^(٢)، والقاضي^(٣) على الثاني^(٤)، فقد زعم أنه لا يجوز ترك الفعل في جزء من الوقت إلا أن يعزم على الفعل فيما بعد حتى لا يبقى من الوقت إلا ما يسع الفعل فيتعين، وقد حكى في (المحصول) هذه المقالة عن أكثر الأشاعرة والمعتزلة^(٥)، وفي (المنهاج) عن

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) الإحكام: ج ١ ص ١٠٥.

(٣) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القاضي الباقلائي أبو بكر من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وسكن في بغداد، توفي ٤٠٣ هـ، له عدة مصنفات منها (عجاز القرآن)، و(الإنصاف). (الأعلام للزركلي: ج ٦ ص ١٧٦).

(٤) ظ. البحر المحيط: ج ١ ص ١٦٦.

(٥) المحصول للرازي: ج ٢ ص ١٤٧.

المتكلمين^(١)، وهي مقالة سيّدنا الأجل المرتضى^(٢) وشيخنا شيخ الطائفة^(٣) وآخرين منّا كـ(ابن البراج) و(ابن زهرة) وغيرهما^(٤).

وقد اتفق الكل، لا تمنع بينهم، أن الأمر إنما يدلّ على إيجاب الفعل ليس إلّا، وإنما جاء هؤلاء بوجوب العزم عند الترك من دليل آخر غير الأمر، فكان الحاصل من مجموعها إيجاب أحد الأمرين، بل حكى عنهم غير واحد الاعتراف بمقالة الأولين إلّا إنهم يدعون مع ذلك أنه لا يجوز ترك الفعل إلّا مع العزم عليه، وعلى هذا فيبقى الكلام معهم في دعويين:

إحداهما: وجوب العزم عند عدم الفعل، وهذه قد اشتهر التزامها والتعلّق فيها؛ بأن العزم على الامتثال من أحكام الإيذان ولو ازمه فيجب كما وجب، بل هو مما يجب قبل وجوب الفعل ودخول وقته.

الثانية: عدم جواز ترك الفعل في جزء من الوقت بدون العزم، وهذا أول شيء منعه عليهم، فإن تقييد الأمر بوقت يزيد على الفعل لا يقتضي أكثر من إيقاعه في قطعة منه، وذلك قاضي بجواز تركه في الباقي، وأقصى ما يقتضيه حكم الإيذان وجوب العزم، أما اشتراط الترك به حتى لا يجوز إلّا معه، كما يقولون فلا دليل عليه، وأما على ما حكى الأكثرون عنهم من أن الواجب أحد الأمرين على التخيير، وظاهره أن ذلك هو الواجب ابتداءً، فيقع الكلام معهم أيضاً في أمر آخر، وهو دعوى أن التكليف في الموسع

(١) نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للأسنوي: ص ٤١.

(٢) ظ. الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٤٧.

* علي بن الحسين الموسوي: الملقب ذا المجدين علم الهدى، ينتهي نسبه من جهة أبيه بالإمام موسى بن جعفر عليه السلام، ومن جهة أمه بالإمام زين العابدين. كان أوحده أهل زمانه فضلاً وعلماً وكلاماً وحدثاً وشعراً وخطابةً وجاهاً وكرماً. ولد في رجب سنة ٣٥٥ هـ. له مصنفات كثيرة منها: الذريعة في الأصول. وكانت وفاته قدس الله روحه: لخمس بقين من شهر ربيع الأول، (سنة ٤٣٦ هـ). (روضات الجنات: ٣٧٤-٣٧٥ بتصرف واختصار).

(٣) ظ. العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ٣٣٥؛ معارج الأصول للمحقق: ص ٧٤.

(٤) ظ. جمعاً بين عدة الأصول: ج ١ ص ٨٨؛ وزبدة الأصول - هامشاً ومنتأً -: ص ٤٧-٤٨.

إنما هو بأمر مبهم من الأمرين حتى يكون امتثال الفاعل باعتبار الإتيان بذلك المبهم، أعني أحدهما، وكذلك العصيان إنما يكون بتركه الذي لا يكون إلا بتركهما، وهذه دعوى أخرى زائدة لا مدرك لها.

وكيف كان فأقصى ما تعلقوا به في الأولى: ما احتج به الشيخ وغيره^(١) من أنه لو جاز ترك الفعل بلا عزم، للزم ترك الواجب لا إلى بدل، وأنه باطل؛ لاستلزامه خروج الواجب عن كونه واجباً.

وفي الثانية: ما حكوه عن القاضي من أنه قد ثبت في هذا الباب حكم خصال الكفارة^(٢)، أعني الاجتزاء بأحد الأمرين والعصيان بتركهما، ولا معنى لوجوب أحد الأمرين إلا ذاك.

ويتوجه على الأول: أن ترك الموسع إنما يتفق بإخلاء الوقت كله منه لا بتأخيره من قطعة إلى أخرى كما هو الظاهر، ومعلوم أن الواجب ما لا يجوز تركه من رأسٍ لا ما لا يجوز تأخيره، على أن المراد بالبدل في تعريف الواجب ما يقوم مقامه ويغني عنه ولا يحتاج إليه، فإنهم إنما زادوا هذه الزيادة في التعريف لإدخال المخير والكفائي، ومعلوم أن العزم ليس بهذه المكانة فلم يغنِ اعتباره شيئاً، ولقد أكثر الناس هاهنا بما لا طائل تحته.

وعلى الثاني: أن الواجب ابتداءً ليس إلا ما دلّ عليه الأمر، ومعلوم أنه لا يدلّ على أكثر من التكليف بإيجاد الفعل في جزء من الوقت، ثم لما اقتضى التزام حكم الإيمان وجوب العزم عند الترك كما يجب قبل دخول الوقت، جاء الأمر بالآخر بوجوب أحد الأمرين، الفعل أو العزم، وأين هذا من دعوى أن الواجب ابتداءً هو أحد الأمرين؟ وإنما يكون كذلك لو جاء التكليف بهما على الترديد كـ«افعل هذا أو هذا» وليس كذلك، وأنى يصحّ ذلك، ولو صحّ لأغنى العزم مع الترك في جميع الوقت، عدا ما تتعين فيه الصلاة، حتى لا يجب قضاؤها عنه لو اخترم دونه، لكن القضاء حينئذٍ واجب بالإجماع.

(١) ظ. العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٣٦؛ معالم الدين: ص ٧٥-٧٨.

(٢) ظ. البحر المحيط: ج ١ ص ١٦٦.

على أن مما أثبت عليه هذه المعركة بطولها من دعوى وجوب العزم قد نمنعها ونمنع كونه من أحكام الإيذان ولوازمه، إنما يخلّ بالإيذان عدم اعتقاد وجوب الواجب، لا العزم على تركه لغرض من الأغراض مع اعتقاد وجوبه، فضلاً عن عدم العزم على الفعل، كيف والغافل ليس بعازم، وربما قيل: إن المراد بالعزم الواجب هنا هو أن لا يعزم على الترك؛ لاستلزامه العزم على محرم، بناءً على تحريم العزم على المحرم، وهذه أيضاً مما قد تُمنع، فإن العزم على المعصية إن كان معصية فهي مما تتمخض بالترك، قال الشهيد في قواعده: «قاعدة: لا تؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذمماً ما لم يتلبس بها، وهو ما ثبت في الأخبار العفو عنه»^(١).

[ثانيهما] في أن وقت الموسع هل هو الوقت المحدود كله، أو أن وقته الأول، أو أنه هو الآخر؟ وقد اختلف الناس في ذلك؛ فالأكثر على الأول^(٢)؛ لأن الأمر إنما قيّد بالوقت كله، ونسبته إليه على حدّ سواء، فتخصيصه بأحد طرفيه تحكّم، وذهب قوم من الشافعية إلى أن وقته أول الوقت بمقدار أدائه حتى إذا أخره عنه كان قضاءً^(٣) محتجّين بقوله: «أوله رضوان الله وأخره عفو الله»^(٤)، وبأن آخره لو كان هو الوقت، [لنصى بتقديمه، لكنه لا يعصي بالإجماع، وذهب ناسٌ من الحنفية إلى أن^(٥) آخره هو الوقت وأنه إذا قدّم كان تعجيلاً، وأنه يقع فعلاً يغني عن الواجب كتعجيل الزكاة، محتجّين بأن الأول لو كان هو الوقت؛ لكان تأخيره إلى الآخر كتأخيره عنه، لكنه ليس كذلك إجماعاً^(٦)، وأنت تعلم إن ما تعلق به كلٌّ منهما بعد تسليمه إنما ينهض على الآخر ثم يعودان.

لنا عليهما من حيث إنّا نقول: إن الوقت كله وقت له، فلا عصيان بتأخير ولا تقديم،

(١) القواعد والفوائد للشهيد الأول: ج ١ ص ١٠٧.

(٢) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٤٦؛ معارج الأصول: ص ٧٤؛ معالم الدين: ص ٧٣.

(٣) ظ. الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٤٥؛ معارج الأصول للمحقق الحلي: ص ٧٤.

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه: ج ١ ص ٢٤٦؛ وابن حجر في تلخيص الحبير: ج ١ ص ١٨٠.

(٥) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٦) ظ. معالم الدين: ص ٧٣؛ معارج الأصول: ص ٧٤؛ الذريعة: ج ١ ص ١٤٥.

[ودعوى تخصيصه بأحد الطرفين تحكّم]^(١).

ودعوى جواز التقديم على التعجيل كما يزعم الحنفية تحكّم بلا دليل، كدعوى القضاء بالتأخير، ولو صح ما ذكره لصحّ التقديم بنية التعجيل والتأخير بنية القضاء وهم مجمعون على بطلانه، وإنما ينوي التعجيل والقضاء في التقديم على الوقت المضروب والتأخير عنه، وأما الخبر فعليهم؛ لأن الآخر لو لم يكن من الوقت لم يقطع بالعمو كما يعده، وإنما سيق تغليظاً للترغيب، والدلالة على أن الفضل في الأول، وأن التأخير في الآخر مع سعة ما بينهما مظنة الخوف؛ لما في ذلك من عدم الاعتناء بفضل الاستباق إلى الله تعالى والرغبة فيه، وقلة الاحتفال بالحضور بين يديه تعالى، وعدم المبالاة بما يخشى المتأخر عن إجابة الدعوى مع المجيبين، غير أن الخوف من الخطير يندفع بالأداء قبل خروج الوقت، وهو الذي كتى بالعمو عنه، مع أن الأدلة في ذلك عندنا متوفرة، فلا بد من تنزيل الخبر على ضرب من المبالغة في فضل المبادرة إلى الامتثال، وما عساه يقول في الجواب من أن العمو لا يستلزم الإثم، كما قال تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾^(٢)، ليس بشيء؛ لأن ذلك على ضرب من المجاز، والكلام في الحقيقة^(٣).

وكيف كان، فما شدّ به الفريقان ظاهر البطلان، مفضٍ إلى إنكار الواجب الموسع. وللكرخي قول آخر بناه على الثاني^(٤)، فإنه من أصحاب أبي حنيفة، وهو على ما حكى الشيخ والإمام الرازي أنه إذا فعل في أول الوقت لم يقطع عليه بالوجوب^(٥)، كما قال الأولون، ولا بأنه فعل وتعجيل، كما قال الآخرون، بل يقع موقوفاً مراعى إلى أن

(١) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٢) التوبة: ٤٣.

(٣) في نسخة (ب) ورد هكذا (واستعمال العمو في الصفح والتخفيف غير عزيز كما قال تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾، وقال: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفِيقُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِنَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِنَاسٍ لَهُنَّ عِلْمٌ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ كُنْتُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكَلُوا وَأَشْرَبُوا﴾ الآية).

(٤) ظ. العدة للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٢٣٧؛ المحصول: ج ١ ص ١٧٤.

(٥) المصدر نفسه.

يأتي الآخر، فإن أتى عليه وهو على صفة التكليف كان واجباً، وإن لم يكن عليها، كما إذا مات أو جنّ قبل تمامه كان نفلًا^(١)، وإذا بطل الأصل بطل ما تفرّع عليه ورجع إليه.

تذنيب

لا كلام في أنه إذا عرض ظن الفوت في الواجب الموسع، ولو في أول الوقت وجب التعجيل، وأنه إذا أخر مع ذلك عصي بالتأخير لما ثبت من أن المرء متعبّد بظنه، والوقت المضروب له وإن كان في نفسه متسعاً إلا أنه بظنّ الفوت صار مضيقاً من حيث إنه لو لم يفعل حينئذ كان متهاوناً، وإنما الكلام فيما إذا أخر وبان فساد الظن، فهل يكون فعله فيما بقي من الوقت أداءً من حيث أنه وقت له ابتداءً، أو إنه قضاء من حيث إنه بالخطاب الثاني، أعني ما جاء في التعجيل، صار ذلك الوقت الذي أمر بالمبادرة فيه وقتاً له، فيكون فعله فيما بعده فعلاً بعد انقضاء وقته، فيكون قضاء؟ قولان.

الأكثر على الأول، والقاضي أبو بكر على الثاني^(٢)، والحق الأول؛ لأن أقصى ما عرض بظن الفوت أن وجب عليه المبادرة والإتيان به على الفور، وليس ذلك توقيتاً، إنما التوقيت - كما بينا - أن يضرب للفعل وقتاً محدوداً من أوله وآخره، والقضاء ما جيء به بعد الوقت المحدود، إنها هذا كما يطلب الشيء على [الفور]^(٣) ثم يؤخر ويؤتى به، أتراه يكون قضاء؟ كلا إنها القضاء والأداء من صفات الموقت كما عرفت، والذي يدلّك على أن ما نحن فيه أداء، إنك لو اعتقدت في موسّع قبل دخول وقته أن قد دخل، ولم يبق منه إلا ما يسع الواجب، أليس يجب عليك حينئذ المبادرة إلى الفعل بلا خلاف؟ ثم إذا

(١) بعد هذه الكلمة موجود في (ب) ما يلي: (وكانه بنى ذلك على أن السبب فيها للوجوب تمام الوقت ولا يعلم حصوله ليترتب عليه بسببه - أعني وجوب الفعل - إلا بتقصيه حتى لا يبقى منه إلا ما يسع الفعل فإذا انقضى وهو على صفة التكليف بان أنه مكلف به وإلا انكشف أنه غير مكلف وكان ما جاء به من قبل نفلًا لعل هذا هو الذي لحظه الحنفية في ادعائهم أن الوقت هو الآخر ويتوجه عليه أن السبب في الموسع دخول الوقت لإتمامه وإلا لم يجب إلا بعد انقضائه أجمع).

(٢) ظ. الإحكام: ج ١ ص ١٠٨.

(٣) هذه الزيادة أثبتها من (ب).

عصيت وأخرت إلى أن دخل الوقت حقيقة وبان فساد الاعتقاد السابق، فلا ريب أنه حينئذ ينوي أداءً، ولا فرق.

وبالجملة: فالعصيان بالتأخير لا يستلزم خروج الوقت المضروب عن كونه وقتاً؛ لأن العصيان يدور مدار الاعتقاد، ومجرد الاعتقاد - وإن كان على خلاف الواقع - لا يخرج الوقت عن كونه وقتاً واقعياً.

والحاصل: أن مذهب القاضي^(١) بمكانة من الضعف لا يعرف لأحد كان قبله ولا لأحد جاء بعده؛ ولذلك احتمل عليه العضدي^(٢) أن يكون أراد بالقضاء مجرد فعله فيما بعد وقت المعالجة حتى يكون النزاع لفظياً؛ لأنه قضاء، حتى يكون حقيقياً، وهذا الاحتمال بمكانة من البعد، وكيف يحكي علماء الفريقين خلافه فيما لا يخالفهم فيه.

واعلم أن هذا كله جارٍ فيما وقته العمر - أعني المطلق - فإنه أيضاً إذا ظنّ فيه الفوت تضيّق، وإذا خرج مع ذلك لم يصّر قضاءً، وخلاف القاضي جارٍ فيه، ثم لا كلام في جواز التأخير في الموسع والمطلق ما لم يظنّ الفوت وإن أفضى إلى الترك ما لم يفض إلى التهاون، وإلا فلا سعة ولا إطلاق، وعلى هذا فإذا ظنّ السلامة فأخر و فاجأه الفوت^(٣)، قيل: إن ينتهي إلى حدّ التهاون لم يكن عاصياً، وكيف [يعصي]^(٤) فيما كان من إذن الشارع^(٥)، وشدّ ناسٌ بالعصيان زعماً منهم أن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة، ووقوع الفعل قبل الموت^(٦).

وبالجملة: فمعنى التوسعة فيهما أن الفعل في أي وقت جيء به من المحدود أو المطلق يُقبل؛ لأن الكل وقت له، لكن لا بد من الإتيان به مما أمكن، ولا عذر بعد الإمكان.

(١) أبو بكر الباقلاني.

(٢) شرح العضدي: ص ٨١.

(٣) الموت.

(٤) هذه الزيادة أثبتها من (ب).

(٥) القائل ابن الحاجب والعضدي. (ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٣).

(٦) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٣؛ البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١٧٥.

وفصل آخرون كابن الحاجب والعضدي فحكموا بالعصيان في المطلق دون الموسع^(١)، أما الأول؛ فلأنه لو لم يعص بالتأخير للزم خروج الواجب عن كونه واجباً، وأما الثاني؛ فلأن جواز التأخير لما كان محدوداً بحدٍّ لم يلزم [جواز]^(٢) الخروج، وإنما يلزم الخروج لو أجزى التأخير إلى الآخر، والوجه ما عليه الأكثرون، ودعوى اشتراط الجواز بالسلامة في حيز المنع، وآتى يصح اشتراط ما لم يدخل تحت القدرة.

فإن قلت: إنما يمتنع اشتراط غير المقدور لو لم يكن عنه مندوحة، ومعلوم أن للمكلف في التعجيل ما يغنيه عن التأخير المشروط بها لا يملك.

قلت: اشتراط التأخير بذلك يقتضي خروج الواجب عن كونه موسعاً لإفضائه بالآخرة إلى الضيق ولزوم الإتيان بالفعل في أول أوقات الإمكان، والمفروض أنه موسعٌ فبطل حديث الاشتراط؛ لاستلزامه خلاف الغرض، وأما دعوى خروج الواجب عن كونه واجباً فالواجب إنما يخرج عن الوجوب لو أبيع للمكلف تركه من رأسٍ وليس في الإطلاق ذلك، وإنما فيه إباحة التأخير مع انتفاء الأمرين المذكورين، وكيف يخرج عن الوجوب وهو لا يزال يطلبه على التحميم، أقصى ما هناك أنه وسع له ولم يضيق عليه؛ لغلبة الظن بالإتيان ما لم يظن الفوت أو يفضي به [التهادي]^(٣) إلى التهاون، على أن الموسع مساوٍ للمطلق في ذلك.

وأما الرابع - أعني انقسامه باعتبار مقدمته إلى (مطلق) و(مقيد) - فجملة القول فيه: أن كل فعل على الإطلاق لا يخلو من مقدمات لا يتم إلّا بها، وهي كلُّ ما يتوقف عليه وجوده، وهي المسماة بالمقدمات العقلية، وربما كان له من وراء ذلك مقدمات جعلية لا يتم الواجب في نظر معتبرها وجاعلها مقدمة إلّا بها كما جعل الشيخ الطهارة شرطاً للصلاة لا تتم إلّا بها، وعقد النكاح مثلاً سبب للنكاح لا يتم إلّا به، وكذلك سائر عقود

(١) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٣.

(٢) هذه الزيادة أثبتناها من (ب).

(٣) هذه الزيادة أثبتناها من (ب).

المعاملات بالنسبة إليها^(١)، فإنها مقدمات جعلية وأسباب شرعية لا تتم تلك المعاملات في نظر الشارع، حتى ترتب عليها آثارها، إلا بها، وكما يرى أهل الدواب، أن لا تُسقى إلا بعد العلف، ولا تُعلف إلا بعد التطويق.

إذا عرفت هذا، فالشارع إذا أمر بفعلٍ فإمّا أن يأمر به على الإطلاق كما أمر بالصلاة والصيام وأداء الأمانات ونحو ذلك، أو يأخذ في إيجابه والتكليف به مقدمة من مقدماته ويجعلها شرطاً في وجوبه، كما أخذ الاستطاعة في وجوب الحج، وملك النصاب شرطاً في وجوب الزكاة، وهما من المقدمات الجعلية الشرعية، وكما تأخذ الخروج إلى السوق شرطاً في اشتراء اللحم، فتقول: (إن خرجت إلى السوق فاشتر لنا لحماً)، وأنه مقدمة عقلية، فإن كان الأول فهو (الواجب المطلق)، وإن كان الثاني فهو (المقيّد) والمطلق، هذا هو الذي وقع النزاع فيه، هل الأمر به أمرٌ بجميع مقدماته، وكلّ ما لا يتم إلا به عقلاً أو شرعاً، أو ليس أمراً بشيء من المقدمات أصلاً، أو أمر بالعقلية فحسب، وهي التي أريد بالسبب التام أو بالعكس؟ فالأكثر على الأول^(٢)، وشذّ ناسٌ بالثاني^(٣)، والسيد على الثالث^(٤)، وابن الحاجب على الرابع^(٥)، وهذا بخلاف المقيّد فإنه لا كلام في أن الأمر به ليس أمراً بها أخذ فيه من المقدمات، وكيف يكون أمراً بها، وقد أخذت شرطاً فيه على ما يجيء تفصيله إن شاء الله في أبواب الملازمات في الأدلة العقلية.

وينقسم الفعل أيضاً إذا كان عبادة باعتبار كونه مخرجاً عن العهدة إلى مجزٍ وغير مجزٍ، والمجزى ما كان تاماً جامعاً للشرائط خالياً من الموانع، وغير المجزى ما لم يكن كذلك، والإجزاء وإن استلزم الصحة، لكنه ليس منها؛ لكونه من أحكام العقل، وهي

(١) العدة للشيخ الطوسي: ج ١ ص ١٨٧.

(٢) ظ. الإحكام للأمدي: ج ١ ص ١١١.

(٣) نسب إلى المعتزلة. (ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ١١٨).

(٤) ظ. الذريعة إلى أصول الشريعة للشيخ المرتضى: ج ١ ص ٨٣.

(٥) شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ١٨٨.

من أحكام الوضع على ما سيجيء، وذلك لأن الحكم بالأجزاء لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بخلافها، مع اختصاصه بالعبادة وثبوتها في المعاملات أيضاً، ولا يوصف به إلا ما أمكن وقوعه على وجهين يخرج أحدهما عن العهدة، ولا يخرج الآخر، بخلاف ما أخرج على جميع الوجوه، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، وإخراج الغريق، وردّ الأمانة، وتجهيز الموتى ودفنهم، وتمريض المرضى، ونحو ذلك، وتمثيله بالمعرفة كما اشتهر منظوراً فيه، فإنها إذا كانت عن دليل أجزاء، وإن كانت عن تقليد لم تجز حتى يستدل^(١).

فصل: [اجتماع الأمر والنهي]

قد عرفت في بيان الأحكام التكليفية وتمييز بعضها عن بعض أنها متناقضة لا يكاد يجتمع منها اثنان، غير أنه قد وقع النزاع بين المعتزلة والأشاعرة في اجتماع الأمر والنهي. وتحريم القول في ذلك أنه لا كلام في جواز اجتماع الأمر والنهي على الطبيعة الواحدة مع اختلاف المتعلق كما يتعلق أحدهما بنوع والآخر بآخر؛ إذ لا اجتماع مع الاختلاف وهذا كما يؤمر بالسجود لله جل شأنه وينهى عن السجود لغيره، ونحو ذلك من كل فعل يسوغ لوجه ويجرم لآخر، أما على القول بأن الحسن والقبح قد يكونان لوجوه واعتبارات كما عليه متأخرو المعتزلة ك(أبو الحسين) وغيره ولا إشكال، وأما على القول بأنها ذاتيان كما عليه قداماؤهم فتعلق الأمر بالقبيح، كضرب اليتيم للتأديب والنهي بالحسن كالصدق الضار، إنما ساغ لارتكاب أقل القبيحين.

وبالجمله، فلا كلام في جواز اجتماعها مع اختلاف الوجوه، ولا في امتناع الاجتماع على شخص واحد مع اتخاذ الجهة، كما تقول: خذ الآن، لا تأخذ الآن؛ لاستلزامه التكليف بالمحال؛ لاستلزامه الحكم بجواز الفعل وعدمه، ومن ثمّ منعه بعض من يميز التكليف بالمحال، إنما الكلام في اجتماعها على المتحد مع اختلاف الجهة، فمنعه

(١) في (ب) بعد هذه الكلمة التتمة التالية: (وقد يجاب بأن المقلد التابع ليس بعارف؛ لأن المعرفة ضرب من العلم فلا معرفة إلا للمستدل).

أصحابنا والمعتزلة^(١) وأجازه الأشاعرة^(٢).

وليس المراد بها جعلوه عنواناً للبحث ومحل النزاع تعلق الأمر والنهي ابتداءً بأمر واحد ذي وجهين كـ(كل هذا، لا تأكله)، فإنه مما يختلف باختلاف الوجوه، فربما أفضى اختلافها إلى اختلاف التعلق، كـ(كل هذا الآن، لا تأكله غداً) فيصح إجماعاً، وربما لا يؤدي إلى الاختلاف، كـ(كله الآن؛ لأنه بارد، لا تأكله الآن؛ لأنه حامض) فيمتنع إجماعاً.

وإنما أرادوا اجتماعها بالآخرة على شيء واحد بواسطة تعلقها بطبيعتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة، فإن تعلق الأمر ابتداءً إنما كان بطبيعة الصلاة، والنهي بطبيعة الغضب، إلا أنها لما وقعت في المكان المغصوب اجتمع الأمر والنهي على خصوص ذلك الواقع، أعني شخص تلك الصلاة؛ ولذلك مثله الكل بهذا المثال وجعلوه عنوان البحث ومحل النزاع، فمن أجاز الاجتماع حكم بصحة هذه الصلاة، ومن منع منه حكم ببطلانها.

وحجة المانعين واضحة، وذلك أن الاجتماع إن كان ممتنعاً وأنه لممتنع فلا فرق بين حصوله ابتداءً وحصوله بالآخرة، وكيف يكون الشيء الواحد مطلوباً محبباً مكروهاً ممقوتاً؟ فلم يبق إلا منع كون المثال المذكور الذي وقع فيه البحث من باب الاجتماع على ما سيجيء في حجة المجيزين، لكن ذلك مع فساده لا جدوى له في تصحيح هذه الصلاة؛ لتعلق النهي بجزئها، وهو قاضٍ بفسادها مع ما فيها من المضادة؛ للخروج عن المأمور به.

وأقصى ما تعلق به المجيزون ما أشرنا إليه من المنع، وذلك أنهم قالوا: لا مانع من الاجتماع اتفاقاً لا اتحاد متعلق الأمر والنهي، والاتحاد مع اختلاف جهتي التعلق، كما نحن فيه، فإنها وإن تعلقاً ظاهراً بهذه الصلاة، لكن التعلق في الحقيقة بأمرين مختلفين، فإن متعلق الأمر ابتداءً إنما هو طبيعة الصلاة، ومتعلق النهي طبيعة الغضب، وهما أمران مختلفان لا تلازم بينهما، غاية ما هناك أن المكلف جاء بما يجمعهما، وقد كان متمكناً من

(١) ظ. الذريعة: ج ١ ص ١٩١.

(٢) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ١٥٨.

الإتيان بالصلاة منفكة عن الغضب، فلم يكن حين كلفه بالصلاة، ومنعه من الغضب مكلفاً له بمحال، فكان مطيعاً له من حيث هو مصل، عاصٍ من حيث هو غاصب، وليس ذلك بعزيز، ألا ترى أنك إذا أمرت عبدك بخياطة الثوب ونهيت أن يجلس في الدار فحاط فيها، أو ليس يكون مطيعاً في الخياطة وإن عصى في الجلوس؟

ويرد عليه:

أن الأمر والنهي هنا وإن لم يجتمعا ابتداءً على شيء واحد، لكنهما قد اجتمعا في الآخرة في واحد حين اختار المكلف مادة الاجتماع، والأمر بالطبيعة وإن لم يستلزم التكليف بجميع جزئياتها، بل يكفي واحد منها، بخلاف النهي، إلا أنه بأي جزء جاء فقد جاء بالمأمور به، فحصل به امثال الأمر؛ لاندراجه فيه وصدقه عليه، وهو موافقة الأمر المعبر عنه بالصحة، فقد كان هذا الفرد مأموراً به، وإلا فلا معنى لصحته، ومطلق الامتثال به وهو منهي عنه قطعاً، فقد اجتمع الأمر والنهي فيه، واختلاف الجهة غير مجد بعد الاجتماع والاتحاد، ودليل بطلان الاجتماع لا ينحصر في لزوم التكليف بالمحال، فإنه إن لم يستلزم التكليف بالمحال فهو مستلزم للجمع بين النقيضين، وذلك أن هذا الفرد البارز إلى الوجود لا ريب في كونه مكرهاً ممقوتاً منهياً عنه لاشتغاله على الغضب مع مضادته لخروج المأمور به، فكيف يكون محبوباً مراداً حتى يصلح لأن يتقرب به.

وحيث كان اجتماع الأمر والنهي محالاً، وكان هذا الفرد منهياً عنه قطعاً تعين أن يكون غير مأمور به، وكيف يكون مأموراً به وهو مفسدة مستقبحة، ومتى جاز الأمر بالمفسدة أو بما يتضمَّنها أو يفضي إليها؟ وحينئذ فيكون حكم العقل بقبحه وما دلَّ شرعاً على النهي عن مثله مقيداً لإطلاق ما تعلق به الأمر، حتى كأنه قال: (صلِّ صلاة لا مفسدة فيها، وهذا ضابطٌ في كلِّ أمر مطلق، فإنه لما استحال على الحكيم أن يأمر بالمفسدة أو بما يتضمَّنها أو يفضي إليها وجب تقييد كلِّ ما أطلق بذلك؛ لأنه لا يأمر إلا بالحسن، ولا يطلب إلا ما به الصلاح، وأما مثال الخياطة فلا يشبه ما الكلام فيه، فإن الكون في الخيِّز ليس من أجزاء الخياطة ولا من لوازمها، بل من لوازم الخياطة، وهذا بخلاف الصلاة فإن الكون من أجزائها.

فإن قلت: أجزاء الصلاة إنما هي أفعالها: كالقيام، والقعود، والركوع، والسجود، فأما كون الفاعل في حيزٍ فمن لوازم الوجود.

قلت: ما شككنا فلا نشك في أن السجود الذي هو عبارة عن وضع الجبهة على الأرض من أجزاء الصلاة، ولا ريب أنه كون في المكان، وكذلك وضع باقي الأعضاء السبعة أكوآن في المكان، بل جميع تلك الحركات والسكنات أكوآن، أما فيه أو في فضائه؛ لدخول الكون في مفهومها، فإن الحركة كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر، والسكون كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان، [وهو^(١)] قولهم في الحركة: إنها الكون الأول في المكان الثاني، وفي السكون إنه الكون الثاني في المكان الأول، على أن الغرض من العبادة إنما هو التقرب، ومن ثم وجب فيها النية، ومعلوم أن التقرب إنما يكون بما هو مرادٌ محبوبٌ دون ما هو مكروهٌ ممقوتٌ، وهذا بخلاف الخياطة؛ فإن الغرض إنما كان مجرد حصولها، فكيف يستويان في الطاعة والعصيان^(٢)؟

وربما توهّم على المرتضى رحمته أنه مما يميز اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد من قوله: «وقد يصح أن يقبح من المكلف جميع أفعاله، ويحسن على وجه آخر، وعلى هذا الوجه يقبح القول بأن من دخل زرع غيره على سبيل الغصب، أن له الخروج والتخلص وليس له التصرف بنية الفساد، وكذا من قعد على صدر حيٍّ إذا كان انفصاله عنه يؤلم ذلك الحي كقعوده، وكذلك المجامع زانياً، له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على

(١) أثبتناها من (ب) والمعنى يقتضي وجودها.

(٢) في (ب) الزيادة التالية: (فإن قلت: إن لم يجتمع الأمر والنهي في نفس الخياطة فقد اجتمعا في الأكوآن التي يتوصل بها إليها؛ إذ لا ريب في توقفها على الحركات المعلومة، وهي أكوآن واقعة في الدار المنهي عنها أو في فضائها وذلك قاضٍ بوجوبها من باب المقدمة؛ فإن الكون في الدار المنهي عنها بإطلاقه منهي عنه.

قلت: الكون في الدار المنهي عنها غير مأمور به أصلاً، لا أصالة ولا تبعاً وإنما صححت الخياطة وقبلت بعد حصولها كما صحّ الحج بعد قطع النهي عنه ولو في الأثناء، ولا يؤثر النهي عن القطع التوصل به إلى الواجب في صحته بعد حصوله كما لا يخفى، ومن هنا يتجه القول بصحة الطهارة الواقعة في المكان المغضوب، وإن حصل الإثم بالكون فيه كما الخياطة.

وجه آخر^(١)، وهذا خطأ عليه؛ فإنه لا يريد أن الفعل الواحد يقبح من وجه ويحسن من آخر، بل الفعلان من جنس واحد بقريئة التمثيل، كيف وهو ينادي ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة ويستدل على ذلك، نعم اشتهر عنه الحكم بإجزاءها وصحتها من دون ترتب ثواب، وقد حكى عن الشهيد في قواعده أن قبول العبادة وإجزائها غير متلازمين، وأنه ربما وقع الإجزاء من دون قبول، واستدل على ذلك وأجاب عنه وكأنه بناء على أن نية القرية في العبادة ليست شرطاً في الصحة، بل لترتب الثواب^(٢).

وكلامه في الذريعة ناطق بخلاف هذا أيضاً؛ فإنه احتج على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة بأن شرط الصلاة أن تكون طاعة وقرية^(٣)، بل اللهم حكى الكليني^(٤) عن الفضل بن شاذان^(٥) ما يدل على الحكم بصحة هذه الصلاة، وذلك أن بعض أهل الخلاف أورد في باب الطلاق سؤالاً حاصله: أنكم كما احتسبتم العدة، وإن وقعت على وجه مخالف للشريعة؛ بأن قارنت الخروج أو الإخراج فلم توجبوا إعادتها، كذلك فاعتبروا الطلاق ثلاثاً وإن جاء مخالفاً للكتاب والسنة، وإن وقع بلا فصل بعده ولا رجوع.

وأجاب الفضل بالفرق بين المقامين من حيث إن الخروج والإخراج ليسا من شرائط العدة والطلاق، بل هو محصور قبله وبعده، بخلاف العدة فإنها شرط في الطلاق^(٦)،

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٧٨.

(٢) القواعد والفوائد الشهيد الأول: ج ١ ص ٧٩.

(٣) ظ. الذريعة للشريف المرتضى: ج ١ ص ١٩١.

(٤) الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨ هـ) في بغداد، صاحب كتاب (الكافي)، قال عنه النجاشي: «شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم، وكان أوثق الناس وأثبتهم». (ظ: فهرست رجال النجاشي: ص ٣٧٧).

(٥) أبو محمد الفضل بن شاذان النيشابوري (ت ٢٦٠ هـ)، متكلم، فقيه، جليل القدر، له كتب مصنفة منها: كتاب الفرائض الكبير، كتاب الفرائض الصغير، وكتاب الطلاق وغيرها. عده الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الهادي والعسكري (عليهما السلام). (ظ: الفهرست، الشيخ الطوسي: ص ٣٦١).

(٦) الكافي: ج ٦ ص ٩٤، باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة.

يعني البائن بسبب التعدد لا تجب إلا فيه ولا تقع إلا بها، قال: «فليس يشبه الخروج والإخراج في العدة الطلاق، وإنما مثله كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها، فهو عاصٍ في دخوله الدار وصلاته جائزة؛ لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنه منهيٌّ عن ذلك صلّى أم لم يصلّ»^(١)، ثم ضرب أمثلة أخرى، كالصلاة في الثوب المغصوب، والصلاة في الثوب النجس، والكذب في شهر رمضان على غير الله، والجماع فيه وترك العزم عليه، والحج على العقوق، والجماع في الإحرام، فيصحّ العمل في الأول، يعني الأول من كلّ اثنين؛ لعموم حصرها، وعدم كونها من شرائطه، ويفسد في الثواني لكونها من شرائطه، ومن ثمّ اختصّ المنع، ونحن نقول إن الحكم ببطلان هذه الصلاة لم يكن على دعوى اشتراط صحتها بعدم وقوعها في مكان مغصوب ليتوجه المنع من اشتراطها بذلك، ويستند بحرمة ذلك مع الصلاة وبدونها وتلك أمارة عدم الشرطية، ولا نصّ يدلّ عليها، وإنما بنى على كونها منهيّاً عنها، للنهي عن أجزائها، والنهي في العبادة قاضٍ بفسادها، ولعلّ الفضل جرى في ذلك على طريقتهم مماشاةً وإلزاماً.

واعلم أن ليس كلّ الأشاعرة على الإجازة، فهذا أبو بكر القاضي وهو من أكابرهم على المنع^(٢)، والحكم ببطلان هذه الصلاة، غير أنه مع ذلك يزعم أنها مما يجتزى بها، بدعوى أن التكليف يسقط عندها لا بها؛ لبطلانها كما في المجنون، يسقط التكليف عنده لا به، وهذه دعوى عارية عن البرهان، وتعلّقه في ذلك بالإجماع من حيث إنهم لم يأمرؤا المصلين في المكان المغصوب بالإعادة والقضاء لا وجه له؛ لأنهم إنما لم يوجبوا ذلك لحكمهم بصحتها، على أنه لا إجماع ولا خلاف معروف أجده في ذلك.

ثم المجيزون إنما أجازوا اجتماع الأمر والنهي مع اختلاف الجهة حيث يمكن الانفكاك، ويكون الجمع باختيار المكلف، أما إذا لم يمكن، كمن غضب وأولج حراماً فإنه يجب عليه الخروج والإخراج قطعاً بلا نهي، عكس ما قلنا في الصلاة المذكورة، وهل يعاقب على فعل هذا الواجب من حيث إنه تصرف في الغضب وتقلّب في الحرام؟

(١) الكافي: ج ٦ ص ٩٤، ح ١.

(٢) ظ. المحصول للرازي: ج ٢ ص ٢٩١.

الأكثرين على العدم؛ إذ لا عقاب إلا على نهي، ولا نهي هاهنا، وإلا لجامع الأمر، واختلاف الجهة غير مجدي؛ لعدم تمكّن المكلف من الامتثال فيهما، فلو كلف بهما لكان تكليفاً بالمحال.

وشدّ أبو هاشم^(١) فحكم بالاجتماع هاهنا أيضاً لاختلاف الجهة، وقد عرفت أن الاختلاف هنا لا يعني، وأغرب الجويني فنفي الاجتماع واعترف بعدم تعلق النهي تفادياً عن المحال^(٢)، لكنه مع ذلك حكم بالعصيان؛ لمكان السببية فيه بالدخول والإدخال، قال في «البرهان»: «وإنما حكمنا باستمرار معصيته مع أن المعصية إنما تكون بارتكاب النهي، والإمكان معتبر في النهي، ولا إمكان هاهنا؛ إذ ليس في وسعه الخلاص؛ لأنه تسبّب إلى ما تورّط فيه آخر معصية وليس هو عندنا منهيّاً عن الكون في الأرض مع بذله المجهود في الخروج عنها، ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع نهي التكليف عنه»^(٣).

ويتوجّه عليه أنه كيف يتحقق العصيان مع انقطاع النهي عنه لتوبته وندامته، وهل يكون إلا بترك مأمور به، أو فعل منهيّ عنه، وبنائه على أن ذلك إنما يشترط في ابتداء العصيان لا في دوامه؛ عملاً بالاستصحاب كما يحكى عنه خطأً، وكيف يصحّ الاستصحاب مع تغيير الموضوع، قد كان منهيّاً عنه وصار مأموراً به بلا نهي، كما اعترف به، نعم لا بدّ من بذل الجهد كأن يسرع في الخروج من أقرب الطرق وأقلّها ضرراً هذا. ومما يشكل على دعوى تضاد الأحكام مكروه العبادة للإجماع على صحّتها وكراهتها، فقد اجتمع فيه الوجوب والكراهة مع أن جميع ما تعلقوا به في المنع من الجمع بين الأمر والنهي جارٍ هاهنا، وكيف يكون ما يطلب التنزه عنه محبوباً مأموراً به؟

وتخلص الأكثرين بأن الكراهة هاهنا ليست بالمعنى المصطلح - أعني طلب الترك مع جواز الفعل - وإنما المراد منها ومن النهي الوارد فيها التنبيه على قلة الثواب^(٤)،

(١) البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ١٠٣.

(٢) ظ. البرهان في أصول الفقه: ج ١ ص ٩٦-٩٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ظ. الأحكام في أصول الأحكام: ج ١ ص ١٦٢.

فإن ذلك خلاف الأولى، وأن معنى قولهم مثلاً الصلاة في هذا المكان أو في هذا الزمان مكروهة، أن ذلك خلاف الأولى، وأقل ثواباً من غيره، وكذلك النهي الوارد فيها ك(لا تصلّ في الحمام، أو عند طلوع الشمس أو غروبها) ليس معناه طلب الترك، وإنما هو خبر سيق للإرشاد ومعناه: أن الصلاة فيها خلاف الأولى، وأقل ثواباً من غيرها.

وربما توهم أن النهي في هذا التأويل باقٍ على حاله، فاعترض بأن قلة الثواب في العبادة لا تقتضي النهي عنها، خصوصاً فيما لا عوض له؛ فإنه تفويت ثواب بلا عوض، وقد عرفت أنه ليس بطلب وهو خبر في صورة الطلب جيء به للإرشاد، نعم إنه قد يقال: كان ينبغي على هذا أن يعدّ في مكروهات العبادة كما عدّ الفرد الأعلى كالصلاة مع الإمام في المسجد الحرام؛ فإن جميع ما عداها أقل ثواباً في حدّ ذاتها مع قطع النظر عما يعرض لها من المرجحات الخارجية.

وكيف كان فهذا تأويل في صيغة النهي ولفظ الكراهة، ومن الناس من تأول في متعلق النهي فقال في التخلص من هذا الإشكال إن النهي وإن تعلق ظاهراً بالعبادة لكنّ المراد النهي عن سبب كراهتها^(١)، كالتعرض لرشاش الماء النجس في النهي عن الصلاة في الحمام، والتشبه بعباد الشمس في النهي عن الصلاة عند طلوعها وغروبها، وعن التعرّض للسبل ووطء الإبل في النهي عن الصلاة في بطون الأودية ومبارك الإبل وهكذا، فكانت الصلاة متمحّضة للأمر ولا اجتماع فيه.

وفيه: إن هذا لا يدفع الإشكال؛ لأن النهي عن اللازم يستلزم النهي عن الملزوم، فإذا نهى عن التشبيه والتعرض المذكورين كان ذلك نهياً عن كلّ ما يستلزمهما حتى لو صرح بالنهي عن ذلك، فقليل مثلاً: (لا تتعرض للنجاسة في العبادة بالصلاة في الحمام، ولا تشبه بعبادي الشمس بالصلاة عند طلوعها وغروبها) كان نهياً عن الصلاة، وانسباق هذه الأمور من هذه المناهي إنما هو على أنها وجه حكمة للنهي عن الصلاة المرغّب فيها لا على أنها هي المنهي عنها دون الصلاة هذه.

(١) الغزالي في كتابه المستصفى: ج ١ ص ٦٣.

وربما قيل: لا إشكال هاهنا ولا اجتماع^(١)؛ لأن الكراهة لم تتعلق بذات العبادة، أعني الأفعال المخصوصة المفروضة، وإنما تعلقت بإيقاعها في زمان مخصوص أو مكان أو على حال، لما تقرر من أن النهي كالنهي ينصرف إلى القيد الأخير، وأي بدع في اتصاف ذات الفعل بالرجحان ووجه إيقاعه بالمرجوحية؟ يقول: هذه الصلاة الواجبة يكره إيقاعها في هذا الزمان، أو هذا المكان، أو على هذه الحال.

وبالجملة: فالمتَّصف بالرجحان هو الطبيعة، وبالمرجوحية إيقاعها على الوجه المخصوص، وحينئذ فيستحقّ على ترك إيقاعها بتلك الخصوصية الثواب، كما يستحقّ على ترك سائر المكروهات، وأنت تعلم إن النهي عن الفعل باعتبار الخصوصية لا يخرج عنه كونه منهيّاً عنه؛ لاشتماله على بيان الوجه في النهي، وإذا كان منهيّاً عنه فكيف يكون مأموراً به محبوباً يصحّ التقرب به؟ كيف ولو صح ذلك لصحّ في النهي الحتمي، كالنهي عن صوم يوم النحر؛ إذ لا يتوقف التضاد على الحتم؛ لما علم من تضاد الأحكام كلّها، على أن النهي إذا كان متعلقاً بالخاص والأمر بالعام، لم يكن الخاص مندرجاً في خطاب العام؛ لوجوب تنزيل العام بعد التخصيص على ما عدا الخاص، فكان مع الخصوصية متمخّضاً للنهي، فكيف يدعى فيه اجتماع الأمر والنهي، وحينئذ فنقول: لو كان النهي في مكروه العبادة على معناه، أعني طلب الترك في الجملة، لم تكن صحيحة؛ لاقتضائه خروجها من خطاب الأمر وعدم تعلّقه بها، لكن صحتها ثابتة بالنص والإجماع، فتعين تنزيهه على خلاف معناه، [هذا] آخر الكلام عن الحكم التكليفي.

وأما الوضعي فهو أقسام أيضاً:

(السببية) والشرطية) و(المانعية) و(الدلالة)، وذلك أن الحاكم قد يجعل الشيء سبباً لآخر فيكون حاكماً بسببية، وقد يجعله مانعاً فيكون حاكماً بمانعية، وقد يجعله شرطاً له فيكون حاكماً بشرطية، وقد يجعله دليلاً عليه فيكون حاكماً بدلالة، وذلك كما جعل الزنى والسرقة سببين موجبين للحدّ بقوله عزّ من قائل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ

وَأَجِدُ مِنْهَا مِئَةَ جَلْدَةٍ»^(١)، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٢)، والطهارة شرطاً للصلاة لا تصح إلا بها بقوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْوَرٍ»^(٣)، والحيض مانعاً بقوله ﷺ: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ»^(٤)، والإجماع دليلاً على حقيقة ما انعقد عليه بقوله ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَا»^(٥)، سواء أكان ذلك الجعل بخطابٍ ومنع، كما في الثالث والخامس، أو بخطابٍ تكليفيٍّ يتضمّن الوضع، كما في الباقيات، والحكم الوضعي من هذه الأمور ليس هو السبب والشرط والمانع والدليل كما يوهم كلام كثير، وإنما هو ما حكم [به في ذلك من] ^(٦) السببية والشرطية والمانعية والدلالة؛ لأن ذلك هو الذي يحكم به الحاكم في جعل الأشياء أسباباً وشرائط وموانع وأدلة، والذي تتصف به الأشياء في نفس الأمر، وأما نفس الجعل والوضع فهو من صفات الحاكم وأفعاله، وهو الحكم بالمعنى المصدرى دون العرفي كما مرّ موضّحاً في التكليفي.

وكيف كان فالكلام يقع هاهنا في السبب والشرط والمانع والدليل، أما السبب فهو عند أهل العلم ما يلزم من وجوده الوجود، وعدمه العدم، والمراد بالاستلزام المذكور أن يثبت له ذلك في حدّ ذاته، فلا يضرّ انتفاء الاستلزام في الوجود لاختلال شرطه، أو عروض مانع، ثم التلازم من الجانبين إن كان عند العقل فالسبب (عقلي)، كالنظر للعلم، وإن كان في مجاري العادات (عادي)، كالأكل للشبع، وإن كان عند الشارع، بأن كان هو الذي حكم به (شرعي).

(١) النور: ٢.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) التهذيب: ج ١ ص ٤٩ ح ١٤٤؛ الاستبصار: ج ١ ص ٥٥ ح ١٦٠.

(٤) الكافي: ج ٣ ص ١٥ ح ١.

(٥) الوارد في تحف العقول: ص ٤٥٨، بل لم أجده بهذا اللفظ فيما اطلعتُ عليه من كتب السنة، بل فيها لفظ (ضلالة) بدلاً من (خطأ)؛ والحديث رواه أحمد في مسنده: ج ٦ ص ٣٩٦؛ وأبو داود (٤٢٥٣)؛ والترمذي (٢١٦٧).

(٦) ما أثبتناه من (ب)، وفي (ص) بدل هذه العبارة (بالاستلزام هي...) والعبارة مشوشة ولذا أثبتنا عبارة (ب).

وقد خصّ المتشرعة من بين أرباب العلوم إسم السبب بالوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل على كونه معرّفاً لإثبات حكم شرعي من حيث إنه موصلٌ إلى إثبات ذلك الحكم؛ فإن سبب الشيء في اللغة: ما يتوصّل به إليه^(١)؛ ولذلك سميّ الحبل سبباً، وذلك كالعقد للبيع، والسفر للقصر، بخلاف الرضا في الأول^(٢)، والمشقة في الثاني^(٣)، فإنهما ليسا سببين شرعاً؛ لخفاء الأول، وعدم انضباط الثاني، ولذلك لما جعل البلوغ والعقل سبباً للتكليف أُنيطا بأمرٍ ظاهر، كالعدة والاحتلام والحيض ونحو ذلك من حيث إنه لا يتم إدراكه غالباً إلا حينئذٍ، ولم يجعل السبب تمام الإدراك، لخفائه مع شدة تفاوت الناس فيه، ف[كم]^(٤) من مرتبة هي عُدْمٌ بالنسبة إلى أخرى، فلو أُنيط الحكم وجعل سبباً لعظم الاختلاف بين الناس، هذا يقول قد تمّ إدراكه، وذاك يقول: كلا إنها التام إدراك فلان، ولم يتيسّر إنفاذ الحكم للمتعلّق به، ولمكان التلازم المذكور بين السبب والمسبب، كان الأصل فيهما التقارن، كما ترى الكفر والإيمان يقارن الاعتقاد، وثبوت الحدود وقوع أسبابها من شربٍ أو زنا أو سرقة.

والملك أسبابه: الفعلية كالحيازة، والإحياء، والقولية كصيغ العقود، والإيقاعات؛ فيقارن الجزء الأخير منها، أو الاتصال، كما في الأسباب الوقتية، كأوقات الصلاة والصوم والحوادث، كالكسوفين والزلزلة وسائر الأَخاويِف، حتى لا يسوغ التقديم والتأخير إلاّ بدليل، كما جاء في غسل الجمعة والإحرام وأذان الفجر وزكاة الفطرة، ويحتمل في الصيغ أن تكون من الثاني.

وتظهر الفائدة فيما لو اتصل موته بأخر الصيغة، كقبول النكاح والبيع، وكالطلاق والإعتاق والإسلام والإقالة، فعلى الأول يقع الجميع، وعلى الثاني يكون في مثل قبول البيع بمنزلة نصب الشبكة في الحياة والصيد بعد الموت، ولا يتحقق إسلام ولا نكاح ولا

(١) الصحاح للجوهري: ج ١ ص ١٤٥.

(٢) أي البيع.

(٣) أي السفر.

(٤) غير موجودة في (ص)، ولا (ب) والمعنى يقتضيها.

عتق حيث يكون الميت هو العبد، ولما كان الظاهر تحقق الإسلام بالشهادتين، والعتق بإيقاعه، وكذا الإقالة والطلاق، كان الوجه هو الأول.

ومثل الشهيد رحمته الله بما لو أسلم أبو الزوج الصغير وزوجته البالغة معاً، فعلى المقارنة بين السبب، وهو إسلام الأب، والمسبب وهو إسلام الولد فالنكاح باقٍ، وعلى الترتيب ينفسخ وإن كان بلا فصل^(١)، وذلك لأن إسلام الصغير تابع لإسلام أبيه مترتب عليه؛ فيكون بعده، ولا يخفى لزوم ذلك على المقارنة أيضاً.

ثم إن ظهر وجه المناسبة بين السبب والمسبب اختصّ عندهم باسم العلة، كالقتل الموجب للقصاص، والسرقه الموجبة للقطع، والزنا والقذف الموجبين للحدّ، والإتلاف الموجب للضمان، والملك المجوّز للانتفاع، والكبيرة الموجبة للفسق، وصيغ العقود المستلزمة لما يترتب عليها؛ وذلك لدلائنها على الرضا، وهذا بخلاف ما لم يظهر فيه وجه المناسبة، كالدلوك للظهر وسائر أوقات الصلاة والصيام ورمي الجمار والهرولة ونحو ذلك؛ فإن السبب فيها لا يسمى عندهم باسم العلة وإن كان فيها واقعاً أعظم حكمة.

هذا، وقد اشتهر تقسيم السبب إلى (وقتي)، و(معنوي)، ويريدون بالمعنوي ما عدا الوقت من حادث، كالأخايف الموجبة للصلاة، والبلوغ والجنون الموجبين للتكليف وسقوطه، والموت للميراث، والشركة للأخذ بالشفعة، أو قول كالعقود والإيقاعات وتكبير الإحرام والتلبية والقذف، أو فعل، كالحيازة والالتقاط وإحياء الأموات والقتل والجماع والزنا والسرقه والصلاة والزكاة والحج الموجبة لعصمة دم فاعلها، والمطل والامتناع من أداء الحقوق المبيحين للمقاصة، والبيع من دون إذن، بل سائر الطاعات والمعاصي للشواب والعقاب، أو اعتقاد، كالعقائد الحقّة والباطلة لما يترتب عليها من الطهارة وعصمة النفس والأموال ونقائضها، أو شكّ كالشك الموجب للاحتياط، أو سجود السهو.

والوقتي ما كان ظرفاً للمسبب، فإن كان بقدره كيوم الصوم، فتمامه هو السبب؛ ولذلك لم يجب على من بلغ، أو أسلم، أو زال عنه المانع في الأثناء.

ووجوب صوم ما بقي من النهار ولو لحظة على من لم يثبت عنده أنه من الشهر ثم ثبت، [ليس] ^(١) من التجري، بل السبب هنا أيضاً تمام اليوم، وهو ثابت في نفس الأمر، أقصى ما هناك أنه لم يعلم به فلما علم لزمه تدارك ما بقي وإن قل، وإن كان أزيد كأوقات الصلاة فكل جزء يسع الصلاة سبباً في وجوبها؛ ولذلك وجبت على من بلغ أو أسلم أو زال عنه المانع في آخر الوقت، ووجب قضاؤها عمّن اخترم بعد مضي ما يسعها، وليس كل وقت للعمل سبباً فيه، بل ربما كان السبب غيره، كما في النذر المطلق في العمر كله، والعدة في شهورها، وقضاء رمضان في السنة كلها.

وكثيراً ما يكون الشيء الواحد سبباً لأشياء، كقتل العمد الموجب للفسق والحد، وزنا البكر الموجب للفسق والجلد، والجز والتغريب، وأكثر الأسباب أسباب النكاح عقداً ووطناً؛ لكثرة ما يترتب عليه من الأحكام، وربما كان السبب مركباً من أمرين أو أكثر، كالبلوغ والعقل للتكليف، وربما اشتركت أشياء في اقتضاء أمر واحد كالأحداث الموجبة للطهارة الكبرى، والحق أنها موانع من العمل المشروط بعدمها، كما في الأحداث الموجبة للصغرى، إلا الجنابة على القول بوجوب غسلها لنفسه، بل التحقيق أنها أسباب للمانع الذي هو الحدث الأكبر والأصغر، أعني الحالة المانعة، ومعلوم أن تعددها لا يزيد فيه؛ فلذلك كفى في إزالته طهارة واحدة.

وأما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا أثر لعدمه، وخصّ في الاصطلاح بالوصف الظاهر المنضبط الذي جعل أمانة على نفي الحكم الشرعي ^(٢)، وهو ضربان: (مانع سبب)، و(مانع حكم).

فالأول: ما اشتمل على حكمة تخلّ بحكمة السبب حتى يفضي ذلك إلى زواله، وذلك كالدين المانع من وجوب الخمس في المكاسب؛ لاقتضائه زوال السبب في وجوبه، وهو وجود الفضل - أعني ما يزيد على المؤنة - وزوال حكمته التي هي مواساة أهل البيت عليهم السلام بما لا يعود على المالك بالمفسدة؛ لوقوعه في الفضل، وإغنائهم بذلك عن

(١) هذه العبارة غير موجودة في (ص) وموجودة في (ب) والمعنى يقتضي وجودها.

(٢) القواعد والفوائد: ج ١ ص ٦٦، القاعدة ٣٧ و ٣٦.

أوساخ الناس؛ إذ لا فضل في الدين ليواسي به، ومثله اللعان المانع من توارث الزوجين؛ لاقتضائه زوال سبب التوارث الذي هو الزوجية، وزوال الحكمة في الميراث التي هي تمام المواصلة وشدة الإفضاء به، وكذا منعه من التوارث بين الوالد وولده إذا كان اللعان في نفي الولد.

والثاني: ما اشتمل على حكمة تقتضي نقيض الحكم مع بقاء السبب وحكمته، وذلك كالأبوة المانعة من القصاص؛ لاشتغالها على كون الوالد سبباً لوجود الولد؛ وذلك يقتضي نفي القصاص؛ لئلا يصير الولد سبباً لعدمه، مع ثبوت القتل الذي هو السبب في القصاص، وبقاء حكمته التي هي الحياة المشار إليها في قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١).

وقد عرّفوا الأول بأنه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكمة السبب، والثاني بأنه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الذي يخل وجوده بحكمة^(٢) السبب مع بقاء حكمته.

وبالجملة: فالمانع إن أدى إلى زوال السبب فهو مانع السبب، وإن لم يقض إلى ذلك، بل كان أقصى أمره إن ناقض الحكم مع بقاء السبب فهو مانع الحكم، وكلاهما وإن اشتركا في منع، لكن أضيف الأول إلى السبب لإفضائه إلى نفيه بخلاف الثاني، واعلم أنّ ما لهجت به ألسنتهم من اعتبار الحكم في السبب والحكم والمانع إنما يتم على القول بتعليل أفعاله بالمصالح والأغراض كما عليه أصحابنا والمعتزلة، حتى إنه تعالى لا يطلب شيئاً ولا يضع إلّا وفيه ما يقتضي الطلب والوضع وهو معنى تبعية الحكم الشرعي للعقلي، ومن الآثار المترتبة على الفرق بين مانع السبب ومانع الحكم عود الحكم عند زوال مانع الحكم كما يعود التكليف بالصيام حيث يكون المانع منه المرض أو السفر، ويزول قبل الزوال؛ فإنه حينئذ يجب الصيام إذا لم يتفق الإفطار من حيث إن السببية باقية فلما زال المانع ظهر أثر السبب، وهذا بخلاف مانع السبب، كالصغر والجنون فإنها إذا زالا قبل الزوال لم يجب

(١) البقرة: ١٩.

(٢) في (ص)، (ب): بحكم.

الصيام، وإن لم يتفق الإفطار لعدم حصول السبب فيها.

ثم المانع قد يمنع ابتداءً واستدامةً، كالرضاع المانع من ابتداء النكاح ومن استمراره، حيث يرد على نكاح سابق بين المرتضعين أو غيرهما فيبطله، وقد يمنع في الابتداء دون الاستدامة؛ وذلك كالإحرام [المانع من ابتداء الخضاب ولا يمنع من استدامته؛ فلا يجب على مرید الإحرام]^(١) أن يزيل الخضاب السابق، ومثله العدة تمنع من ابتداء النكاح ولا تمنع من دوامه، حيث توطأ الخليفة شبهة؛ فإنه يحرم على زوجها وطؤها إلى انقضاء العدة، فكانت العدة هي المانع من النكاح، ولا تُبطل أصل النكاح، بل هو باقٍ فلا يحتاج بعد انقضائها إلى عقد جديد، وربما كان الأمر بالعكس؛ فيمنع من الاستدامة ولا يمنع من الابتداء، وذلك كالإحرام بالنسبة إلى ملك الصيد في أحد القولين، وأن الناسك إذا أحرم وكان في ملكه صيد زال ملكه عنه، وإذا عرض للمحرم ملك الصيد بميراثٍ أو ابتياع وكيلٍ ملكه إذا كان الصيد نائياً عنه، بل ربما قيل: إنه يملك العارض وإن لم يكن بعيداً.

وأما الشرط فهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر فيلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، ولا ينتقض بجزء العلة الذي هو سبب ناقض؛ لأن السبب ما كان له تأثير في وجود المسبب، ومعلوم أن الشرط لا تأثير له في إيجاد المشروط، وهو كالسبب في الانقسام بحسب الحاكم، إلى (العقلي) كنصب السلم للصعود، والحياة للعلم، و(العادي) كغسل جزء من الرأس والعضدين في الوضوء، و(الشرعي) كالطهارة للصلاة والقدرة على التسليم للبيع، وينقسم المتعلق إلى (شرط السبب) وهو ما جعله الشارع شرطاً لسببية السبب وترتب أثره عليه، كالقدرة على التسليم في البيع.

وبالجملة: هو في المعاملة ما جعل شرطاً لصحتها، و(شرط الحكم) كما شرط وجوب الحج بالاستطاعة، والزكاة بالحوال و(شرط المحكوم به)، كما شرط صحة الصوم والصلاة والحج وغيرها بشرائنها.

والحق: أن الكل شرط للحكم [الشرعي؛ فالأول للحكم]^(٢) الوضعي كالسببية،

(١) ما أثبتناه ساقط في (ص) ووجود في (ب).

(٢) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

والثاني للتكليفي كالوجوب، والثالث للوضعي أيضاً بناءً على أن الصحة منه، كما هو المعروف.

ولقد أطال الناس في هذا التقسيم من دون طائل، واعلم أن الشرط إذا لوحظ من جانب العدم رجع إلى المانع؛ فإنّ عدم الشرط يستلزم عدم المشروط، فما كان وجوده شرطاً للسبب كان عدمه مانعاً من السببية، وما كان شرطاً للتكليف أو للصحة كان عدمه مانعاً من التكليف والصحة، كما أن عدم المانع يرجع إلى الشرط، ألا ترى أن الطهارة من الحدث والنفاس والسلامة من الجنون والصغر شرطاً لوجوب الصلاة، ومن الخبث وسائر الاحداث شرط لصحتها.

هذا، وربما اشبهه بالسبب، لتوقف الحكم على كل منهما، كما في اعتبار النصاب والحوال في الزكاة، فقد حكموا بأن بلوغ النصاب سببٌ في وجوبها، والحوال شرط مع توقف الحكم، أعني وجوب الزكاة عليهما معاً، والفرق أن ما ترتب عليه الحكم شرعاً؛ إن كان مناسباً في ذاته فهو السبب كالنصاب؛ فإنه يشتمل على الغنى والملكية، وإن كان مناسباً في غيره فهو الشرط كالحوال؛ فإنه مكتملٌ لنعمة الملكية، لطول التمكّن من التنمية، وإذا رتب على [المجموع أشياء كلها مناسبة في الذات كان] ^(١) المجموع سبباً واحداً، كترتب القصاص على القتل العمد العدواني، و[إن كان] ^(٢) كل واحد جزء سبب، كما ترتب التكليف على البلوغ والعقل، ومن هنا يخرج الجواب عن النقض على تعريف الشرط؛ بأنه ما يلزم من عدمه العدم بجزء العلة.

واعلم أن الشرط المدلول عليه بأداة الشرط، ك[إن زرتني أعطيتك] من قبيل الأسباب؛ فإنّ المشي للخطاب المشتمل عليه جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، فالسبب في نصره ودلالة الأداة على الملازمة في الوجود هو المنطوق، وعلى التلازم في العدم هو المفهوم، هذا هو الغالب، بل ظاهر جماعة أنه [هو] ^(٣) الحقيقة

(١) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٢) غير موجودة في (ص)، موجودة في (ب)، والمعنى يقتضي وجودها.

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

فيها^(١)، وهو قولهم: إن كلمة (المجازاة) للسببية، وكثيراً ما استعمل لمجرد تعليق الجواب على الشرط، ويكون مضمون شرطها النحوي، أعني مدخول الأداة شرطاً حقيقياً يلزم من عدمه عدم الجواب، ولا يلزم من وقوعه الوقوع، بل ربما كان من تسميتها عند أهل العربية شرطية، ما يدل على أنه حقيقة في التعليق؛ فإن الشرط في اللغة الاشتراط، وما يشترط من شيء، وهو إنها يكون في التعليق، كما تقول: (أعطه إن سألك)، وأنت حرّ إن عافاني الله؛ فإن المعلق هو الذي في إيقاع الجزاء وقوع الشرط، ويكون غرضه بيان حال العدم، وهذا بخلاف ما إذا استعملت في التسيب كالمقال الأول؛ وأنه كما عرفت، يجعل الشرط في نظره موجباً للجزاء، وغرضه بيان ذلك، وهو قوله في الصحاح^(٢): «وأما إن -المكسورة- فهي حرف للجزاء يوقع الثاني من أجل وقوع الأول، كقولك: (إن تأتي أتك)، وإن جئتني أكرمتك».

والحق أن أصل الشرط في اللغة الإلزام والالتزام، فيتناول كلا الأمرين.

وثالثاً: وهو ما يشترط في المعاملات لا بطريق التعليق ولا السببية، كما تشرط في البيع أو الصلح أو الإجارة أو غير ذلك عملاً من الأعمال، تقول: (بعتك هذا بكذا بشرط كذا)، وكذلك (صالحتك وأجرتك وزوجتك شرط كذا)، وكذلك تقول لمن سألك أن تعينه في عمل أو أمر من الأمور: (أعينك بشرط كذا)، ولعل هذا هو الحقيقة في لفظ الشرط، وإن كانت أداته حقيقة في غيره، وفي المثل: (الشرط أملكك عليك أم لك)^(٣)، قال في القاموس: (الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه)^(٤)، ثم ذكر المثل.

وبالجملة: فبين الأداة ولفظ الاشتراط فرق؛ ولذلك دخل في العقود كما رأيت، وامتنع دخول الأداة فيها، والشأن صحتها، وترتب آثارها يدور على تحقق وقوعها، والرضا بمقتضاها، وذلك لا يتم إلا بالتخيير والإيقاع، ولا يتخير مع التعليق، ألا ترى

(١) ظ. الكلبيات، الكفوي: ص ١٠٠٦.

(٢) الصحاح للجوهري: ج ٥ ص ٢٠٧٤.

(٣) مجمع الأمثال: ج ١ ص ٣٦٧، رقم المثل: ١٩٧٣. يضرب في حفظ الشرط يجري بين الإخوان.

(٤) القاموس المحيط: ج ١ ص ٦٧٣.

أنتك إذا قلت: بعتك هذا بكذا إن كتبت لي هذا الكتاب، وأنت حرٌّ إن بنيت لي هذه الدار، لم يكن موقعاً للبيع والإعتاق بهذا الكلام، بل معلقٌ لهما، والمعلق غير واقع، وهذا بخلاف ما إذا قلت: (بعته بكذا)، وأشترط عليك في ذلك أن تكتب لي، أو (بشرط أن تكتب)، أو (على أن تكتب)، وأنت حرٌّ وأشترط عليك أن تبني لي هذه الدار، أو (بشرط أن تبني)، فإنك فيها موقع، ولكن على الوجه الخاص، نعم خرج بالدليل العتق فصحَّ تعليقه في موضعين:

أحدهما: التدبير

والثاني: النذر وشبهه، تقول في الأول: (أنت حرٌّ إذا متّ)، كما تقول بعد الموت؛ فيعتق بعد الموت بالإيقاع السابق، وفي الثاني (أنت حرٌّ إن عافاني الله)، فإذا عوفيت انعتق بذلك الإعتاق، ثم لا يصحّ في غيرهما؛ فلا يجوز: (أنت حرٌّ إن فعلت كذا)، ولا (بعد هذا الشهر)، فأما قول من أنكروا التوكيل وقد زوجه الوكيل: (إن كانت فهي طالق) فليس بتعليق؛ لعلمه بالواقع؛ لأنه إن كان يعلم أن قد وكلّ في تزويجها وهي زوجة فهو طلاق صحيح منجز، وإنما جاء بالشرط الذي هو ظاهر في التعليق تفادياً من لزوم المهر بتخيّر الطلاق المستلزم للإقرار بالزوجة، وإن لم يعلم ذلك فلا زوجية، وإنما جاء بذلك لتطمئن فتكبح غيره؛ مخافة أن يكون كاذباً في إنكار الوكالة وهو زوجها، وإن جاز لها النكاح بناءً على ظاهر الإنكار، وكذا كلّ تعليق على ما يعلم المعتق حاله وإنما جاء بالشرط لغرض آخر كإن كان هذا لي فقد وهبته، ومثل العقود في قبول التعليق نية العبادات؛ فلا يصحّ (أصلي إن بقيت على الطهارة)، وهو شكٌّ في البقاء عليها، كما إذا كان حاذقاً أو كان ممن يفجأه الحدث، بل لا يصحّ أن يشترط فيها ما ليس لك، كأن تقول: (أصلي على أن آتي بالمشكوك فيه أو الاحتياط في الشك؛ لأنه شرطٌ فاسد، فيفسد إلا ما دلّ الدليل على صحته فيصحّ، كما جاء^(١) في الاعتكاف والإحرام صحة اشتراط الرجوع والإحلال، تقول في الأول: (أعتكف ثلاثاً ولي الرجوع متى شئت)، وفي الثاني: (أحرم بالحج ولي الإحلال إذا حُبست)، فأما قول المزكي: (إن كان مالي الغائب سالماً

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

فهذه زكاته وإلا فهي صدقة، فقد خرج بالدليل، وإذا نويت أن تصلي وتستمر إن بقيت على الطهارة، ومن عادتك البقاء عليها، وعدم مفاجأة الحدث كما هو الغالب، فإن كان مجرد خطور فلا يضر، وإن قصدت بذلك التعليق فإشكال، ومثله التعليق على مشيئة الله تعالى؛ فإن قصد مجرد التبرك كما هو الغالب، فلا إشكال.

وأما الدليل فهو ما يكون التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم من الأحكام، وذلك كالإجماع، وخبر الواحد، وظاهر الكتاب، ودليل العقل، فحكم الشارع بأن الإجماع حجة حكم وضعي، والخطاب الدال على ذلك، كقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»^(١) مثلاً خطاب وضع وإن ترتب عليه تكليفي كوجوب الإجماع وهكذا، وزاد قوم في أحكام الوضع الصحة والبطالان والرخصة^(٢)، والكلام عليها يقع في مقامين:

[المقام الأول: في بيان معاني الصحة والبطالان والرخصة]

الأول: في بيان معانيها، أما الصحة فلا توصف بها إلا العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات، فقد اتفقت الكلمة على أنها في المعاملات عبارة عن كونها بحيث تترتب عليها آثارها، وحقيقة ذلك وقوعها جارية على القانون الشرعي فيها، جامعة للشرائط خالية من الموانع.

وتفسيرها بترتب الآثار إنما وقع على ضرب من التسامح، كيف وهو إنما يثبت لها بواسطة الصحة؛ فإن الأثر إنما يترتب على العقد الصحيح.

واختلف الناس في العبادات، فقال المتكلمون: إن الصحة فيها عبارة عن موافقة الأوامر الشرعية، ومرجع ذلك إلى الجريان على القانون الشرعي مع توفر الشرائط والسلامة من الموانع^(٣).

وقال الفقهاء: إنها فيها عبارة عن كونها مسقطاً للقضاء، أي لفعالها مرة أخرى، ولو

(١) ذكرنا مصدره سابقاً.

(٢) ظ. الأحكام للأمدى: ج ١ ص ١٨٦-١٨٧.

(٣) ظ. المحصول: ج ١ ص ١١٢؛ الأحكام: ج ١ ص ١٧٥.

في الوقت^(١).

وبالجملة: كونها مخرجة عن عهدة التكليف، وربما توهم من هذا ومن قولهم بعدُ في إعادة ظانّ الطهارة أن القضاء بأمر جديد أرادة، وأمر تحقيقه في انقسام الموقت إلى الأداء والقضاء بأمر جديد وليس كذلك؛ فإن قضاء الصلاة بعد ظهور كونها على الحدث إنما تثبت بالنص والإجماع، إنما ذلك فيما لم يثبت فيه الأداء، وثمرة الخلاف تظهر في مثل الصلاة بظنّ البقاء على الطهارة؛ فإنها بعد ظهور وقوعها على الحدث صحيحة على الأول، لدخوله فيها دخولاً شرعياً بالإجماع، فكانت جارية على وفق القانون، باطلة على الثاني؛ لوجوب الإعادة إجماعاً، ولا بدع على الأول في إعادة ما صحّ؛ فإنهم يقولون: إن القضاء هنا إنما كان بأمر جديد، ولولا قيام الدليل عليه لما وجب؛ لموافقته للأمر وتحقيق الامتثال فتكون مجزية، كما لو صلى في مكان مغصوب أو ثوب نجس وهو لا يعلم.

والتحقيق: أن الأمر بالإعادة هاهنا إنما جاء على الأصل، حتى إنه لو لم يرد لوجب بالأمر السابق؛ لعدم توفر شرطها فلا امتثال ولا أجزاء، وإن كان دخولها فيها بإذن الشارع، فإن مجرد الإذن في الدخول لا يكفي في الأجزاء، بل يقع مراعى إن لم ينكشف أجزاء^(٢)، وإلا لم تجزئ؛ وذلك أن الأصل في الحكم بشرطية شيء بشيء، -كالطهارة للصلاة- توقف المشروط على ثبوته في الواقع وعدم كفاية الظن فيه، إلا ما دلّ الدليل على الاكتفاء فيه بالظن، وإن لم يصادف الواقع، كما في اشتراط طهارة الثوب والبدن وإباحة المكان والساتر؛ فإذا ورد خطاب وضع في اشتراط شيء -كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(٣) - كان دالاً على أن الشرط ثبوته في الواقع وإن لم يصادف الواقع للشرط، وربما ظهرت الثمرة في عبادة المميّز على القول بالتمرين؛ فتصحّ على الثاني دون الأول، على ما سيجيء إن شاء الله.

(١) ظ. المصدر نفسه.

(٢) كذا في النسخين جميعاً.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٤٩ - ٥٠ ح ١٤٤٤؛ ورواه ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً، أخرجه عنه مسلم في كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة: ج ١ ص ٢٠٤.

إذا عرفت هذا فنقول: الوجه في تفسيرها ما قاله الفقهاء من كونها مجزية مخرجة عن عهدة التكليف مسقطاً للإعادة؛ وذلك أن أصل الصحة السلامة من النقص والخلل، بنقض جزء، أو اختلال شرط، أو وجود مانع غير صحيح إلا ما دلّ الدليل على كونه في حكم السالم، على أن الظاهر من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه أنه ليس لمحض التعبد، بل لعدم إجزاء ما وقع وعدم كونه مخرجاً عن العهدة، وما ذاك إلا لبطلانه.

وأما البطلان فهو خلاف الصحة، ويرادفه الفساد، وفرق الحنفية بينهما بتخصيص الأول بما لم يشرع أصله، كبيع الملاقيح، والثاني بما له أصل صحة، كبيع الربا حتى بنوا عليه الحكم بصحة الثاني عند إلقاء الزيادة، بخلاف الأول^(١)؛ لوقوعه باطلاً بني على استعماله الفاسد عرفاً فيما عرض له الفساد، يقال: فسد الخل، وثمره فاسدة، وهذا بعد تسليمه أقصاه أنه اصطلاحٌ أبانوا فيه وجه التسمية ولا مشاحة، وأما الحكم بصحة البيع عند إلقاء الزيادة فيحتاج إلى دليل يثبت دالاً؛ فالعقد قد فسد، ولم يثبت أن الإلقاء مصحح.

وأما الرخصة فهي ما شرع من الأفعال لعذرٍ مع قيام المحرم، وحقيقتها الإذن فيما كان محظوراً، ثم قد يبلغ حدّ الوجوب ك(أكل الميتة) عند خوف الهلاك، و(شرب الخمر) عند الاضطرار للإساعة، و(الكذب) بالخلف عليه في الدفاع عن النفس والمال، و(مخالفة الحق) للتقية، و(قصر الصلاة والصيام) في السفر، وربما قيل: إن القصر فيهما عزيمة، وقد لا يبلغ إلى ذلك، ولكن يُندب ك(النظر إلى المخطوبة)، و(تقديم غسل الجمعة يوم الخميس) لخائف الإعواز، و(الإتمام في الأماكن الأربعة)، وربما كان قصاره الإباحة ك(بيع العرايا)، و(إظهار كلمة الكفر) للخوف، وربما قيل بوجوبه، وربما كان مكروهاً ك(الكذب) في الدفاع عما لا يحجب ذهابه من المال، وقد يباح، بل يندب، وربما وجب خصوصاً في مال الغير، ومن الرخصة العفو عن دم القروح والجروح، وما نقص عن الدرهم، ونجاسة ما لا يتم به الصلاة، والرخصة الشرعية كثيرة إذا استقصيتها.

(١) ظ. فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفي: ج ١ ص ٥٨ و ١٢٢؛ المحصول: ج ١ ص ١١٢؛
الإحكام: ج ١ ص ١٤٠ و ١٧٦.

ويقابل الرخصة العزيمة، وهي في الأصل من العزم^(١)، وهو التصميم على الأمر، كما قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾^(٢)، وأولوا العزم من الأنبياء على إظهار الحق وهداية الخلق، وعند المشتربة ما شرع ابتداءً، وهو المراد بقولهم: ما شرع لا لعذر، وقولهم: ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع^(٣)، وقول الإمام الرازي في (المحصول): «ما جاز فعله عزيمة إن لم يوجد المقتضي للمنع ورخصة إن وجد»^(٤)، وعلى هذا فيتناول ما عدا الحرام.

وربما خصّ بالواجب وهو المحكي عن (المستصفي)، و(الإحكام) حيث قالوا: (هي إلزام العباد بإلزام الله تعالى)^(٥)، ولا بد من اعتبار كون الإلزام ابتداءً ولا لعذر، كما قال في (المنتهى): (هي ما لزم من الأحكام لا لعذر)^(٦)، بل في (شرح الشرح) أن اصطلاح الجمهور على هذا^(٧)، ثم الظاهر أنها لا تطلق إلا في مقابلة الرخصة، يقال: هذا رخصة وذاك عزيمة، وهذا رخصة ليس بعزيمة ولا يقال: هذا عزيمة، بل مقابله، نعم يقال: هذا رخصة وإن لم يقابل، وكل ذلك اصطلاح ولا مشاحة فيه، وفي (شرح الشرح): «الحق إن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة»^(٨).

المقام الثاني: في بيان إن هذه الثلاثة من أي قبيل

كأن المتأخرين لا يرتابون في كون الصحة والبطلان من المعاملات من أحكام الوضع؛ للقطع بأن استتباع العقود والإيقاعات لما يترتب عليها من الآثار إنما جاء من

(١) ظ. لسان العرب: ج ١٢ ص ٣٩٩، مادة (عزم).

(٢) طه: ١١٥.

(٣) ظ. المحصول: ج ١ ص ١٢٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المستصفي: ج ١ ص ١٨٤؛ الإحكام: ج ١ ص ١٧٦.

(٦) شرح مختصر المنتهى، ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٣٠.

(٧) حاشية التفنازاني على شرح العضدي: ج ٢ ص ٢٣١.

(٨) المصدر نفسه: ص ٢٣٢.

توقيف الشارع؛ ولذلك اقتصر ابن الحاجب على النفي في العبادات^(١)، وربّما صرّحوا بذلك كما قال الأبهري^(٢): «لا شك في كونها من المعاملات من أحكام الوضع؛ لأن كونها مستتبعة لثمراتها موقوفٌ على توقيف من الشارع»^(٣).

وأما في العبادات فقد اختلفوا؛ فأثبت ناسٌ ونفى آخرون^(٤)، وقال العضدي عند حكم ابن الحاجب بأنها فيها أمر عقلي: «قد يظنّ أن الصحة والبطلان في العبادات من أحكام الوضع فأنكر ذلك»^(٥)، يعني ابن الحاجب؛ إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل، يكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً، وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعلم بمجرد العقل، فهو ككونه مؤدياً للصلاة تاركاً لها سواءً بسواء؛ فلا يكون حصوله، ولا حكمنا به بالشرع.....^(٦)، فلا يكون من حكم الشرع في شيء، بل هو عقل مجرد، وأنت تعلم أن ليس في استتباع العقود والإيقاعات لثمراتها إلا السببية التي كانت بتوقيف الشارع، وقد قلنا: إن الحكم بها من أحكام الوضع، ثم ليس هناك شيء من وراء ذلك يحتاج إلى التوقيف؛ إذ بعد العلم بالسببية الشرعية التي هي عبارة عن كونها مستتبعة لثمراتها، التي هي المسببات والعلم بشرائط الصحة وموانعها لا يحتاج في الحكم بترتب الثمرات إلى أكثر من مراعاة صدورها من الموقع جامعة للشرائط سالمةً من الموانع.

وبالجملة: رجوع الجزئيات إلى الكلّيات وهو كون خصوص ما وقع جزئياً مما جعل

(١) المصدر السابق.

(٢) هو محمد بن عبد الله التميمي، الأبهري المالكي، أبو بكر، الإمام العلامة، القاضي المحدث شيخ المالكية، ولد سنة تسعين ومائتين، وتوفي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة هـ، من آثاره: (شرح مختصر عبد الله بن الحكيم). ١. هـ. سير أعلام النبلاء: ج ١٦ ص ٣٣٢؛ هدية العارفين: ج ٢ ص ٥٠؛ شذرات الذهب: ج ٣ ص ٨٥.

(٣) لم نعثر على المصدر.

(٤) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ١٠٧؛ المحصول: ج ١ ص ١١٢.

(٥) شرح العضدي: ج ٢ ص ٢٢٩.

(٦) بياض في (ص).

سبباً فكانت المعاملات على هذا كالعبادات، بل ربما احتيج في العبادات بناءً على تفسير الفقهاء إلى التوقيت، كما في صلاة فاقد الطهورين والمتيمم والعاجز عن القيام والقعود والركوع والسجود أو شيء من ذلك، ومقدم غسل الجمعة [مخافة الإعواز، وبالجملة كل رخصة في العبادة، فإن أقصى ما يعلم بورود الرخصة الجواز، أما أنه لا يحتاج معه إلى الفعل مرةً أخرى أداءً، كما جاء في غسل الجمعة]^(١) للمقدم، فإنه إذا وجد الماء يوم الجمعة اغتسل، ولم يكفه ما فعل، أو قضاءً كما في فاقد الطهورين؛ فإنه يعيد بعد التمكن، فكان من الجائز أن يكون ما لم يرد الأمر بإعادته في الوقت ولا بقضائه بعده كذلك، وذلك كمن صلى بالتيمم ثم وجد الماء في الوقت أو بعده، ومن هنا يظهر وجه من لم يرد الصحة والبطلان في أحكام الوضع من حيث إن السببية في المعاملات، والأمر في العبادات كافيان فيهما.

ويتوجه أن ما دخلت فيه الرخصة من العبادات يحتاج إلى التوقيف كما عرفت، وهو به تثبت صحتها وهو أمرٌ زائد على الأمر، فكان الوجه هو التفصيل.

وأما الرخصة فظاهرهم كما صرح غير واحد أنها من التكليف^(٢)؛ لعدم خروجها عما عدا الحرام من الأحكام، فهي إما تحيير كما في الإباحة، أو اقتضاء كما في الثلاثة الأخر، غير أن منهم من صرح أنها من خطاب الوضع^(٣)، ومنهم من خرطها في سلك الأحكام الوضعية، كما صرح ابن الحاجب^(٤)، لكن تعريفهم لها وكلامهم فيها ظاهرٌ في أنها من التكليفية.

والتحقيق: أنها الإذن المطلق بعد الحضر، وأن الإيجاب والندب والكرهية والإباحة إنما تحيي من أمر خارج عنها، مثلاً شرب الخمر محرم، وقد أذن لمن غص أن يتناوله، وهذا الإذن هو الرخصة، ثم لما كان حفظ النفس واجباً ووجوبه عزيمة لم يرتخص في

(١) غير موجود في (ص)، موجود في (ب).

(٢) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ١ ص ٢٦٢.

(٣) الأمدي في الأحكام: ج ١ ص ١٧٧.

(٤) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٢ ص ٢٢٩.

تركه، قلنا: إن تناول الذي يكون به الحفظ واجباً من باب المقدمة، وليس وجوب الحفظ الثابت بالأصالة، ولا وجوب الشرب الذي جاء تبعاً برخصة، إنها الرخصة هي الإذن في الشرب للداعي المذكور وهكذا.

وزاد ناسٌ في الأحكام الوضع التقديري^(١)، وهو تقدير الموجود معدوماً والمعدوم موجوداً، ومثلوا للأول بمسألة جواز التيمم مع وجود الماء؛ لعدم التمكن من استعماله لغرض أو غيره، نظراً إلى أنه ما جاز التيمم في مثله، مع تعليق الجواز في الكتاب المجيد على عدم الوجدان، وإلا وقدّر هذا الموجود معدوماً، أي نزل منزلته، وجعل بمكانته؛ لاشتراكها في تعذر الاستعمال. و[فيه]^(٢): أن الشارع جعل تعذر الاستعمال سبباً في جواز التيمم أقصى ما هناك أنه نصّ على سببية عدم الوجدان في الكتاب، وعلى سببية ما شاركه في تعذر الاستعمال في السنّة والإجماع، فكان الوضع الشرعي في سببتهما، بل في سببية العذر المشترك بينهما، أعني التعذر؛ فإننا إنما نتناول الأحكام الشرعية وضعيتها وتكليفها من مجموع الأدلة، والمحصل من المجموع سببية القدر المشترك، نعم السبب في تشريك الأمرين في السببية بناءً على الأول هو الاشتراك في التعذر، بل اللهم لو كان ثبوت الثاني بالقياس لأحتاج إلى الحمل والتنزيل، لكن ذلك من عمل القياس وليس من الوضع في شيء؛ لأن الوضع من الشارع كالتكليف لا من المشرعة.

ومثلوا للثاني بأمور منها: دخول الدية في ملك المقتول قبل موته؛ بأن يورث وتقضى منها ديونه وتفكّ وصاياه، وذلك أنا نقطع بعدم ملكه للدية في حياته؛ لأنها لا تستحق إلا بعد الموت؛ فلم يبق إلا تقدير سبقها.

وفيه: أنه إن أريد بالتقدير هنا التنزيل والتشريك في الحكم للمشاركة والاستعداد، فكانت ثابتة بالقوة القريبة من الفعل، توقّف ذلك على قيام الدليل الشرعي، ومتى قام لم يحتج بعده إلى اعتبار شيء، ويكون التنزيل وجه حكمية في الحكم ولا وضع، وإن أريد مجرد الغرض كما هو الظاهر، فلا دليل على اعتباره ولا على تأثيره في ترتب الآثار عليه؛

(١) ظ. الفروق للقرافي: ج ١ ص ١٦١.

(٢) موجودة في (ب).

فإن الدليل أقصى ما دلّ على قضاء الدين وإنفاذ الوصايا والإرث، وأقصى ما في ذلك تنزيل المشارف منه منزلة الواقع في الحكم؛ للقوة القريبة لا الفرض، وكيف يؤثر فرض التقدّم ملكاً حقيقياً؟

ومن هنا يتّجه القول بأنها على حكم مال الميت، أي بمنزلته ومكانته في الحكم وترتب الآثار، نعم يتّجه التقدير في مثل تغير الماء بالنجاسة بعد زواله لينزح مقدار ما يزيله لو كان^(١)، [ومثل الدية في ذلك، في الاستعداد وإن لم تكن هناك مشاركة، ما إذا نصب شبكة فلم تصد إلا بعد الموت، وما إذا ترك مالاً يزيد على الدين فسمى بعد الموت، بناء على أن التركة إذا كانت بقدر الدين لم تنتقل إلى الورثة إلا بعد الأداء.

ومنها: مسألة من قال: اعتق عبدك بألف؛ إذ لا عتق إلا في ملك، وأنت ترى أن ليس هاهنا إلا تنزيله طلب احتسابه بألف منزلة ابتياعه، وهو الحكمة في الحكم بذلك، وإن كان على خلاف الضابط. وبالجملة ليس هناك إلا الاستثناء بالدليل، وأقصى ما في التنزيل الذي قلنا إنه وجه حكمة في الحكم.

ومعلوم أنه ما كان يحكم إلا لحكمة، نعم هذا التنزيل لو تحققناه ودلّ عليه الدليل لكان ضرباً من الوضع، لكننا استنبطناه لنعرف الوجه في الحكم، وأين هو من الفرض الذي ذكروه، وزعموا أنه وضع؟.

ومنها: مسألة تجديد نية الصوم قبل الزوال، قالوا: ولولا فرض التقديم، لكان الثابت صوم بعض النهار.

قلت: المنوي ليس إلا البعض، لكن دلّ الدليل على أنها إذا وقعت قبل الزوال كان تعلّقها بما بقي من الزوال بمنزلة تعلّقها بالكلّ، أو أنه بقول ما مضى وما بقي فهو صوم كالذي يصلي صلاة غير التي يريد؛ فيذكر في الأثناء.

وبالجملة دلّ الدليل على أن جعل ما مضى من الصوم بمنزلة نيته ابتداءً.

(١) ما سبّته بعد هذه الكلمة ساقط من (ص) وأثبتناه من (ب).

[ثانياً: الحاكم]

وأما الحاكم فهو الشارع بلا ريب، غير أنه لما كان حكمته ما كان ليحكم في أمر وينهى ويختار أو يقرر، فيجعل هذا مثلاً سبباً أو شرطاً، وذلك مانعاً، إلا وهناك ما يوجب الأمر والنهي والسببية والممانعية وهكذا، وهو حكم العقل الذي نريد بقولنا: إن حكم الشرع تابع لحكم العقل، ومن أجاز عليه أن يأمر وينهى ويضع ويقرر لا لداع ولا غرض، كما زعموا أن حكمه عبارة عن أمره ونهيه؛ فقد أباح هي الحكمة، وتمام القول في ذلك. وبيان الملازمة بين الحكيمين يجيء إن شاء الله تعالى في الأدلة العقلية، وهناك نمهد إن شاء الله قاعدة الحسن والقبح العقليين.

[وَأما المحكوم به]

والمراد هنا ما يتعلّق به الحكم التكليفي من أفعال المكلفين؛ فإنها لا تخلو من الأحكام الخمسة، وهي وإن كانت مما تتعلّق بها الأحكام الوضعية أيضاً؛ إلا أنّ الوضعية كما تتعلّق بالاختيارية، كسببية القذف والزنا والسرقة للحدّ، كذلك تتعلّق بغيرها، كما يكون الإلتاف لا عن اختيار سبباً للضمان، والبحث في الأفعال هاهنا إنها هو من جهة التكليف هل يتعلّق بها على الإطلاق، أو يختصّ بالاختيارية منها دون ما لا يطاق، فالأشاعرة على الأول^(١)، بل لا تكليف على زعمهم إلاّ بما لا يطاق، والعدلية^(٢) على الثاني^(٣).

ولما كان عمدة حجة الأولين تعلق التكليف بهذه الأفعال، وهي عندهم غير مقدورة؛ لأنها بزعمهم مخلوقة، عكس الآخرين حيث احتجوا على كونها مقدورة غير مخلوقة بتعلّق التكليف بها؛ لامتناع تعلّقه بغير المقدور، ولقبحه مع قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤) وجب البحث أولاً في خلق الأفعال.

وتفصيل القول في ذلك: إن المجبّرة ذهبوا إلى أن الفاعل لأفعال العباد كلّها اضطراريّتها واختياريّتها، حسنها وقيحها [هو]^(٥) الله جلّ شأنه وإن اختلفوا في حقيقة

(١) ظ. الإحكام للآمدي: ج ١ ص ٩٥؛ الكاشف عن المحصول، العجلي الأصفهاني: ج ٤ ص ٣-٤.

(٢) أي الشيعة والمعتزلة.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٥٤٥.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) في (ص): (هي من)، وفي (ب) ما أثبتناه أعلاه.

ذلك، فقال جهم بن صفوان^(١): «إن العباد ليسوا بفاعلين ومكتسبين وإنما هم محالّ الأفعال، كما في حركات النبات»^(٢)، وقال النجّار^(٣) والأشعري: «ليسوا بفاعلين، ولكنهم مكتسبون إلّا فيما ليس بينه وبين القدرة علاقة كالارتعاش والاختلاج»^(٤).

وأرادوا بالكسب تعلق القدرة بالفعل من دون أن يكون لها تأثير فيه، ويرون بالتعلق المذكور العلاقة التي بين القدرة والفعل، وهي كونها بحيث يجيء على وفقها حتى لو كانت مؤثرة لم تزد على ذلك، ولم يختلف الحال، وغرضهم الفرق بين البايين لما يجدونه عياناً، ولا فارق إلّا تأثير القدرة في أحدهما دون الآخر، وهو قول بعضهم: «معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد له وعدم الفعل عقيب اختيار العدم»^(٥).

وآخرين: «معنى الكسب للعبد مقارنة الفعل لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك

(١) هو جهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي، السمرقندي، الكاتب المتكلم، رأس الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء، وجدل، كان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ومات سنة ثمان وعشرين ومائة هـ. «سير أعلام النبلاء: ج ٦ ص ٢٦؛ الكامل في التاريخ: ج ٥ ص ٣٩٤؛ الأعلام: ج ٢ ص ١٤١».

(٢) ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ٨٧؛ شرح أصول الكافي للمازندراني: ج ٧ ص ١٩.

(٣) الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي الرازي، المعروف بالنجّار وإليه تنسب الفرقة النجارية، من متكلمي المجترة، ومن أهل المناظرة. (ظ: الأعلام: ج ٢ ص ٢٥٣).

كان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي، من جلة المجترة ومتكلميهم، وقد قيل: إنّه كان يعمل الموازين من أهل قم، وقيل: إن سبب وفاته آتة حدثت مناظرة بينه وبين إبراهيم النّظام حول (خلق الله) فرسه إبراهيم وقال له:

قم أخزى الله من ينسبك إلى شيء من العلم والفهم، وانصرف محموماً، وكان ذلك سبب علته التي مات فيها، وتوفّي في حدود سنة (٢٢٠ هـ)، له تصانيف.

انظر: الفهرست للنديم: ص ٣١٣؛ الملل والنحل للشهرستاني: ج ١ ص ٧٥؛ هدية العارفين: ج ٥ ص ٣٠٣.

(٤) ظ. الملل والنحل: ج ١ ص ٩٦-٩٧.

(٥) ظ. نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ص ١٢٥.

تأثير منه أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»^(١)، وربما قال ناسٌ منهم: «إن الكسب وصف للفعل يحصل بقدرة العبد، وهو فاعلٌ للكسب دون الفعل»^(٢)، ولم يبيّنوا لنا ما هذا الوصف لعرفه، وليس هو مقدمات الفعل قطعاً؛ لأن تلك أفعالٌ أيضاً؛ فلا بدّ في كلّ فعلٍ منها من كسبٍ، ليت شعري كيف أحوالوا التأثير على القدرة وها هم قد أثبتوه لها؟

أقصى ما هناك إنهم سمّوا ما حكوا بتأثيرها فيها باسمٍ غريبٍ هو «الكسب»؛ فراراً عن التزام التأثير في الفعل، ومن البيّن أن كلّ ما يصدر عن الفاعل لا يخرج عن الفعل، فماذا عسى تغني التسمية؟ ومن العجب أن بعض هؤلاء^(٣) اعترف بكونه غير معقول، فقال: «إن هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع أنه صادر عن العبد»^(٤)، فانظر إلى العناد والتعصّب، وأعجب من ذلك اعتراف آخر^(٥)؛ أن الأشعري إنّما أثبت الكسب للعبد، لنسبته إليه في الكتاب، وترتّب الثواب والعقاب عليه في الغالب^(٦)، فانظر إلى التعامي، هل أراد بها ذكر من الكسب إلّا الفعل؟ فويلٌ لهم مما كسبت أيديهم، وويلٌ لهم مما يكسبون.

وكيف كان المعروف فيما بينهم والمحكي عن شيخهم أبي الحسن الأشعري إنّما هو الأول^(٧)، وهو عبارة عن موافقة الفعل لقدرة العبد ومقارنته لها وخلقه عقيب إرادته واختياره من دون تأثير للقدرة والاختيار أصلاً، وإنما هو محلّ للفعل، [وهي] مقالة الجهمية، غير أن الجهمية نفوا القدرة من رأسٍ والأشعرية أثبتوا له قدرة بطالة مغلوبة لقدرة الله تعالى، ومن شدّد منهم بدعوى التأثير في الكسب؛ فلا كلام أنه في الفعل وأنه

(١) ظ. نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ص ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وهو العلامة التفتازاني.

(٤) شرح العقائد النسفية: ص ١١٧.

(٥) وهو الفضل بن روزبهان.

(٦) ظ. إبطال نهج الباطل المطبوع مع إحقاق الحق: ج ٢ ص ٣٣.

(٧) حكاة العلامة في نهج الحق: ص ١٢٥.

من الله جلّ شأنه، وأن العبد مجبور فيه مغلوب عليه.

وقال أصحابنا وسائر العدلية^(١): «إن العباد هم الفاعلون لما عدا الأفعال الاضطرارية»^(٢)، ولهم في ذلك الحجج الظاهرة، معانئة الوجدان ومشاهدة العيان، واتفاق العالم حتى المجبرة على مدح المحسنين وذم المسيئين، واستمرار وقوع التصرف بحسب الدواعي، والترك بحسب الصوارف، ولولا تأثير القدرة لم يكن بين المقدور وغيره فرق، ولا بين الطاعة والمعصية؛ لأنها معاً ليسا من فعله، ولا بين الفاعل القوي والضعيف، ولجاز تعلقها بالجواهر والألوان، وأن يصدر عن العبد أفاعيل بديعة محكمة وهو لا يشعر، ولكان تعالى أضرّ على العبد من إبليس (لعنه الله) من حيث إنه - على مقالة المجبرة - يخلق المعاصي ويعاقب عليها، ولم يقع من إبليس إلا الدعاء إليها، ولكان تعالى أمراً بفعل نفسه، ناهياً عنه، وهو من أقبح الأشياء عند العقلاء، ولما حسن شكر العبد ولا ذمه ولا أمره ولا نهيهِ ولا ثوابه ولا عقابه.

وكفاك شاهداً على ذلك ما ملأ الكتاب والسنة وكلام الحكماء والديّانين من الأنبياء وغيرهم، من نسبة هذه الأفاعيل إلى العبد بلا تأوّل، والأصل الحقيقة، وأنى يكون من غيره والقيح منها كالظلم والفجور مما يستحيل على الحكيم تعالى؟! لاتفاق العقلاء حتى الجبريّة على ذمّ فاعلها؛ فلم يبقَ إلا العبد، ولا قائل بالفصل، ليت شعري إذا استحقّ الذمّ من جرت على يديه من دون تأثير، فكيف لا يستحق فاعلها الحقيقي؟!!

وأقصى ما للمجبرة في دعوى الخلق التعلّق بالسمع: كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٣)، وكلّ ما دلّ على نفي الشريك، حتى جعلوا ذلك تنزيهاً لله عن الشركاء.

وبالعقل: وذلك أن العبد لو كان هو الفاعل لعلم حقائق الأفعال ودقاتتها؛ لوجوب علم كلّ صانع بما صنع، لكنّا كثيراً ما نعمل العمل ولا نعلم ما اشتمل عليه من دقائق الأجزاء إلا بعد تمامه، وإن العبد لو كان قادراً فتأثير قدرته في الفعل، إما أن يكون حال

(١) إلى هنا ينتهي ما نقلناه من (ب) مما سقط من (ص).

(٢) ظ. نهج الحق: ص ١٢٥؛ نهاية الوصول: ج ١ ص ٥٤٥.

(٣) الأنعام: ١٠٢.

وجود الفعل، وهو تحصيل الحاصل، أو حال عدمه وهو قاضي بتحقيق التأثير بلا أثر، وكلاهما محال، وهو كما ترى تشبيه ضعيف في مقابلة الضرورة مع ظهور الحال.

أما الأول: فمخصوص بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة الدالة على اختصاصه بها عدا ذاته المقدسة، وأفعال عباده، وهل من عام إلا وقد خصّ، والمراد بالثاني أن لا شريك له في الربوبية أو في خلق العوالم إلا في إيجاد هذه الأفعال.

وأما الثاني: فالجواب عن الأول منه بمنع الملازمة؛ إذ العلم الإجمالي كافٍ في التأثير، كما نشاهد في الكاتب والصانع والتجّار والنسّاج وغيرهم، وعن الثاني بعد المعارضة بقدرة الله تعالى أن الأثر يحصل بالتأثير كالوجود بالإيجاد.

ثم لهم في جواز التكليف بما لا يطاق شُبّه آخر من السمع، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(١)، قال الغزالي: «ولو لم يتصوّر ذلك لم يكن للابتهاال وجه»^(٢)، ومن العقل؛ وذلك أن كلّ فعل تعلق به التكليف فلا ريب أن الله تعالى مما يعلم وقوعه من المكلف، أو عدم وقوعه، ومعلوم أنّ ما علم الله وقوعه يستحيل أن يقع، فأيّ قدرة واختيار مع امتناع الاختلاف، كيف والمقدور ما استوى طرفاه، وكان وجوده وعدمه بسبب المشيئة، ووجه آخر إلزامي، وهو أن فعل المكلف به لا بدّ وأن يكون لمرجّح؛ فإن كان من فعله أيضاً جرى الكلام فيه حتى يدور ويتسلسل، وإن كان من الله جلّ شأنه جاء الجبر وبطل الاختيار إلى غير ذلك من الشُّبه الواهية، كـ(شبهة أبي هب)^(٣) ونحوها. والجواب عن السمع بأن المراد ما لا طاقة به من البلاء، والكلام إنما هو في التكليف. سلّمنا، ولكن الغرض التعمّد مما فيه مشقة، وإن كان مما يطاق، وإطلاقه على ما يشقّ

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) المنحول للغزالي: ج ١ ص ٨٠.

(٣) هذه إحدى الشبه التي أثارها الأشاعرة، واستدلوا بها على جواز التكليف بغير المقدور، فإن الله تعالى كُلفَ أبا هبٍ بالتصديق بما أخبر به النبي ﷺ إجماعاً، وأخبر الله تعالى أنه أي أبا هب لا يصدقه التزاماً، لإخباره بأنه من أهل النار بقوله: ﴿سَيَضَلُّ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ المسد: ٣. (ظ. البحر المحيط: ج ٢ ص ١٨٣).

شائع، وقد جاء في خبر المعراج «إن رسول الله ﷺ لما كلف في السماء بخمسين صلاة قال له موسى بن عمران: «إن أمتك لا تطيق ذلك»، فعاد إلى الله وكرّ عليه، ولم يزل يقول ذلك حتى انتهت إلى خمس، فقال ﷺ: «إني لأستحي أن أرجع، فقال الله تعالى: «إنها خمسٌ بخمسين»»^(١).

والذي يقطع على مقالتهم بالبطلان وينادي بتكذيبهم في هذه الدعوى، ويدلّ على أن المراد بهذه الآية خلاف ما تأولوه، ما جاء في صريح الكتاب والسنة من حصر التكليف في الموسع، وتنزيه الدين عن الحرج، وتنزيه الشريعة بالسهولة والساحة، كقوله عزّ من قائل: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^(٢)، وقوله: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٣)، وقوله ﷺ: «أتيتكم بالشريعة السمحة السهلة»^(٤).

وأما العقل فقديماً ما أضاعوه وعزلوه عن الحكم، وتركوه وراء ظهورهم، ولو التفتوا إليه وأخذوا بما يدهم عليه لما أجازوا على الحكيم تعالى ارتكاب القبائح، وتكليف العباد بما لا يطيقون، وتعذيبهم أشدّ العذاب على ما لا يعلمون، وما شبهوا به على أنفسهم، أولاً بعد المعارضة بأفعاله تعالى، يبطله أن سبق العلم لا يؤثر بالمعلوم، كما نشاهد في العلوم الصحيحة للأنبياء والأولياء وأهل النجوم، فإن علمهم بوقوع شيء لا يوجب تأثيرهم فيه. وأما ما أحالوا به الالتزام ثانياً؛ فالمرجح هو العلم بكونه أصلح، ولو في نظره، وكون ذلك العلم من غيره، كما في الضروري والإلهام أو الإخبار لا يوجب الخبر، فإننا نقول: لما ظهر له أنه أصلح ولو بإخبار مخبر فعله باختياره، ولم يزل بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، كما نجد ذلك في جميع أفعالنا، ولا حاجة بنا إلى التزام جواز الترجيح بلا مرجح، كما وقع لجماعة؛ نظراً إلى أن الإقدام على أحد المتساويين من دون ترجيح، بعد

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ١٩٨، ح ٦٠٣.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) الحج: ٧٨.

(٤) الموجود في الكافي: ج ٥ ص ٤٩٤، ح ١ هكذا: «... لم يرسلني الله بالرهانية، ولكن بعثني بالخفيفة السمحة...».

وجود الداعي إلى القدر المشترك؛ بينهما ليس بالمتنع، كما في العطشان والجائع والخائف والكيال والوزان والعداد، ونحو ذلك مما يكون الغرض فيه هو القدر المشترك؛ فإن الناس في أمثال هذه المقامات كثيراً ما يقدمون من دون تروٍّ، بل ربما رجحوا الفعل على الترك مع تساويهما في النظر، كما في مدّ البصر وكل فعل جرت العادة بتكرره، فإن صدوره قد لا يتوقف على المرجح، ألا ترى أنك ربما رميت ببصرك من دون ترجيح، أو لتعلم ما هناك، والعلم مما يراد، والعادة في الأفعال المقصودة بالذات وإن كانت جارية بالترجيح، لكن المرجح أو مرجح المرجح ربما كان بلا مرجح؛ فلا دور ولا تسلسل، وغرضهم من ذلك أنه إذا جاز الترجيح بلا مرجح ولو في بعض الصور النادرة، فليكن المرجح للفعل، كالإرادة، بناءً على أنها من فعل العبد من ذاك؛ فلا تحتاج إلى مرجح، والحق: أن عادة العقلاء مستمرة على الترجيح، وأنهم لا يقدمون على الفعل إلا لمرجح في هذه الصور النادرة وإن دق، وإن الإرادة ليست من فعل العبد، وإنما هي من آثار القوة الشهوية والغضبية بواسطة العلم بالأصلح؛ وذلك أنه إذا اعتقد أن هذا الفعل أوفق بغرضه، وأصلح له، انبعث بواسطة القوة الشهوية شوقاً إليه، ثم لا يزال يتزايد ويتأكد إلى أن يصل إلى العزم وهو الإرادة، [حسبنا مر] (١) بيانه في الكلام على الحاكم في قاعدة الحسن، على أنه معارضٌ بأفعاله تعالى حرفاً بحرف، كما مرّ وهو الإرادة هناك، وأما شبهة أبي لهب، فهي أنه قد كلف بالتصديق بجمع ما جاء به ﷺ، ومنه أنه لا يؤمن لقوله: ﴿سَيُضِلُّ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ (٢)، بل لقوله في يس وهي مكية: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٣)؛ فكان مكلفاً بأنه لا يصدق، ومعلوم أنه من اعتقد أنه لا يصدق استحال عليه أن يصدق.

والجواب: أن أقصى ما جاء فيه الوعيد بالنار، وهو لا يستلزم عدم الإيمان، بل ربما كان لكبيرة أو جناية يستوجب بها النار، وأقصى ما في (آية يس) العموم، وهو مخصّص؛

(١) غير موجود في (اص)، موجود في (ب).

(٢) المسد: ٣.

(٣) يس: ١٠.

فقد آمن كثير منهم، مع أنه إنما قال: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ﴾^(١) فيجوز أن يكون من الأكثر.

وبالجملمة، فإذا سطع البرهان وجب الإيمان، وإن جاءه مع ذلك الوعيد تأوله بأنه مشروطٌ بعدم الإيمان، وفي احتمال [المحو ما يغني]^(٢)، فإنه مما جاء به ﷺ، وربما قيل: لا مخلص من كون العبد مضطراً في أفعاله، وإن لم نقل بخلق الأفعال؛ وذلك أن جميع ما يتوقف عليه الفعل عنده فذلك الاضطرار، وإن لم يجب استحاله أن يقع؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

والجواب بعد المعارضة بأفعاله تعالى، أنه إن أراد بوجوب الفعل بعد تمام علته أنه حينئذ يصير غير مقدور، وفاعله مجبور منعه، وأتى يخرج عن القدرة والاختيار وهما من جملة علته؟ وإن أراد أنها إذا تمت فلا بد وأن يقع ولو بالاختيار، سلمنا، ولا يستلزم الاضطرار.

وبالجملمة فلزوم الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكد.

فصل: [هل يصح التكليف بالمشروط عند انتفاء شرطه؟]

هل يصح التكليف بالمشروط عند انتفاء شرطه؟ خلافٌ بين الأشاعرة والمعتزلة^(٣)، وجملة القول في ذلك أن الأمر والمأمور مع الانتفاء في الواقع، إما أن يكونا عالمين بالانتفاء أو جاهلين به صرفاً ويعتقدان مع ذلك تحققه، أو أحدهما عالم بالانتفاء والآخر جاهل به على حدّ الوجهين.

ولا كلام في امتناع الأمر مع علمهما بالانتفاء، ولا في جوازه مع جهلهما به على أحد الوجهين مع اتفاقهما في نوع الجهل، أو اختلافهما، أو جهل الأمر على حدّ الوجهين مع علم المأمور بالانتفاء، إنها الخلاف بالعكس وهو أن يكون الأمر عالماً بالانتفاء والمأمور

(١) يس: ٧.

(٢) في (ص): (الحرمان يغني)، وما أثبتناه من (ب).

(٣) ظ. المعتمد، أبو الحسين البصري: ج ١ ص ١٦٥.

جاهلاً على أحد الوجهين، فالمعتزلة والسيد رحمته منا وجماعة^(١) على المنع، محتجين بأن الفعل مع انتفاء شرطه ممتنع، والأمر بالممتنع ممتنع، وبأنه لو صحّ لصحّ مع علم المأمور أيضاً بالانتفاء؛ إذ لا دخل لعلمه في المنع، لكنه ممتنع بلا خلاف.

وذهب الأشاعرة كالقاضي والغزالي وكثير منا وأكثر الأصوليين^(٢) إلى الجواز محتجين بأن الغرض من الأمر غير منحصر في إرادة العمل كي يقبح الطلب مع العلم بالامتناع، بل قد يكون الغرض مجرد الامتحان، هل يوطئ نفسه على الامتثال أو لا؟ وهذا هو الذي يقوى في النفس؛ فإننا نجد أن المولى ربما أمر عبده بأوامر شاقة ينجزها عليه وهو عازم على الفسخ إذا همّ، يريد بذلك استكشاف طويته ليركن إليه في المهمات ويتكل عليه.

فإن قلت: إنما يتم هذا في أوامر الناس؛ لعدم علمهم بما عليه المأمور ولا يتم في أوامر الله، والغرض في البحث إنما هو تعرّف أوامر الشرع.

قلت: لا ينحصر الغرض من الامتحان في الاطلاع، بل ربما كان الغرض الإثابة على توطين النفس على الطاعة، وهل التكليف كلّها إلا ابتلاء وامتحان، وقد قرعوا على ذلك وجوب الكفارة على من أفطر في نهار رمضان، ثم عرض له المسقط من حيض، أو سفر، أو موت؛ فمن أجاز أثبت الكفارة، ومن منع نفاها.

فإن قلت: الكفارة إنما شرّعت في إفطار ما يجب صومه ولا يجب هاهنا.

قلت: مبنى الكفارة على مخالفة الخطاب وعدم الامتثال.

فإن قلت: مجرد تجويز صدور مثل هذا الخطاب لا يستلزم تحققه ليحكم بالكفارة.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٦٣؛ واختاره الشيخ الطوسي في العدة في الأصول: ج ١

ص ٢٤٥؛ المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي: ج ١ ص ١٦٥.

(٢) ظ. المستصفي للغزالي: ج ١ ص ٩١؛ البحر المحيط: ج ٢ ص ٩٤.

قلت: خطاب أمثال هؤلاء مما لا ريب فيه؛ فإنهم أصبحوا في المصحين وخوطبوا به معهم.

وبالجمله بالطريق الذي لزمه الخطاب إلى غيرهم توجه إليهم فخالفوا، غير أن المعروف بين أصحابنا عدم وجوب الكفارة هنا؛ لأن أقصى ما علم ترتب الكفارة على مخالفة التكليف بالفعل، وما عدا ذلك يبقى على الأصل، وإن كان ممن وجه إليه الخطاب وأريد منه العزم.

وربما ظن أن النزاع في الشروط بشرط غير مقدور؛ نظراً إلى أن إيجاب الشروط بالمقدور، كالصلاة بالطهارة إيجاب لشرطه، وأنت خير بأن لا فرق بين المقدور وغيره في توقف الوجوب عليه بعد أن يكون شرطاً للوجوب، كالحضر بالنسبة إلى الصوم.

وبالجمله فالنزاع في شرط الوجوب إذا تخلف ولو بالاختيار كالمثال المذكور، لا في شرط الوجود، كالطهارة في الصلاة، هذا كله في الأمر المنجز، أما المعلق كاصم يوم الخميس إن بقيت، فمما لا ينبغي أن يُشكَّ في جوازه على الحقيقة، وربما استشكل وقوعه من العالم بالعواقب؛ نظراً إلى أنه إن كان عالماً بالانتفاء لم يكن للتكليف فائدة، وإن علم بالوقوع كان المقام مقام تنجز، ولا وجه للتعليق.

والحق أنه لا إشكال، والنكته على الأول ما تقدّم من الامتحان، ولكن على وجه الإبهام، وعلى الثاني اللطف بإخراجه مخرج المجهول كي لا يركن إلى الوعد بالبقاء، وهو أدعى إلى توطين النفس على الامتثال، وكم في الإبهام من فائدة، والسيد رحمته كما منع على العالم بانتفاء الشرط تنجيز الأمر، كذلك منع من التعليق لما مر^(١).

وقد قيل عليه: لو تمّ هذا لم يقع من الله جلّ شأنه أمرٌ مشروطٌ، لكنه في كلامه أكثر من أن يحصى.

وفيه: أن الواقع في كلامه من الشرط، إما في الوضع والتسبب كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ

قُتِلَ مَظْلُومًا»^(١)، «وَمَنْ يُجْرِحْ مِنْ بَيْتِهِ مَهْجَرًا»^(٢)، ولا أمر ولا تعليق، وإمّا في أمر عام خوطب به من يتفق له الشرط ومن لا يتفق له؛ فشرط لبيّن لكلّ حكمة كآية الوضوء والتيمم، يقول: إذا أردتم الصلاة، من وجد الماء فليتوضأ، ومن لم يجد فليتيمم، ومثله قوله تعالى: «فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيُغْضِ شَأْنَهُمْ فَأَذِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ»^(٣)، ولا كلام في شيء من ذلك، إنما الكلام فيها يوجه إلى واحد بعينه أو جماعة في أمر معين، كأن يقول: إن بقيت فافعل، ولا نعلم وقوع مثله في كلامه تعالى، وهو الذي منعه السيّد رحمه الله.

والحق أنه لو لم يقع لم يكن به بأس، ثم هذا كله في شرائط الوجوب، عقلية كالحسن والقدرة، أو شرعية كالحض والطهارة من الحيض بالنسبة إلى الصوم والصلاة، وأما شرائط الصحة كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة فأصحابنا والمعتزلة وأكثر الأشاعرة على أن حصولها ليس بشرط في التكليف^(٤)، وأبو حنيفة وأكثر الحنفية وأبو حامد الإسفراييني^(٥) من الشافعية^(٦) على الشرطية، غير أن أصل النزاع فيما بينهم إنما كان في مسألة فرعية، وهي أن الكفار هل هم مكلفون بالفروع كالأصول أو لا؟ لكنّ المتأخرين كالأمدي^(٧) وابن الحاجب جعلوا البحث في هذه المسألة الأصولية^(٨)، وزعموا أن مبنى الخلاف في الفرع المذكور كان على الخلاف في هذه المسألة؛ فمن قال

(١) الإسراء: ٣٣.

(٢) النساء: ١٠٠.

(٣) النور: ٦٢.

(٤) ظ. الإحكام للأمدي: ج ١ ص ١٤٤.

(٥) أبو حامد الإسفراييني ويعرف بابن أبي طاهر فقيه شافعي، قدم بغداد وانتهت إليه رئاسة الدنيا والدين بها، وكان يحضر مجلسه أكثر من ثلاثمائة فقيه، توفي ببغداد سنة ٤٠٦ ودفن بباب حرب، من مصنفاته: شرح المزني نحواً من خمسين مجلداً، ذكر فيها مذاهب العلماء وبسط أدلتها والجواب عنها، وله تعليقة أخرى في أصول الفقه، وكتاب البستان. (ظ. معجم المؤلفين: ج ٢ ص ١٦٥).

(٦) الإحكام للأمدي: ج ١ ص ١٤٢.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٢٤٧.

بالشرطية نفى التكليف، ومن نفاها أثبتته، وإلا فعدم اشتراط الحصول في مثل شرائط الصلاة، كالطهارة والستر والاستقبال إجماعاً، بل ضرورة، فكيف ينشط أحد لإطلاق القول بالشرطية.

وكيف كان فعدم الاشتراط في مثل الصلاة حجة واضحة على بطلان دعوى الشرطية في محل النزاع؛ لاشتراك النوعين في القدرة، وكونها شرائط للصحة، فكان دعوى الشرطية في أحدهما دون الآخر تحكماً، ثم لنا من وراء ذلك الأصل، وعموم مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾^(١) و﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢)، وخصوص مثل قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلشَّارِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا ضَلَّ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾^(٤)، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُفْضِلِينَ﴾^(٥) الآية؛ إذ الظاهر أنهم انما يريدون خصوص هذه الأفعال.

وليس المراد لم نك من المسلمين الذين هذا شأنهم، وإلا لاكتفوا بالأول ولم يعدوا تخصيص الخطاب في الغالب بالمؤمنين ك﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٦)، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٧)؛ لأنهم هم المتأهلون للامتثال، ولا متعلق للخصم سوى دعوى منافاة الكفر للتكليف بالفروع لاشتراط صحتها بالإيمان، وأنت خير بأن الإيجاب المشروط بالشرط المقدور إيجاب لشرطه، وسائر مقدمات وجوده.

وبالجملة: فالكفر لا يصلح مانعاً من التكليف لإمكان الإيمان، كالحديث لا يمنع من التكليف بالصلاة لإمكان إزالته بالطهارة، وربما فصل بعضهم، فوافق في النواهي؛ نظراً إلى وجوب إقامة الحدود عليهم، وأنه لولا توجه المناهي لم تجب إقامة الحدود عليهم.

(١) البقرة: ٢١.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) فصلت: ٧٦.

(٤) القيامة: ٣١.

(٥) المدثر: ٤٢.

(٦) البقرة: ١٠٤.

(٧) النور: ٥٦.

وفيه: أن ثبوت الحد من باب الوضع؛ فلا يستلزم التكليف، ومما يقطع على مقالتهم بالبطلان أن رسول الله ﷺ يدعو الكفار إلى الشريعة، ومعلوم أن عامتها من الفروع، وكل ما دعى إليه فالناس مكلّفون به، وكفاك شاهداً على ذلك قوله ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله»^(١)، وإن أراد بذلك قطع موادّ النزاع من قتل أو رباً وغير ذلك، فلو لم يكن ثمة تكليف لم يعقل الجب والإسقاط.

(١) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٥٤ ح ١٤٥؛ مستدرک الوسائل: ج ٧ ص ٤٨٤ ح ٢.

[رابعاً: المحكوم عليه]

وأما المحكوم عليه، فهو المكلف، والكلام هنا في شرائط التكليف، وهي أمور:
الأول: البلوغ، وهو محل إجماع، بل ضرورة؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ»^(١)، كأنه جل شأنه أراد أن لا يكلف الولد حتى يصير والداً، والسّر وإن كان تمام التمييز، إلا أنّ ذلك لما كان مما يخفى ويتفاوت جداً، جعل المناط من الأمور الظاهرة الإدراك التي لا تخفى، وإلا لاختل النظام وتعطلت الحدود والأحكام بتعدّي هذه الحدود. ويدرأ عن نفسه الحدّ بدعوى عدم البلوغ إلى تلك المرتبة ويكسل عن امتثال الأوامر ويقول: عساني لم أصل، وهكذا، وتعلّق الضمان والزكاة بهال الصغير ليس من التكليف، وإنما هو من قبيل الوضع، جعل الإلتلاف سبباً للضمان، وبلوغ النصاب سبباً للزكاة في أي مال كان، والمخاطب بالأداء إنما هو الولي والحاكم.

وبالجملّة، فهناك خطابان وضعي، ولا تكليف، وتكليفي والمكلف غيره، وأما أمر الولي بأمر الصغير فإنما هو للتمرين ليعتاد، ولا يثقل عليه عند البلوغ، كما عليه الأكثرون، فلا تكون عبادته شرعية، ومن ذهب إلى أنها شرعية كشيخ الطائفة والمحقق^(٢) فلم يبينه على عدم اشتراط البلوغ في التكليف؛ فإنه إجماع بين المسلمين، بل ضرورة كما عرفت، وإنما بناه على أن الأمر بالأمر أمرٌ، وأن البلوغ شرط في التكليف لا مطلقاً حتى يعمّ ما كان بواسطة كمحل النزاع.

(١) إرشاد الساري: ج ١٢ ص ١٠١؛ وفيض القدير: ج ٤ ص ٣٥٧.

(٢) المبسوط: ج ١ ص ٢٧٨؛ شرائع الإسلام: ج ١ ص ١٨٨.

وبالجملية: فلا كلام في أن البلوغ شرط في ابتداء التكليف وهو الإجماع والضرورة، ولا في أمر الولي بأمر الصبي؛ فإنه إجماع أيضاً، وإنما الكلام في أن الأمر بالأمر أمر حتى يكون الشارع هو الذي كلفه، أقصى ما هناك أن تكليفه كان بواسطة، ويكون الولي بمنزلة المبلغ في إيصال التكليف وإن لم يكن مبلغاً، أو أنه من الولي أمر بسياسته وتمرينه على ما يراده منه بعد البلوغ، فمن ذهب إلى الأول، قال: إن عبادته شرعية من حيث إن تكليفه بها إنما صدر عن الشارع، أقصى ما هناك أنه بواسطة، ومن ذهب إلى الثاني، قال: بأنها تمرينية؛ إذ لا تكليف من الشارع أصلاً، وإنما أمر الولي أن يسوسه ويمرته، ثم منهم من نفي الصحة أيضاً، نظراً إلى أنها موافقة الأمر ولا أمر، ومنهم من أثبتها نظراً إلى أنها حكم وضعي ولا ملازمة.

والحق أنها تمرينية، كيف ولو كان الصبي أهلاً لأن يكلف بواسطة لصح تكليفه ابتداءً، وأي فرق بين الأمرين وقد قطع الشارع العذر وأبان عن الأمر برفع القلم، ولو كان في المكلفين لجرت بها يأتيه الأقلام وتحمّلت عنه الحفظة؛ إذ لا أقل من الندب إليه، والثواب عليه، بل الظاهر أن الولي مأمور بالزمام الواجبات ومنعه من المحرمات وضربه على ذلك، فلو كان ثمة تكليف لكان إيجاباً وتحريماً، وهو خلاف الإيجاب، وأما الأمر بأمر فليس بأمر، كما حقق في محلّه، وما يعقل في بعض المقامات كأمر النبي بأمر الأمة، والوزير بأمر الرعية، وقوله عليه السلام: «مُرِّي نساء المسلمين»^(١) فإنما تحيء من قرائن خارجية، كما قد يعقل العدم، وهذا كما تأمر الرجل بأمر ولده، أو عبده، أو زوجه، ومعلوم أنك لست بأمر، وأنت تأمر من لا ولاية لك عليه، وإنما أنت مرشد، وما نحن فيه من هذا القبيل، غير أن القصد في المثال من الأمر؛ لعدم الولاية، وفي هذا من المأمور؛ لعدم القابلية، بل ربما كان في أمر الولي بأمر الصبي ما يرشدك إلى أن الشارع لم يتأهل للأمر، من حيث إن الصغير ليس ممن يواجه بالخطابات، ويلقى إليه الأوامر والنواهي، والذي يدلّك على ذلك ما جاء في أمر الولي بتمرين أبناء خمس أو ست على غسل الوجه

(١) التهذيب: ج ١ ص ٤٤ حديث ١٢٥؛ الاستبصار: ج ١ ص ٥١ حديث ١٤٧؛ الوسائل: ج ١ ص ٢٢٢ الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث ٣، والموجود في الحديث: «مُرِّي نساء المؤمنين...».

في الطهارة والركوع والسجود في الصلاة، والإمساك إلى نصف النهار في الصيام، فها هنا أيضاً أمر؟ كلا، إنما هو السياسة والتمرين.

فأما ما جاء من أن الصبي إذا أدرك الموقف بالغاً أجزاءه عن حجة الإسلام، فقد يجوز أن يكون هذا مما اجتزى فيه ببعض المناسك، كما اجتزى في المضطرّ بأحد الموقفين مع فوات أعظمهما، بل قد اجتزى في الموت بدخول الحرم، فما تنكر أن يجتزى في الصبي بما عدا الإحرام من المناسك، ومع أنه قد جاء بصورة الإحرام، وربما قيل لو لم تكن عبادته شرعية لم يطهر من الحدث، فكان على الولي أن يمنعه من المسّ واللبث في المساجد إذا واقع وإن اغتسل، والإجماع على^(١) خلافه، وإنما على الولي أن يأمره بالطهارة، فإذا تطهر استباح، كما يستباح المكلف.

وأنت خير بأن ثبوت هذه الحالة المسماة بالحدث عند حصول أسبابها وضع من الشارع وحكم، فلا بدّ فيه من حجة شرعية، والمسلم من ذلك إنما هو ثبوته دون غيره، ولا أقل من الشك، نعم إذا عرض له السبب ألزمه الولي عند إرادة الصلاة والمسّ، أو اللبث، أو الطواف بالطهارة ليتمرن على ما يلزم المكلف، وليس هناك حدّ ولا طهارة، وإنما الغرض التمرين، فأما ما وقع في بعض المقامات من حكاية الإجماع على الشرعية أو عدم الخلاف، كما حكى الشيخ في (الخلاف) إجماع الفرقة على أن المراهق المميز العاقل تلزمه الصلاة^(٢)، وكما قال العلامة في (التذكرة): «لا خلاف بين العلماء في مشروعيتها صومه»^(٣)، وفي (المنتهى): «لا خلاف بين أهل العلم في شرعية صومه»^(٤)، فليس مما ينهض في الباب، وإن اغترّ به ناس، ومن هذا الذي يزعم أنه يلزمه الصلاة كي يدعي الإجماع؟ كيف والإجماع على أنها غير لازمة له، وأجمل أحوال مثله أن ينزل على أن المراد

(١) انتهى ما في النسخة (ص) من الكلام عن المبادئ الأحكامية، وسنكمل بقية الحديث من (ب) إلى باب (المطلق والمقيد).

(٢) الخلاف للشيخ الطوسي: ج ١ ص ٥٥٣.

(٣) تذكرة الفقهاء: ج ٦ ص ١٠١.

(٤) منتهى المطلب: ج ٩ ص ٢١٠.

إجماعهم على أنها مما تلزمه في الجملة ولو بالزام الولي، وأنى يصحّ من الشيخ دعوى التكليف في الجملة، فضلاً عن اللزوم ودعوى الإجماع عليه؟ وهو ممن يعترف بعدمه في غير موضع، ها هو في المبسوط يعلّل ما عليه الأصحاب من عدم صحة نيابة الصبي في الحج؛ بأنه غير مكلف وأنه لا يصحّ التقرب منه^(١)، وأما عدم الخلاف في المشروعية فحقٌّ؛ فإنّ الناس متفقون على أن صومه مشروعٌ ليس كصوم المجنون، وكيف [لا] يكون مشروعاً، وقد أمر الشيخ الولي بحمله عليه وإلزامه به وتأديبه على تركه، وكذا الصلاة والطهارة، وهذا بخلاف المجنون، فإنّ إلزامه بالعبادة غير مشروع، وما كان ليريد إجماع أهل العلم على التكليف به وهو يرى الخلاف ظاهراً في الفريقتين، وآتى يصحّ ذلك منه وهو يحكي في النهاية الإجماع على عدم التكليف، ويذهب إليه^(٢).

وبالجملة: فالمشروع أعمّ من الشرعي، وأما حديث الصحة فالوضع وإن لم يستلزم التكليف لكن الظاهر أن مطلق المطابقة لا تستلزم الصحة، وإلاّ صحّت عبادة المجنون وغير المميّز إذا طبقت، إنّما الصحة مطابقة عمل المكلف لما أمر به حتى يكون ممثلاً، غير أنّها عند الفقهاء عبارة عمّا أسقط القضاء، أي الإعادة على ما عرفت، والتمييز يعيد ويقضي تمريناً كأدائه فلا تبعد دعوى الصحة على التمرين.

هذا، وربما منع بعض المتأخرين من اعتبار البلوغ في مطلق التكليف وخصّه بالحتمي، وأجاز تكليف المميّز بغيره ابتداءً في جملة المكلفين، قال في المدارك: «ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط على إطلاقه؛ فإنّ العقل لا يأبى توجيه الخطاب إلى الصبي المميّز»^(٣)، والشرع إنّما اقتضى توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ؛ لحديث رفع القلم ونحوه^(٤)، وأما التكليف بالمندوب وما في معناه؛ فلا مانع عقلاً ولا شرعاً.

وبالجملة: فالخطاب بإطلاقة متناولٌ له، والفهم الذي هو شرط التكليف حاصلٌ،

(١) المبسوط: ج ١ ص ٢٩٧.

(٢) النهاية للشيخ الطوسي: ص ١٤٩.

(٣) مدارك الأحكام: ج ٦ ص ٤٢.

(٤) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٤٧ ح ٤٨.

كما هو المقدر، ومن ادعى اشتراط ما زاد على ذلك طوّل بدليله.

قلت: دعوى تكليف الصغير ابتداءً، والمواجهة بالخطاب في جملة المكلفين غريبة لا تعرف لأحد، وظاهر العلماء الاتفاق على منع الابتداء، وإنما اختلفوا في التكليف بواسطة، بل ظاهر احتجاج المانعين من كون الأمر بالأمر أمراً بإجماع المسلمين على عدم تكليف الصبيان، ودعوى الإجماع على المنع مطلقاً، وحديث رفع القلم كفاتنا المؤنة، ودعوى أن المتبادر منه إنها هو رفع المؤاخذة في حيز المنع، وإنما منعنا الإعراض والخروج عن الديوان؛ فلا يكتب لهم ولا عليهم، وهو قول الناس مجنون ساقط القلم، وكفاك منبهاً على ذلك إطلاق الصغير وذكر النائم والمجنون، وكيف يكون الخطاب الواحد للإيجاب والتحريم بالنسبة إلى بعض المخاطبين، وللندب والكراهية بالنسبة إلى آخرين، أترأه استعمل جميع الأوامر والنواهي، كـ ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ﴾^(٢)، في حقيقتها ومجازها، أو أنه استعملها في القدر المشترك مجازاً من باب عموم المجاز، مع أن ظاهرهم الاتفاق على أنها للتحريم، ومما يدل على التمرين وعدم توجيه الخطاب إليه في المخاطبين: أنه لو كان مخاطباً لأجزاً حجة للامتنال، لكنه لا يجزيه بالإجماع، وإنما خرج بالدليل ما إذا أدرك الوقت بالغاء، وبهذا ونحوه تظهر ثمرة الخلاف، ومثله ما إذا صلى وفي الوقت بقية، ثم أدرك فتجزيه على الشرعية دون التمرين، وكذا إذا توضأ ثم أدرك؛ فتجزيه على الأول دون الثاني، وتظهر أيضاً في النذر للمتعبدين، والوقف عليهم، وأمر آخر وهو أنه على الشرعية يلتزم فيها كما يلتزم المكلف، وتمتنع عليه كلياً تمتنع، وعلى التمرين يحتاج في ذلك كله إلى دليل زائد على ما جاء في الأمر بالأمر، لكن الظاهر أن الولي مأمور بإلزامه بكل ما يلزم المكلف، ومنعه من كل ما يمتنع عليه تمريناً؛ فلا فرق من هذا الوجه.

الشرط الثاني^(٣).....

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) الإسراء: ٣٢.

(٣) إلى هنا انتهى الكلام عن المبادئ الأحكامية في (ب)، ولم نجد تمة الشرط الثاني الذي ذكره في المتن في أي نسخة أخرى.

المطلب الثالث

في الأوامر والنواهي

[البحث الأول]

الكلام في الأمر يقع تارة في معنى هذه الكلمة، أعني (أمرٌ) ومتصرفاتها، وأخرى في تعريف معنى فعل الأمر، أعني صيغة (افعل) وما في معناها والحاجة ماسة إلى كليهما، أما الأول فلاشتمال الخطابات الشرعية من الكتاب والسنة عليه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(١)، وكثيراً ما يقول الصحابي: (أمرنا بكذا ونهينا عن كذا) وحديث المناهي^(٢) مشهورٌ، وقد اشتمل على مناهٍ خمسة.

وأما الثاني فاشتمالها على الأوامر والنواهي أكثر من أن يحصى.

وجملة القول في الأول أن لفظ الأمر جاء مستعملاً في عدّة معانٍ:

[الأول]: القول المطلوب به الفعل على وجه الاستعلاء كـ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣)، و﴿وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤)، ونحو ذلك؛ فإن ذلك كله يسمّى أمراً، وهو

(١) النحل: ٩٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٢ ص ١٩٤.

(٣) النور: ٥٦.

(٤) لا يخفى أن المثاليين هنا غير دالين على المطلوب؛ لأنها خاليان من لفظة (أمر).

قولهم: (أوامر الشرع)، وهذا هو الكثير الشائع في إطلاق لفظ الأمر.

[الثاني] طلب الفعل على ذلك الوجه، كما يقال: (أمر بكذا ويأمره به)؛ إذ المعنى: طلبه يطلبه، وهذا أيضاً كثير.

[الثالث]: الفعل والعمل، نحو: ﴿أَتَفَجِّبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(١) أي من عمله وصنعه وقضائه جل شأنه، ﴿وَمَا أَمْرٌ فَوْعُونَ بِرِشِيدٍ﴾^(٢)، يعني فعله وعمله ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٣)، أي قضائنا.

[الرابع]: مطلق الشيء أو الشيء العظيم، كما تقول: (شغله أمر) و(جرى عليه اليوم أمر)، و(الأمر ما يسود من يسود)، و(الأمر ما جدع قصير أنفه)^(٤).

[الخامس]: الشأن، نحو: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(٥)، وقد يجعل منه: ﴿أَتَفَجِّبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٦)، ﴿وَمَا أَمْرٌ فَوْعُونَ﴾^(٧).

[السادس]: القدرة والإرادة، نحو: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾^(٨).

[السابع]: الحال، نحو: (أمر فلان مستقيم)، أي حاله منتظم، وقد اتفقوا على أنه

(١) هود: ٧٣.

(٢) هود: ٩٧.

(٣) هود: ٤٠.

(٤) «لأمر ما جدع قصير أنفه»، قالته (الزباء) عندما قيل لها: إن قصيراً بالباب، فأمرت به فأدخل عليها، فإذا أنفه قد جدع، وظهره قد ضرب، وذلك عندما أراد عمرو بن الظرب -الملك المعروف- أن يغزوها، فجدع أنف قصير وضرب ظهره وأرسله إلى الزباء؛ ليدخل عليها بحيلة أنه قد آذاه الملك، ولجأ إليها ومعه هدايا فإذا هذه الهدايا مليئة بجنود مختلفين فاستطاع بهذه الحيلة أن يغزوها. هـ. الكامل لابن الأثير: ج ١ ص ٢٠٠.

(٥) القمر: ٥٠.

(٦) هود: ٧٣.

(٧) هود: ٩.

(٨) النحل: ١٢.

حقيقة في الأول، كما حكى غير واحد^(١)، أو في الثاني، كما حكى آخرون^(٢)، واختلفوا في الثالث، أعني الفعل؛ فرغم ناس أنه حقيقة فيه أيضاً، وهو مذهب المرتضى، قال: «إنه مشترك بين القول والفعل»^(٣) محتجاً باستعماله فيها بناءً على طريقته من أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، وحكاه عن الفقهاء، وربما قيل فيه بالاشتراك المعنوي، بناءً على أنه موضوع للفعل أعم من أن يكون باللسان وغيره، وزعم أبو الحسين أنه مشترك بين القول والشأن والصفة، وأبى أن يطلق على الفعل^(٤)، ورد ما أوهم ذلك إلى الشأن، وذهب المتأخرون كالعلامة وابن الحاجب والعضدي إلى أنه حقيقة في الأول ليس إلا^(٥)، وحكاه في (التحصيل) عن الجمهور^(٦)، وهو مذهب شيخنا شيخ الطائفة، وحكاه عن أكثر المتكلمين والفقهاء^(٧).

والحق أنه حقيقة في الأولين؛ لتبادرهما عند الإطلاق، وأطراده فيهما، واشتقاقهما، ولو كان حقيقة في الفعل لا يطرّد وأطلق على سائر الأفعال، كالأكل والشرب والقتل والضرب، كما يطرّد في كلّ قولٍ يطلب به وكلّ طلب، ولا تمتنع فيه السلب، كما يمتنع فيهما، لكنّه يصحّ فيه، تقول: (ما أمر بل فعل)؛ ولصحّ الاشتقاق، كالأمر والمأمور والأكل والمأكول، كما يصحّ للقائل والمقول له، والطالب والمطلوب منه.

والتحقيق: أن استعماله فيه بعد تسليمه ليس على طريقة استعمال المصادر، وإلا لجاء (أمر يأمر أمر مأمور)، بمعنى (فعل يفعل فاعل مفعول)، ولما لم يجيء ذلك بالإجماع، لا حقيقة ولا مجازاً، علمنا أن استعماله في الفعل إنما كان على طريقة التجوّز بالجوامد، ثم إذا استعمل في الأولين؛ فلا ريب أنه ظاهر في العلوّ والاستعلاء، كما سيجيء، وأما

(١) منهم الشيخ الطوسي في العدة: ج ١ ص ١٦٠.

(٢) ظ. معارج الأصول للمحقق الحلي: ص ٦١.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٣٧.

(٤) المعتمد: ج ١ ص ٣٩ و٤١-٤٢؛ ظ. شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٩٠.

(٥) تهذيب الوصول للعلامة: ص ٩٣؛ شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٨٩.

(٦) التحصيل من المحصول للأرموي: ج ١ ص ٢٧٤.

(٧) العدة: ج ١ ص ١٦٠.

قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^(١) فمجازاً؛ لأنّ لهم جانبه حين ضاق به الخناق؛ ليمحضوه النصح، وليستميل قلوبهم في مثار الفتنة، وأما قول ابن العاص لمعاوية (لعنة الله عليهما): «أمرتك أمراً جازماً فعصيتني»^(٢)؛ فلأنه مصدر رأيه حين يتفاقم الخطب، وهو صاحب دعوة التحكيم يوم ضاق به الخناق بصفين، ومن عرف ما بينهما علم أنّ عمرأ لا يبالي بذلك، وأن معاوية لا يستنكف، فإن قالها في مقام المكابرة فلا إشكال، وكم له من مثلها، وإن شئت فانظر إلى قصيدته اللامية التي يقول فيها:

نسيت محاوره الأشعري

ونحن على دومة الجندل

ورقيتك المنبر المشمخر

بلا حدّ سيفٍ ولا منصل

إلى ان قال:

وأين الثرى وأين الثريا

وأين معاوية من علي^(٣)

وعلى هذا القياس، في كلّ ما أوهم خلاف ذلك، ولا أقلّ من الادّعاء، كقول دريد بن الصّمة:

أمرتهمُ أمري بمنعرج اللوى

فلم يستبينوا الرشد إلاّ ضحى الغد^(٤)

وكفى بالتبادر دليلاً على الوضع.

وهل هو لمطلق الطلب أو للإيجاب، حتى إذا قيل: (أمر بكذا) كان معناه: أوجب؟

(١) الأعراف: ١١٠.

(٢) المحصول: ج ٢ ص ٣١.

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٠ ص ٥٦.

(٤) الأصمعيات: ج ١ ص ١٠٧.

خلاف، والأكثر (١) على الأول، والظاهر من تتبع موارد هذه الكلمة هو الثاني؛ وذلك كقوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» (٢)، وقول بريرة له حين شفع في مراجعة من كانت تحته بعد عتقها: (بأمرك يا رسول الله)، فقال: «إنما أنا شافع» (٣)، وقول كثير من الصحابة حين أمرهم يوم (غدیر خم) أن يسلموا على علي (عليه السلام) بإمرة المؤمنين: أمر من الله ومن رسوله؟ فيقول ﷺ: «أمر من الله ومن رسوله» (٤)، وجميع ما جاء في الآيات والروايات وغيرهما من الخطاب، من تعليق الذمة على مخالفة مطلق الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ (٥)، و﴿لَا يَفْضُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ (٦)، ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تُسْجِدَ إِذْ أُمِرْتَكَ﴾ (٧)، يدل على ذلك.

وبالجملة: فلفظ الأمر إن لم يكن أدل على الإيجاب من الصيغة فليس بأقل، ولا ننكر أنه قد يستعمل في الندب، لكنه مجاز كالصيغة، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (٨)، إما من باب عموم المجاز، أي يدعو إليهما، أو من قبيل: علفتها تبنياً وماءً بارداً (٩)

أي يأمر بالعدل ويدعو إلى الإحسان، فبطل تعلق القوم به. فإن قلت: أو ليست الطاعة موافقة الأمر وامتناله، ولا ريب أن امتثال الندب طاعة. قلت: الطاعة الانقياد، والامتثال سواءً أكان امتثال أمر أو طلب غيره كالندب.

- (١) ذهب إليه الجبائي كما في المنحول للغزالي: ص ١٠٤؛ وحكاه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ١٢٣ قاعدة ٣١؛ والفاضل التوني في الوافية: ص ٦٨.
- (٢) الكافي: ج ٣ ص ٢٢ باب السواك، ح ١.
- (٣) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥٤٧ ح ٥٨٣٨.
- (٤) بحار الأنوار: ج ٢٨ ص ٩٢.
- (٥) النور: ٦٣.
- (٦) التحريم: ٦.
- (٧) ص: ٧٥.
- (٨) النحل: ٩٠.
- (٩) خرجه سابقاً فلا نعيد.

هذا كله في بيان ما يستعمل فيه لفظ الأمر من المعاني، وبيان الحقيقة منها، والخلاف في ذلك، وهو البحث الأول من البحثين المتعلقين بالأمر المشار إليهما في أول المطلب. والبحث الثاني في معرفة كنه معناه الحقيقي، أعني القول الدال على الطلب كـ(اضرب) مثلاً، وقد اضطربت كلمتهم في تعريفه؛ فناسٌ يأخذون القول جنساً فيه^(١)، وآخرون الطلب^(٢)، وهؤلاء لا يشترطون العلو، وأولئك يكتفون بالاستعلاء، وآخرون لا يشترطون شيئاً، ولا يكاد يسلم لهم شيء من فساد؛ لما يرد عليهم من عدم الانعكاس، أو الاطراد، وأحسن ما وقع فيه ما في (التهذيب)^(٣)، و(المحصول)^(٤) من أنه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، وفيه (أخذ الطلب) جنساً مع أن المحدود هو القول؛ لما عرفت من أن ذلك هو الأمر عندهم.

وقد اعترض عليه في عكسه بمثل: (كفّ، وانته، واترك)، و(اجتنب)؛ لأن المطلوب فيه إنها هو ترك الفعل لا الفعل، وفي طرده بمثل: (لا تقيم)، و(لا تسكت)، من حيث إن المطلوب فيها الفعل، وهو الارتحال والكلام. وأجيب عن الأول بأن المطلوب فيه كفّ النفس وهو فعل.

لا يقال: إن هذا إن تمّ فإنما يتمّ في الكفّ دون الباقيات، على أن الظاهر منه في العرف إنها هو طلب الترك دون ردّ النفس؛ لأننا نقول: [المراد]^(٥) في الكلّ أمر واحد، وهو الكفّ والاجتناب من حيث هو فعل، لا من حيث هو ترك.

وتحقيقه ما أشار إليه المحقق الشريف في أن للكفّ اعتبارين:

أحدهما: من حيث ذاته وأنه فعل في نفسه، وبهذا الاعتبار هو المطلق المطلوب في قولك: (كفّ عن الزنا).

(١) منهم القاضي الباقلاني؛ ظ. شرح العضدي: ج ٢ ص ٤٩٦.

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ٩٣؛ المحصول: ج ٢ ص ١٧.

(٣) تهذيب الوصول: ص ٩٣.

(٤) المحصول: ج ٢ ص ١٧.

(٥) غير موجودة في (ب).

والثاني: من حيث إنه كَفَّ عن فعلٍ، وحالٌ من أحواله وآلَةٌ لملاحظته، وهذا الاعتبار هو المطلوب في قولك: (لا تزن)، فاذا قيل: طلب فعلٍ من حيث إنه فعلٌ دخل فيه (كفَّ عن الزنا)، وخرج عنه (لا تزن) (١).

وعن الثاني بأن المنساق من قولهم: (طلب الفعل بالقول) إنها هو الدلالة به، والدلالة إنها هي المطابقة، والنواهي المذكورة إنها تدلُّ على طلب الفعل بالالتزام.

وأطرف شيء ما وقع لابن الحاجب، أراد أن يعرب فأعجم زعم أن العدل غير مقدور فحكم بأن المطلوب بالنهي هو كَفَّ النفس، فاحتاج إلى إخراجه عن حدِّ الأمر، فزاد غير كَفَّ على جهة الاستعلاء، فورد عليه مثل (كفَّ) و(انتَه)، ولا يستطيع دفاعاً (٢)، وكذلك زعمه أن الكلام النفسي قاضٍ بامتناع تعريفه بالطلب، من حيث إن الطلب نوع منه، بخلاف مثبتيه؛ فإن لهم أن يعرفوه بالطلب ولا إشكال، وبالقول، ويريدون القول النفسي، وتبعه على ذلك شراح كلامه (٣).

وأنت خير بأن منكري الكلام النفسي إنها أنكروا ما انتحله الأشعري على الله جلَّ شأنه من إثبات صفة قديمة مغايرة للعلم والقدرة، ولم يمنعوا من صدور الطلب عنه في التكليف، مع أن الغرض بيان معنى (افعل) ممن صدرت، نعم يتوجه شيء، وهو أن الأمر ضربٌ من الكلام، وهم ممن يمنعون من إطلاق اسم الكلام حقيقةً على غير اللفظي، حسبما استقرَّ عليه أمر اللغة والعرف؛ فلا يناسب.

ثم العجب منهم يزعمون أن الكلام النفسي صفة قديمة قائمة في الذات، كالعلم والقدرة، حسبما قادهم إليه جريان صفة التكلم عليه تعالى، الموجب لقيام المعنى فيه، وقضية ذلك أن يكون أمراً واحداً لا ينقسم كغيره من الصفات، حسبما يحكون عن شيخهم أبي الحسن، ثم يزعمون أن الأمر قسمٌ منه، ويقسمونه إلى سائر أنحاء الكلام، وما هو بأول عجب.

(١) لم أعر على ما ذكره الشريف الجرجاني.

(٢) ظ. شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج ٢ ص ٤٩٤.

(٣) ظ. شرح العضدي على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٤٩٤.

وأما حديث العلوّ والاستعلاء؛ فلا ريب أن المتبادر من نحو: (أمرني وأمرت وأمر فلان وهو مأمور وأمر وسأمره ويأتمر) ونحو ذلك إنها هو كون الأمر أعلى من المأمور؛ فكان حقيقة فيه، كما عليه الأكثرون، غير أنا وجدناهم أيضاً يطلقون اسم الأمر على كلّ طلب صدر على وجه الغلظة والترفع، وهو المعبر عنه بالاستعلاء سواءً أصدر من عالٍ أو دنيّ يترفع، تقول: (ويله ما أجفاه يأمر أمه وأباه)، و(ما أجراه يأمر مولاه).

وتقول لمن قال لك: افعَل، مترفعاً: (ما كنت غلامك لتأمرني)، في كل ذلك بلا تأوّل؛ وقضية ذلك أن يكون مشتركاً بين العلوّ والاستعلاء، والوجه في تعريفه أنه القول الدالّ بالوضع على طلب الفعل من حيث هو فعل على وجه العلوّ والاستعلاء، فكان حاصل ما قلناه في لفظ الأمر وما تصرّف منه، ك(أمرته بكذا)، وقول الصحابي: (أمرنا بكذا)، و(أمرنا رسول الله ﷺ) أنه حقيقة في القول المذكور على الوجه المذكور، وفي طلب المدلول عليه بذلك القول على ذلك الوجه، وفي معنى الأمر، أعني الأول من معنييه، ما ذكرناه في تعريفه من أنه القول الدالّ بالوضع.. الخ، فخرج بالقول الطلب بالإشارة والقرآن؛ فإنه ليس بأمر، وبقولنا بالوضع أو جبت عليك، وأنا أطلب منك، وإن لم تفعل عاقبتك؛ فإنه إخبار عن الأمر وليس بأمر، وبقولنا: (طلب الفعل) النهي؛ فإنه إنما يطلب فيه الترك، ودخل بقولنا: (من حيث هو فعل) نحو كفتّ عن الفعل، واجتنبه؛ فإنه وإن كان يترأى أنه طلب ترك الفعل، لكن التحقيق أنه طلب فعل من حيث هو فعل في نفسه، لا من حيث هو كفتّ عن الفعل، وبقي فيه مباحث أُخر:

أحدها: أن الطلب المدلول عليه بالقول المذكور، هل يستلزم الإرادة أو لا؟ فزعم الأشاعرة أنه لا ملازمة بينهما، فربما طلب ما لم يُرده، وربما أراد من عباده ما لم يطلبه، بل نهى عنه^(١).

وبالجملة: فكُلّ ما كان فهو مراد سواءً أكان مأموراً به أو منهياً عنه، وكلّ ما لم يكن فليس بمراد، أمر به أو نهى عنه، والعدلية على الملازمة بينهما^(٢)، كما هو المفهوم لغةً

(١) ظ. المعتمد: ص ٤٨-٤٩؛ المستصفي: ج ٢ ص ١٩-٢٠؛ المحصول: ج ٢ ص ١٩-٢٣.

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ٩٤.

وعرفاً، والمحكوم به عقلاً، بل ربما ادّعى بعضهم اتحادهما، وأقصى ما للأشاعرة أنه تعالى طلب من الكافر الطاعة، وهو يعلم أنه لا يفعل؛ فإن أجزتم عليه مع ذلك أن يفعل؛ فقد أجزتم على الله الجهل تعالى الله، وإن منعمتم ثم حكمتكم عليه تعالى بإرادته، لزم إرادة الممتنع، وذلك على الله محال.

والجواب: أما بالتزام الأول، ولا يلزم الجهل؛ إذ أقصى ما تقتضيه صحة العلم ومطابقتها للواقع أن لا يؤمن مثلاً، وهو أعمّ من أن يكون على وجه الاختيار حتى يكون وقوع الإيذان منه جائزاً، كما هو الواقع، أو الاضطراب كما تزعمون، والعالم لا يدلّ على الخاص، ودعوى تأثير العلم في المعلوم بديهيّ البطلان؛ لأن نسبة العلم إلى المعلوم نسبة الصورة إلى المصوّر؛ فيكون له من جهة التصوير، أي أنه علمه كذلك؛ لأنه سيكون في نفس الأمر كذلك، ولو لم يكن في نفس الأمر على ذلك لم يعلمه كذلك، لا أنه سيكون كذلك؛ لأنه علمه كذلك، وهذا كما تقول: (كانت هذه الصورة هكذا)؛ لأن من هو صورته هكذا، ولا تقول: (هي في الخارج هكذا) إلّا على وجه الاستدلال، لا على وجه التأثير وادّعاء أن رسمها مؤثّر في وجودها الخارجي، وأما بالتزام الثاني لا لأنه ممتنع عليه؛ لتمكّنه بالضرورة، وإنما نريد بقولنا: (يستحيل أن يفعل) استحالة الخطأ في علمه تعالى، وهذا كما يقول صاحب الجفر الحاذق: (قد ظهر لي أن زيدا لا يفعل، ومحال أن يفعل)، يريد محال أن يكون الواقع على خلاف ما ظهر لي، ولا يريد أن الفعل ممتنع عليه، وكذلك تقول: (في علم الله محال أن يكون الذي يقع من زيد على خلاف ما علم الله منه)، على أنه كما يمتنع إرادة الممتنع، كذلك يمتنع طلبه؛ لاشتراكهما في القبح، إلّا أن يكون على وجه الاختبار، وأما دعوى الاتحاد فخلاف التحقيق.

والحقُّ: أن إرادته تعالى عبارة عن علمه بالأصلح، وأما إرادة العبد فهي تعلق النفس بالمراد، هذا التعلق هو الذي يترتب عليه السعي في تحصيله^(١).

وبالجملة: هوى النفس^(٢)، وهذا بخلاف الطلب؛ فإنه عبارة عن استدعاء المطلوب

(١) أي: تحصيل المراد.

(٢) أي: إرادة العبد هي هوى النفس لا غير.

من المطلوب منه بالخطاب، حسبما يحكم به العرف، أو يقتضيه كلام أهل اللغة. وبالجملة: فالإرادة إنما تكون في القلب، والطلب باللسان، أو ما يقوم مقامه، ولو بخلق الأصوات، كما في حقّه تعالى، والذي يدلّ على ثبوت ذلك في اللغة والعرف؛ أنك تقول: (أريد هذا ولا أطلبه)، تريد أهواه ولا أسأل به، وتقول: (أطلبه وأنا له كاره)، ولا وجه لتأويله بأن المراد أتى بصورة الطلب؛ لأنك تقول هذا بلا تأوّل.

[البحث الثاني]

إن إرادة المأمور به هل تؤثر في صيرورة الصيغة أمراً أو لا؟ ذهب الجبائيان^(١) إلى الأول^(٢)، والمحققون على الثاني^(٣)، فإن أرادوا أن المتكلم بالصيغة إذا لم يرد المأمور به لم تكن الصيغة أمراً في الحقيقة، فكانت الإرادة مؤثرة في كون الصيغة أمراً -فحقّ- وهو الذي صرّح به المرتضى والمحقق^(٤) (رحمهما الله تعالى)، وإن أراد أن الإرادة مؤثرة في صيرورة الصيغة أمراً في وضع الواضع لها بإزاء الطلب، كما هو الظاهر، توجه ما أورده العلامة عليهما من أن الصيغة موضوعة لتلك الإرادة، ودالة عليها كغيرها من الألفاظ الموضوعات لمعانيها^(٥)؛ فلا يكون تحققها مفيداً لها صفة الأمرية، كما أن تحقق سائر المسميات لا يؤثر في كون أسماؤها أسماء لها.

وهنا خلاف آخر في اعتبار الإرادة فيه لها أيضاً، زعماً أن للإرادة دخلاً في الدلالة، أي دلالة الصيغة على الطلب، كما أن لها دخلاً في تحقّق الأمر به؛ فلا يدلّ (افعل) مثلاً على طلب الفعل دون التهديد أو غيره من المعاني، إلا إذا كان الفعل مراداً، والمعلوم بدهاة: أن العلم بالوضع كافٍ في الدلالة، وأن الإرادة لا دخل لها في ذلك،

(١) أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

(٢) المحصول: ج ٢ ص ٢٩؛ روضة الناظر: ص ١٦٩-١٧٠.

(٣) ظ. تهذيب الوصول: ص ٩٥.

(٤) الذريعة: ج ١ ص ٤١؛ معارج الأصول: ص ٦٢.

(٥) تهذيب الوصول: ص ٩٥.

والاحتياج إلى القرينة على القول بالاشتراك بين الطلب وغيره إنما هو في الإرادة دون الدلالة؛ لأن المشترك يدل على جميع معانيه دفعةً، وإنما تلك قرينة المجاز.

[كيف كان]، فالإرادة لا تصلح لشيء من ذلك، فإن كان ولا بد فأمور آخر خارجية، وأين الإرادة من الدلالة؟ وهي من الأمور الغيبية، اللهم إلا أن يريد ظهور الإرادة، أي إن الصيغة لا تدل على الطلب ولا يعقل السامع منها ذلك حتى يكون الظاهر من حال التكلم إرادة المطلوب، ولو بعد قيام قرينة على خلافه، ويكون الغرض الاحتراز عما قامت فيه القرينة على عدم الإرادة، كما يصدر من النائم، أو يقترن بها يدل على إرادة غيره، لكن يتوجه حينئذ أن ظهور الإرادة عند عدم قيام القرينة على إرادة غيره إنما يجيء من الوضع، فكان الوضع كافياً في الدلالة على المعنى الموضوع له، ولا دخل للإرادة ولا لظهورها؛ لابتنائها عليه.

[البحث الثالث]

في أن هذه الصيغة التي قد ثبت أنها حقيقة في الطلب دالة عليه، هل تدل مع ذلك على الوجوب أو لا؟ ولا بد قبل الخوض في تحرير ذلك من مقدمة، وهي أن هذه الصيغة جاءت مستعملة في معانٍ كثيرة ذكر منها في الكتب المشهورة خمسة عشر:

١. الإيجاب: كـ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١).

٢. والندب: نحو: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٢)، ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾^(٣).

٣. الإرشاد: نحو: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾^(٤)، ﴿وَاسْأَلُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾^(٥).

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) الأعراف: ٢٠٤.

(٤) البقرة: ٢٨٢.

(٥) البقرة: ٢٨٢.

٤. الإباحة: نحو: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾^(١).

٥. الدعاء: في السؤال من الله نحو (اللهم اغفر لي) والسؤال أعم منه، والالتماس مابينّ لهما؛ فإنه ليس بدعاء ولا سؤال، والشفاعة ضرب آخر رابع وإن شاركت الثلاثة في الطلب، وعدّها في الدعاء، كما وقع لبعضهم، متعلّقاً بأنها طلب من الأعلى، وكلّ ما كان كذلك فهو دعاء خطأ^(٢)؛ لأنها لا تنحصر بالطلب من الأعلى، بل قد تكون من المساوي أيضاً، وقد تكون إلى الأدنى، كما شفع ﷺ إلى بريرة في زوجها، حيث قال: (راجعيه)، وقال: ﴿إنما أنا شافع﴾^(٣).

٦. التهديد: نحو: ﴿اغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٤).

٧. الإنذار: نحو: ﴿تَمَتُّعُوا... ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾^(٥)، ﴿قُلْ نَعْتَمُّ بِكَفْرِكَ قَلِيلًا﴾^(٦).

٨. الإهانة: نحو: ﴿اِحْسَبُوا فِيهَا وَلَا تَكْفُرُونَ﴾^(٧)، وقولهم: (أفغ كما أفغى أبوك)^(٨).

فغض الطرف إنك من نمير^(٩)

وكثيراً ما يمثل لها بقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(١٠)، والظاهر أنها

(١) البقرة: ٦٠.

(٢) خبر ل (وعدها).

(٣) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥٤٧ ح ٤٥٨٣٨.

(٤) فصلت: ٤٠.

(٥) هود: ٦٥.

(٦) الزمر: ٨.

(٧) المؤمنون: ١٠٨.

(٨) الفغى: ميل في الفم، وأفغى الرجل إذا افتقر بعد غنى وأفغى إذا عصى بعد طاعة. (ظ. لسان

العرب: ج ٥ ص ٣٤٤١).

(٩) هذا صدر بيت لجرير وعجزه: فلا كعباً بلغت ولا كلاباً. (ظ. خزنة الأدب: ج ١ ص ٨٩).

(١٠) الدخان: ٤٩.

المطلب الثالث - في الأوامر والنواهي (٤٠١)

في مثل هذه الآية للتشفي، كما يقول المتشمت لمن يعذب: اذق حرّ العذاب، أو لبيان استحقاق، ولذلك قد يقال له: (مستحق)، وربما مثل لها بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَلِيدًا﴾^(١)، وهو خطأ، والوجه عدّ مثله في الاحتقار وعدم المبالاة.

٩. الامتنان: نحو: ﴿كَلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾^(٢)، ﴿كَلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ﴾^(٣)، وربما خصّ هذا باسم الإنعام، أي تذكروا النعمة.

١٠. الإكرام: نحو: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾^(٤).

١١. التسخير: وحقيقة وقوع الانفعال بالقول نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٥)؛ فإنهم صاروا قردة وانمسخوا بقوله: (كونوا).

١٢. التكوين: وحقيقته الإيجاد وتحقق الوجود بالقول نحو: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٦)، وعينان قال الله كونا فكانتا^(٧)

وهو قوله عزّ من قائل: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٨)، والفرق بين هذا وما قبله إنما وقع بالأمر، إن كان هو التغيير فهو التسخير، وإن كان هو الإيجاد فهو التكوين، وقريب من هذا قول من رأى من بعيد مقبلاً حيث لا يقطع عليه بقطع حدساً: (كن فلاناً)، كأنه يدّعي أنه كونه حينئذ، أي جعله فلاناً، فالإصابة حدسه على شدة البعد.

(١) الإسراء: ٥٠.

(٢) الأنعام: ١٤١.

(٣) الأنعام: ١٤٢.

(٤) الحجر: ٤٦.

(٥) البقرة: ٦٥.

(٦) البقرة: ١١٧.

(٧) هذا صدر بيتٍ لذي الرمة وعجزه: فعولان بالألباب ما تفعل الخمر. انهاء الأرب للنويري: ج ٢

ص ٤٨.

(٨) البقرة: ١١٧.

١٣ . التعجيز: نحو: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾^(١)، فإنه لم يطلب ذلك منهم، وإنما أراد إظهار عجزهم.

١٤ . الاحتقار وعدم المبالاة: نحو: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^(٢)، ﴿أَجْبِعُوا كَيْدَكُمْ﴾^(٣)، (اجمع عليّ من تريد).

١٥ . التمتّي: نحو: (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي)^(٤).

١٦ . التسوية: نحو: ﴿فَاضِرُوا أَوْ لَا تَضِرُوا﴾^(٥).

١٧ . الإخبار: نحو: (إذا لم تستح فاصنع ما شئت)؛ إذ المراد: صنعت؛ وذلك أن الشرط هاهنا للتسبيب، والغرض بيان أن قلة الحياء سبب لعدم المبالاة وارتكاب المنكرات.

وقد يزداد:

١٨ . الاستهزاء والسخرية: كما تقول لمن يدّعيك ألفاً وليس له منها شيء: (هات صيرفاً يزينها لك ويتنقدها)، وهو في كلام الناس كثير.

١٩ . التشفي والتشمت: كما مرّ من الآية والمثال.

٢٠ . قطع الرجاء: كما تقول: (ادع مائة عام فإني لا أجيبك، واستشفع بأهل الأرض فإني لا أطلقك، واضربني ألف سوط فإني لا أخبرك)، وربما جيء بأداة الشرط، والمراد منها ذلك.

(١) البقرة: ٢٣.

(٢) يونس: ٨٠.

(٣) طه: ٦٤.

(٤) هذا صدر بيت من معلقة امرئ القيس، وعجزه: بصبح وما الإصباح منك بأمثل. (ديوان امرئ القيس: ص ٤٨).

(٥) الطور: ١٦.

٢١. الاستغاثة وانقطاع الحيلة: كما يقول الغريق والمتردي: (أنقذوني أدركوني ارحموني).

٢٢. التعجب: نحو: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾^(١).

٢٣. التكذيب: نحو: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا﴾^(٢)، ﴿قُلْ هَلْ مِنْ سَهْدَاءِكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا﴾^(٣).

٢٤. المشورة: نحو: ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾^(٤).

٢٥. التعجب: ك(أفعل به) في التعجب، نحو: ﴿اشْمِعْ بِهِمْ وَأَبِينْ﴾^(٥) البشارة: ك(انتظروا ثلاثاً ويأتىكم الفرج).

٢٦. الحظر: كما تقول لمن تلحظه بعين السياسة: (حرم أوقاتك في المفاكحات)، وقد يعبر عن هذا ب(التنزيه)، أي تنزه عن ذلك، وهو بالحظر أشبه.

والفرق بينه وبين التهديد: أن التهديد حيث يكون موافقاً للفعل، والحظر قبل الموافقة، كما ترى ولدك يرمق أهل اللهو فتقول: (اجلس معهم).

٢٧. التصويب: كما يقول لك صاحبك: (وجدت فلاناً يشتم أمه ويضرب أباه فلطمته وأوجعته ضرباً)، فتقول: (اضربه) إلى غير ذلك.

وليس التعداد بمهم وإن عزّ على الطلبة، وإنما يدقّ النظر في الفرق بين تلك الاعتبارات بملاحظة مقامات الأحوال وفي تعرّف الوجه المحسن لاستعمال الصيغة في تلك المعاني، كما ترى في الندب من مشاركة المندوب للواجب في المصلحة في الجملة،

(١) الإسرائيليات: ٤٨.

(٢) آل عمران: ٩٣.

(٣) الأنعام: ١٥٠.

(٤) الصافات: ١٠٢.

(٥) مريم: ٣٨.

وفي الارشاد من مشاركة الواجب في اللزوم بحسب الحكمة وإن عادت المصلحة فيه على المخاطب، وفي الدعاء من المشاركة فيه بادعاء أنه لا بد منه لمكان الحاجة، وكذا الاستغاثة والسؤال والالتماس والشفاعة، وكما تقول في التهديد: إنه أخرج الفعل المهتد عليه مخرج المطلوب، مع كراهته وقدرته على الانتقام منه؛ ليعلم أنه قد أسقطه من عين رعايته حتى صار يطلب له ما يورده موارد الهلكة، طلب العدو لعدوه، وأنه لا يفوته، والفرق بينه وبين الإنذار: أن التهديد يكون بإخراج المكروه مخرج المطلوب لما مر، بخلاف الإنذار فإنه بما بعد الأمر، كما تقول: «انتظر ثلاثة أيام وآتيك بمن يأخذك مصقداً»، و«انتظروا ثلاثة أيام وأدهمكم بجيش يغيص به الفضاء»، وليس الغرض من الأمر الطلب، بل حصر مدة الانتظار، فكأنه قيل: «اقتصروا في ذلك على هذا العدد»، أي أنكم لا تمهلون أكثر من ذلك، وعلى هذا النمط القول في البشارة وفي الاهانة، أنه نزل الاستحقاق منزلة الوجوب، وعلى هذا نمط الإكرام، وفي الاحتقار أنه أخرج مخرج المطلوب لإظهار عدم المبالاة، وفي التمني كما يقال في السؤال؛ إذ لا فرق إلا أن ذلك سائغ وهذا محال، ولا يضرّ فيها كون المسؤول من غير ذوي العقول كقوله:

ألا يا صبا نجدٍ تحمّل إلى أهل الحمام سلامي^(١)

أيا جبلي نعمان بالله خلياً

نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها^(٢)

يا أرض سيخي يا جبال تدكدكي؛ لتنزيل هذه الأشياء منزلة العقلاء وهكذا، وأما التسوية فالمدال عليها مجموع الأمر والنهي.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن جماهير الفريقين وأجلائهم ومحققوهم لم يتجاوزوا بالحقيقة عن الوجوب والندب، لكن اختلفوا في التعيين؛ فذهب جمهور الأصوليين والفقهاء من الفريقين، كالشافعي والشيخ وأبي الحسين والإمام الرازي والمحقق والعلامة وابن

(١) لم أجد قائل هذا البيت.

(٢) البيت منسوب إلى قيس بن الملوح. (ظ. محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني: ج ٢ ص ٥٧٤).

الحاجب وصاحب (المنهاج)^(١) وشارحي كلامهما^(٢) وصاحب المعالم وغيرهم من المحققين إلى أنها حقيقة في الوجوب لغةً وشرعاً^(٣)، وذهب بعض الفقهاء والمتكلمين إلى أنها حقيقة في الندب، وهو المحكي عن أبي هاشم^(٤)، وذهب المرتضى إلى أنها في اللغة مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً^(٥)، ثم اختصت في الشرع بالوجوب، غير أن الذي اشتهر عليه أن المعنيين اللذين يذهب إلى اشتراكها فيهما هما الوجوب والندب، كما حكى الفاضلان والعميدي وصاحب المعالم وغيرهم^(٦)، والذي صرح به في (الذريعة) أنهما الوجوب والإباحة، لكنّه كنى عن الوجوب بالأمر؛ وذلك أنه بعد أن حكى عن بعضهم أنها مشتركة بين الأمر والإباحة، قال: «وهو الصحيح والذي يدلّ عليه أن هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الأمر والإباحة في التخاطب والقرآن والشعر، قال تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٧) وهو أمر وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٨) وهو مبيح، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^(٩) والانتشار مباح^(١٠)، فأما ما

(١) منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي.

(٢) الأسنوي في كتابه (نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول)؛ والسبكي في كتابه (الإبهاج في شرح المنهاج: ج ٢ ص ١١٣).

(٣) ظ. البحر المحيط للزرکشي: ج ٢ ص ٨٨؛ العدة للشيخ الطوسي: ج ١ ص ١٧٢؛ المعتمد: ج ١ ص ٥١؛ المحصول للرازي: ج ٢ ص ٤٤؛ معارج الأصول: ص ٦١؛ تهذيب الوصول: ص ٩٥؛ معالم الدين: ص ٤٦؛ شرح العسدي: ج ٢ ص ٥٠٤.

(٤) حكاة الأمدي عن أبي هاشم الجبائي وكثير من متكلمي المعتزلة في الإحكام: ج ٢ ص ١٦٢؛ ظ. المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٥١.

(٥) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٢٧ و ٥١.

(٦) معارج الأصول: ص ٦٤؛ تهذيب الوصول: ص ٩٦؛ شرح تهذيب الوصول للعميدي: ورقة ١٣٣ (مخطوط)؛ معالم الدين: ص ٤٦.

(٧) الأنعام: ٧٢.

(٨) المائدة: ٢.

(٩) الجمعة: ١٠.

(١٠) الذريعة: ج ١ ص ٣٩.

حكى الشيخ عنه في (العدة) من القول بالوقف؛ فإنما يريد الوقف في اللغة؛ لمكان الإجمال العارض بالاشتراك، لا عدم العلم بالوضع؛ وذلك أنه بعد أن حكى عن أكثر الفقهاء وقوم من المتكلمين أن الأمر يقتضي الإيجاب، قال ما نصه: «وذهب كثير من المتكلمين إلى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ الأمرين يعني الوجوب والندب ويحتاج إلى العلم بأحدهما إلى دليل، وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى (قدس الله روحه)، غير أنه وإن قال ذلك بمقتضى اللغة؛ فإنه يقول: إنه استقر في الشرع أن أوامر الله تعالى ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام على الوجوب»^(١)، وذهب ناس إلى أنها في اللغة للطلب المطلق المتناول للوجوب والندب^(٢)، وهو الاشتراك المعنوي، ثم منهم من قال: إنها اختصت في الشرع بالوجوب، حتى صارت حقيقة فيه، وهو خيرة العلامة في النهاية^(٣)، ومنهم من أطلق ذلك ولم يفرق بين اللغة والشرع، وهو المحكي عن الجويني، قال: «والوجوب مستدرك من القرآن»^(٤)، وعن الأشعري والقاضي والغزالي التوقف بين الوجوب والندب^(٥)، فهذه خمسة أقوال وفيها العدد، ولم يتخلف عنهم إلا شاذ، وقيل: مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة^(٦)، وقيل: للقدر المشترك بينهما، وهو الإذن^(٧)، وقيل: باشتراكها بين أربعة، الثلاثة الأولى المذكورة والتهديد^(٨)، وهنا أقوال أخر شديدة الشذوذ بيّنة الوهن تزيد على عشرة، ذكرناها في الشرح.

(١) العدة: ج ١ ص ١٧٢.

(٢) الفاضل التوني في الوافية: ص ٦٨.

(٣) نهاية الوصول: ج ١ ص ٣٧٦.

(٤) ظ. البرهان في أصول الفقه للجويني: ج ١ ص ١٥٦، ولم نجد العبارة المنقولة في المتن في كتابه ولعله نقل بالمعنى.

(٥) ظ. إرشاد الفحول: ج ١ ص ٢٤٧؛ المستصفى: ص ٢٩٥.

(٦) حكاية الأنصاري عن الروافض في فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى: ج ١ ص ٣٧٣.

(٧) حكاية الأمدي في الأحكام: ج ٢ ص ١٦١؛ والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ١٢٣ - ١٢٤ قاعدة ٣١.

(٨) حكاية الغزالي في المستصفى: ص ٢٠٥؛ والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ص ١٢٣ قاعدة ٣١.

والوجه ما عليه الأكثرون وهو الأول، ولنا عليه ضروبٌ من الأدلة:
أحدها: التبادر عند التجرد من القرائن، حتى أنا إذا وجدنا توقيع إنسان في رسالة يأمر بها صاحبه، ونحن لا ندري ما بينهما، لم نعقل منه إلا أنه مانعٌ من الترك، كما أنا لا نعقل إلا أنه لأمر، لا سائل ولا ملتمس.

وبالجملة: فإننا كما نفهم من إطلاق هذه الصيغة مجردة أن المتكلم بها طالب للفعل، كذلك نعقل منها أن نفسه لا تطيب بتركه إلا أن تقوم قرينة على الرضا، وما شككنا فلا نشك في فهم الإيجاب مما ورد على وجه الاستعلاء.

فإن قلت: دعوى وضع الصيغة للإيجاب بشرط صدورها من الأعلى خارجٌ عن قانون الوضع، وما كان ليقول: جعلت هذه الكلمة بإزاء هذا المعنى بشرط أن يتكلم بها الأعلى.

قلت: الموضوع للإيجاب هو الصيغة من حيث هي، أقصى ما هناك أن الذي يحسن منه الإيجاب إنما هو الأعلى؛ ولذلك إذا أمر المساوي أو السائل أعيب عليه، وقيل له: من أنت حتى تأمر، إلا أن يقيم قرينة على الالتماس أو السؤال؛ فلا ينكر عليه، وإذا ثبت دلالتها على المنع من الترك عرفاً - وهو المعنى بالإيجاب - فبضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة.

الثاني: الطريقة المستقيمة: وذلك أن المسلمين على قديم الدهر إلى يومنا هذا ما زالوا يحتجون بالأوامر على الإيجاب، وما سمعنا أن أحداً أخذ على آخر في الاستناد إلى آية أو رواية، وقال: لعله لم يُرد الإيجاب.

الثالث: الإجماع الذي حكى السيد رحمته الله في (الذريعة)؛ وذلك أنه بعد أن احتج بطريقة الصحابة والتابعين وتابعيهم في حمل الأوامر على الوجوب، قال: «وأما أصحابنا فلا يختلفون في هذا الحكم»^(١).

فإن قلت: أقصى ما عرف من الفريقين أنهم ممن ينزلون أوامر الشرع على الوجوب،

وقد يجوز أن يكون ذلك لما ثبت من وجوب امتثال أوامر الشرع ولزوم طاعته، لا لأن الصيغة تدلّ على ذلك.

قلت: ما أوجب امتثال أوامره إلّا وهو يريد لها الوجوب، وما كان ليوجب حملها على غير ما يريد، وما كان ليريد بكل أمر يطلقه الوجوب، وهو لا يدلّ عليه، ومن هنا يظهر أن جميع ما دلّ على وجوب الطاعة وامتثال الأوامر ينهض للدلالة على أن مطلق الأمر للوجوب.

فإن قلت: أقصى ما هناك الوجوب شرعاً، وما استنهضه المرتضى رحمته إلّا لذلك، ولا حكي السيرة إلّا في الأوامر الشرعية، كيف لا ومذهبه في اللغة الاشتراك كما عرفت. قلت: أصالة عدم النقل تكفيينا المؤونة، ومن ادعى أنها قبل الشرع كانت على خلاف ذلك فعليه الدلالة، بل التحقيق إنهم ما كانوا يحملون أوامر الشارع على الوجوب إلّا وهم يعقلون منها ذلك، لا لما جاء في وجوب الامتثال؛ فإنه لم يبيّن إن أمره للوجوب، بل لبيان أن الأمر واجب الطاعة، ولما كان وجوب الامتثال لا يتم إلّا بأمرين: أحدهما: كون الأمر واجب الطاعة، الثاني: صدور ما يدلّ على الوجوب عنه، استلزم كون أمره للوجوب.

الرابع: الكتاب، وهو آيات:

منها: قوله عزّ من قائل منكرأ على اللعين: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١) مشيراً إلى ما سلف من قوله للملائكة: ﴿اسْجُدُوا لِأَدَمَ﴾^(٢)، فلولا أن الأمر للوجوب لم يتجه التقرّيع؛ إذ له أن يقول: لم تلزمني بذلك.

والمناقشة بأن الذمّ إنما كان على التكبر، لا على مخالفة الأمر. سلّمنا، ولكن الأمر هاهنا بمعنى الإلزام، أي إذ ألزمتك، وليس المراد به قوله: (افعل). سلّمنا، ولكن القرينة على الإيجاب قائمة، وكفى بذلك المشهد العظيم دليلاً على الإلزام فمجازفة؛ فإننا إذا

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) البقرة: ٣٤.

رأينا إنساناً يشتم عبده ويضربه، ويقول له: ما منعك أن تفعل حين أمرتك، لم نشكّ في أن العقاب إنما كان على مخالفة الأمر دون أمر آخر، والظاهر من قولنا: أمرتك. قلت لك: افعل، أو طلبت منك الفعل؛ فإنه حقيقة فيه على ما مرّ، مع ما في: (إذ أمرتك) من الإشارة إلى ما سبق من القول، وأما الثالث: فالظاهر من تعليق الإنكار على مخالفة الأمر أنه هو الدال على ما يوجب مخالفة الإنكار والتفريع، والمقام ليس بظاهرٍ في الإلزام؛ لاستبعادهم خلق خليفة في الأرض، فضلاً عن إلزامهم بالسجود له؛ ولذلك أنكروا أولاً، وأبى اللعين ثانياً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(١)، وذلك أنه جعل عدم امتثال الأمر في مذاقهم ومساوئهم، ثم توعدّهم عليه بالويل؛ فلو لم يكن الأمر دالاً على الإلزام، لكان لهم العذر المبسوط.

والمناقشة بأنّ (إذا) من أدوات العموم، والمعنى: كلما قيل لهم اركعوا لا يركعون، والذمّ على استمرار المخالفة في ذلك، أو على التكذيب بالأمر، بقريئة قوله: ﴿وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^(٢) ضعيفة، لمنع كونها من أدوات العموم، كما هو المعروف. سلّمنا، ولكنّ العموم هنا غير مراد؛ إذ الظاهر أن المراد إنما هو مجرد ربط الجواب بالشرط حسبما يقتضيه السّوق، وقد جاء أنها نزلت في (ثقيف)، أمرهم النبي ﷺ بالصلاة؛ فأبوا، وقالوا: لا نجبي، فإن ذلك سببٌ علينا^(٣)، أو دعوى كون الذمّ على أمر آخر غير المخالفة للأمر، من تكذيب، أو غيره بمنأى عن الظاهر، على أنه لا منافاة بين ذمهم على ترك الركوع بهذه الآية، وعلى التكذيب بقوله: ﴿وَيَلَّ...﴾ ومن لحظ سوق الآيات السابقة، علم أن المراد بـ(المكذّبين) المكذبون بيوم الدين، وأن الغرض من هذه الآية إثبات مذمة أخرى لهم، بسبب ترك امتثال الأمر بالركوع، نعم، على ما حكي عن بعض التفاسير،

(١) المرسلات: ٤٨.

(٢) الطور: ١١.

(٣) تفسير الأصفى للفيض الكاشاني: ج ٢ ص ١٣٩٤.

من أنها إخبار عما يجري لهم يوم القيامة، يدعون إلى السجود؛ فلا يستطيعون^(١)، يسقط الاستدلال من رأس، لكن الظاهر المعصود بها جاء في سبب النزول، هو الأول.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ فلو لا أن الأمر للإيجاب، لم يحسن التهديد على مخالفته، والمناقشة تارة بأنها إنما تنهض، لو كان الأمر بالخذر للوجوب، والشأن فيه، وأخرى بأن الأمر المضاف للعموم، والمضارع ظاهر في الاستمرار، ولا ريب أن مخالفة جميع الأوامر والاستمرار عليها موضع الخذر، لاشتمالها على الواجبات، يدفعها أن قوله: ﴿فَلْيَخْذِرِ﴾ تحذير وتهديد، لا أمر، كما لا يخفى، وأن إرادة العموم إنما تحسن في مثل: (أمر فلان ماض)، كما في (شربي السويق ملتوتاً)، لا في مثل: (مخالفة أمره مُردية)، فإن المناسب فيه عدم إرادة العموم، كما لا يخفى على ذي عرف، وذلك أن الحكم لما كان متعلقاً بالطبيعة، لم يكن في إثبات مضي بعض أوامره فائدة، كما قيل في: ﴿أَحَلَّ اللهُ التَّبَيْعَ﴾^(٢) بخلاف التهديد على المخالفة، فإنه إنما يحسن إذا كان على مجرد المخالفة، ولو في البعض، كما لا يخفى، واستفادة الاستمرار من المضارع في بعض المقامات، كما في: (فلان يكرم الضيف، ويحمي الجار) إنما تحيي بمعونة المقام، حيث يراد أن هذا شأنه، وليس هذا المقام منها، وما يقال: من أن أقصى ما فيها الدلالة على وجوب امتثال أمر الله جل شأنه، والكلام في دلالة الصيغة على الوجوب لغة، قد عرفت جوابه في الاستدلال بالإجماع والسيرة؛ لما بينا من نهوض ما يدل على وجوب امتثال الأمر، والمنع من المخالفة، ولقد أطال الناس في الكلام على هذه الآية، بما لا طائل تحته.

الخامس: السنة: جاء في حديث (بريرة)، وذلك أنه عليه السلام لما قال لها: «راجعيه»، فقالت له: (بأمرك يا رسول الله؟)، قال: «إنما أنا شافع»^(٣).

نفى الأمر؛ فلو كان لمطلق الطلب؛ لكان نفياً للطلب، لكنه طالب على وجه الشفاعة.

(١) مجمع البيان للطبرسي: ج ١٠ ص ٢١٠.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) كنز العمال: ج ١٦ ص ٥٤٧ ح ٤٥٨٣٨.

وفي حديث أبي سعيد الخدري، وذلك أنه ﷺ دعاه، وهو يصلي، فلم يجبه مخافة قطع الصلاة؛ فقال ﷺ: «ما منعك أن تستجيب، وقد سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾»^(١)،^(٢).

وما جاء في أخبارنا، كما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم، قالوا: (قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر، كيف هي؟ وكم هي؟ فقال: «إن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾»^(٣)، فصار التقصير واجباً كوجوب التمام في الحضر»، قالوا: فقلنا له: إنما قال عز وجل: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾»^(٤)، ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب؟ فقال عليه السلام: «أوليس قد قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾»^(٥)،^(٦). الحديث.

وذلك أنها من أهل اللسان والعلماء العارفين بكلام العرب، ومحاورات الناس، وقد حكما بأن (افعلوا) للوجوب بمشهد من أبي جعفر عليه السلام، فلم ينكر.

وفي صحيح زرارة أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «العمرة بمنزلة الحج؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَأْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾»^(٧)،^(٨).

وفي رسالة أبي الحسن الرضا عليه السلام إلى أصحابه: «واعلموا أن الله تعالى أمر ونهى؛ ليطاع فيما أمر به، ويتنهى عما نهى عنه؛ فمن أتبع أمره فقد أطاعه، ومن لم يتنّه عما نهى

(١) الأنفال: ٢٤.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي: ج ١٠ ص ٥.

(٣) النساء: ١٠١.

(٤) النساء: ١٠١.

(٥) البقرة: ١٥٨.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٤٣٤ ح ١٢٦٥.

(٧) البقرة: ١٩٦.

(٨) الكافي: ج ٤ ص ٢٦٥ ح ٣، إلا أن الوارد فيه عن أبي جعفر عليه السلام.

عنه؛ فقد عصاه^(١)، إلى غير ذلك من الآيات والروايات، ثم للقوم وجوهٌ أخرى مزيفة لا نطيل بذكرها.

وأما من قال: بأنها للندب؛ فأقصى ما تعلقوا به أمران:

أحدهما: أن أهل اللغة والعربية لما قَسَموا الدال على طلب الفعل إلى أمرٍ وسؤال والتماس، لم يفرقوا بينها إلا بالقرينة؛ فالأول: طلبُ الأعلى، والثاني: طلب الأدنى، والثالث: طلب المساوي، ولو كان هناك أمر آخر من إيجاب، أو غيره؛ لكان أولى بالذكر. الثاني: ما رووه من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمرٍ فاتوا منه ما استطعتم»^(٢)، وذلك أنه ﷺ وكلَّ فعل المأمور به إلى اختيارنا، ولم يلزمنا به، وهو معنى الندب.

ويتوجه على الأول: بعد ثبوت هذا التقسيم، ووقوعه من أئمتهم: أن أقصى ما فيه عدم التعرض للوجوب، ولا دلالة في ذلك على النفي، إلا من باب مفهوم اللقب، وهو غير معتبر، ثم كان التعلق بعدم تعرضهم له ابتداءً أقرب إلى الأقسام الثلاثة، وعدم التعرض له في الفرق لو تم، لاقتضى مطلق الطلب، لا الندب، وإلا لكان السؤال والالتماس كذلك، ومعلوم أنها ليسا من الندب في شيء؛ إذ الندب كالإيجاب، إنما يكون من الأعلى.

وعلى الثاني: أن أقصى ما في الرواية الرد إلى الاستطاعة والقدرة لا إلى المشيئة والاختيار، وحينئذ فيكون المعنى: إذا أمرتكم بعمل من الأعمال، من عبادة، أو غيرها من الأمور المستحبة، وما كنت لأمركم إلا بحسن؛ فاتوا منه ما استطعتم.

والرواية هي ما رووه عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا»، فقال رجل: كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى أعادها ثلاثاً، فقال ﷺ: «لو قلت: نعم، لوجبت، ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم؛ فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على انبيائهم؛ فإذا أمرتكم بشيء؛ فاتوا منه ما

(١) الكافي: ج ٨ ص ١٥، والرسالة لأبي عبد الله عليه السلام.

(٢) شرح أصول الكافي: ج ١٢ ص ٤٢٩ ح ٦.

استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١)، وأين هذا من الردّ إلى المشيئة، وإنما الغرض التسليم والانقياد إلى ما أمروا، ثم الإتيان بعد الامتثال بما قدروا من حيث إنه لا يأتيهم إلّا بمستحسن؛ فإذا شاءوا استكثروا، وأما من يذهب إلى الاشتراك بينهما؛ فحجته استعماله في كلّ منهما، بناءً على أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، وقد عرفت في باب الحقيقة والمجاز أن الاستعمال أعمّ منهما، وأما كونه في الشرع للوجوب؛ فمسلّم، وبضميمة أصالة عدم النقل تثبت اللغة، وأما من يقول إنها لمطلق الطلب؛ فاحتجّ بأن الصيغة قد استعملت في الوجوب تارة، وفي الندب أخرى، والاحتمالات في ذلك ثلاثة لا غير، وحيث كان الوضع لكلّ منهما مستلزماً للاشتراك، ولأحدهما المجاز، تعين الثالث، وهو الوضع للقدر المشترك بينهما، رفعاً للاشتراك والمجاز المخالفين للأصل، وربما احتجّ بأن المعلوم من الصيغة إنها هو ذلك؛ ولذلك لم يتعرّض أهل العربية إلّا له؛ فعرفوا الأمر بأنه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء، أو العلوّ؛ ولذلك أيضاً كثر وروده متعلّقاً بأشياء فيها الواجب والمندوب. كما يقول مثلاً: (أذن وأقم ثم كبر سبعا؛ إحداهنّ للإحرام، ثم اقرأ الفاتحة واركع واسجد واقنت في الثانية، ثم تشهد وسلّم، ثم كبر ثلاثاً، وهكذا في الحجّ وسائر العبادات.

ويتوجه على الأول: أن المجاز وإن كان مخالفاً للأصل، لكن يجب المصير إليه، إذا دلّ الدليل عليه، وقد مرّت بك الأدلة تترى، على أن ما يلزم من المجاز، بتقدير وضعه للقدر المشترك، أكثر؛ إذ الغالب فيه الاستعمال في خصوص الوجوب، أو الندب، وقلّما يستعمل في مطلق الطلب، كالمثال المذكور.

لا يقال: إذا كان الاستعمال في كلّ من المعنيين باعتبار اندراجهم في القدر المشترك، وكونه فرداً منه، كان حقيقةً، كما في سائر النكرات، تقول: (لبست ثوباً، وأكلت خبزاً، وشربت ماءً، واشترت داراً وغلاماً، وكتاباً) إلى غير ذلك، والكلّ على الحقيقة، مع أن هذه الأحكام إنما تعلّقت بالأفراد.

لأننا نقول: فرق بين المقامين، استعمال هذه الأجناس في هذه الأمثلة إنها كان في حقائقها، من حيث وجودها في الأفراد، لا في الخصوصيات؛ فمن ثمّ كانت حقيقة، واستعمال الصيغة

في الوجوب والندب، إنما هو في الخصوصية، لا في القدر المشترك، من حيث وجوده في الفردين، كيف لا، والطلب إنشاءً، وهو من المعاني الحرفية، والحروف كلما سلك سبيلها لا تستعمل إلا في الخصوصية، إنما مثلها استعمال اسم الجنس في خصوص الفرد، كـ ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾^(١)، وهو يريد (حبيباً) بعينه، وهذا بخلاف ما إذا قلت: (جاء رجلٌ)، ولم ترد الخصوصية؛ فإن المعنى حينئذٍ: جاء إنسان ذكر بالغ.

وعلى الثاني: إن كون الطلب معلوماً من الصيغة لا يمنع من دلالتها على أمر آخر من وجوب، أو غيره، بعد قيام الحجة، أقصى ما هناك أن العلم بدلالاتها على الطلب من ضروريات اللغة، وعلى الوجوب من النظريات، وعدم تعرض أهل العربية، باعتبار أن الأمر في اصطلاحهم عبارة عن صيغة افعال، بأي معنى كانت، كما أن الماضي والمضارع كذلك، من حيث إن غرضهم من تقسيم الفعل إلى الثلاثة معرفة الأحكام النحوية في كلٍّ منها، وذلك لا يختلف باختلاف المعنى، ووروده متعلقاً بالواجب والمندوب، أقصاه لاستعماله في القدر المشترك بينهما، ونحن لا ننكره، وهو عندنا من باب عموم المجاز، ومجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة، وإلا فاستعماله في الوجوب وحده هو الغالب، وكذا في الندب وحده، والغالب أولى بالحقيقة من النادر، وأما المتوقفون؛ [ف] ما لهم تعارض الأدلة، وقد عرفت قيام الحجة للوجوب دون الندب فلا تعارض، والمحكي عنهم التعلق، بأنه لو ثبت وضعها لمعنى، لكان بدليل، واللازم منتفٍ؛ لأن الدليل، إما العقل، ولا مدخل له هاهنا، وأما النقل، وهو إما آحاد، ولا يفيد العلم، أو متواتر، والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر، سيما مع الاجتهاد في الطلب؛ فكان الواجب أن لا يختلف فيه اثنان، وأنت تعلم أن طرق استعلام الوضع غير منحصرة في النقل عن أئمة اللغة، بل هناك طريق يردُّ بك على ما لا يؤدِّيك إليه كلُّ نقلٍ، عليه مدار من ترجع إليه في النقل غالباً في كثير من الموارد، وهو التبادر، وطريق آخر، وهو الاستدلال بالقرائن، والأمارات، وملاحظة العادات؛ وذلك كما استدللنا باستمرار طرائق الناس على الاحتجاج في المناظرات للوجوب، بمجرد الأمر، من غير تكبير،

واستمرارهم على السكوت، مع العلم بعدم اختصاص الأمر، مما لا يجوز في العادات، ودعوى العلم بذلك، مما لا تصحّ نسبته إلى العلماء والعارفين، ولا سيما من كان من أهل اللسان، كالصحابية والتابعين، وكما استدللنا بترتب الذمّ في الآيات والروايات على مخالفة الأمر.

قلنا: لولا أن الصيغة للإيجاب ما حسن الترتيب على مجرد المخالفة؛ فحكّمنا بالوضع، وكان ذلك لدينا أوثق من حكاية حاله، وأما باقي الأقوال؛ فليس لهم إلا التعلّق بكثرة الاستعمال، وقد عرفت أنه أعمّ من الحقيقة.

وبالجملة: فهو في غير الوجوب والتدبّر ظاهر المجازية؛ لتبادر الطلب بديهية؛ فكيف يدعى أنه حقيقة في الإباحة، أو التهديد، أو نحو ذلك، مما لا طلب فيه، وكيف كان؛ فالغرض من تمهيد هذا الأصل، معرفة ما يجب تنزيل الأوامر الشرعية عليه عند الإطلاق، والذي تلخص في معرفة ذلك طريقان:

أحدهما: أن الصيغة للوجوب في أصل وضعها، قد استدللنا على ذلك بالتبادر، والآيات، والروايات، بل بالسيرة والإجماع، ولكن بواسطة.

الثاني: أنها في الشريعة للوجوب، مع قطع النظر عن أصل الوضع، وكلّ ما نهض للأول ينهض للثاني، وكيف كان؛ فيجب تنزيل أوامر الشرع عليه، إلا أن يدلّ دليل على إرادة غيره.

وهنا طريق آخر ثالث، وهو أن أوامر الشرع مما يجب امتثالها بالدليل، والمعلوم من السيرة والإجماع إنها هو هذا، وإن احتمل فيهما الثاني، وأمكن الاستدلال بهما للأول، وكذا كثير من الآيات والروايات، كآية الحذر، والرواية الأخيرة إنها تنهض ابتداءً لهذا، وإنها تنهض للأولين بتوسط أمر آخر، والفرق بين هذا وما قبله، أن المدعى في ذلك، هو أن الصيغة في الشريعة حقيقة في الوجوب؛ فيجب تنزيل أوامرها على ما هو حقيقة فيها، بخلاف هذا؛ فإن أقصى ما فيه أن الدليل دلّ على وجوب امتثال أوامره، من دون حاجة إلى إثبات كونها حقيقة في الوجوب، ولذلك التزمه من لا يقول بذلك، واستدلّ عليه بآية الحذر، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^(١)، مع ما دلّ على ذمّ ترك الطاعة، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾^(٢)، وبأن امتثال الأمر طاعة؛ لأنها عبارة عن الانقياد، كما صرح به أهل اللغة، وحصول الانقياد بامتثال الأمر بديهي، وترك الطاعة عصيان؛ لتصريح أهل اللغة بأن العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٣)، ويتوجه عليه أنه إن أراد مطلق الطاعة، ورد عليه: أن امتثال الندب طاعة قطعاً، وإن لم يكن أمراً؛ فإن الطاعة الانقياد والامتثال لمطلق الطلب، مع أن تركه ليس بمعصية، وإلا لم يكن ندباً، وإن أراد الطاعة الواجبة، لم يتم الإنتاج؛ لانتهاء كلية الكبرى؛ إذ يصير حاصل القياس حينئذ امتثال أوامر الشرع طاعةً، وترك بعض الطاعات معصيةً، ثم يتوجه عليه في المقدمة الثالثة منع كليتها أيضاً؛ فإن الخلود إنما هو على معصية الكفر، وتأويله بطول البقاء احتمال؛ فلا ينهض للاستدلال، ولو قيل هكذا: ترك امتثال مطلق الأمر عصياناً، والعصيان محضاً لدى الأمر، وكلتاهما من بديهيّات العرف والشرع؛ لأن النزاع إنما وقع فيما علم ندبه، لا فيما أطلق، ولم يقترن بما يدلّ على الندب، لنهض^(٤)، ولا يضرّ عدم نهوض الآية الثانية، لكنك خبير بأنه كما ينهض لوجوب أوامر الشرع، كذلك ينهض لوجوب غيرها، ونقل أهل اللغة إنما أرادوا هذا؛ لأن المتبادر من الطاعة امتثال الأمر من حيث هو؛ فكأنهم قالوا: (العصيان مخالفة الأمر)، أي مطلق الأمر.

ثم نقول: إن مراعاة السّوق في أوامر الطاعة قاضٍ بوجوبها، مع قطع النظر في تركها من التهديد، غير أن ما وقع منها في خطاب الكفار، كقوله في (آل عمران) فيمن قال من أهل الكتاب: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^(٥) ظاهرٌ

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النساء: ٨٠.

(٣) الجن: ٢٣.

(٤) خيرٌ لقوله (ولو قيل).

(٥) آل عمران: ٣٢.

في إرادة الإيذان والتدين، وهو الذي وقع التهديد على العصيان فيه بالخلود، كقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾^(١)، وقال تعالى في (النساء) بعد ذكر الموارد: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^(٢)، وما جاء في خطاب المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا...﴾^(٣) إلى قوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ يَرْحَمُونَ﴾^(٤)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٥) الآية، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحُمُزُ وَالْمَيْسِرُ...﴾^(٦) الآيتين، ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَآخِذُوا بِأَنْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٧)؛ فيما أن ينزل على التزام أحكام الشريعة، ولا ريب في وجوبه، أو يقال: إن المعنى: (أطيعوني في كل ما أمركم به، إلا ما أذن لكم في تركه)، ولو قيل: إن الطاعة إنما تقال حقيقة على امتثال ما يكون تركه معصية؛ لتقابلهما، ولأنه قد يستظهر من الانقياد اللامندوحة؛ لأنه مطاوع (قادة)، أي أخذ بزمامه، والطالب ندباً غير أخذ بزمام، وإنما هو دواعٍ مرغّبٍ قد ألقى زمامه على غاربه، كما أن الأمر إنما يقال حقيقة على طلب ما يكون تركه منهياً عنه، والندب كما انه ليس بأمر حقيقة، كذلك ليس امتثاله، في الحقيقة، طاعة، وإنما يطلق عليه اسم الطاعة مجازاً، كما يطلق على طلبه اسم الأمر مجازاً، وهذا كما يقال لمن أخذ بقول المرشد: (إنه أطاعه)، وتقول: (أشرت عليه فعصاني)، لم يكن بذلك البعيد، وإطلاق اسم الطاعة في الشريعة على النوافل اصطلاحاً شرعياً، كالتطوع على عملها، وحينئذٍ فتنهض لوجوب الأوامر من غير إشكال، ثم إن صاحب (المعالم)،

(١) الجن: ٢٣.

(٢) النساء: ١٣-١٤.

(٣) آل عمران: ١٣٠.

(٤) آل عمران: ١٣٢.

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) المائدة: ٩٠.

(٧) المائدة: ٩٢.

بعد أن ذهب إلى ما عليه المحققون، من أن الأمر حقيقة في الوجود، وأقام الحجة عليه، قال: «فائدة: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب، كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة، المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي؛ فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام»^(١).

ونحن نقول: قد عرفت من قبل في مسائل الدوران، معنى المجاز الراجح، والحقيقة المرجوحة، وأن اللفظ قد يغلب استعماله في المعنى المجازي، ويشتهر فيه، ويقال في الحقيقي، ولكن لا يبلغ اشتهاؤه بحيث يصير هو المتبادر عند الإطلاق، ولا قل استعماله في الحقيقي إلى الهجر، بحيث لا يصار إليه إلا بالقرينة، بل ما بين الحدين، حتى إذا أطلق لم يعلم، هل أريد به المعنى الحقيقي، أو المجازي، وإن من الناس من ينكر ذلك^(٢)، وإن الحق تحقّقه، وإن المثبتين له اختلفوا؛ فمنهم من يقدّم الحقيقة، ومنهم من يقدّم المجاز، ومنهم من يتوقف، ولما كان صاحب المعالم ممن يتوقف هناك^(٣)، كالعلامة^(٤)، ورأى أن استعمال الصيغة في الندب، استشكل تنزيهه على الوجود بلا قرينة.

والتحقيق: أن الأمر في الندب لم يبلغ إلى تلك الحدود، لبت شعري، متى تغير العرف، حتى صار بحيث لا يصار إلى الوجود إلا بالقرينة، أزمان الصادقين عليهم السلام، حين كثر التساؤل والتأول، حتى دوّنت الكتب، وسوّدت الصحف، وامتألت الحقائق، وقد سمعت مقالة الخبرين، زارة ومحمد بن مسلم، وهما من أعرف الناس، ومقالة مولانا الإمام الصادق، أبي عبد الله عليه السلام، ولو كان الأمر يومئذ، كما قال مشتركاً، لم يحسن التعلق به في الإيجاب، وليس لك أن تقول: إنما أرادوا الإيجاب في زمن نزول الخطاب، قبل أن يتغير العرف؛ لأن إنكارهم كان لما يفهم، وتعلقهم بما ينساق ويفهم، كما لا يخفى.

(١) معالم الدين: ص ٥٩.

(٢) ظ. تمهيد القواعد: ص ١٠٤ قاعدة ٢٢.

(٣) معالم الدين: ص ٥٣.

(٤) تهذيب الوصول: ص ٨١.

ولو كان كما زعم، لم يقيم إلا بإثبات أنه كان من قبل كذلك، ثم إنك قد سمعت حكاية السيد المرتضى، وقد عرفت استمرار طرائق الناس في مناظراتهم ومخاصماتهم إلى يومنا هذا، على التمسك بظواهر الأوامر، من غير حاجة إلى إثبات أنها كانت من قبل كذلك، وما حمله على هذه الدعوى من كثرة وروده مستعملاً في النذب؛ فليس كل كثرة تبلغ بالمجاز إلى الرجحان، حتى يساوي احتماله احتمال الحقيقة، إنما ذلك أن يشتهر، حتى يكاد ينساق من الإطلاق، وتقل استعمال الحقيقة حتى تكاد تهجر.

وكم من مجازٍ كثر وفشا ولم يبلغ بذلك إلى الرجحان، ألسنت تعلم أن أسداً في الرجل الشجاع قد كثر وشاع، ومع ذلك لا يتوقف في أمره، ولا ينزل عند الإطلاق إلا على حقيقته، ولا يصار إلى غيرها إلا بقريته، وما نحن فيه أقصاه أن يكون كذلك، وأين يقع استعمالهم للأمر في المندوب، من استعمالهم في الواجبات، وهذه خطيهم ومواعظهم مشحونة، ومجالسهم معمورة بالأمر بالواجبات، والنهي عن المحرمات.

وإنما يصدر عنهم طلب المندوب أحياناً، إماماً مقروناً بما يدل على إرادة الاستحباب، أو يحمل على النذب؛ لمكان المعارضة، وقد استمرت طريقة كل سائس، وجرت عادة كل راع؛ فإنهم أكثر ما يأمرون وينهون على وجه الإلزام؛ فلما يطلبون الشيء، ويرخصون في الترك فيقولوا: إن شئت لا تفعل، ولا يغرنك كثرة المندوبات الشرعية، حتى أحصي في الصلاة ثلاثة آلاف، وأقصى ما بلغوا في الواجبات إلى ألف؛ لأن المدار إنما هو على كثرة استعمال الأوامر، وهم لا يستعملونها في كل واجب مراراً مترادفة، لا تكاد تحصى، ولا يستعملونها في المندوب إلا المرة بعد المرة، بل قد يقال: إن أوامر باب واحد، كالأمر بالتقوى، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، تعدل أوامر أكثر المندوبات.

وإن شئت فأنظر إلى ما جاء في الكتاب المجيد، من الأمر بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، ولكن تنزلنا عن ذلك كله؛ فهذا العام قد يبلغ في الخصوص إلى حيث قيل: (ما من عام إلا وقد خصص)، وها هو كسائر الناس يحمله بعد الفحص على العموم، من دون توقف أصلاً، اللهم أن يلتزم مثل ذلك في الأمر، ويوجب الفحص عن القرينة، ويقصر التوقف على ما قبل الفحص، على ما قد يفهم من قوله: (بمجرد ورود الأمر)، لكن ذلك

لا يعرف له، ولا لغيره، بل يجب عند الكل حمل اللفظ على حقيقته، من دون توقّف، إنما ذلك في العموم؛ لغلبة التخصيص في كلام الشارع.

نعم يجب في غيره أمراً كان، أو غيره، مراعاة المعارض؛ ليستدلّ به على أنه لم يُرد به حقيقته، كما يأمر بشيء في خطاب، ويسوغ تركه في آخر؛ فيعلم أنه لم يُرد بالأمر الوجوب، وإلا لم يسغ تركه، وهكذا، فأما ما أورده على شيخنا المعاصر، صاحب الحدائق، من أنه متى ثبت كون الأمر حقيقةً في كلام الله، وكلام النبي ﷺ ثبت كونه كذلك في كلامهم ﷺ؛ لما ثبت من أن كلامهم واحد، وأنهم حملة الشرع، ومبينوه للناس؛ فمما لا ينبغي أن يلتفت إليه؛ إذ الاتحاد إنما هو في نفس الشرع المؤدي، لا في آلة التأدية.

وأبي بأسٍ في أن يؤدي أحدهما الإيجاب بالأمر، والآخر بالإخبار بأنه واجب، أو بالإشارة، أو أحدهما بالعربية، والآخر بغيرها؛ فقد كانوا يكلمون الناس كلاً بلغته، أم أيُّ بأسٍ في تغير العرف، حتى يصير ما كان يدلّ على الوجوب دالاً على الإباحة، فضلاً عن المندوب؛ فلا يستلزم ذلك تغير الحكم، وكذلك ما أورده قبله صاحب «الوافية»، حيث قال: «وكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدّهم، من تنبيه، وإعلام لأحد، إن عرفنا في هذا اللفظ هذا المعنى، حاشاهم عن ذلك، بل الصيغة في كلامهم أيضاً مستعملة في طلب المبدأ، وإنما يعلم العقاب على الترك وعدمه من أمر خارج»^(١)، وذلك أن صاحب «المعالم» لم يدع أن الصيغة نقلت في عرفهم إلى الندب، وإلا لم يتوقّف، وكأنه أراد بالنقل معناه اللغوي^(٢)، أعني التغيير، وحينئذٍ فيتوجه عليه إنه لم يدع أنهم عمدوا إلى صيغة الأمر فغيروها عمّا كانت عليه، بل يقول: إنها لكثرة استعمالها في الندب، صارت في عرفهم من المجازات الراجحة؛ وذلك لا يرجع إلى اختيار أحد.

بل اللفظ إذا كثر استعمال التجوّز به عن معنى؛ فربما أفضى به كثرة الاستعمال إلى أن يصير من المجازات الراجحة، بل ربما صار حقيقةً، أراد المستعمل أم لا، وكأنه يريد، لو

(١) الوافية: ص ٧٢.

(٢) ظ. معالم الدين: ص ٥٣.

تغيّرت في عرفهم لوجب عليهم التنبيه والإعلام، لئلا ينزل عند الإطلاق على ما كان ينزل عليه كلام جدّهم ﷺ، من حيث إن كلامهم ﷺ واحد.

وفيه: إن هذا الإعلام إن كان لأهل عرفهم؛ فهم عالمون، وإن كان لمن يأتي من بعد، مخافة أن يتغيّر العرف الحاضر؛ فليس عليه ذلك إجماعاً، كما في سائر ما تغير من الموضوعات، إنما على من يجيء المتغيّر؛ فإن عثر فذلك، وإلا فعرف أهل زمانهم، وإلا فاللغة، وإلا فالعرف الحاضر.

تتمة

قد عرفت أن حمل الأوامر الشرعية على الإيجاب، وإن كانت [ضروبه] متوقّرة^(١)، فضربٌ يدلّ على وضعه لذلك، وآخر يدلّ على أنه قد صار في الشريعة لذلك، وضربٌ يدلّ على وجوب حملها على ذلك، إلا أنه كثيراً ما تقوم القرائن على إرادة خلاف ذلك، من ندب له، أو إباحة، أو تهديد، أو غير ذلك، مما مضى تعدادها، ولا خلاف في شيء من ذلك؛ فاعلم الآن أن من جملة القرائن الدالة على خروجه عن ذلك، وقوعه بعد الحضر، أو الاستئذان.

وبالجملة: حيث يكون مظنة للحضر والمنع؛ فإن ذلك مما يدلّ دلالة ظاهرة على إرادة الإباحة والإذن، دون الإيجاب والإلزام، كما تمنع من تحت يدك عن الفعل؛ فلا يزال بك حتى تأذن له، وتقول له: (افعل)، ويستأذنك ولدك في الخروج؛ فتقول له: (اخرج)، وترى العبد قد أخذ النعاس وأنت تمرّ، فتقول له: (اذهب إلى منامك)، وهو كثير فاش، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢)، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ﴾^(٣)، ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ... فَأَتَشِرُّوا﴾^(٤) إلى غير ذلك، حتى توهم ناسٌ أنه قد صار حقيقة في ذلك^(٥)، من حيث إن

(١) في (ب): (وكانت متوقّرة)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) الجمعة: ١٠.

(٥) قاله الأمدى في الإحكام: ج ٢ ص ١٩٨؛ وابن الحاجب في منتهى الوصول: ظ. شرح العضدي:

المتبادر منه في مقام الحظر، إنما هو ذلك.

وليس كذلك؛ فإن التبادر إنما يكون [علامة] الحقيقة إذا كان مع قطع النظر عن القرائن الخارجية، وإلا فكل مجازٍ مع قرينته كذلك، ومع هذا كله؛ فقد وقع الخلاف في ذلك؛ فالأكثر، ولا سيما المتقدمون ممن يقول بوضعه للوجوب، فضلاً عن غيرهم، على ذلك، ومن الناس من يمنع من ذلك، ولا يفرق في حمله على الوجوب بين كونه في مقام الحظر، وغير ذلك، كالإمام الرازي وصاحب «المنهاج»^(١)، وهو مذهب السيد المرتضى والشيخ والفاضلين والشهيد الثاني رحمته، قال السيد في «الذريعة»: «أكثر المتكلمين في الأصول، على أن الأمر بعد الحظر، يقتضي الإباحة، وإطلاق الحظر الذي تقدم، وإن كانوا يذهبون إلى أنه إذا انفرد، وكان مبتدأ، اقتضى الوجوب، ولم يحك عنهم غير ذلك»^(٢)، ثم قال: «ولسنا ندري ما السبب في استمرار هذه الشبهة الضعيفة»^(٣)، ثم اختار إن حكمه حكم الأمر المبتدأ؛ فإن كان على الوجوب، أو الندب، أو الوقف بين الحالتين، فهو كذلك بعد الحظر.

وقال الشيخ في «العدة»: «أكثر العلماء، ومن صنف في الأصول، على أن الأمر إذا ورد عقيب الحظر اقتضى الإباحة، وقال قوم: إن مقتضى الأمر على ما كان عليه من إيجاب، أو ندب ووقف»^(٤)، ثم اختار ذلك، وحكاه قومٌ عن أكثر من قال بالوجوب، كالعلامة في «النهاية»^(٥)، والعضدي والسيد العميدي^(٦)؛ فربها تُوهم اختصاصه بهم، وقد سمعت حكاية السيد والشيخ. والحق ما عليه الأكثر؛ فإننا لا نعقل من الأمر بعد الحظر، أو

ج ٢ ص ١٥٤٨.

(١) ظ. المحصول: ج ٢ ص ٩٦؛ منهاج الوصول للبيضاوي المطبوع مع نهاية السؤل: ج ٢ ص ٢٧٢.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٧٣؛ العدة: ج ١ ص ١٨٣؛ تهذيب الوصول للعلامة:

ص ٩٧؛ معارج الأصول: ص ٦٥؛ تمهيد القواعد: ص ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) العدة في أصول الفقه: ج ١ ص ١٨٣.

(٥) نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٣٢.

(٦) شرح العضدي: ج ٢ ص ٥٤٨؛ شرح تهذيب الوصول: ورقة ١٤٠ (مخطوط).

الاستئذان، إلا الإذن والرخصة، والإذن الذي هو جنس الإباحة الشرعية، لا نفسها؛ لا اعتبار المساواة فيها دونه.

نعم قد يصادفها، بل وربما صادف النادب، بل الوجوب؛ لقيام ما يدل على ذلك، من نص، أو إجماع، ومن نظر إلى الإذن في النظر إلى المخطوبة، والإبراد في الصلاة للحرم، والصلاة في الرحل^(١) للمطر، والاصطياد بعد الحَل، والإتيان بعد الطهر، والانتشار بعد الحبس للصلاة، وقيل: الأعداء، والحلق بعد المنع، والأمر بشرب الخمر للإساعة، ونحو ذلك، مما جاء في الآيات والروايات، وما يقع في المحاورات، عُلِمَ بديهيةً: أن ليس الغرض من الأمر إلا الإذن والرخصة التي كان ينتظرها المخاطب، ويهش إليها؛ فإن انضم إلى ذلك أمرٌ آخر من إباحة، أو نذب، أو وجوبٍ فمن دليل آخر.

وبالجمللة: فتبادر ذلك مما لا يكاد يخفى على ذي عُرْف، والعجب ممن أنكر ذلك على ظهوره، إلا أن يكون الإنكار لصيرورته حقيقةً في ذلك، وأنه لمنكرٌ، لكننا لا نعرف أحداً يذهب إلى ذلك، إلا أن يتوهم متوهمٌ، وما اشتهر الاحتجاج به للمشهور من أن الإيجاب مضادٌ للحظر؛ فيبعد أن ينقل إليه بينا هو ينهى ويمنع؛ إذ هو يوجب ويحتم، وإنه لو كان للوجوب، لوجب الاصطياد والإبراد والإتيان والانتشار ونحو ذلك، بل الضرورة على خلاف ذلك، ليس بشيء.

أما الأول؛ فلأن جميع الأحكام متضادة، وأيُّ بأسٍ في أن تقتضي المصلحة المنع من الفعل في زمانٍ من الأزمنة، أو على حالٍ من الأحوال، فيمنع، ثم تقتضي في غير ذلك الزمان، وعلى غير تلك الحال؛ فيوجب الفعل، كما في قتل المشركين بعد انسلاخ الأشهر الحرم، وحلق الرؤوس بعد بلوغ الهدى محلّه، وشرب الخمر للإساعة، وأكل الميتة لحفظ النفس.

وأما الثاني فالخصم يقول: لولا ما قام من إجماع، أو ضرورة، لحملناه على الوجوب، وأقصى ما تعلق به السيد والشيخ في الإنكار هو أن الحظر العقلي أكد من السمع^(٢)،

(١) الرحل: ما يوضع على ظهر الدابة.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٧٤؛ العدة: ج ١ ص ١٨٤.

وقد علمنا أن ورود الأمر بعده لا يمنع الإيجاب، وإلا لاحتج في كثير من العبادات، كالصلاة والهرولة ورمي الجمار ونحوها، إلى أدلة خارجية عن الأوامر الواردة فيها؛ لكونها محظورة عند العقل، وقد استمرت طريقة العلماء من لُذُن الصحابة إلى يومنا هذا على الاكتفاء بها، ونحن نقول: إن القرينة على إرادة الإباحة ليست هي مجرد الوقوع بعد الحظر، كيف كان، و[مهمل] (١) كان، كلا، بل الوقوع بعد حظر الأمر، مع رغبة المأمور، كما في مثال العبد والولد والصيد بعد الإحلال والإتيان بعد الطهر ونحو ذلك.

والأمر هاهنا على العكس؛ إذ الأمر غير حاضِر والمأمور غير راغب، بل هو مستنكف لإبائه عقله، ولا يناسب في مثل هذا المقام إلا الإلزام حسبما وقع، نعم إذا بلغ حكم العقل إلى حيث يلازمه الشرع؛ فلا ينفك عنه، كأكل الميتة وشرب الخمر، استفيد من وقوع الأمر بعده، كالأمر بهما لحفظ النفس إرادة مجرد الإذن؛ لاحتمال الأمرين اللذين ذكرناهما، وإن صادف الوجوب من دليل آخر خارجي، وهو ما دل على وجوب حفظ النفس، لكن المتبادر من الأمر بذلك إنها هو الإذن في تناول ما كان محظوراً.

واحتج المحقق لذلك بأن صيغة الأمر تفيد طلب الفعل، والإباحة تفيد التخيير فيه، فلم تكن مستفادة منها، قال: «وغير ممتنع انتقال الشيء من الحظر إلى الوجوب» (٢)، وجوابه: أنا لا ندعي استفادة الإباحة من نفس الصيغة، ولا نحيل الانتقال من الحظر إلى الوجوب، بل نقول: إن وقوعها بعد الحظر، مع العلم بالرغبة يفيد الإباحة بحسب العرف، وقال في (التحصيل): «الأمر بعد الحظر والاستئذان للوجوب؛ لأن المقتضي قائم، والموجود لا يصلح معارضاً؛ إذ يجوز الانتقال من الحظر إلى الوجوب، كما منه إلى الإباحة، وقد عرفت أننا لا نمنع ذلك، وإنما تتعلق بالتفاهم» (٣).

وربما احتج بأن وروده بعد النهي، لو كان مانعاً من الوجوب، لأمتنع معه التصريح بالوجوب، مع عدم الامتناع، وأنت خيرير بأن هذه الملازمة في حيز المنع؛ لأن ظهور

(١) في (ب): (ومن كان)

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٧٤.

(٣) التحصيل للأرموي: ج ١ ص ٢٨٦.

اللفظ في معنى لا يمنع من التصريح بخلافه، ويكون التصريح بذلك قرينة صارفة عما يجب العمل عليه عند التجرد عنها، كما في كل مجاز نصب عليه قرينة، فإن قرينة المجاز لا تخرج الحقيقة عن الطهور.

[فصل]

الحق أنه لا دلالة في صيغة الأمر على وحدة ولا تكرار، كما أنه لا دلالة فيها على النوع، ولا الزمان، ولا المكان، ولا الآلة، وأين طلب مطلق الفعل من الدلالة على إرادة نوع منه، أو الزمان، أو المكان الذي يراد إيقاعه فيها، أو آلة، أو إرادة إيقاعه مرة أو مرتين، أو أكثر، أو دائماً، وهذا مما لا يكاد يخفى على أهل اللغة، ولا يشبهه على ذي عرف.

ولذلك يصح تقييده بالمرة والمرتين فما زاد، والدوام بلا تأول، كما يصح تقييده بهذا النوع مرة، وبذلك أخرى، تقول: (اجلس جلسة الرئيس، وجلسة العبد)، و(اسر سير البريد، وسير الإبل وسير القطار)، و(اجلس هاهنا، أو هناك)، وأخرج غداً، أو بعد غداً، و(اضرب بالسوط، أو بالسيف) وهكذا.

غير أن أهل العلم لم يختلفوا في ذلك، وإنما اختلفوا هاهنا؛ فذهب الأستاذ أبو إسحاق^(١) وأتباعه إلى أنها تدل على التكرار مدة العمر؛ فإذا قال: (افعل)، كان معناه: دم على الفعل^(٢)، وشرطه الآمدي بالإمكان^(٣)، وهذا إنما يجيء من خارج: عقل، أو شرع، أو عادة.

وأما مقتضى الصيغة؛ فهو عندهم طلب أن يكون على الفعل لا ينفك، وما قضت العادة أو الشرع بعدم التكليف فيه، كحال النوع، أو الصلاة؛ فليس منه دلالة الصيغة، وإنما استثناء في مدلولها بالدليل، كما يخصص العموم بالعرف والعادة؛ لذلك أطلق الأولون.

(١) الاسفرايني.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٣٥.

(٣) الإحكام: ج ٢ ص ١٧٣.

ثم المطلوب على الدوام، إن كان مقيداً؛ فدوامه بحسب مدّة، وإلا فعلى الإطلاق، مثلاً: إذا قيل: (صم)، دلّ على التكليف بصيام كل يوم، واستثنى بالعقل والشرع ما لا يقدر على صيامه لمرض، أو نحوه، وما مُنع منه شرعاً كصوم العيد، وإذا قيل: (صم يوم الخميس)، دلّ على صيام كل خميس، وهذا كما جاء التكليف بصيام رمضان؛ فدلّ على صيام كل رمضان، دون سائر الشهور، ولو قال: (صوموا)؛ لكان تكليفاً بالصوم دائماً، وكذلك لما قال: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾^(١)، الأمر دلّ على وجوب إقامتها في هذه الأوقات على الدوام، ولو قال: (صلّوا)؛ لكان تكليفاً بالصلاة في سائر الأوقات، وكذلك لما أمر بالزكاة، وهي قدرٌ مخصوص من مالٍ مخصوصٍ في وقتٍ مخصوص، دلّ على وجوبها في كل حول، وكان ينبغي أن يكون الأمر في الحجّ كذلك، ولكن دلّ الدليل على الاكتفاء في العمر كلّه بمرة.

وبالجملة: فالأمر عندهم يدلّ على التكليف بأن يفعل دائماً بالمداومة على الفعل مطلقاً، أو بحسب قيده، إلا أن يدلّ دليل على عدمه، من إجماع، أو غيره، كما تقول: (افعل هذا مرة واحدة)، فهذا معنى التكرار الذي ذهب إليه هؤلاء، ثم لا تصحّ إلى هجر أهل التعاليق، هل المراد طبيعة التكرار، حتى يكتفي بالمرتين، أو الدوام؟ فإنه كلامٌ من يتلقف من الأفواه، ولم يرجع إلى صحف القوم ودفاترهم، وعلى هذا فكلّمنا فعل، كان مطيعاً، وإذا ترك، كان عاصياً بتركه ذلك، لا بأصل التكليف.

وذهب أبو الحسين في كثيرين، إلى أنها تدلّ على المرّة^(٢)، وأنه إذا قال: (افعل)، كان بمنزلة أن يقول: (افعل مرّة)، وهل عدم التكرار معتبرٌ في مفهومه، حتى يكون المعنى: (افعل مرّة ولا تزد)، أو أن المعنى: (أريد منك مرّة)، كما يقول السائل: (أنظر إليّ مرّة)؟ احتمالان، أظهرهما من الدعوى هو الأول؛ لأن المتبادر من قول القائل: (افعل مرّة) إنما هو المنع من الزائد؛ لأن المطلوب هو المرّة بقيد الوحدة، وأنسبها هو الثاني؛ لبعد إرادة الأول، وما كانوا ليزعموا أن الأمر المطلق بمنزلة خطابين، أمر ونهي، وعلى الأول؛ فهل

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) ظ. المعتمد لأبي الحسين البصري: ص ٩٨-٩٩.

النهي عن الزائد مأخوذ على أنه قيدٌ، حتى يكون الإتيان بالزائد مبطلاً للطاعة بالواحد، وحتى إذا أمر بعقبي؛ فجاء بعقتين، أعتق غانماً، ثم أعتق سالماً، كلاً بصيغة على حدة، بطل العتقان؛ لمكان النهي؟ أو إن النهي لم يؤخذ قيداً، وإنما هو خطابان، أمر بالواحد، ونهي عن الزائد، ويكون بفعلها مطيعاً عاصياً، لا خطابٌ واحدٌ، مقيّدٌ بآخر؟ أقربهما الثاني؛ لأصالة عدم التقييد، وما كان ليزيد على قولنا: «افعل مرّة لا أكثر»، وعلى الثاني الذي استسبناه لهم؛ فهل في دلالاته على أن المراد مرّة تعرّض لحكم الزائد، حتى كأنه قال: «أريد منك مرة، ولا أكلفك بأكثر»، حتى إذا جاء خطابٌ آخر بطلبه، كان معارضاً لهذا، أو إنه مسكوتٌ عنه، على حكم الأصل؛ فإن كان توقيفياً، كالعبادة، احتاج إلى خطابٍ آخر، وإن جاء خطابٌ لم يكن معارضاً؟ احتمالان، أظهرهما من قول القائل: «أنظر إليّ مرة» هو الأول، وهو الذي عقله السيّد المرتضى من كلامهم، حيث قال في «الذريعة»: «وقال المقتضون على المرة الواحدة أرادها، ولم يرد زيادة عليها»^(١)، أي إن الأمر المطلق يدلّ على إرادة، وعلى عدم الإرادة الزيادة، وقال في بيان مقالة أصحاب الوقف: «هل أراد الزائد كما قال أصحاب التكرار، أم لم يرده، كما قال أصحاب المرة»^(٢).

وقال ناس: إنه مشتركٌ بين التكرار والمرة؛ فيتوقف تنزيله على أحدهما على القرينة^(٣)، كما هو الشأن في كلّ مشترك، وهي مقالة المرتضى ~~ههنا~~، غير أنه احتج فيما احتجّ بما يدلّ على الاشتراك المعنوي، قال في «الذريعة» بعد أن اختار الوقوف عن الحكم في الزائد: «والذي يدلّ عليه أشياء: أولها: إنه لا يجوز أن يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره، وكيفية تناوله لما هو متناولٌ له، وقد علمنا أن ظاهر قول القائل: «اضرب» غير متناولٍ لعددٍ في كثرة، ولا قلّة، كما أنه غير متناولٍ لمكان ولا زمان، ولا آليّة يقع الضرب بها؛ فيجب أن لا يفهم من إطلاقه ما لا يقتضيه لفظه، وإنما يقطع على المرة الواحدة؛ لأنها

(١) الذريعة: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المقصود به المرتضى في الذريعة: ج ١ ص ١٠٠.

أقل ما يمثل به الأمر؛ فلا بدّ من كونها مرادة^(١)، لكنّ باقي أدلّته ظاهرة في الاشتراك اللفظي، ومن ثمّ اضطرب كلام العلامة في الحكاية عنه؛ فحكى في (النهاية) الأول^(٢)، وفي (التهذيب) الثاني^(٣).

والحق إنّ مذهبه في ذلك إنّما هو الاشتراك اللفظي، كما حكينا عنه، وتلك طريقته في كل ما استعمل في شيئين، بناءً على أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، اتّحد المعنى، أو تعدّد، والذي يدلّ على ذلك، أنه نزل مقالة أهل الوقف على ما اختار، ولو أراد الاشتراك المعنوي، لم يتّجه التوقّف أصلاً؛ لأنه إما أن يكون لعدم العلم بها وضع له منها، كما حكى عنهم الأكثرون، أو لعدم العلم بما أريد منها؛ لاشتراك بينهما، كما حكى السيّد رحمته عنهم.

وذهب آخرون إلى الوقف، وهو المحكي عن إمام الحرمين^(٤)، وحكاية الخامس عنه، كما وقع لابن الحاجب تبعاً للأمدّي خطأً عليه^(٥)، وهل وقفهم لعدم العلم بها وضع له منها؛ لتعارض الأدلّة، أو لاشتراك بينهما؛ فلا يعلم المراد منها؟

الذي حكاه الأكثرون عنهم، هو الأول، وهو قول العضدي^(٦)، وقيل بالوقف، بمعنى لا ندري^(٧)، وهو المناسب بعده في جملة الأقوال الواقعة في وضعه ودلالته، ومقتضى تنزيل السيّد هو الثاني؛ فتلك أربعة أقوال وإن كان الرابع ليس قولاً في المسألة، وإنما هو وقف عن القول فيها.

والمحققون من الفريقين على أنه لا يدلّ على شيء منها، وإنما يدلّ على طلب ماهية

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٣٥.

(٣) تهذيب الوصول: ص ٩٨.

(٤) ظ. الإحكام: ج ٢ ص ١٥٥؛ شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٥١٣.

(٥) ظ. شرح مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٥١٣؛ الإحكام: ج ٢ ص ١٥٥.

(٦) ظ. شرح العضدي: ج ٢ ص ٥١٣.

(٧) ظ. المصدر نفسه: ص ٥١٣.

الفعل من دون إشعار بوحدة ولا تكرار، وهي مقالة المتأخرين، كالفاضلين والشهيديين وأتباعهم، وصاحبي (المختصر) والمنهاج، وشارحي كلامهم على كثرتهم، وفيهم العضدي والتفتازاني وغيرهما^(١) وإنما كانت تلك الأقاويل في الأولين لكل شبهة.

أما القائلون بالتكرار؛ فلهم شبه كثيرة بينة الوهن، ولا اشتباه إلا في أربع:

الأولى: أن النهي للتكرار والاستمرار إجماعاً، ولا فرق بينه وبين الأمر إلا بأن أحدهما لطلب الفعل، والآخر لطلب الترك؛ فليقس ما اشتبه أمره بما علم وضعه، بل هما من نسخ واحد؛ لأنها طلب أمر، ولا دخل لخصوصية المطلوب؛ وذلك أن (لا تضرب) بمعنى: (اترك الضرب)؛ فجعل أحدهما للمرة، والآخر للدوام تحكماً.

الثانية: وهي أقواها شبهة، أنه لا نزاع في أن الأمر يقتضي النهي عن الضد العام، وهو الترك، وحيث ثبت أن النهي للتكرار، أوجب أن يكون الأمر الدال عليه كذلك، وإلا فلا اقتضاء.

الثالثة: أن التكاليف لو لم تكن مطلوبة على الدوام، بل على الوحدة، لامتنع عروض النسخ؛ لأنه إما أن يعرض بعد الفعل، ولا تكليف؛ فلا نسخ، أو قبله، وهو باطل، لما سيأتي إن شاء الله في باب النسخ.

الرابعة: أنه لو لا التكرار لامتنع الاستثناء، مع صحته، تقول: (صم إلا يوم العيد)، والكل تموية ومغالطة^(٢).

أما الأولى؛ فلمنع كون النهي موضوعاً للتكرار، وإنما جاء الاستمرار من الملزوم العقلي؛ وذلك لدلالته على المنع من إيجاد الطبيعة، والامتناع إنما يتم بالاستمرار على الترك، كما هو واضح. سلمنا، ولكن هذا قياس مع الفارق، وذلك أن الحدث المأخوذ في الفعل، إما أن يكون هو الفرد المنتشر المدلول عليه بالنكرة، حتى يكون معنى (ضربت): (أوقعت ضرباً)، [أ] والطبيعة المدلول عليها باسم الجنس، حتى يكون معناه: (أوقعت

(١) ظ. الإحكام: ج ٢ ص ١٥٥؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٣٥؛ معارج الأصول: ص ٦٦؛ شرح

العضدي: ج ٢ ص ٥١٣؛ حاشية التفتازاني على العضد: ج ٢ ص ٥١٤.

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ١ ص ٤٤٠.

الضرب)، كما هو الحق؛ إذ المائز بينهما إنما هو التنوين، ولا ريب أن مبدأ الفعل إنما هو المجرد منه.

وأياً كان؛ فالنهي يخالف الأمر، أما على الأول؛ فلأن الأمر حينئذ يكون بمنزلة نكرة في الإيجاب، والنهي بمنزلة نكرة في السلب، ومن المعلوم عموم الثانية، دون الأولى، وأما على الثاني؛ فالنهي لما كان منعاً من إيجاب الطبيعة، لم يتم إلا بالاستمرار، كما عرفت، فوضع له، بخلاف الأمر؛ فإنه لإيجاد الطبيعة، وهو يتحقق بالمرة. سلّمنا، ولكنّه قياس في اللغة، وهو باطلٌ حتى عند من يقول بالقياس في الأحكام.

وأما ما ذكر أخيراً من أنه لا دخل لخصوصية المطلوب؛ ففيه: أن الفرق لم يأت من خصوصية المطلوب، إنما جاء من آلة الطلب، من حيث إن (افعل) يقتضي تحقيق طبيعة الفعل؛ فيتحقق الامتثال بالمرة، و(لا تفعل) يمنع من تحققها؛ فلا يتحقق الامتثال إلا بالامتناع رأساً.

وما عساه يتراءى من الفرق بخصوصية المطلوب، حتى إذا كان من قبيل الإعدام، ك(اترك الضرب)، أي حقق عدمه، اقتضى الاستمرار، كما في النهي، وكان (اترك الفعل) و(لا تفعل) على حدّ سواء، وإن كان من قبيل الأفعال لم يقتض؛ فباطل^(١)، بل المدار على هيئة الطلب ومعناه^(٢)، نعم ربّما كان الاستمرار مأخوذاً في مفهوم المادة، ك﴿واجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٣)؛ فإن الاجتناب هو الترك على الدوام، هذا.

والحقُّ: أنّ أهل العرف كما يفهمون من قولنا: (لا تضرب) المنع من إيجاد الماهية في جميع الأوقات، إلا أن تدلّ قرينة على تخصيص المنع بوقتٍ دون وقت، كذلك يفهمون من قولنا: (اترك الضرب) الأمر بترك الضرب في جميع الأوقات، إلا أن تقوم قرينة على التخصيص، حتى إذا ترك أولاً، ثم فعل عدّ عاصياً، كما في النهي، لكن ذلك لا يقتضي كون الصيغة بإطلاقها للتكرار؛ فإن هذا إنما جاء من خصوص مادة الترك، والكلام

(١) خبر ل (وما عساه).

(٢) في (ب) قبل هذه الكلمة: (وكل)، والظاهر إنها من سهو القلم.

(٣) الحج: ٣٠.

إنما هو في الهيئة ودلالاتها بحسب الوضع، والتعلّق في الفرق بين الأمر والنهي، بأن التكرار في الأمر مانعٌ من فعل غير المأمور به، بخلاف التكرار في النهي، من حيث إن التروك تُجمع وتُجامع غيرٌ مجيد، بعد اشتراطهم في التكرار الإمكان عقلاً وشرعاً؛ فلو صحّ القياس لأمتنع هاهنا.

وأما الثانية؛ فلأن النهي عن الضدّ المدلول عليه بالأمر إنما هو بحسب الأمر؛ فإذا أمرت بالضرب يوم الجمعة، كان الضدّ المنهَى عنه ترك الضرب في ذلك اليوم، لا مطلقاً، وعلى ذلك القياس؛ فهو، إذن، تابعٌ له متقدّر بقدره؛ فكيف يجعل دليلاً عليه.

وبالجملة: فالنهي المستفاد من الأمر بحسب ذلك الأمر، إن كان الأمر للتكرار، كان النهي عن الضدّ كذلك، وإلا فلا، وحيث كان معنى (اضرب): ائت بطبيعة الضرب، كان مقتضاه: لا تترك طبيعة الضرب.

وبالجملة: فالمأمور بشيءٍ منهىٌ عن ترك ما يتحقق به الامتثال؛ فإن كان الامتثال يتحقق بالمرّة، كان المنهَى عنه تلك المرّة، وإن كان على الدوام، ك(اضرب)، وإنما كان المنهَى عنه تركه في كلّ وقت، حتى كأنه قال: لا تتركه في وقت من الأوقات.

وأما الثالثة؛ فبأن النسخ، كما يتعلّق بها يجب على الدوام، كالصلاة مثلاً، ويكون نسخاً للحكم عمّن فعل، ولم يفعل؛ لاستوائهما في الحكم، ولو بدليل من خارج، كذلك يتعلّق بها يجب في العمر مرّة، كالحج، ويكون نسخاً عمّن لم يفعل، إذا كان قد وقع، ولو من واحد، وإنما الممتنع نسخه ما لم يقع أصلاً، نعم يتمّ هذا حيث يكون المكلف واحداً، كما إذا كلف المولى عبده بعمل خاص؛ فإنّ النسخ حينئذٍ لا يعقل إلا إذا طلبه أكثر من مرّة، لكنه حينئذٍ يستلزم تكراراً في الجملة، ولو مرتين، ولا يستلزم الدوام، كما هو المدعى، والحاصل إنّنا نختار الشقّ الأول من الترديد الواقع في السؤال، وهو وقوع النسخ بعد الفعل.

قولك: (فلا تكليف فلا نسخ)^(١).

(١) هذه العبارة مأخوذة من النقطة الثالثة من النقاط التي قال عنها المصنف: شبه كثيرة الوهن.

قلنا: غاية ما ينفي الفعل التكليف عن الفاعل، لا عن كلِّ مكلف، والنسخ عبارة عن إخراج المنسوخ من الشريعة، بعد أن كان منها.

وأما الرابعة فالمستثنى منه العام في المثال محذوفٌ، دلَّ عليه الاستثناء، وإلا لم يصح، والتقدير: (صم جميع الأيام إلا يوم كذا).

وإن قلت: صحة الاستثناء فرع ثبوت العموم؛ فكيف يكون ثبوته به.

قلنا: إنما استدللنا باستثناء المتكلم على سبق إرادة العموم، وتقدير العام، وأنه لو لم يقدر العام، لم يستثن؛ فلم يرد الاستثناء إلا على عام، وإن كان علمنا بالعام إنما ثبت بالاستثناء، وجميع باب الاستدلال بالمعلول على العلة من هذا القبيل، وأما أصحاب المرّة؛ فاحتجوا بأمر أيضاً:

أحدها: أن الطلب كسائر المشتقات، وهي لا تدلّ على التكرار إجماعاً.

الثاني: أن الطلب إنشاء وإيقاع، وصيغ الإيقاع إنما تدلّ [على] إيقاع أمر واحد، ك(طالق) إنما يقع به طلاقٌ واحدٌ؛ فكذلك (اضرب) ينبغي أن يكون إيقاع الضرب واحدٌ، أي سببٌ في وقوعه، كغيره من صيغ الإنشاء، كلّ صيغة سبب لوقوع شيء واحد.

الثالث:^(١)[٢].

(١) كذا في (ب).

(٢) انتهى ما نقلناه من (ب).

باب المطلق والمقيّد

والكلام في بيان ماهيتهما وأقسامهما وأحكامهما

فصل

قد عرفت في أول مباحث العموم^(١) أن للماهية بحسب الكثرة والوحدة ملاحظات شتى، وقد وضعوا لها ملحوظة، بكل نوع من تلك الملاحظات لفظاً يدلّ عليه، والذي وضع لها ملحوظة من حيث هي لا بشرط الوحدة والكثرة، ولا بشرط عدمهما، يسمى (المطلق)، وجملة القول في ذلك أن حقيقة الشيء ما به تحقيق الشيء، ويكون هو هو لها عوارض وهي في حدّ ذاتها مغايرة لما يعرض لها، كالوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من المتقابلات التي تعرض لها، وإن كانت لا بد أن تتصف بشيء لامتناع ارتفاع النقيضين عن شيء؛ فإذا لاحظها العقل من حيث هي، لم يكن له أن يحكم عليها بشيء من تلك العوارض، ولا بالتجرّد عنها، ومتى أراد أن يحكم؛ فلا بد وأن يلاحظها مع ما يريد أن يحكم به عليها إيجاباً أو سلباً؛ فكان لها عند العقل ملاحظة في حدّ ذاتها، وملاحظات شتى بحسب عوارضها.

وقد وضع لها في اللغة بحسب كلّ ملاحظة لفظ، فوضع لها ملحوظة في حدّ ذاتها اسم الجنس المجرّد من التنوين، ك(رجل وفرس)، والمحلّى ب(لام الطبيعة) ويسمى هذا

(١) لم نجد مباحث العموم فيها بين أيدينا من النسخ.

عندنا بالمطلق؛ لإطلاق معناه حيث لم يقيد بشرط شيء، أو بشرط لا شيء، بل أخذ لا بشرط، فمن أراد أن يدل على الماهية بهذه الملاحظة جاء بالمطلق، ووضع لها ملحوظة مع الوحدة المعنوية المحلى به (اللام العهد الخارجي)، كالرجل (الرجل) لرجل معهود بينك وبين مخاطبك، ومع الوحدة بلا تعيين اسم الجنس المنون، كالرجل وفرس) ويسمى عندنا به (النكرة) و(الفرد المنتشر).

وأما عند أهل العربية، فالنكرة ما عدا المعرفة فيعم المطلق المجرد من اللام حيث يصح استعماله بلا تنوين، وضعوا لها ملحوظة مع الكثرة الشاملة التي لا تنحصر، ألفاظ العموم، ويسمى الموضوع لها بهذه الملاحظة عندنا به (العام)، ومع الكثرة الشاملة المحصورة أسماء العدد مع معدوداتها، كالعشرة رجال) فإن هذا التركيب موضوع بالوضع القانوني لماهية الرجل بهذه الملاحظة، ومع الكثرة الغير الشاملة الجمع المنكر كالرجال) فقد بان الفرق بين العام والمطلق والنكرة، وأن المطلق هو الموضوع للماهية ملحوظة في حد ذاتها لا بشرط، كأسماء الأجناس المجردة من التنوين، والمحلة به (الام الطبيعية) غير أنها نريد بالمطلق هنا ما يعم هذا والنكرة المثبتة، فكان له إطلاقان عام وخاص، والمراد هاهنا العام.

وعلى هذا جرى العلامة في النهاية وجمع من المحققين^(١)، لكن الأكثرون على تفسيره هاهنا بما تفسر به النكرة، قال في (الإحكام): «إنه عبارة عن النكرة في سياق الإثبات»^(٢)، وقال: «وقولنا عن النكرة احتراز عن المعارف وما مدلوله واحد معين أو عام مستغرق، وفي سياق الإثبات احتراز عن النكرة في سياق النفي؛ لدالتها على الاستغراق»^(٣) وقال ابن الحاجب: «المطلق ما دل على شائع في جنسه»^(٤)، قال الشيخ العسدي: «ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة تندرج تحت أمر مشترك بينها من غير تعيين،

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٣٧٨؛ البحر المحيط، الزركشي: ج ٣ ص ٣؛ المحصول: ج ٣ ص ١٤٣.

(٢) الإحكام: ج ٣ ص ٣.

(٣) الإحكام: ج ٣ ص ٣.

(٤) شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٩٦.

فتخرج المعارف كلها؛ لما فيها من التعيين، شخصاً نحو زيد وهذا، أو حقيقة نحو الرجل وأسامه، أو حصه، نحو: «فَقَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ»^(١)، أو استغراقاً، نحو الرجال»^(٢)، وقال السعد في الشرح: «وإنما فسره الشيخ بالحصه نفياً لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي؛ وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهومات، ثم لا يخفى أن المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ، وإلا فمثل (جاءني رجل) متعين في الواقع»^(٣)، وأن المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني، وعرفه في (المعالم)^(٤) بما في الشرح^(٥)، ومنهم من فسره هنا بالمعنى الخاص، قال في (المنهاج): «إن لكل شيء حقيقة هو بها والبدال عليها هو المطلق»^(٦).

وقال في (التمهيد) في الفرق بين العام والمطلق: «العام هو الدال على الماهية باعتبار تعددها، والمطلق هو الدال عليها من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد»^(٧)، ومرجعه إلى أن العام هو الماهية بشرط شيء، والمطلق الماهية لا بشرط، والتحقيق: ما ذكرنا من أن المراد به هنا ما هو أعم؛ فإن الأحكام الأصولية، كوجوب حمل المطلق على المقيد، كما تجري في النكرة تجري فيما يدل على الحقيقة، وحديث عدم تعلق الأحكام بالمهات قد سمعت ما فيه وعرفت أن أقصى ما يتخيل امتناع تعلقها بالماهية بشرط لا دون الماهية لا بشرط، كما نحن فيه.

ولو لم يكن في المطلق إلا الأفعال والصفات، ومن البين إنها إنما تدل على الحقيقة؛ لأن اشتقاقها إنما هو من المصادر المجردة عن التنوين لكفى^(٨)، وجريان التقييد فيها مما

(١) المزمّل: ١٦.

(٢) شرح العضدي: ج ٣ ص ٩٦.

(٣) شرح العضدي: ج ٣ ص ٩٦-٩٧.

(٤) معالم الدين: ص ١٥٠.

(٥) أي شرح العضدي.

(٦) لم أعر على هذا القول فيما بين يدي من شروحات (المنهاج) للبيضاوي.

(٧) تمهيد القواعد للشهيد الثاني: ص ٢٢٢.

(٨) خبر قوله (ولو لم يكن...).

لا يكاد يخفى، تقول: قم وأقعد وكل واشرب ونم واركب، وإنما تريد على نحو خاصٍ حسبها تحكم به العادة، ويقضي به العرف؛ فكان إطلاق تلك الأوامر مقيداً بالعرف والعادة، ثم إن كلامهم مما يدل على أن المعهود الذهني ك(اشتر اللحم) من المطلق وهو إنما يتأتى على ما ذكرناه من أن المراد بالمطلق ما هو أعمّ من النكرة، وما يدل على الحقيقة؛ وذلك أنه على ما حقق في المعاني موضوعٌ للحقيقة المتحدة في الذهن، وإنما أطلق على الفرد الموجود منها باعتبار أن الحقيقة موجودة فيه، فجاء التعدد باعتبار الوجود لا باعتبار الوضع.

والفرق بينه وبين النكرة كالفرق بين علم الجنس المستعمل في فردٍ وبين اسم الجنس، نحو: القيت أسامة ولقيت أسدًا، فد(أسد) موضوع لواحدٍ من آحاد جنسه؛ فإطلاقه على الواحد إطلاق على أصل ما وضع له، وهذا بخلاف أسامة؛ فإنه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن؛ فإذا أطلق على الواحد فإنما أريد به الحقيقة، ولزم من إطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد، وكذلك النكرة، نحو: (ادخل سوقاً)، يفيد إنها استعملت فيه (بعض) من جملة الحقيقة، بخلاف (ادخل السوق)؛ فإنه إنما يريد به نفس الحقيقة، والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول، وأما المقيد فله أيضاً إطلاقان:

أحدهما: ما يدل لا على شائع في جنسه، وبالجملة خلاف المطلق بالمعنى المعروف بين الأكثرين؛ فيدخل فيه: المعارف كلها، والعمومات، وما وضع للحقيقة من حيث هي، ك(ذكرى وبشرى)؛ لأنها ليست بحصّة محتملة لخصص كثيرة تندرج تحت أمر مشترك، بل هي الأمر المشترك الذي تندرج تحته الحصص.

الثاني: ما أخرج من شياخ وإن بقي على الشياخ أيضاً، وبالجملة المطلق ضمّ إليه قيدٌ قلل من شياخه ك(رقبة مؤمنة)؛ فإنها وإن كانت شائعة بين الرقاب المؤمنة إلا أنها قد أخرجت بهذا القيد من شياخ أعظم يعم الكافرة والمؤمنة، فهو مقيد من وجه بالنسبة إلى ما فوقه، ومطلقٌ من آخر بالنسبة إلى ما تحته، وهذا هو المقيد الإضافي.

قال السعد: «والأول ليس باصطلاح شائع إنما الاصطلاح هو الثاني»^(١)، ويجيء

للمطلق في مقابلة المقيّد بهذا المعنى معنى ثالث، وهو ما لم يخرج من شياع حتى يُخْرَج عنه نحو (رقبة مؤمنة)، وهذا أخصّ الثلاثة، لكنّه ليس بالاصطلاح؛ لما عرفت من أن المقيّد عندهم مطلق، لم يبق على شيوعه كـ(رقبة مؤمنة).

وإذا ورد عليه مقيّد كـ(رقبة مؤمنة عاجزة) قيّده، ووجب حمله عليه من غير فرق كما في المرتبة الأولى إجمالاً، وبين المقيّدين عموم من وجه؛ فإن المقيّد بالمعنى الأول، كما عرفت، يصدق على الأعلام الشخصية والجنسية، وكلّ جزئي حقيقي، والألفاظ العامة، وما وضع للحقائق من حيث هي، كـ(ذكرى وبشرى)، ولا يصدق بالمعنى الثاني على ما لم يخرج من شيوخ كـ(زيد) و(كل إنسان)، ويصدق بالمعنى الثاني على مثل: (رقبة مؤمنة)، ولا يصدق عليه بالمعنى الأول؛ لبقاء الشيوخ، ويصدقان معاً على ما أخرج بالشيوخ، بحيث صار جزئياً حقيقياً، كـ(هذا الرجل)، ويحيى للمقيّد في مقابلة المطلق بالمعنى الأعم الذي اخترناه معنى ثالث، وهو ما ليس بحقيقة ولا حصة محتملة فيكون أخصّ من الأول، وبينه وبين الثاني العموم من وجه، ثم اعلم أن للمطلق ثلاثة استعمالات:

أحدها: أن يراد به طبيعة الفرد المنتشر في ضمن أي فرد كان، وذلك في الأوامر، كـ(ادع لي رجلاً) و(اتبع لي ثوباً).

الثاني: أن يراد به الطبيعة المتحققة واقعاً في ضمن فرد معين من حيث حصولها في ذلك الفرد، كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾^(١)؛ فإن المراد من الرجل طبيعة الفرد المنتشر المتحققة في ضمن (حبيب النجار)، ولم يرد خصوص (حبيب)، حتى كأنه قال: وجاء حبيب؛ ليكون مجازاً استعمل في المقيّد، كلا، وإنما أريد به ماهية الرجل ملحوظة مع الوحدة المعنوية، وهو الذي كتبتنا بطبيعة الفرد المنتشر، أي طبيعة وماهية الفرد المنتشر، لكن لا من حيث تحققها في أي فرد كان، كما في الضرب الأول، بل من حيث حصولها في هذا الفرد المعين حسبها تشاهده من نفسك حين تقول: (جاءني رجل)، و(أخبرني رجل)؛ فإنك لا تريد إلا الفرد المنتشر، لكن من حيث وجوده في معين، ونريد بالمعين ما يقابل الأول سواء أكان معروفاً لديك، كأن يجيئك زيدٌ، ويخبرك عمرو،

فتقول: (رجل) ولا تعرب عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾^(١)؛ فإنه يعلم أنه (حبيب)، لكن لم يكن هناك داع إلى التخصيص عليه، أو لم يكن كذلك، كما إذا كان الجائي والمخبر إنسان لا تعرفه؛ فإنه في نفس الأمر معين مشخص بلا ريب، وإن لم تعرف اسمه ونسبه، والمطلق في كلا هذين الاستعمالين حقيقة، كما صرح به أئمة المعاني.

الثالث: أن يطلق ويراد به خصوص المقيد، شخصاً معيناً كان سواء أعيته، كأن تقول: (أخبرني بذلك الرجل بين يديك)، حتى كان بمنزلة أن تقول: (أخبرني هذا الرجل)، أو لم تعينه ولم تبيته، كما تقول ذلك وتريد الخصوصية من دون إشارة ولا بيان؛ فيكون مجملاً من هذه الجهة، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَاوِهِ﴾^(٢)؛ فإنه إنما أراد القدر المعلوم، فإن قال ذلك من يريد أن يقدر الحق بعد ذلك، كان مريداً للخصوصية وإن لم تكن معلومة عنده، وهذا ضربٌ غريبٌ، أو غيره من المقيدات، كما أطلق وضع اليدين على الأرض في التيمم وأريد به الضرب، وكما تطلق الرقبة وتريد المؤمنة، وهو في هذا الاستعمال مجازٌ، والبحث إنما هو في الأول؛ لأن أحكام هذا الباب إنما تتعلق به، ثم إن كان الوارد في الباب هو المطلق فحسب، فلا إشكال ولا إجمال؛ لأنه إن كان مطلقاً، كما في الاستعمالين الأولين، نزل على ما وضع له، وكان حقيقة، وإن كان مقروناً نزل على ما تقتضيه القرينة، وكان مجازاً، وإن كان هو المقيد فحسب، فكذلك، لكن لا مجاز، كما تقول: (اعتق رقبة مؤمنة)، والاضرب هذا الرجل)، وإن اجتمعا في الباب، بأن يراد في حكم واحد خطابان، أحدهما مطلق والآخر مقيد، كأن تقول تارة: (إن ظهرت فاعتق رقبة)، وأخرى (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، جاء الإشكال.

وتمام القول في هذا الباب أن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين بالذات كـ(رجل) و(رقبة مؤمنة)، أو متحدتين ليس بينهما إلا المقيد، كـ(رقبة) و(رقبة مؤمنة)، ولا كلام لنا في المختلفين وإن صدق في الجملة على أحدهما اسم المطلق، وعلى الآخر اسم المقيد؛ وإنما الكلام في المتحدتين؛ لأن المنساق من قولهم: (المطلق والمقيد) إنما هو ما لم

(١) يس: ٢٠.

(٢) الأنعام: ١٤١.

يكن بينها إلا القيد، والمتحذان إما أن يكونا متحدين في الحكم كاعتق رقبة مؤمنة، أو مختلفين كاعتق رقبة) اشتر رقبة مؤمنة، وأي ما كان؛ فإما أن يكونا متحدين في السبب الموجب للحكم كإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) وإن أسأت إلى هاشم فأحسن إلى رجل منهم، وإن أسأت إلى هاشم فلذ بشيخ منهم، أو مختلفين فيه كإن ظهرت فاعتق رقبة، (إن قتلت مؤمناً فاعتق رقبة مؤمنة)، (إن مررت ببني تميم فأحسن إلى رجل منهم، إن أسأت إلى تميم فلذ بسيدهم)، ثم إما أن يكون الحكم في كل منهما أمراً، أو نهياً، أو في أحدهما أمرٌ وفي الآخر نهيٌ فهناك صورٌ شتى اثني عشر، ولولا الإهمالان المختلفان في الموضوع لبلغت أربعة وعشرين، وأما أحكامهما فكل ما جرى في مخصص العام من متفق ومختلف فيه يجري في تقييد المطلق، فيقع التقييد بالمتصل بدلاً، أو صفة، أو غيرهما، وبالمنفصل لفظاً أو غير لفظ من إجماع، أو عقل، أو عادة، أو عرف، أو نية، ويتقيد الكتاب بمثله، وبالسنة المتواترة وغيرها، وبالإجماع، والسنة بمثلها، وبالإجماع، وبالسؤال، ومذهب الراوي، والعطف، كزيدٌ كافرٌ حربياً وعمراً وغير ذلك، إلا الفعل، وكذا مسألة تحكيم الخاص في العام؛ فإن في هذا الباب مثلها تحكيم المقيّد في المطلق وإن اختلف الشرط، ففي باب العموم الاختلاف، وفي هذا الباب الاتفاق، وربما زاد هذا الباب بتفاصيل ونزاع لم يقع هناك.

إذا اعرفت هذا، فنقول: المطلق والمقيّد إن كانا متحدين في الحكم والسبب، وكان الخطاب فيها أمراً كإن ظهرت فاعتق رقبة، (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) كان بينهما نوع تعارض؛ وذلك أن قضية الإطلاق: الخروج عن العهدة عاجلاً عن القيد، كالكافرة في المثال، وقضية الخطاب بالمقيّد: عدم الخروج إلا به، والجمع لا يعدو أموراً:

أحدها: التقييد، وهو تحكيم المقيّد في المطلق وحمل المطلق عليه، بمعنى أن المتكلم لم يرد بالمطلق إلا المقيّد، والقريظة خطابه بالمقيّد.

الثاني: أن يترك المطلق على إطلاقه حتى يكون المدار في التكليف عليه، وينزل الخطاب بالمقيّد على الاستحباب، فكأنه قال بمجموع الخطابين: (اعتق رقبة) أي رقبة شئت، لكن المؤنثة أولى.

الثالث: أن يتركا على ظاهرهما من الإيجاب، ولكن ينزل الإيجاب فيهما على التخيير، كما يكون بد(أو)، وأما كذلك يكون بخطابين، كما تقول للمستعير: (خذ هذا، خذ ذاك) تريد أيهما شئت.

الرابع: أن يجعل المقيّد ناسخاً للمطلق، ويكون مدار التكليف على المقيّد، والفرق بين هذا والأول أنهما سيّان؛ فإن مدار التكليف في كلّ منهما على المقيّد؛ إذ المطلق الأول أريد به عند التخاطب المقيّد، وعلى الرابع أنه أريد به معناه لكنه نسخ بعد ذلك، والأكثرون على الجمع بالأول، حتى حكى العلامة في (النهاية)، والآمدي في (الإحكام) الإجماع عليه^(١)، ومن الناس من جمع بالرابع بشرط تأخر المقيّد في التاريخ^(٢)، وربما اقتضى كلام بعضهم أن يكون هناك من يجمع بالثاني. والحقُّ: أنه لا يعرف بذلك قائل.

فإن قلت: أو ليس المطلق بمنزلة العام في تناول الأفراد، والمقيّد بمنزلة الخاص، وقد صرّحوا بأن العام والخاص إذا كانا مثبتين عمل بهما معاً؛ لعدم تنافيهما، ويكون التنصيص على الخاص للاهتمام والتأكيد الحكم، وهو الجمع بالاستحباب.

قلت: إنها ينزل الخطاب على التأكيد والاستحباب حيث يمتنع التأسيس والإيجاب، أو يبعد، وحيث كان ذلك في المطلق قريباً؛ لأن المطلق وإن كان متناولاً لجميع الأفراد، إلا أنه على سبيل البدل، ومرجعه إلى فرد لا على التعيين؛ لصحّ أن يدعى أنه هو المراد، وهذا بخلاف العام؛ فإن دلالته على الجميع لما كانت بطريق الشمول، وإطلاق ما يدلّ على الكلّ، وإرادة البعض؛ وإن قلّ، كما تقول: (ادعُ لي العلماء) وأنت تريد واحداً منهم، أو اثنين، وهم كثيرون مما يبابه أهل العرف، فلم يكن إلا التنزيل على التأكيد للاهتمام؛ فلذلك استقامت طريقة العرف وأهل العلم، حيث لا نسخ ولا بداء، على أن يحملوا المقيّد على البيان، والخاص على التأكيد والاهتمام. احتج الأكثرون بأن في التقييد إعمالاً

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٣٨١؛ الإحكام: ج ٣ ص ٧.

(٢) ذكر ذلك ابن الحاجب والعضدي في شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٩٩، بقولهم: «وقيل نسخ له إن تأخر المقيّد».

لكلا الدليلين.

واعترض بأن هذا الاستدلال موقوفٌ على كون الأثر في المقيد للوجوب العيني، وهو ممنوع؛ لجواز كونه للندب مجازاً، وعليها فالأمر بالمطلق على إطلاقه ولا إهمال فيهما لأحد الدليلين كالأول، فكيف ترجح الأول عليهما بذلك، والكل فيه سواء، نعم لو ثبت أن التجوز في المطلق أرجح من التجوز في المقيد لتم الاستدلال، لكنه في حيز المنع، ورجح العلامة في النهاية بأن يقين البراءة والخروج عن العهدة لا يتم إلا به^(١)؛ لأن الإتيان بالمقيد يستلزم المطلق ولا يتعكس، ولقائل: إن الذمة لم تشتغل بعد كي تطلب البراءة؛ إذ المفروض أن هذا هو دليل التكليف ونحن في استنباط الحكم.

والحق: أن هذا القدر كافٍ في الترجيح؛ لما في الأخذ بالمقيد من الاحتياط، وإن لم يكن واجباً، ورجحه في (التهذيب)، بأن في الجمع بالاستحباب ارتكاب المجاز^(٢).

وفيه: إن استعمال المطلق في المقيد مجازاً أيضاً، غاية ما هناك أنه مرسلٌ علاقته بالإطلاق والتقييد، والتجوز بصيغة الأمر استعارة علاقته المشابهة، وربما قيل: مرسلٌ علاقته الكلية والجزئية، وليس بشيء؛ لقضاء الأحكام، وليس لأحد أن يقول: إن المطلق إنما استعمل في معناه، وجاء التقييد من خارج، كما في: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ﴾^(٣) إنما يكون مجازاً لو قصد به ذلك؛ لأننا نقول: لا معنى للجمع بالتقييد وحمل المطلق على المقيد إلا كون المقصود بالمطلق عند التخاطب هو المقيد كما عرفت، فالمجاز لازمٌ أيةً سلكت.

نعم الرابع لا يستلزم المجاز، لكن دعوى النسخ والإبطال شرٌّ منه، وكيف يثبت النسخ بالاحتمال، وهو إنما يثبت بالقاطع؟ ونحن نقول إن العام على كثرتة لا يقع من المطلق في شيء، وأنت إذا تتبعت محاورات الناس لم تكذ تعثر على مطلق إلا وهو مقيدٌ بعرفٍ أو عادة أو غير ذلك من القرائن الحالية أو المقالية، تقول لعبدك: اشتر اللحم، وأنت تريد ما يعتاده من لحم الضأن، و(ادعُ رجلاً)، وإنما تريد من المسلمين، وأكتب لفلان كتاباً،

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٣٨٢.

(٢) تهذيب الوصول: ص ١٥٤.

(٣) يس: ٢٠.

وإنما تريد على النحو المعروف، و(ابن لي بيتاً، وإنما تريد على الوضع المألوف.
وكذلك تقول: «أكلت خبزاً، وشربت ماءً، ونمت، وجلست إليه، وقمت بين يديه،
وركبت، وفعلت) وإنما تريد الفعل على نحو مخصوص، وما يعتاد تناوله من الخبز والماء
ذاتاً وكمية وكيفية؛ فكان إطلاق المطلق فعلاً أو اسماً وإرادة المقيّد منه طريقة معروفة
استمرت عليها محاورات الناس، حتى إذا ورد على أحدهم المطلق والمقيّد، لم يذهب إلّا
إلى التقيّد، واستبّن ذلك في قولك لعبدك: «اشتر لنا لحماً، اشتر لنا لحماً طأن»، وابتع لي
قميصاً، ابتع لي قميص كتان، و(ابتع لي دابة، ابتع لي برذوناً فارهاً)، فإنك تجده لا يذهب
إلّا إلى أنك لم ترد بالأول إلّا ما أردت بالثاني؛ فكان التقيّد، أعني حمل المطلق على المقيّد
عند ورود الخطابين، هو المتبادر المنساق عند الإطلاق؛ فوجب المصير إليه.

وهذا بخلاف الجمع بالأولوية والتخيير؛ فإننا لا نجد أحداً من الناس في أمثال هذه
المقامات يذهب إلى شيء منها، كيف ولو أن العبد عدل عن التقيّد، وذهب إلى أحد
هذين حتى اشترى لحم غنم، وابتاع قميصاً من قطن أو حرير، وجاء بحمار لعدّ عاصياً،
واستحقّ منك العقاب، بل يخرط في سلك المجانين والمستهزئين؛ إذ لا فرق عند الناس
بين أن يعدل إلى ذلك أو يترك المطلق من رأس إلى غيره، حتى يأخذ بدل اللحم تمراً،
والقميص رداءً، والدابة فتاةً.

وبالجملة فالعدول عن التقيّد عند الناس عدولٌ عن النص الصريح، والأصل في ذلك
أن الأمر بالمقيّد يقتضي بمفهومه النهي عن غيره، فأما ما قاله بعض المحققين في إبطال
احتمال التخيير، من أن الأمر بالمقيّد لا يدلّ على الأفراد، فكيف يدلّ على التخيير فيها؟
ففيه: أنهم لا يريدون كل واحد من أمرين، المطلق والمقيّد، يفيد التخيير، بل إن
الخطابين إذا تكافأ تخيّر المكلف في الأخذ بأيها شاء، حسبما جاء في الترجيح.

فإن قلت: الغرض تنزيل الكلام على طريقة أهل اللغة، وهم إنما يخيّرون بـ(أو)، لا
على ما جاء عنهم في رفع الحيرة، على أن ذلك في المتناقضين اللذين يقول في أحدهما:
(افعل)، وفي الآخر: (لا تفعل)، لا ما كان من قبيل المطلق والمقيّد.

قلت: التخيير كما يقع بـ(أو) أو ما في معناها يقع كثيراً بدونها، تقول: (خذ هذا

الكتاب، خذ هذا) وإنما تريد التخيير، إلا أنه لا بد من القرينة، ومن ثمّ كان مجازاً، بخلاف ما كان به (أو) فإنه حقيقة، نعم إنما يقع بين المتناقضين ك(خذ لحماً، خذ تمراً) ولا يقع بين المطلق والمقيد، لا تقول مخيراً: (خذ لحماً، خذ لحم ظأن)، وأما الجمع بالنسخ؛ فإن الناس وإن احتملوه عند تحقق الفصل بين الخطابين، كأن يقول لعبده: (اشتر لحماً)، ثم يرسل إليه أن خذ لحم ظأن، فإنه يجوز أن يكون بياناً وأن يكون نسخاً وإبطالاً لما أجازاه أولاً من أخذ لحم غير الظأن.

لكن مثل هذا في الخطابات الشرعية لا يتم، وذلك أن النسخ في الشريعة إنما يقع بعد العمل، أو بعد مضيّ وقت يسعه، ولئن جوّزنا ذلك فالنسخ إنما يثبت بالنقل، ولا يثبت بالاحتمال، على أن النسخ الجامع للشرائط إنما يقع على وجه الندرة، فكيف ينزل عليه الكثير الشائع؟ مع أن فيه إبطالاً لأحد الدليلين، فكيف يقدم على إعمالهما؟

وربما احتجوا على إبطال الجمع بالنسخ، بأن التقيد نوع من التخصيص في المعنى؛ لأن المراد من المطلق ك(رقبة) مثلاً، أي فرد كان من الماهية؛ فيصير عاماً، إلا أنه على البديل، وتخصيصه بنحو (المؤمنة) تخصيصٌ وإخراجٌ لبعض المسميات عن أن يصلح بدلاً، فالتقيد يرجع إلى نوع من التخصيص يسمّى (تقييداً)؛ فكان حكمه حكم التخصيص في كونه دفعاً للظاهر وبياناً، لا حكم النسخ في كونه رفعاً للمعنى الثابت وإبطالاً، وكما أن الخاص المتأخر بياناً للعام المتقدم وليس بناسخ له، كذلك فليكن المقيد المتأخر.

ولقائل أن يقول: إن تساويهما في الإخراج لا يوجب تساويهما في الحكم؛ لأن بينهما فرقاً آخر يقتضي اختلافهما فيه؛ لأن في التقيد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً في المطلق، وهو الإلزام بكون الرقبة مؤمنة؛ فلا يجوز أن يكون بياناً للمطلق؛ فوجب أن يكون ناسخاً له بالضرورة، فهو إذن حكم شرعي رفع حكماً شرعياً آخر، وهو جواز إعتاق الكافرة، بخلاف الخاص؛ فإنه يدلّ على بعض ما يتناوله العام فجاز أن يكون بياناً؛ فلا يجوز حمله على النسخ مع جواز حمله على التخصيص الذي هو أهون، ثم إنهم إن أرادوا أن الخاص المتأخر مطلقاً سواءً أكان قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده بيان للعام لا نسخٌ فممنوع، وإن أرادوا أن الخاص المتأخر عن العام قبل وقت العمل به بيانٌ، فهو مسلمٌ،

لكن اللازم أن المقيّد المتأخّر إذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق بياناً لا مطلقاً، وهم لا يقولون بهذا التفصيل في المقيّد، على أن العام والخاص إن اعتبرنا مثبتين؛ فالكلمة متّفقة على إعمالهما معاً من غير أن يحمل أحدهما على الآخر، وإن اعتبرنا متخالفين، فكيف صحّ قياس المطلق والمقيّد مثبتين عليهما، فتأمّل.

فقد احتج من ذهب إلى النسخ^(١) من المتأخّر بأن القيد لو كان بياناً للمطلق حينئذ؛ لكان المراد بالمطلق هو المقيّد؛ فيجب أن يكون مجازاً فيه، وهو فرع الدلالة، وأنها منتفية؛ إذ المطلق لا يدلّ على مقيّد خاص، وكان هؤلاء يزعمون علينا: أنا ندعي أن المطلق يدلّ على المقيّد في حدّ ذاته، ولو كان كذلك لكان حقيقة فيه، ولم يكن مطلقاً، بل كان مقيداً، كلا إنها قلنا أن المتكلم حين المخاطبة إنما أراد بالمطلق المقيّد، ولم يقيدته اتكالاً على الخطاب المقيّد، جعله قرينة على إرادته، ومتى كانت الدلالة على المعنى المجازي تتحقق قبل القرينة، على أن هذا لازم لهم، بحيث يتقدم المقيّد على المطلق، فإنهم يقولون: إن المراد بالمطلق حينئذ، هو المقيّد.

فإن قالوا: (إن القرينة حينئذ متقدمة؛ فتكون الدلالة مقارنة لصدور المطلق).

قلنا: ونحن على تقدير تأخّر المقيّد ما كنّا لنحمل المطلق على المقيّد حتى يرد علينا المقيّد، فأبى فرق بين التقدّم والتأخّر من هذه الجهة؟ فأما النقص عليهم بتقييد القرينة بالسلامة من العيوب، مع أن اللفظ لا دلالة له على ذلك؛ لتناوله السالم والمعيب فقد يمنع تناول (الرقبة) للنقص، ولو سلّم فتبادر الكامل من المطلق عند الإطلاق مما لا يخفى على أحد.

وإن كانا متّحدين في الحكم والسبب، وكان الخطاب فيهما نهياً كأن يقول في كفارة الظهار: (لا تعتق المكاتب، لا تعتق المكاتب الكافر) حيث يراد العهد الذهني، كما في (اشتر اللحم) فقد حكى أئمة المحققين منهم الأمدى في (الإحكام)^(٢) وابن

(١) وهم الحنفية (ظ). المحصول: ج ٣ ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) الإحكام: ج ٣ ص ٤.

الحاجب^(١)، أنه لا خلاف في وجوب الأخذ بكلا الخطابين حتى لا يجوز إعتاق المكاتب أصلاً، ويكون التخصيص على الكافر في الخطاب الثاني للاهتمام.

فإن قلت: (كافراً) في الخطابين كان عموماً وخصوصاً، لكن ظاهر المحصول^(٢) وصريح المنتخب^(٣) أنه لا فرق في حمل المطلق على المقيّد، حيث يحمل عليه بين الأمر والنهي؛ فإذا قال: (لا تعتق مكاتباً)، وقال أيضاً: (لا تعتق مكاتباً كافراً)؛ فإننا نحمل الأول على الثاني، ويكون المنهيّ عنه في الخطابين إعتاق المكاتب الكافر، وكأن الأكثرين بنوا ما قالوا على عدم اعتبار المفهوم في النهي، وما في المحصول والمنتخب على الاعتبار، كما في الأمر وإن اختلفا بأن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً، كما إن ظهرت فاعتق رقبة، (إن ظهرت لا تعتق المكاتب) فهو كالمتفقين في الأمر في تحكيم المقيّد، بل هو في ذلك أظهر، وإن كانا مختلفين في الحكم فالكلمة متفقة أيضاً على إعمالها، أمراً كانا أو نهياً أو مختلفين، ولم يستثن من ذلك إلا صورة واحدة ذكرها الأمدي^(٤) وابن الحاجب^(٥)، وهي إذا كان أحد الحكمين المختلفين مستلزماً لعدم الآخر؛ وذلك كأن تقول: (إن ظهرت فاعتق رقبة) ثم تقول: (لا تملك رقبة كافرة)؛ فإنه يجب فيها تحكيم الخطاب المقيّد في المطلق على ما يفهمه الخطاب المقيّد؛ فإنه مما يدلّ على المنع من عتق الكافرة؛ لأن المنع من الملك يستلزم المنع من العتق؛ لتوقف العتق على الملك؛ فيجب أن تقيّد الرقبة في هذا المثال بالإيمان؛ وذلك لأن إعتاقها يتوقف على ملكها، وملكها موقوف على عدم كفرها؛ فكان إعتاقها موقوفاً على عدم كفرها.

فقد علمنا من إيراد الخطابين أنه لم يرد بالرقبة المطلقة إلا المقيدة بعدم الكفر، وقس على هذا المثال كلّ ما اختلف فيه الحكمان، وكان حكم المطلق أمراً، أو حكم المقيّد نهياً، وتوقف المطلق على حكم المقيّد.

(١) شرح مختصر المنتهى: ج ٣ ص ٩٩.

(٢) المحصول: ج ١ ص ٤٥٧.

(٣) نقله عنه الأسنوي في التمهيد: ص ٤١٩.

(٤) الإحكام: ج ٣ ص ٤.

(٥) شرح العضدي: ج ٣ ص ٩٩.

وإن كانا مختلفين في الحكم دون السبب؛ فالأكثر على ذلك أيضاً، ومن الناس [من ذهب] ^(١) إلى وجوب الجمع بينهما؛ لاتحاد السبب فحمل اليد في التيمم وهي مطلقة غير محدودة على اليد في الوضوء؛ لأنها مقيدة محدودة بالمرافق؛ لاتحاد سببها، وهو الحدث.

وإن اختلف الحكم هذا غسل بالماء، وذاك مسح بالتراب، وإن كانا متحدين في الحكم مختلفين في السبب عكس ما قبلها، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها في كفارة قتل الخطأ حسبما جاء في قوله عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ^(٢)، وقوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ^(٣).

فقد اختلف في أمرهما، فقال الشافعي: «يحمل المطلق على المقيد» ^(٤)، واختلف أصحابه في كلامه، فقال أكثرهم: إنما أراد أنه يحمل إذا كان هناك جامع؛ بأن تكون العلة في التقييد مشتركة بين المقامين ^(٥)؛ وذلك كزيادة التقرب في المثال، واحتجوا على ذلك بأن القياس دليل شرعي؛ فإذا حملنا المطلق على المقيد كنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس، وإذا لم نحمل لزم ترك أحدهما بإهماله عن التقييد وترك القياس، مع أنه دليل شرعي يميز الأخذ به، وأما إذا لم يقتض القياس تقييده لم يحمل، وذلك كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين، حيث أخذ في أحدهما التتابع دون الآخر، ولما لم نجد علة مشتركة بينهما، لم نحمل المطلق فيه على المقيد بالتتابع، ونحن نقول بعد تسليم اقتضاء القياس في مثل ذلك: حمل أحد الخطابين على الآخر، فغاية ما يلزم من ترك الحمل إهمال القياس، ونحن لم نلتزمه، بل نوجبه.

وأما دعوى لزوم إهمال أحد الخطابين ففريئة، كيف ونحن نعمل بكل منهما فيما ورد فيه؛ فإن أرادوا إهمال المطلق عن التقييد، قلنا: التقييد لا يكون إلا عن دليل، لكن قولهم

(١) غير موجودة في (ب) والمعنى يقتضي وجودها.

(٢) المجادلة: ٣.

(٣) النساء: ٩٢.

(٤) الإحكام: ج ٣ ص ٥.

(٥) المصدر نفسه.

إهمال أحدهما على الإطلاق يأباه؛ إذ لو أرادوا إهمال المطلق لنصّوا عليه، وجرى بعض أصحابه على ظاهره، حتى أوجبوا الحمل مطلقاً، كان هناك جامعٌ أم لا، واحتجّوا بأن كلام الله واحد، بعضه يفسّر بعضاً، ومتى ثبت التقييد في الحكمين دون الآخر، تحقّق الاختلاف، وبأننا وجدناهم قيّدوا الشهادة في سائر المواطن بالعدالة، مع أنها إنما جاءت مقيدة بما في الطلاق ليس إلّا، وما ذلك إلّا أنهم حملوا ما أطلق منها والأكثر على ما جاء مقيداً، وهذا منهم تعسفٌ وحيفٌ، وكيف يحمل خطابٌ ورد في باب على خطاب جاء في باب آخر من غير داع ولا دليل؟

وقولهم: «إن كلامه تعالى واحد» إن أرادوا الكلام النفسي الأزلي الذي ابتدعه؛ فمع عدم ثبوته، يرد:

أولاً: أن الكلام ليس فيه، بل في اللفظي.

وثانياً: أن تعلّقاته تختلف باختلاف المتعلّقات؛ فلا يلزم من تعلّقه بأحد الطرفين المختلفين بنحو الإطلاق تعلّقه بالآخر كذلك وبالعكس، وإلّا لزم أن يكون أمره المتعلق بأحد المختلفات متعلّقاً بالجميع، وكذلك النهي.

وإن أرادوا اللفظي الدالّ عليه بزعمهم؛ فلا خفاء في اختلافه وتكثر أنواعه؛ فإن فيه العام والخاص والظاهر والمؤوّل والمجمل والمبين والخبر والاستفهام والطلب وغير ذلك من أنواع الكلام، فلم لا يجوز أن يكون فيها المطلق والمقيد؟ على أنهم معترفون بشبوتها في كثير من الصور التي ذكرنا اتفاق الكلمة فيها على إعمال كلا الدليلين من دون حمل المطلق على المقيد.

وأما تقييد الشهادة بالعدالة في غير المنصوص، فإنما كان بالإجماع ولم يبيّن على اتحاد مسلك الكلام، كما زعموا. ومن طريف ما وقع للحقيقة منعهم هاهنا من الأخذ بالقياس، وإن كان هناك جامع، مع أن أبا حنيفة هو الذي شرّع محجّته وأبدى فيه صفحته، والناس يتناكرونه متعللين بأن حمل المطلق على المقيد حيث يختلف السبب^(١)؛ وذلك أنه لم

(١) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٢٩٠-٢٩١؛ المحصول: ج ٣ ص ١٤٤-١٤٥.

يرد عن الشارع في باب المطلق إلّا الإطلاق؛ فلو قيّدنا من تلقاء نفوسنا، لكان ذلك إقداماً على نسخ ما ثبت من الشارع، والقياس وإن كان في نفسه حجة، لكنه لا يصلح أن ينسخ به إجماعاً، وهذا بخلاف ما إذا ورد عنه في الباب الواحد المطلق والمقيّد، كما في المتحدّين والسبب وجنس الخطاب؛ فإن عمل المطلق على المقيّد وتقييده به حيث لا يكون نسخاً؛ لأن الإطلاق لم يثبت عن الشيء كي يكون إزالته نسخاً؛ إذ المفروض أنه لم يرد منه المطلق إلّا ومع المقيّد؛ فكان الثابت عنه هو التقيّد، فلا نسخ؛ لأنه فرع الثبوت، وإنما قلنا إن في التقيّد إزالة ما ثبت بالإطلاق؛ لأن الإطلاق يقتضي التخيير بين الأفراد. وبالجملة: الخروج عن العهدة بما خلا عن المقيّد، والخطاب بالمقيّد يقتضي أن لا خروج بذلك؛ فكان في التقيّد إبطالاً للحكم.

هذا أقصى ما يمكن أن تقوم به حجّتهم، ومع هذا كله فنقول: أو لستم قد خصصتم بالقياس العام الذي لم يرد عن الشارع في بابه سواه؟، فإن كان تحكيم القياس في ظاهر ما جاء عن الشرع نسخاً كما تزعمون، فألا اجتنبتموه هناك، وكان ذلك أحقّ؛ فإن فيه إقداماً على إبطال ما دلّ عليه بالمنطوق، بخلاف ما هنا؛ فإنه إبطال لما دلّ عليه بالاقتضاء، ثم نقول: إن الذي اتفقت عليه الكلمة من أن النسخ لا يكون بالقياس، هو أن يعمد إلى حكم قد ثبت عن الشارع بالأدلة القطعية، وتقرّر فيما بين المتشرعة ويزال بالقياس، فذاك هو النسخ، وتحكيم القياس في العموم والإطلاق ليس على هذه الوتيرة؛ إذ المفروض أن الحكم على سبيل الإجمال والإطلاق لم يثبت بعد ولم يتقرّر، بل نحن الآن في إثباته واستنباطه، ولما عثرنا على العام والمطلق كان علينا النظر في المخصّص والمقيّد، فإذا وجدنا القياس وهو عندنا حجة يقتضي تخصيصه أو تقييده أو ليس يجب علينا تحكيمه فيه، وإثبات الحكم على نحو ما اقتضاه الجمع بين الحجج، وأي فرق بين القياس الذي ثبت حجّيته شرعاً وبين خبر الواحد؟ أفترى أن التخصيص والتقيّد بأخبار الأحاد نسخٌ؟ هل هذا إلّا تخليطٌ، وقد قيل لهم في ذلك: إنكم وإن لم تقيّدوا المطلق في المثال بالإيمان، لكنكم قيدتموه بالسلامة من العيوب، ولا مدرك لكم سوى القياس؛ إذ لا نص ولا إجماع.

وفيه: أن لهم أن يقولوا: إن المنساق من إطلاق الرقبة هو السالم من المعائب، وليس الحاكم في ذلك هو القياس، وأما احتجاج العلامة (رحمه الله تعالى) على منع اقتضاء الإطلاق التخيير بين الأفراد بعدم دلالة المطلق على الأفراد، والدلالة على التخيير بينها فرع الدلالة عليها^(١)؛ فإن أراد بالدلالة التي نفاها: الدلالة بأحد الطرق الثلاث، فمسلم، ولكن لا يضّر الخصم انتفاؤها؛ لأن اقتضاء التخيير بينها لا يتوقف على تحققها، وإن أراد ما هو أعم فلا وجه له بعد إمكان جعل الخطاب المطلق دليلاً على أن المكلف مخير في الإتيان بأي فرد شاء من الأفراد؛ فإن الإتيان بأي فرد كان، إتياناً بالمطلق؛ لاتحاد المطلق به. وبالجمله: فالمدار بدلالة المطلق على التخيير كونه بهذه المثابة، وليس المراد من دلالة الأفراد دلالته عليها بإحدى الدلالات الثلاث، ثم قضية الردّ عليهم بذلك أنه لو تمّ الاقتضاء وثبتت الدلالة؛ لكان التقييد بالقياس مستلزماً للنسخ، وقد عرفت الفرق بأوضح ما يكون، فكان حاصل ما وقع في هذه المسألة من المذهب ثلاثة:

الجمع بالتقييد، بحمل المطلق على المقيد.

والمنع على الإطلاق.

والتفصيل، إن حصل هناك قياس صحيح يقتضي التقييد - كما في (الرقبة) في آيتي (الطهارة والقتل) - قيّد، وإلا فلا.

تبييه

قال في التمهيد ما حاصله: «إن المطلق الذي يحمل على المقيد إنما هو ما عرفت، أن يجيء اللفظ خالياً عن الصفة، كالرقبة في الظهار واليد في التيمم، ثم يجيء مقيداً بالصفة، كالرقبة في القتل واليد في الوضوء؛ فيحمل المجرد على المقيد، ويقال إن المراد بهما واحد. وبالجمله: الحمل إنما يكون في الوصف بعد ثبوت الأصل، أعني الموصوف، أما إذا لم يثبت الأصل من رأس في باب وثبت في آخر؛ فلا يجوز أن يحمل ما لم يثبت فيه على ما ثبت، وذلك كتطهير الرأس والرجلين؛ فإنه ثبت في الوضوء ولم يثبت في التيمم؛ فلا

يقال: إن التيمم مطلقٌ والوضوء مقيدٌ، فليحمل التيمم عليه في إثبات ذلك^(١).
قلت: وهذا هو المراد بها يقال من أن الشرط في التقييد اتحاد الموضوع، ثم حكى بعضهم جواز الحمل في الأصل.

فإن قلت: لو قال يجب في الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، ثم قال: يجب في الوضوء غسل الوجه واليدين، أو ليس يجب تنزيل الثاني على الأول، وإن كان المتروك أصلاً، فلعله أراد هذا.

قلت: ليس هذا من التقييد، وإنما هو من العمل بالخطاب الجامع للأحكام؛ إذ لا يجوز الاقتصار على ما تضمن البعض، وعليك بالنظر في هذا الفصل وأحكامه؛ فإن التفريع عليه في سائر أبواب الفقه أكثر من أن يُحصى، وحاجة الفقيه إلى مراعاته أشد ما يكون، كثرة دوران الإطلاق والتقييد حتى لا تكاد تعثر على خطاب مسلمٍ منهما، وإياك والإغفال كما أغفل من حكم فيما جاء في التيمم من وضع اليد على الأرض والضرب أخرى، بحمل الضرب على الوضع، مع أن القاعدة التي كادت لشدة ظهورها أن تكون من بديهيات اللغة تحكم بالعكس؛ فإن الضرب وضع بقوة؛ فيجب أن ينزل الوضع عليه، وكذا الكلام فيما جاء في الاستنجاء بثلاث مسحات تارةً، وثلاثة أحجار أخرى^(٢)؛ فلا يكفي الحجر ذو الجهات إلى غير ذلك مما لا يحصى، ومن هذا الباب قوله عليه السلام: «في كل أربعين شاة شاة»^(٣)، مع قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة»^(٤)، فيحمل الأول على الثاني، وإن كان بياناً له من جهة أخرى، ومن الناس من زعم أن هذا من باب تخصيص العام بالمفهوم^(٥)، والحق: أنه مقيد لإطلاق الشاة، لا مخصص لعموم اكلها كما هو ظاهر.

(١) تمهيد القواعد: ص ٢٢٦.

(٢) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ١٨٥ ح ٥٩.

(٣) سنن ابن ماجه: ج ١ ص ٥٧٧؛ سنن الترمذي: ج ٣ ص ١٧ ح ٦٢١.

(٤) تهذيب الأحكام: ج ٤ ص ٢ ح ٢؛ الاستبصار: ج ٢ ص ٢ ح ٢.

(٥) المولى محمد مهدي التراقي في كتابه أنيس المجتهدين: ج ٢ ص ٨٢٧.

باب المجهل والمبين

فصل

من عوارض الأدلة «الإجمال والتبيين»، ولكن باعتبار الدلالة بخلاف ما مرّ من العموم والإطلاق والتقييد؛ فإنه باعتبار المدلول، ومن ثم استحق التقديم؛ لأن مرتبة المدلول كالدال مقدمة على الدلالة، وإنما المتأخر عنها اتصافها، ثم هو في اللغة: الجمع والمجهل المجموع، وجملة الشيء عمومه، ومنه المجهل في مقابلة المفصل^(١)، وفي الاصطلاح: كون الدال غير متّضح الدلالة.

وقال أبو الحسين في تحديد المجهل: «هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء»^(٢)، ونُقض بطرده بالمهمل، وبما دلّ وليس بالمجهل، كمستحيل وممتنع؛ لأنه إنما يدلّ على لا شيء، ولا يدلّ على شيء؛ لأنّ الشيئية تساوي الوجود فغير الموجود ليس بشيء، وعكسه بكل مجمل، فإنه يدلّ عند الإطلاق على أحد المعاني وهو شيء، وإن لم يتعيّن، على أنه لا يصدق على شيء من الأفعال.

وقد يذبّ عنه بأن الكلام في عوارض الأدلة، فقد خرج المهمل من المقسم، وبأن الشيء يطلق في اللغة على كل معقول، تقول: هذا الشيء ممتنع، وشيء مستحيل، وبأن المراد: لا يفهم منه شيء معيّن، لكن يبقى عليه أنه لا يصدق على ما أجمل من الأفعال، إلا أن هذا لا يختصّ به؛ فإن غيره أخذ اللفظ أيضاً جنساً.

(١) ظ. لسان العرب: ج ١١ ص ١٢٧ (ج. م. ل)؛ القاموس المحيط: ج ٣ ص ٣٦٢.

(٢) المعتمد: ج ١ ص ٢٩٣.

ثم الإجمال قد يكون في نفس الأمر فعلاً، كما إذا فعل الشارع فعلاً لا يعلم وجهه، هل كان على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب؟ وهل هو من خواصه أو لا؟ أو تركاً، كما إذا ترك التشهد في الركعة الثانية، فلم يعلم هل كان ذلك نسخاً أو سهواً، أو أنه من خواصه؟ وقد يكون في اللفظ، وإجماله بالنظر إلى السامع؛ فلا يكون إلا بعد الاستعمال، وهو ضربان:

الأول: المفرد، وهو أقسام:

أحدها: ما كان منشأ الإجمال فيه تعدد الوضع، وذلك هو المشترك اللفظي (كعين، وقرء، وجون)؛ لأنها وضعت على الاشتراك.

الثاني: ما كان منشأ الإجمال فيه الإعلال، كالمختار؛ فإنه في الأصل كلمتان، ولكن أفضى الإعلال إلى اتحاد الصورة.

الثالث: ما عرض له الإجمال بسبب تركبه مع غيره وانضمامه إليه، وذلك كالإجمال العارض بسبب الحذف، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكُحُوهُمْ﴾^(١)؛ فإن (رغب) مما تتعدى بـ(في) تارة، وبدعن) أخرى، أو العارض للضمير بسبب احتمال المرجع، كما في (ضرب زيد عمراً فضرته)، ومنه قول عقيل: «أمرني معاوية أن ألعن علياً عليه السلام ألا فالعنوه»، وقول بعض الأعلام وقد سئل عن علي عليه السلام وأبي بكر أيهما خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «من بنته في بيته»، وكذا العارض للمخصوص بسبب إجمال المخصص، كقوله تعالى: ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلِّي عَلَيْكُمْ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَأَجَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾^(٣)؛ فإن تقييد المحل بالإحصان مع الجهل به أوجب الإجمال فيما أحل، ومن هذا القبيل الإجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة؛ لأن الإجمال فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب؛ إذ لا يمكن الحكم

(١) النساء: ١٢٧.

(٢) المائدة: ١.

(٣) النساء: ٢٤.

بتعذر الحقيقة بدونه، وأما [غير]^(١) المتساوية، كما إذا كان بعضها أقرب إلى الحقيقة؛ كما في العام المخصوص؛ فإن الجميع أقرب إلى الحقيقة من بعضه، أو كان أظهر عرفاً، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(٢)؛ فإن تقدير الأكل أظهر من البيع وشرب اللبن والاستعمال ونحو ذلك.

الثاني: المركب، وذلك بأن يعرض الإجمال للمركب كله باعتبار التركيب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾^(٣) إلى قوله: ﴿أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٤)؛ فإنه لا إجمال في الغفو، ولا في اليد، ولا في العقد، ولا في النكاح، لكن لما ركبت هذه المفردات احتمال أن يكون المراد من هذا المركب، أعني الذي بيده عقدة النكاح، الزوج على أن يدفع المهر كله إلى الزوجة، وولي الزوجة على أن يردّ المهر كله إلى الزوج.

تتبيه

لا كلام في أن المشترك إذا أطلق كان مجملاً إلا عند من يميز استعماله في جميع معانيه، ويوجب حمله على الجميع عند الإطلاق كالشافعي^(٥)؛ إذ لا احتمال حينئذٍ فلا إجمال، إنما الكلام في المتواطئ، هل يكون مع استعماله فيما وضع له مجملاً أو لا؟

فنقول: متى استعمل فيما وضع له، أعني الماهية بشرط الوحدة، وهو المعبر عنه بالفرد المنتشر، في طلب كان ك(ادع لي رجلاً) و(اشتر لي ثوباً)، أو خبر ك(جاءني رجل) بأحد الاستعمالين الأولين من استعمالات المطلق؛ فلا إجمال فيه؛ لو صرح معناه.

وإن استعمل في فرد معين وأريد به خصوص الفرد، كأن تقول: (اضرب رجلاً) وتريد هذا الرجل، وهو ثالث استعمالات المطلق؛ فإن أقيم على ذلك قرينة ولو إشارة؛

(١) موجودة في نسخة (ب).

(٢) المائة: ٣.

(٣) البقرة: ٢٣٧.

(٤) البقرة: ٢٣٧.

(٥) ظ. نهاية السؤل: ج ١ ص ٢٢٨.

فلا إجمال، وكان مجازاً، وإلا وجب تنزيهه على حقيقته، أعني الفرد المنتشر، ولا إجمال أيضاً، نعم قد يعرض الإجمال باعتبار الكمية وغيرها من الصفات، وذلك إذا كان من أسماء الأجناس الأفرادية التي يستوي فيها القليل والكثير، كاسم (الحق) الموضوع لكل ما يُستحق من شيء؛ فإذا قلت لمن يعمل في أرضك: (إذا كمل الحول فارفع إلى فلان حقها)، مفترضاً عليه بهذا الخطاب شيئاً تريد أن ترسمه له بعد ذلك، كان لفظ (الحق) مجملاً؛ لأن أقصى ما يفهم منه المعنى الذي وضع له - أعني المستحق -، لكن لا يُدرى ما هو وما قدره، العشر أو النصف أو الربع أو أكثر من ذلك أو أقل، فكان مجملاً فيها. وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١)؛ فإنه قبل أن يبين مقدار الزكاة كان مجملاً لا يُدرى قدره، أهو العشر أو نصف العشر أو أقل أو أكثر، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾^(٢)، و﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(٣)، و﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَغْلُومٌ﴾^(٤).

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلِّ عَلَيْكُمْ﴾^(٥)، فإنه لا يدرى ما الذي يريد أن يتلوه من بعد، وهذا كما تقول مشيراً إلى أمور، الحكم فيها كذا، إلا ما استثنيته عليك، أو ذُكر منك، وكذا قوله: ﴿وَأَجَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ... مُحْصَيْنِينَ﴾^(٦)، فإن انتفاء النكاح بالمال على وجه الإحصان لم يعلم مأخذه في نظر الشارع، وهل العقد المنقطع، وإباحة المالك، ولو بأجرٍ منه أو لا؟ وهل التراضي بالمهر من دون عقد منه أو لا؟ إذ المفروض أن ذلك كان قبل البيان؛ فكان مجملاً، وإن كان لفظ الإحصان في اللغة معروفاً.

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) الإسراء: ٣١.

(٣) التوبة: ١٠٣.

(٤) المعارج: ٢٤.

(٥) المائدة: ١.

(٦) النساء: ٢٤.

وكذلك قولك: (خذ الدراهم إلا شيئاً منها)، إلا أن يتعين في العرف فينتفي الإجمال، أما إذا قلت مشيراً إلى معين من دين أو إرث: (أعطني حقّي) فليس من الإجمال في شيء لتعيينه؛ إذ (المجمل) ما لم يتضح معناه لدى السامع، و(المبين) ما بان لديه، وكذا إذا قلت: (كل الزيت والعسل ودع الدبس والسمن)؛ لأنك إنما تريد الطبيعة وهي بيّنة فلا إجمال؛ لوضوح ما أردت لدى السامع، أعني الطبيعة.

وأما القدر ك(الصاع والمد)، والوصف ك(الشامي والعراقي)؛ فلم ترده أنت باللفظ، كي يكون مجملاً؛ فإن أراد أن يتعرف ذلك فعليه السؤال، وليس كلّ ما يُسأل عنه يكون مجملاً، وإلا فربما سئل عمّن يأخذه منه، وعمّن يضعه فيه، ونحو ذلك، وما يقتضي ذلك إجمالاً، إنما الإجمال فيما يراد باللفظ.

ومن هنا بان لك الفرق بين قولنا: (اشتر لنا زيتاً)، وقوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١)، ومن الناس^(٢) على ما حكى صاحب (الإتقان) من يفرق بين المجمل والمحتمل ويقول: إن المجمل هو اللفظ المبهم الذي لا يعرف المراد منه، والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الأول على معنيين مفهومين فصاعداً سواءً أكان حقيقة في كلّ منهما أو في أحدهما، قال: «والفرق بينهما أن المجمل يدور على أمور معروفة واللفظ مشترك متردد بينهما، والمبهم لا يدلّ على أمر معروف، مع القطع بأن الشارع لم يفوض لأحد بيان المجمل بخلاف المحتمل»^(٣).

قلت: يريد بالمحتمل ما دار بين أمور معلومة كالمشترك والضمير الذي أجمل مرجعه، والمحذوف الدائر بين أمرين، كما في: ﴿وَيَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾^(٤)، وبالمجمل المبهم الذي لا يدري ما يراد به إلا بالبيان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥)، وأنت

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) ابن الحصار كما ذكر ذلك السيوطي في الإتقان: ج ٢ ص ٥٤.

(٣) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: ج ٢ ص ٥٤.

(٤) النساء: ١٢٤.

(٥) الأنعام: ١٤١.

تعلم أن الذي سبّاه بالمحتمل مجمل أيضاً؛ فإن المجمل ما لم يتضح معناه كما عرفت، غير أن الإجمال في المفرد أشد منه في المحتمل.

ثم الإجمال قد يكون مع استعمال الكلمة فيما وضعت له، كما في المشترك اللفظي والمتواطئ من نحو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١)، وإن كان استعماله في الثاني من حيث الخصوصية لا من حيث أنه وضع له، وقد يكون مع استعمالها في بعض ما وضعت له، كما في العام المخصوص بمجمل، كقوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا﴾^(٢)، و﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلِّى عَلَيْكُمْ﴾^(٣)، فإن المخصص في مثل هذا لما كان مجملاً، سرى إجماله إلى العام المخصوص؛ فكان مستعملاً في بعض غير معلوم، وكان المخصص من القسم الأول، والمخصوص من القسم الثاني، وقد يكون مع استعمالها في غير ما وضعت له، وذلك كاللفظ تقام القرينة على عدم إرادة حقيقته، ويكون هناك عدة معانٍ مجازاتٍ يحتمل كل منها، ولا يدري أيها هو المراد؛ فيكون مجملاً بينها.

ومن المجمل المستعمل في غير ما وضع له: أسماء العبادات، أوّل استعمالها قبل العلم بالمعنى الشرعي، ويطلقها عليه، ولو مجازاً، مع قيام القرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي، كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤)، و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٥)، على تقدير: الافتراض كان بهذا الخطاب، وأنه نزل قبل استعمال هاتين الكلمتين في المعنى الجديد، مع قيام القرينة على أنه لم يُرد بالصلاة الدعاء، وبالْحج مطلقاً القصد؛ فكان مجملاً لا يدري ماذا أريد به، كما في: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٦)؛ إذ غاية ما علم بالقرينة الصارفة أنه لم يرد المعنى اللغوي.

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) المائدة: ١.

(٤) البقرة: ٤٣.

(٥) آل عمران: ٩٧.

(٦) الأنعام: ١٤١.

ثم استعمال المجاز يكون على نحوين:

أحدهما: أن يقصد به معنى معيّن، ثم يؤتى بالبيان ولو بقريئة الحال المعيّنة له من بين المعاني، وذلك كالأمثلة التي سلفت.

الثاني: أن يقصد به أحد المعاني بعينه، ويترك على الإجمال من غير بيان، وكلاهما جارٍ على قانون الحكمة، وواقع في محاورات البلغاء؛ فإن مقامات الخطاب مختلفة؛ فمن مقام يقتضي البيان ابتداءً بلا إجمال، ومن مقام يقتضي الإجمال أولاً ثم البيان، وآخر يقتضي الإجمال من غير بيان.

فإن قلت: لفظ المجمل في الثاني إن كان مستعملاً في الكل، فهو إنها يصحّ عنه البعض، على أنه لا إجمال حينئذ، والمفروض خلافه، وإن كان مستعملاً في واحد معيّن؛ فلا فائدة في التعيين مع عدم البيان، وإن كان في غير معيّن، حتى يكون بمنزلة المتعاطفين بدأً (أو) وكان قد [قصد] ^(١) أحد الأمرين؛ فلا إجمال حينئذ أيضاً، وإلا لكان العطف بدأً (أو) إجمالاً، مع أنه يكون حينئذ مجازاً؛ لاستعماله في غير ما وضع له، وإن لم يكن مستعملاً في شيء، وإنما جيء به لمجرد الإجمال على السامع فهو خارج عن الاستعمال الصحيح؛ لانحصاره في الحقيقة والمجاز، وهما لا يخرجان عن الاستعمال في المعنى، قلت: لا ريب في بطلان الأخير، وكذا الأول على التحقيق، والفرق بين (عندي فرس أسود أو أبيض)، و(عندي فرس جون) كما سيجيء، يطلعك على أنه من الثاني، وأن الغرض لم يتعلّق بالبيان، ومن الناس من زعم أن استعمال المجمل مخالفٌ للحكمة غير واقع في كلام رب العزة، وهو المحكي عن داود الظاهري ^(٢)، وقضية ذلك امتناع وقوعه في السنة، بل في كلام الناس إلا من خرج كلامه عن قانون الحكمة من أهل العمى والفهامة، وليس

(١). في (ب): (قلت)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) ظ. الإلتقان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٤٩.

* هو داود بن علي بن خلف، أبو سليمان البغدادي، رئيس أهل الظاهر، ولد سنة مائتين هـ، وتوفي سنة سبعين ومائتين. من آثاره: (الإيضاح)، (الإفصاح)، (الأصول)، وغيرها كثير. (سير أعلام النبلاء:

ج ١٣ ص ٩٧؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ١٥٨-١٥٩).

هذا هو النزاع المتقدم في باب المشترك، بل ذلك نزاع آخر خاص بالمشترك، هل وضع في اللغة أو لا؟ وهذا في مطلق الإجمال بعد الاعتراف بثبوته في اللغة، هل وقع في كتاب الله أو لا؟

نعم يشيرون إلى هذا النزاع هناك في خصوص المشترك فيقولون: وعلى القول بوقوعه، فهل يقع في كتاب الله أو لا؟ فإن المشترك من المجمات؛ فإذا وقع النزاع فيها فقد وقع فيه.

واحتجوا على ذلك بأنه إذا استعمل؛ فإما أن لا يقصد به الإفهام أو يقصد، وإن قصدنا فإما أن يبين أو لا يبين ولا رابع؛ لأنه حصر عقلي دائر بين النفي والإثبات؛ فإن كان الأول لزم العبث، وإن كان الثاني لزم التطويل بلا فائدة؛ فإنه لو جيء بالمبين ابتداءً لأغنى عن ذلك، وإن كان الثالث لزم في التكليف التكليف بما لا يطاق، وفي غيرها العبث؛ لأنه خطاب بما لا يفهم.

والجواب: أنه ما كان يستعمله إلا لقصد الإفهام، ثم إن اقتضى المقام الإفهام على وجه التفضيل شفعه بالبيان، وإن لم يقتض أكثر من إعلام السامع بالشيء على وجه الإجمال اقتصر عليه جرياً على قانون البلاغة؛ إذ ليست هي إلا أن تأتي بالكلام على وفق ما يقتضيه المقام من تفصيل وإجمال وإيجاز وإطناب.

قولك: (إن البيان بعد الإجمال تطويل بلا فائدة) قلنا: هذا كلام من لم يشهد للبلاغة مشهداً، ولم يخالط أهلها مصدراً ولا مورداً، عساك ظننت أن البلاغة محبوسة على ما يتأدى به أصل المراد حتى لا يجوز الإظهار مع إمكان الإضمار، ولا الذكر مع إمكان الحذف، ولا الإطناب مع التمكّن من الاقتصار، ولا التمثيل في الاستعارة مع التمكّن من التشبيه، ولا التصرف في أنواع المجاز، وتكلف نصب القرائن، من إمكان الحقيقة إلى غير ذلك مما عقدت له أبواب فن البلاغة، مع عدم الاحتفال بمقتضيات الأحوال صنيع بعض مؤلفي الكتب من الأعاجم، كلا ليس ذلك من البلاغة إنما هي العي والفهاهة، كأنك لم تتل القرآن، ولم تقف على سورة (الرحمن)، أتزعم أنه حين قال تعالى

..... كان الأولى به أن يقول.....^(١) إذن ضمنت إلى هدم قواعد البلاغة واجتثاث أصول الفصاحة مقالة أهل الإلحاد والتهادي في الغي والعناد، ألتست تعلم أن الإجمال ثم التفصيل أوقع في النفس، تقول لأسيرك: (الفداء)، مجملأ عليه ليذهب كل مذهب، ثم تقول: (ألف دينار)، وتقول لعبدك مفترضاً عليه وظيفة لا يعرفها من قبل: (الوظيفة)، ثم تضرب له قدرأ، أو لست تقول عادة: (عندي فرس)؛ فلا تتعرض لبيان لونه أصلاً، وقد تتعرض ابتداءً، وربما جعلته دائراً بين أمرين غير شك، ولكن توقع السامع في الشك فتقول: (أبيض أو أسود)، وليس في شيء من ذلك إجمال في الاصطلاح؛ لاتضح ما وضع له اللفظ، ثم قد تقول في المقام الأخير: (عندي فرس جون).

والغرض في كليهما أن لا يعلم السامع بلون ما عندك، غير أنك في الأول أخرجت كلامك منحرج الشك كأنك لا تعلم حقيقة ما عندك، وفي الثاني أنت عالم بما عندك، لكنك لا تريد أن تطلعه عليه، فكأنك قلت: (هو بلون معين من هذين، ولكن لا أعلمك)، وهذا بخلاف سابقة فإنك تقول فيه: (إني لا أعلم هذا أو هذا)، ولكل مقام، فالأول لمن تحتفل بشأنه ولا تحب أن يعلم بأن قد كتمته شيئاً، والثاني لمن لا تبالي بمكانه، على أن البيان كثيراً ما يحصل بدون تطويل؛ لأنه إن كان شاهد حال فلا إشكال، وإن كان لفظاً فهو دال على معناه، وجيء به للدلالة عليه، وإنما استفيد البيان بمجرد الانضمام، ألا ترى أن عيناً مثلاً في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا فِيهَا تُسْمَى سَلْسِيلاً﴾^(٢) إنما اختصت بالجارية بقرينة قوله قبل: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَجْجِيلاً﴾^(٣)، مع أنه إنما جيء بها للدلالة على معنى جليل مطلقاً في حد ذاته، وجاء التخصيص بالعرض، وهل هو إلا كقرائن المجاز، كما في (رأيت اسداً في الحمام)؛ فإنه جيء به للدلالة على [أن] الرؤية كانت في

(١) في جميع النسخ فراغ خال من الكتابة. ولعلّه يريد الإشارة إلى تكرار قوله تعالى: ﴿فَبَإِي آآءِ رَبِّكَ تَكْذِبَان﴾ الرحمن: ١٣، وهل كان من البلاغة كثرة التكرار؟.

(٢) الإنسان: ١٨.

(٣) الإنسان: ١٧.

الحمام لا لمجرد بيان التجوز، ولو سلم أن القرينة إنها تساق لمجرد البيان، كأن يقال: (ثلاثة قروء حيضات)، وإذا عسعس مدلهما، لم يكن في ذلك بأس؛ لما سمعت من حديث الإجمال ثم التفصيل.

فإن قلت: الإجمال ثم البيان قد يهون، ولكن الإجمال مع الإهمال وإن كان له موقع في المحاورات على ما مثلت، لكن ذلك الوجه لا يعقل في كلام الله تعالى، سيما في التكليف؛ إذ لا تكليف إلا بعد البيان.

قلت: هل جاءت المحاورات في الكتاب إلا على نحو محاوراتهم، وهل هو إلا أقاصيص ومواعيد وضرب أمثال وتكاليف، وأما التكليف فيتقدّر بقدر ما يتوصل إلى المكلف؛ فإذا لم يصل إليه إلا بمجمل بين أمرين كما في (القروء)، كان التكليف بالمجمل، وهو يرجع إلى أحد الأمرين، هذا مع ما في طلب القرينة عند ذكر المجمل والاستعداد للامتنال من الثواب الجزيل؛ لتحقق الطاعة بالعزم؛ فلا يبعد أن يستعمل لذلك، فإن الغرض التسبب لإفاضة الخير بكل وجه، ويكون ذلك أعظم فائدة، بل يبعد استعماله ابتلاءً؛ ليمتاز أهل التجرّح والتسليم عمّن في قلبه مرض من أهل الإنكار والتعرّض القائلين: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا﴾^(١) كما هو السر في استعمال المتشابه.

وبعد ذلك كله فقد وقع في الكتاب عياناً على اختلاف أنواعه باختلاف أسبابه؛ فالمشترك كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢)، و﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾^(٣)؛ فإن الأول موضوع ل(الحيض والطمهر)، والثاني ل(أقبل وأدبر)، والمتواطئ، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾^(٤)، ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(٥)،

(١) البقرة: ٢٦.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) التكوير: ١٧.

(٤) الإسراء: ٣٣.

(٥) التوبة: ١٠٣.

﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾^(١)، ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^(٢) إلى غير ذلك، ومنه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣)، و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٤)، وما عرض بسبب الإضمار، كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَضَعُ الكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحَ يَرْفَعُهُ﴾^(٥)؛ لاحتمال عود الفاعل إليه تعالى، أو إلى العمل، أي إنه هو الذي يرفع الكلم، والسبب الحذف، كقوله تعالى: ﴿وَيَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُمْ﴾^(٦)؛ لاحتمال (في) و(اعن)، أو بسبب التركيب نحو: ﴿أَوْ يَغْفُوهَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ﴾^(٧)، ونحو: ﴿إِلَّا اللَّهَ وَالرَّاشِحُونَ فِي الْعِلَامِ يَقُولُونَ﴾^(٨)، وبسبب إجمال المخصص نحو: ﴿أَجَلَتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٩)، و﴿أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(١٠)، وبسبب التجويز ك﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١١)، ثم منها ما بين في الكتاب أيضاً كما بين ﴿إِلَّا مَا يَنْتَلِي عَلَيْكُمْ﴾^(١٢) بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١٣)، ويوم الدين بقوله: ﴿مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ يَوْمَ لَا تُنْفِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا﴾^(١٤)، وعهده بقوله: ﴿لَيْسَ أَقَمُّ الصَّلَاةِ﴾

(١) البقرة: ٤٠.

(٢) الفاتحة: ٤.

(٣) البقرة: ٤٣.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) فاطر: ١٠.

(٦) النساء: ١٢٧.

(٧) البقرة: ٢٣٧.

(٨) آل عمران: ٧.

(٩) المائدة: ١.

(١٠) النساء: ٢٤.

(١١) المائدة: ٣.

(١٢) المائدة: ١.

(١٣) المائدة: ٣.

(١٤) الانفطار: ١٨.

وَأَتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَأَمْتُمْتُ بِرُسُلِي...»^(١)، وعدهم بقوله: «لَا كُفْرَانَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...»^(٢)، ومنه ما يتن بالسنة، كالصلاة ونحوها، وحق الحصاد ونحوه.

ودعوى أن ما وقع فيه ليس من هذا القبيل، بل هو موضوع لقدر مشترك، أو أنه إنما وضع لأحد المعنيين، ثم استعمل في الآخر مجازاً، حتى صار كالآخر في الكثرة والتبادر، وحتى صار حقيقة فيهما، ومشاركاً بينهما، وخفي كلاً علينا، وأنه عند نزول القرآن لم يصل إلى هذه الحدود، وإنما بلغ إلى ذلك بعد أزمان؛ فإذا ورد منه في القرآن شيء لم يحمل على الاشتراك؛ لعدم تحققه حينئذ، بل يجب حمله على المعنى المتعارف له حين النزول، قد مرّ^(٣) في الكلام على المشترك ما يأخذ بمسامعك عن الإصغاء، مع أنه إن تمّ فإنما يتم في المشترك دون سائر أنواع الجملات [نحو] ما ظن أنه مجمل وليس بمجمل.

فصل

التحليل والتحرير لا يتعلقان بالأعيان على وجه الحقيقة؛ لأنها من الأحكام كالثلاثة الباقية، وهي إنما تتعلق بأفعال العباد، وإنما يتعلق بالأعيان نفس الأفعال.

وبالجمله إنما هما يتعلقان بما يتعلق بالأعيان لا بها؛ فإذا وقعا متعلقين بها، كقوله تعالى: «إِنَّا أَخْلَقْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ»^(٤)، «الْيَوْمَ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ»^(٥)، «وَطَعَامُ النَّهْرِ أَوْثُوا الْكِتَابِ جَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جَلٌ لَهُمْ»^(٦)، «أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْمَةَ الْأَنْعَامِ»^(٧)، «حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ

(١) المائة: ١٢.

(٢) المائة: ١٢.

(٣) خبر لـ ودعوى أن ما وقع.

(٤) الأحزاب: ٥٠.

(٥) المائة: ٥.

(٦) المائة: ٥.

(٧) المائة: ١.

الْمَيْتَةِ وَالْدَمِ»^(١)، «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^(٢)، ولا معنى للتكليف بذلك، بل يتمتع؛ إذ أقصى ما يتمحل تعليقها بالأعيان، أن يراد إيجادها وإعدامها وذلك غير مقدور، على أنها من المعاني أيضاً؛ فلا بد أن يكون تعلقها بها على مراعاة معنى يصح تعلقها به.

وحيث إن المعاني لا تمكن مراعاتها جمّة ولا تقف على حدّ، قال أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي بتحقيق الإجمال في التعلّق^(٣)، وذلك أنه إما أن يقدر الجميع، أو واحد لا بعينه، بأن تقول: إن هناك معنى مقدّر لا نعلم ما هو، بل يحتمل أن يكون هذا وهذا، والأول باطل؛ لأن التقدير لمكان الضرورة فيقدر بقدرها، وهي تنادي بواحد، ولا وجه لتقدير أشياء كثيرة على خلاف الأصل وبناء الأحكام عليها من غير دليل، والعموم الذي أثبتناه من قبل في نحو: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^(٤)، وقلنا إن العرف يحكم به، إنها هو في الاستمتاع لا في جميع المعاني المحتملة.

بل التحقيق أن المقدّر هناك ليس من العموم في شيء؛ إذ المقدّر إنها كان قدر مشترك، وهو الاستمتاع، والثاني ترجيح بلا مرجح، فتعين الثالث.

والأكثر من المعتزلة والأشاعرة على نفي الإجمال بتقدير المعين حسبها يحكم به العرف في كل واحد من المثل، كالاستمتاع في نحو: «أَخْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَكَ»^(٥)، و«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^(٦)، والأكل في الباقيات، والشرب مثل حرمت عليكم الخمر، واللبس في مثل: (حرمت عليكم هذه الثياب)، والضرب والسماع في نحو (العود حرام) إلى غير ذلك.

(١) المائة: ٣.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٣٠٧؛ الإحكام: ج ٣ ص ١٥؛ شرح العضدي: ج ٣ ص ١١١.

(٤) النساء: ٢٣.

(٥) الأحزاب: ٥٠.

(٦) النساء: ٢٣.

والتبادر عند الإطلاق أعدل شاهد؛ فإن بلغ إلى أن صار حقيقة في ذلك عرفاً، كما هو الظاهر؛ لمكان التبادر؛ فلا إشكال، وإلا فهو أظهر مجاز يحتمل، وأياً كان فلا إجمال. قالوا: ولو سلم عدم تبادر معنى مخصوص، حتى دار الأمر بين تقدير الجمع والإجمال؛ فتقدير الكل، وإن كان على خلاف الأصل أولى من الإجمال وتعطيل اللفظ، وهذا كما قالوا في (لام الحقيقة) في المقام الخطابي.

قلت: لا ريب أن الوقوف أولى من تقدير ألفاظ لا تكاد تحصى، ومن الخروج عن قانون الحذف، ومن التهجم على الشارع بنسبة أحكام لا تكاد تحصى إليه، من غير دليل سوى أن علق الحكم بما يحتاج إلى مراعاة معنى، فلعله أجل والإجمال في كلامه غير عزيز، أما أن يقول: حرامٌ هذا، ويريد أكله وبيعه وادخاره وحمله والنظر إليه وشمّه ولسه وتقبيله وضربه وحرقه ودفنه إلى غير ذلك من التصرفات التي لا تحصى، ثم يحتاج بعد ذلك في تجويز كل تصرفٍ إلى دليل من خارج.

واعلم أن النزاع إنما هو فيما إذا كان ما يصلح تقديره متعدّد، أما إذا كان واحداً، كما في: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(١)؛ فلا إجمال اتفاقاً، كما صرح به جماعة^(٢)، وقوله عَلَيْهَا: «لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها»^(٣)، لا يقتضي أن تحريم الشحوم أفاد تحريم جميع أنواع التصرف، وإلا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع، بل يدل على أنه لا يفهم من تحريم مثلها إلا تحريم الأكل، كما هو المنساق فانحرفوا إلى البيع، للجمع بين الامتثال وحفظ المال، وإنما توجّهت الملامة عليهم من جهة أنهم كانوا يبيعونها من أمثالهم، وإن كان الظاهر أن تحريمها كتحریم الميتة، حرّم جميع أنواع الانتفاع بها، فقالوا: إن الغرض أن لا نأكلها فلننتفع بها، لكن ذلك من خارج لا من مجرد تعلق التحريم، بل لما كان المعروف في شرعنا أن اللحم متى حرّم كان ميتة لا يباع، اقتصر عليها على ذكر التحريم، وأما هم فقد بيّن لهم على أنه تقدّر فيه جميع المعاني، وإنما روعي الانتفاع، وهو واحد، وإن كان

(١) يوسف: ٨٢.

(٢) منهم السيّد المرتضى في الذريعة: ج ١ ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣) المغني لابن قدامة: ج ١١ ص ٨٧.

قدراً مشتركاً.

وبالجملته: فالمنساق عرفاً من نحو: (هذا اللحم حرام) إنها هو الأكل؛ فتقدير شيء آخر لا بدّ له من دليل، وأما ما يفهم من قولنا: (فلان مالك لهذه الجارية) من صحة تصرّفه فيها بالبيع والهبة والوطء والاستخدام، فذلك من لوازم الملك، ولهذا لا يفهم الوطء في العبد، ولا الاستخدام في الدار، قال في (النهاية): «وقال قومٌ: إن إضافة الحكم إلى العين من قبيل المحذوف، كقوله تعالى: ﴿وَإِسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، أي أهل القرية، وكذا قوله: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾^(١)، وهذا إن أراد إلحاقه بالمجمل فهو خطأ، وإن أراد حصول الفهم، مع عدم كونه محذوفاً، فهو صحيح، وإن أراد إلحاقه بالمجاز، فهو مسلم، كما أن الأسماء العرفية مجازاتٌ لغوية حقائق عرفية»^(٢).

فصل

زعم بعض الحنفية^(٣) أن قوله عزّ من قائل: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٤) مجمل في المسوح، لا يدري ما هو الكل أو البعض، لكنّه بيّن بفعل النبي ﷺ حيث مسح الناصية، وهي مقدّرة بربع الرأس، والأكثر من على أنه لا إجمال، ثم اختلفوا فقال الجمهور: إن هذا التركيب بحسب اللغة لا يدلّ إلّا على مسح الكلّ، ثم اختلف هؤلاء أيضاً؛ فذهب مالك والقاضي أبو بكر وابن جني إلى إبقائه على ذلك^(٥)، وأنه لم يعرض له في العرف تفسير؛ فأوجبوا مسح جميع الرأس.

قال ابن جني: «لا فرق في اللغة بين أن يقال: (مسحت بالرأس) و(مسحت الرأس)، والرأس اسم للعضو بتمامه؛ فوجب مسحه أجمع»^(٦)، وكلامه هذا يمتثل أن يكون

(١) المائة: ١.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٠٦.

(٣) حكاه عنهم الفخر الرازي في المحصول: ج ٣ ص ١٦٤؛ والعلامة في تهذيب الوصول: ص ١٦١.

(٤) المائة: ٦.

(٥) حكاه عنهم الأمدي في الإحكام: ج ٣ ص ١٧.

(٦) ظ. الإبهاج في شرح المنهاج: ج ١ ص ٣٥٤.

بناء على أن الباء زائدة، كما حكى عن الفراء^(١) أنه قال: «شربها وشرب بها سواء في المعنى، يقال: تكلمت بكلام حسن، وكلاماً حسناً»^(٢)، ويحتمل أن يكون مع حكمه أنها للإلصاق فليس بمعهود منه ولا من غيره، بل هو خارج عن قانون الحكمة.

وذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري إلى أنه كذلك بحسب اللغة، لكن عرض له في العرف ما أجاز إطلاقه لمسح البعض^(٣)، وحكاه الأمدى عن الشافعي^(٤)، قال قاضي القضاة: «قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾»^(٥) يفيد من حيث اللغة مسح جميع الرأس؛ لأن الباء المفيدة للإلصاق دخلت على المسح وقرنت بالرأس، وهو اسم للجملة، لا لبعض العضو؛ فإن الناصية لا توصف بأنها رأس»^(٦)، ثم قال: «لكن العرف يقتضي إلصاق المسح بالرأس فقط، سواء عمّ المسح الجميع أو البعض»^(٧)؛ فإن من قال: (مسحت يدي بالمتنديل) عقل منه أنه ألصق المسح بالمتنديل، وجوز السامع أنه مسحه بجميعة أو ببعضه، وإذا أفادت هذه اللفظة في العرف الأمر الكليّ الشامل للجميع والبعض حمل عليه المسح في الآية، فلا إجمال، وقال الأمدى في (الإحكام) بعد أن حكى قول مالك وأتباعه من اقتضاء مسح الجميع لغةً: «هو الحق بالنظر إلى أصل وضع اللغة، غير أن استعمال أهل اللغة الطاري على الوضع الأصلي حاكمٌ عليه، فإن العرف من اللغة جارٍ باقتضاء إلصاق المسح بالرأس فقط، مع قطع النظر عن الكلّ والبعض؛ ولهذا

(١) هو يحيى بن زياد، أو زكريا الديلمي الكوفي، ولد سنة أربع وأربعين ومائة هجرية، وتوفي في طريقه إلى الحج سنة سبع ومائتين هجرية، من آثاره: (مشكل اللغة)، (البهى)، (معاني القرآن)، وغيرها كثير، حتى بلغت تأليفه ثلاثة آلاف ورقة. قيل سمي بالفراء؛ لأنه كان يفري الكلام. (معجم الأدباء: ج ٢٠ ص ٩؛ تهذيب التهذيب: ج ١١ ص ٢١٢؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٠ ص ١١٨).

(٢) حكى ذلك الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠ ص ٢١٥.

(٣) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ١٤.

(٤) الإحكام: ج ٣ ص ١٤.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) المعتمد: ج ١ ص ٣٣.

(٧) المصدر نفسه.

إذا قال القائل غيره: «امسح يدك بالمنديل»، لا يفهم أحد من أهل اللغة أنه واجب عليه إصااق يده بتمام المنديل، بل بالمنديل إن شاء بكله أو ببعضه ولا يحكمون بلزوم وقوع المسح بالكل أو بالبعض، بل هو بالقدر المشترك بينهما، وهو مطلق المسح^(١)، ويجب أن يكون كذلك نفيًا للتجوّز والاشتراك، وهو مذهب الشافعي وعبد الجبار وأبي الحسين وأكثر الإمامية^(٢).

وذهب بعض الشافعية إلى أنه يدلّ لغةً على مسح البعض^(٣)؛ وذلك أن (الباء) فيه للتبعيض، فهو مفيد وجوب مسح البعض ولا إجمال، ونسبه في النهاية والتلويح إلى الشافعي^(٤).

وقد روينا في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أن زرارة قال له يوماً: «ألا تخبرني من أين علمت وقلت إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟» فضحك عليه السلام وقال: «يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٥) فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٦) فوصل اليدين إلى المرافق بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلامين، فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٧) فعرفنا حين قال: ﴿رُءُوسِكُمْ﴾^(٨) أن المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَزْجُلْكُمْ إِلَى

(١) الإحكام: ج ٣ ص ١٤.

(٢) ظ. شرح العضدي: ج ٣ ص ١١٢؛ نهاية الوصول ورقة ٢٦٢؛ أنيس المجتهدين للتراقي: ج ٢ ص ٨٣٣.

(٣) حكاه عنهم ابن الحاجب وشارح كلامه القاضي العضدي في شرح العضدي: ج ٣ ص ١١٢.

(٤) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٠٨؛ شرح التلويح على التوضيح للفتازاني: ج ١ ص ٢١٩.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) المائدة: ٦.

(٧) المائدة: ٦.

(٨) المائدة: ٦.

الكفّين^(١)؛ فعرّفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها، ثم فسّر ذلك رسول الله ﷺ وضيعوه^(٢).

ومن الناس من قال: إن التبويض مستفاد من لفظ المسح استناداً إلى ما يحكى عن الإمام من أن وضع الألفاظ في عرف أهل اللسان ينقسم إلى ما يقتضي الاستيعاب كـ (اغسل وجهك ويدك)، وإلى ما لا يقتضيه كـ (اضرب رأس فلان)، والمسح من هذا القبيل، ألا ترى أن من حلف لا يمسخ رأس فلان حث بالقليل، وعليه منع ظاهر فكان في التبويض ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن الباء دلّت عليه، وأنها بمكانة (بعض).

الثاني: أن الفعل دلّ عليه.

الثالث: أن هذا التركيب صار في العرف العام يدلّ عليه وعلى الأول فلا يخرج عن العهدة إلا بمسح البعض، بخلاف الأخيرين، اللهم إلا أن يدعى أنه لا يفهم منه بحسب العرف إلا التبويض، وحينئذ فيمكن تنزيل ما جاء في الرواية عليه بدليل قوله عليه السلام: ثم فصل بين الكلامين، أي غير الأسلوب فجاء به مقروناً بالباء دون الأولين.

وبذلك يندفع ما أورده بعض أصحابنا على العلامة عليه السلام حيث لم يذكر التبويض في معاني الباء، بل حكى عن سيبويه إنكاره في سبعة عشر موضعاً من كتابه^(٣)، من أنه رحمه الله إن كان لم يعثر على هذه الرواية فعجيبٌ، وإن عثر ولم يلتفت إلى ما نطقت به، واعتمد على الحكاية فأعجب، والتحقيق في (الباء) وخلاف الأدباء مرّ في المبادئ.

حجّة من نفي الإجمال

قال العضد: «لنا أنه لغة لمسح الرأس؛ فإن لم يثبت في مثله عرفٌ في إطلاقه على البعض اتضح دلالته في الكل للمقتضي السالم من المعارض، كما هو مذهب مالك

(١) المائدة: ٦.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٣٥ ح ٤.

(٣) ظ. تهذيب الوصول: ص ٨٦.

والقاضي أبي بكر وابن جني فلا إجمال»^(١)، وقوله: «أتضح دلالاته على البعض» أي ولا يختص بالكل.

لا يقال: فمن هاهنا يجيء الإجمال لاحتمال كل منهما؛ لأننا نقول: العرف إنها حكمه بالقدر المشترك، وبأيها جاء فقد جاء به، فلا إجمال.

وقال العلامة رحمته في (النهاية): «التحقيق أن نقول: (الباء) إما أن تفيد التبعية أو لا، وعلى كلا التقديرين لا إجمال بها إذا أفادت؛ فإن الأمر يتناول البعض وهو اختيار الإمامية والشافعي، وإن لم تفد فلأن الأمر من حيث اللغة يتناول الجميع، وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار والحسن البصري وأبي علي الجبائي، ثم إن قلنا إن العرف أخرجه عن ذلك إلى الأمر المشترك بين الكل والبعض حمل عليه؛ لصرف اللفظ إلى الحقيقة العرفية، وكفى في العمل به مسح أقل جزء من الرأس»^(٢) انتهى.

والسيد المرتضى مرةً يقول بالإجمال كالحنفية، سواءً أكانت الباء للإصاق أو للتبعية^(٣)، أما الأول فبين الكل والبعض، وأما الثاني فبين الأبعاض، وليس هناك ما يدل على التعيين ولا على التخيير بين الكل؛ فثبت الإجمال ووجب التوقف حتى يقوم الدليل من خارج على أحدهما، وأنت خير بأن التخيير لا يحتاج إلى دليل، بل إطلاق المتواطئ كافٍ في التخيير بين أفراده ويكون المطلوب على الأول إنها هو إصاق المسح بالرأس بأي نحو كان، وعلى الثاني ببعض الرأس، أي بعض كان، والكلام في التخيير بين الكل والجزء.

وهل يفرق بين الأفراد بالنية، أو الواجب أقل ما يطلق عليه الاسم والزائد ندبٌ قد سبق في الواجب التخييري؟ حجة الحنفية على الإجمال، فيما حكى الأبهري^(٤) أن (الباء)

(١) شرح العضدي: ج ٣ ص ١١٢.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٣) الذريعة: ج ١ ص ٣٤٩.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح بن عمر، التميمي الأبهري، أبو بكر، انتهت إليه رئاسة المالكية في بغداد في عصره، وكان من أئمة القراء، ومن مؤلفاته: (كتاب في الأصول)، وإجماع

متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل إلى محله فيستوعبه دون الآلة، نحو: (مسحت رأس اليتيم بيدي)، ومتى دخلت في محله، تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية؛ فيقتضي مسحه ببعض الرأس.

وليس المراد أقل ما يطلق عليه اسم البعض؛ لحصوله في غسل الوجه؛ فيكون مجملاً؛ لاحتمال السدس والربع والثالث وغيرها، وقال في (التلويح): «المسح هو المسّ بباطن الكف؛ فاليد آلة والمسوح محل الفعل، والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصد؛ فلا يشترط فيه الاستيعاب؛ فإذا دخلت الباء في المحل صار شبيهاً بالآلة؛ فلا يجب استيعابه أيضاً؛ لأن المقصود حينئذ إصاق الفعل وإثبات وصف الإلصاق في الفعل؛ فيصير الفعل مقصوداً لإثبات صفة الإلصاق، والمحل وسيلة إليه؛ فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصد، أعني الإلصاق بالرأس، وذلك حاصل ببعض الرأس؛ فيكون التبعض مستفاداً من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي.

ولهذا قال جار الله: «ألصق المسح بالرأس»^(١)، وهذا شامل للاستيعاب وغيره، وإذ قد ظهر أن المراد التبعض، فالشافعي اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح؛ إذ لا دليل على الزيادة ولا إجمال في الآية، وذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الغرض به اتفاقاً.

بل المراد بعض مقدّر؛ فصار مجملاً بينه النبي ﷺ بمقدار الناصية، وهو الربع»^(٢) وقد ظهر مما ذكره أن الحنفية ممن يقول بالدلالة على التبعض، وأن الإجمال عندهم إنما هو بين الأبعاض لا بين الكل والبعض كما هو المعروف عنهم، وأن مدار احتجاجهم على أن أقل ما يصدق عليه اسم المسح غير مراد؛ لتحققه في ضمن الغسل، إنما المراد

أهل المدينة، والرد على المزني، وإثبات حكم القافة، وفضل المدينة على مكة، توفي سنة ٣٧٥هـ ببغداد. (الدباج المذهب: ج ٢ ص ٢٠٦؛ شذرات الذهب: ج ٣ ص ٨٥؛ الفتح المبين: ج ١ ص ٢٠٨).

(١) الزمخشري في كتابه الكشاف: ج ١ ص ٢٢٩.

(٢) التلويح على التوضيح: ج ١ ص ٢١٨.

بعض بعينه، فجاء الإجمال.

وهذا كما قلنا في: «اقتلوا المشركين إلا بعضهم»، حيث يريد بعضاً معيناً تبيُّنه بعد ذلك، لا القدر المشترك، وحينئذ فلا يتوجّه الرد عليهم بما اشتهر من أن المطلق هو القدر المشترك وهو متحقق في كل مرتبة، ولا إجمال في المتواطئ ما لم يقصد إلى فرد معين من أفراد.

والتحقيق في الجواب: أن المطلق إنما هو القدر المشترك فيكفي الأقل.
قولكم: لكنه لم يبقَ مطلوبٌ لتحقيقه.

قلنا: الترتيب واجب بالإجماع والمطلوب مسحٌ بعد غسل، على أن المتحقق في ضمن غسل الوجه من باب المقدمة إنما هو غسل بعض الرأس لا مسحه، ثم لو سلّمنا ذلك كله فأقصى ما يقتضي دليلهم أن الفرد من المطلق، أعني أقل ما يصدق عليه الاسم لا يجزئ؛ فيكون مقيداً للإطلاق، وتقيد الإطلاق بفرد لا يستلزم تقييده بجميع الأفراد، مثلاً إذا قلت: «ادع لي رجلاً وإياك أن تدعو زيدا»، كان إطلاق (رجل) مقيداً بمن عدا زيد، فلا يجوز له أن يدعوه، وذلك لا يقتضي اختصاصه بواحد معين حتى ينتفي عما عداه مطلقاً.

فصل

واختلفوا في قوله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١)، فقيل: إنها مجملة؛ لأن الربا الزيادة، وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحل وما يحرم، وقيل: لا؛ لأن البيع منقول شرعاً؛ فيحمل على عمومته ما لم يقر دليل على التخصيص، وحكي في (الإتقان) عن الماوردي أن «للسافعي في هذه الآية أربعة أقوال:

أحدها: أنها عامة تتناول كل بيع فتقتضي إباحتها للجميع إلا ما خصّه الدليل، قال: وهذا أصحها عنده وعند أصحابه؛ وذلك لأنه عليه السلام نهى عن بيوع كانوا يعتادونها، ولم يبيّن الجائز، فلما نزلت دلّ على تناولها لجميع البيوع إلا ما خص منها وبينه عليه السلام، قال: فعلى

هذا في العموم قولان:

أحدهما: أنه عموم أريد به العموم، وإن دخله بعد ذلك التخصيص [والثاني أنه عموم أريد به الخصوص، قال^(١)]، والفرق أن البيان في الثاني متقدم على اللفظ، وفي الأول متأخر عنه، قال: وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل الخلافية ما لم يقدّم دليل تخصيص^(٢).

والقول الثاني: أنها جملة لا يعقل منها صحة بيع ولا فسادها إلا ببيانه ﷺ، وهل هي جملة بنفسها أو بعارض ما نهى عنه من البيوع؟ وجهان، وهل الإجمال في المعنى المراد دون لفظها؛ لأن لفظه لغوي ومعناه معقول، لكن لما قام بإزائه من السنة ما يعارضه، تدافع العمومان ولم يتعين المراد إلا ببيان السنة فصار مجملاً لذلك دون اللفظ، أو في اللفظ أيضاً؛ لأنه لما كان المراد منه ما وقع عليه الاسم وكان له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلاً أيضاً وجهان؟ قال: وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع ولا فسادها، وإن دلت على صحة البيع من أصله.

القول الثالث: أنها عامة جملة معاً، واختلف في وجه ذلك على أوجه:

أحدها: إن العموم في اللفظ والإجمال في المعنى؛ فيكون اللفظ عاماً مخصوصاً، والمعنى مجملاً لحقه التفسير.

الثاني: أن العموم في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، والإجمال في ﴿وَحَرَّمَ الزَّوْأَ﴾.

والثالث: أنه كان مجملاً؛ فلما بيّنه النبي ﷺ صار عاماً فيكون داخلاً في المجمل قبل البيان، وفي العموم بعد البيان؛ فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها.

القول الرابع: أنها إنما تناولت بيعاً معهوداً، ونزلت بعد أن أحل النبي ﷺ بيوعاً وحرم بيوعاً، فاللام للعهد، وعليه فلا يجوز الاستدلال بظاهرها^(٣).

(١) سقط في (ص)، (ب).

(٢) الإتيان: ج ١ ص ٢٥١.

(٣) الإتيان: ج ١ ص ٢٥١.

فصل

ذهب القاضي أبو بكر وأبو عبد الله البصري إلى أن نحو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢)، «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل»^(٣)، «لا نكاح إلا بولي»^(٤) من كل ما توجه النهي فيه إلى أمر غير منفي مجمل^(٥)، وذلك أن تنزيله على حقيقته، أعني نفي الفعل نفسه، ممتنع لثبوت ما خلا عن هذه القيود من الأفعال، فكم من صلاة بلا طهور ولا فاتحة، وكم من صيام بلا تبيت، وكم من نكاح بغير ولي، فتعين أن يكون استعمالها على ضرب من المجاز؛ لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز.

ثم نظرنا في المعاني المجازية فوجدناها متكررة كل منها يحتمل أن يكون هو المراد، وذلك لاحتمال أن يكون مراد المتكلم نفي الصحة أو الأفضلية، أو الكمال، أو نحو ذلك، كاحتمال إرادة العز والاحتشام في المثال الأخير، أي لا نكاح بعز إلا بولي، ولا اختصاص فإما أن يحمل على الكل وهو التزام شيء على خلاف الأصل من غير ضرورة، على أنه ربما تناقض، كنفي الصحة والكمال؛ فإن نفي الكمال يقتضي ثبوت الصحة، أو على أحدهما، و[هو] ترجيح بلا مرجح، أو يتوقف ولا يحمل على شيء، وهو الإجمال. وقال أبو الحسين البصري: «إن كان المنفي داخلاً على اسم شرعي، كالمثال المذكور نزل على حقيقته ولا إجمال؛ لأن انتفاء القيد في مثله يستلزم انتفاء المقيّد؛ لأنه إما جزء

(١) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٤٩ - ٥٠ ح ١٤٤؛ ورواه ابن عمر مرفوعاً، أخرجه عنه مسلم في كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة: ج ١ ص ٢٠٤؛ وأخرجه الترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور: ج ١ ص ٦٥.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٤ ص ١٥٨ ح ٨.

(٣) سنن الدار قطنی: ج ٢ ص ١٧٢ ح ٢؛ عوالي اللآلي: ج ٣ ص ١٣٢ ح ٥ مع تفاوت.

(٤) هذا الحديث أخرجه الترمذي عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً، في كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي: ج ٣ ص ٣٩٨ - ٤٠٢؛ وقال: حديث فيه اختلاف؛ وعنه أخرجه أبو داود في كتاب النكاح باب في الولي: ج ١ ص ٤٨١.

(٥) الإحكام: ج ٣ ص ١٧؛ تهذيب الوصول: ص ١٦١.

كالفاتحة، أو شرطاً كالبواقي^(١)، وذلك منه بناءً على أن الحقيقة الشرعية اسم للصحيح دون الفاسد، وإطلاقها على الفاسد مجازاً، وإن كان داخلاً على غيره، فعلى الإجمال؛ لقيام الاحتمال، وذلك كقوله **عَلَيْهِ**: «الأعمال بالنيات»^(٢)؛ فإن.....^(٣) أمره أن يجري مجرى قوله: «لا عمل الابنية»^(٤)، ومعلوم أنه بمجرد فقد النية لا يخرج العمل عن كونه عملاً، فعلمنا أن المراد به أحكام الفعل من الأجزاء، أو الكمال، وليس بأن يحمل على أحدهما أولى من الآخر.

وإنما خالف القاضي أبو الحسين والأكثر، على أنه لا إجمال في شيء من ذلك؛ لأن المنع إن كان من الحقائق الشرعية، وقلنا بوضعها للصحيح؛ فالكلام على حقيقته، وإن قلنا بوضعها للطبيعة من حيث هي، كما هو التحقيق، فعلى نفي الصحة؛ لأنه أقرب المجازات، مع أنه هو المنساق مما يوصف بالصحة والفساد، وإلا فإن لم يكن له إلا حكم واحد، نحو: «لا غيبة لفاسق»^(٥)؛ إذ لا حكم للغيبة إلا ترتب الإثم؛ فنفياً مع ثبوتها نفيه، و«لا شهادة لمحدود في قذف»^(٦)، أي لا تقبل، و«لا إقرار لمن أقر بالزنا على نفسه مرة»^(٧)، أي لا يعتد به، وإلا فلا إجمال.

وإلا فإن تبادل في العرف معنى خاص، كنفى الفائدة في مثل: (لا طاعة الا لله)، ولا كلام إلا ما افاد، ولا علم إلا ما نفع، والكمال ك (لا ربح إلا في السفر) ولا أمن إلا في الحضرة، ولا راحة إلا في المدن، ولا بيع إلا في منى، ولا فاكهة إلا في الشام، وجب تنزيهه عليه، وتوجه النفي إليه ولا إجمال.

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٣٠٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ١ ص ٨٣ ح ٦٧.

(٣) فواغ في (ب).

(٤) الكافي: ج ٢ ص ١٢٨ ح ١.

(٥) مستدرک الوسائل: ج ٩ ص ٢٩ ح ٦.

(٦) مسند زيد بن علي: ص ٢٩١ مع تغيير يسير.

(٧) ذكرنا مصدره سابقاً.

وإن لم يتبادر منه معنى خاص، كما في قوله عليه السلام: «لا عمل إلا بنية»^(١)؛ لاحتفال أن يراد لا عمل كامل، أو فاضل أو نافع أو صحيح إلا بنية، فالقاعدة عند انتفاء الحقيقة وتكثر المعاني المجازية وجوب الحمل على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي أخذاً بالراجح بقدر الإمكان، ولا ريب أن أقرب تلك المعاني المحتملة إلى الحقيقة نفي ذات المنفي مما يوصف بالصحة والفساد نفي الصحة، وفيها لا يوصف بها أو ما هو أعم لهذا المثال، وهي نفي النفع؛ لاشتراكها في استلزام كل منها انتفاء سائر الصفات من الفضيلة والكمال والخلص من العقاب وغير ذلك.

وبالجملة: كل ما ترتب على عدم ذات الفعل يترتب على انتفاء صحته ونفعه، وهذا بخلاف نفي الكمال والأفضلية؛ إذ لا يترتب عليهما ما يترتب على نفيه، وحينئذ فلا إجمال لتعين المراد، نعم إذا تعددت الأحكام وتساوت في القرب تحقق الإجمال.

وأما الأسماء الشرعية بناءً على القول بوضعها للماهية؛ فالمنفي فيها هو الصحة أيضاً، إما لأن ذلك هو المنساق عند الإطلاق حتى يكون من القسم الثاني، أو لأنها أقرب المجازات؛ فتكون من الثالث.

وتحقق القول في ذلك يقع في الكلام على الحقيقة الشرعية، لكن التحقيق أن ألفاظ العبادات أسماءً للصحة، أي الماهيات المستجمعة لشرائط الصحة؛ لتبادرها عند الإطلاق، وصحة سلب الفاسدة، ولتعلق الأوامر بها، ولأنها توقيفية.

ولا ريب أنه لما أبان لم يهمل جزءاً ولا شرطاً، وإلا لخرجا، إلا أن الصحة غير مأخوذة في مفهوماتها، ولا داخلية في معانيها، بل المراد أنها أسماء للماهيات المخصوصة التي إذا أوجدها المكلف كانت صحيحة، ولا ريب أن الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي، لا من صفات الماهيات، وأن المفهوم من لفظ «الصلاة» مثلاً، ليس إلا الأركان المخصوصة، وأما الصحة فلا تستفاد منه أصلاً.

وليس للخصم إلا هاتان الشبهتان، وقد عرفت الجواب، والإطلاق على الفاسد

وجوابه بالمشاكلة، وليس هذا من إثبات اللغة بالترجيح، بل ترجيح أقرب المجازين، إنما ذلك إن يثبت لللفظ حقيقة بالترجيح، كأن يقال: هذا اللفظ حقيقته في هذا المعنى دون ذلك؛ لأنه أرجح؛ وذلك لأن سبيل إثباتها النقل.

ولا يرد أن المجاز فرع؛ لأن الحقيقة، وهي هاهنا منتفية؛ لأن المنفي إنما هو إرادتها لا هي، فالمجازات كلها كذلك.

فأما ما أوردوه من أن الدلالة على نفي الصفات التزامية، وهي فرع المطابقة، أعني نفي الحقيقة، وهي منفية فينتفي الفرع، فقد أجاب عنه العلامة في كتابه بأن الدلالة المطابقية هنا، وإن كانت منتفية، لكن يلزم من انتفائها انتفاء الالتزامية^(١)؛ لأن اللفظ بعد تحقق الوضع واستقرار الدلالة يصير بالنسبة إلى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة إلى أفراده، حتى يكون قولنا: (لا عمل إلا بنية) مثلاً بمنزلة أن يقال: لا يتحقق عمل ولا صحته ولا كماله ولا فضله ولا فائدته إلا بنية؛ فإذا قام الدليل على انتفاء المعنى المطابقي بقي معمولاً به في المعاني الالتزامية؛ لعدم المعارض.

ويتوجه عليه أنه بعد تسليم انتفاء دلالة الخطاب على المعنى المطابقي؛ فلا معنى لدلالته على المعنى الالتزامي؛ إذ من المعلوم أن لو فرضنا أن قولنا: (لا عمل إلا بنية) لا يدل على انتفاء وجود عمل بدون نية، بل يدل على قيام زيد مثلاً، أو غير ذلك، ولا يدل على شيء، لم يدل على انتفاء صحة عمل بدون نية، ولا على غير ذلك من اللوازم، فإننا إنما صرنا إليها لاستلزام ذلك المعنى المطابقي إياها؛ فإذا فرض أنه لا يدل عليه؛ فبأي طريق تنتقل إليها، ولا ملزوم إن لم يكن دالاً على شيء، أو لا استلزام إن كان دالاً على ما لا يستلزم، وما كانت القاعدة الميزانية لتنهدم.

وقد يجاب بأن هذا الجواب كالسؤال، وهذا السؤال وجوابه كالسؤال السابق، مبني على أن للإرادة دخلاً في الدلالة، كما هو مذهب جماعة، وحينئذ فنقول: انتفاء الدلالة بانتفاء شرطها، - أعني الإرادة - لا يستلزم انتفاء انفعال المعنى المطابقي، والمستلزم للمعنى الالتزامي إنما هو فهم المعنى المطابقي من اللفظ، وإن لم تتعلق به الإرادة.

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ج ٢ ص ٤١٣؛ تهذيب الوصول: ص ١٦١.

وفيه: إن المدعى في الجواب تعلق الإرادة بالمعنى المجازي لا مجرد الانفهام والتعقل؛ ولهذا نزل الخطاب بالنسبة إلى سائر المعاني منزلة العام بالنسبة إلى سائر الأفراد، ومجرد انفهام المعنى المطابقي لا يستلزم إرادة المعاني الالتزامية، إنما يستلزم تعقلها، نعم الحكم به يستلزم الحكم بها، والمفروض قيام الدليل على أن المتكلم غير حاكم بالمعنى المطابقي، فكيف يستلزم أن يكون حاكماً بها مريداً لها.

والتحقيق في المسألة: أن الدلالة ليست مشروطة بالإرادة، وأنها إنما تتبع وضع الواضع، أراد المتكلم أم لم يُرد؛ فإذا أطلق اللفظ دل على ما وضع له، وإن أراد المتكلم غيره، ومن ثم لم يذهب أهل كل اصطلاح عند سماع اللفظ المشتهر بين اصطلاحين، كـ(الصلاة) إلى ما وضع له عندهم.

وهل ينتقل إلى المعنى المجازي، كالرجل الشجاع في (أسد في الحمام) إلا بعد دلالاته على المعنى الحقيقي بواسطة مشابهته له، وكونه على أخص صفاته؟ أو لست تعلم والالتزام من الدلالات الوضعية، ولا يعقل فيها اعتبار الإرادة؛ لأن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم، فالمعنى المراد ليس إلا المدلول المطابقي، أعني الكل والملزوم، وكل من الجزء والملزوم مدلول للفظ، لكنه غير مراد منه، وحينئذٍ فالتحقيق في الجواب: أن المطابقة هاهنا متحقة؛ لتبادر المعنى المطابقي - أعني نفي الحقيقة عند الإطلاق - وإن لم تتعلق به الإرادة.

بيان ذلك: أن قولنا: (لا عمل إلا بنية) يدل بالمطابقة على أن ليس في الوجود عملٌ بدون نية، ولهذا المعنى لوازم:

منها: انتفاء وجود فضيلة عمل بدونها.

ومنها: انتفاء وجود كمال عمل بدونها، إلى غير ذلك، وقد ورد هذا الخطاب ممن لا يجوز إهمال خطابه، وامتنع حمله على حقيقته، وما وضع له؛ فعلمنا أنه إنما أراد بعض لوازمه، ثم نظرنا فوجدنا أقرب تلك اللوازم إلى الملزوم، الذي هو الحقيقة نفي الصحة للمشاركة المذكورة، فوجب تنزيهه عليه هذا.

وقد يقال: هذا كله لا ينفي الإجمال؛ إذ غاية ما هناك أن الأمر بعد أن أجمل علينا، ولم

يتضح لنا مراد المتكلم، أخذنا نرجح ونقول: حيث لم يرد الحقيقة فالظاهر أن يكون أراد أقرب هذه المعاني إلى الحقيقة.

[قلت]: إنما ينتهي الإجمال ويتضح المراد بتبادر المعنى، والمفروض هنا تساوي الكل في عدم التبادر، وإن تفاوتت في القرب إلى الحقيقة، على أن هنا لازماً آخر مساوٍ لنفي الصحة في القرب أيضاً، وهو نفي الإجزاء حتى يكون المعنى: لا يجزي ولا يخرج عن عهدة التكليف إلا بالنية، وليس أحدهما أرجح من الآخر؛ فيكون مجملاً بينهما.

ثم التحقيق في الحديث: أن المراد: لا عمل نافع؛ فإن الواجبات الكفائية، وإن خلت عن النية تجزي وتخرج عن العهدة، بل وإن وقعت رياءً.

وقد يجاب عن الأول: بأن المتكلم إذا كان حكيماً لم يترك راجحاً إلى مرجوح، حتى يقيم عليه قرينة، وقد يعلم أن الناس إنما يذهبون إلى الراجح.

وبالجملته: ما كانوا ليعملوا عملاً، ويستفيدوا معنى من لفظ إلا بترجيح، ونسبة المعنى الراجح من المعاني المجازية إلى غيره نسبة الحقيقة إليها، وكما أنه لا يطلق حتى يريد الحقيقة، ولا يريد المجاز حتى ينصب القرينة، كذلك لا يطلق بعد امتناع الحقيقة وتكثر المجازات إلا وهو يريد أقربها، ومتى أراد البعيد أقام قرينةً.

فإن قلت: عساه إنما أراد الإجمال.

قلت: لا نصير إلى الإجمال حتى لا يبقى في القوس منزع؛ فإن التنزيل على الإجمال إهمال.

فصل

ذهب السيد رحمته وجماعة^(١) إلى أن آية السرقة مجملة باعتبار اليد^(٢)؛ لإطلاقها على العضو إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند، وإلى أصابع، وإن كان لكل اسم

(١) الذريعة: ج ١ ص ٣٣٢-٣٣٤.

(٢) «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» المائدة: ٣٨.

يخصّه، فيقال: اغوّصت يدي في الماء إلى الأشاجع^(١)، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، وتقول أيضاً: (أعطيت يدي) وإنما أعطيته بأناملك.

ومن المعلوم أن ليس نسبتها إليها كنسبة الإنسان إلى أبعاضه، وإلا ما امتنع إطلاقها عليها، كما امتنع إطلاقه.

وآخرون إلى إجمالها باعتبار القطع أيضاً^(٢)؛ لإطلاقه على الإبانة والجرح، يقال لمن جرح يده: قطعها، والأكثر على أن لا إجمال في شيء منها^(٣)، أما الأول فلأن المنساق عند الإطلاق إنما هو تمام العضو، واستعمالها في الأبعاض المذكورة كما في الآية مجاز، ومن ثم احتاج إلى الضميمة.

ولو كان هذا إجمالاً بين بفعل النبي ﷺ وقطعه يد السارق من الأشاجع لكان كل مجاز دلّ عليه بالقرينة مجملّ ميتين، ونسبتها إلى أبعاضها نسبة كل كل إلى أجزائه، وإنما استعملت فيها دون الإنسان ونحوه؛ لما حررناه في محله، من أن في المجاز حجراً، وإن لم نشترط نقل الأحاد، وقد علمنا بالتتابع منع العرب في الإنسان دون اليد، وعساك إن تأملت عرفت الحكمة، وأما الثاني فواضح؛ لأن القطع حقيقة في الإبانة.

قيل: إن الإجمال في اليد وإن لم يتحقق بين تمام العضو والأبعاض؛ لظهور التمام، لكنه بعد انتفاء التمام يتحقق بين الأبعاض كما لا يخفى.

قلت: النزاع في هذه الآية، ولا إجمال فيها بحدّ ذاتها، مع قطع النظر عن البيان؛ لوجوب الحمل على الحقيقة، [وأما] بعد البيان [فلا]؛ لأن القرينة، أعني فعل النبي ﷺ، كما أنه صارف عن المعنى الحقيقي كذلك هو معين، [و] إنها يعقل ذلك لو كانت القرينة صارفة غير معينة.

(١) هي عروق ظاهر اليد. (ظ: لسان العرب: ج ٤ ص ٢٢٠١).

(٢) نسبة السيد المرتضى إلى عيسى بن أبان في الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٣٢٢.

(٣) منهم العلامة في تهذيب الأصول: ص ١٦٢.

فصل

وزعم البصريان^(١) أن في قوله ﷺ: «رفع عن أمي الخطأ والنسيان»^(٢) إجمالاً^(٣)؛ وذلك لأن تعلق الرفع ليس على حقيقته قطعاً؛ فلا بد من مراعاة معنى وتعليقه بحكم من الأحكام، والمعاني متعددة؛ لاحتمال إرادة رفع المؤاخذة، أو رفع الضمان في الإلتلاف، أو رفع البطلان في العبادات، ولا يجوز مراعاة الجميع لما مرّ، ولثبوت بعض الأحكام، كضمان المتلفات وقضاء العبادات، ولا تعيين فجاء الإجمال على نحو ما مرّ في نحو (لا عمل إلا بنية)، والأكثر على أنه لا إجمال؛ لتبادر رفع المؤاخذة بعد قيام القرينة على عدم إرادة الحقيقة، وإلا فالتبادر عند الإطلاق إنما هو الحقيقة، أعني العصمة من الخطأ والنسيان، وإطلاق الأكثرين لتبادر رفع المؤاخذة منزلاً على هذا التقييد، وإلا لكان حقيقة، ولزوم الضمان في المتلفات والقضاء في العبادات إما لأن ذلك ليس بمؤاخذة، أو لأنه قد دلّ عليه دليل من خارج، والتخصيص لا يستلزم الإجمال في المراد من المخصوص هذا. ولقائل: إن المتبادر عرفاً بعد امتناع الحقيقة رفع كل ما يظنّ ترتبه على العمل من مؤاخذة وتضمين وتكليف بإعادة على ما ينساق من قول المولى لعبده: ارفعت عنك أمر الخطأ والنسيان، وكيف كان فلا إجمال.

ومن الناس من زعم أن هذا الخبر جاء على حقيقته، وأن المراد به عصمة الأمة، واستدلّ به على حجّية الإجماع، وكأنه لم يراع تمتع الخبر، وإن كان هؤلاء أصحاب الإجمال بين إفراط وتفريط.

فصل

منع بعض الناس من التمسك بالجمع المجرد من اللام كما أعطه دراهم، وأخرج

(١) أبو الحسين وأبو عبد الله البصريان. اظ: المعتمد: ج ١ ص ١٣١٠.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٦ ص ٢٣ ح ٧١٣٦؛ جامع الأصول: ج ١ ص ٦٥٨-٦٥٩ رقم ٢٠٤٣، ٢٠٤٥.

(٣) ظ. شرح العضدي: ج ٣ ص ١١٤.

دلاءً، لإجماله واحتماله كل مرتبة مرتبة^(١)، وعدّوه في المجمات، وأنت تعلم أنه إذا كان موضوعاً للقدر المشترك بين المراتب كلها، كما زاد على اثنين مثلاً، صدق بكل واحدة؛ فيتحقق الامتثال، وإنما يكون مجملاً لو كان موضوعاً لكل مرتبة بوضع على حدة، حتى يكون مشتركاً بينها، وذلك مما لا يلتزمه أحدٌ، وأيضاً فرّق بين المفرد كـ (رجل) و (فرس) وبين الجمع، فكلٌّ منهما موضوعٌ للحقيقة، لكن المفرد بشرط الوحدة، والجمع بشرط الكثرة، أعني الزيادة على اثنين، أو على واحد.

وقول السيّد رحمته: «إن أراد الحاكم بالإجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فهو حق، وإن أراد عدم تناوله الثلاثة فخطأ»^(٢) يريد المحاكمة، وأنه إن أراد به عدم اختصاص الجمع المنكر بالثلاثة وضعاً ويسمى ذلك إجمالاً فحقٌ، لكنّه خارجٌ عن الاصطلاح، وإن أراد عدم صدق الامتثال بالثلاثة، وما ذاك إلا لعدم تناوله لها و صدقه عليها فهو خطأ.

(١) أشار إليهم السيّد في الذريعة: ج ١ ص ٣٤٦-٣٤٧ ولم يذكرهم.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٣٤٦-٣٤٧.

الكلام على المبين

فصل

(المبين) على صيغة المفعول نقيض «المجمل»، فهو إذن ما اتضحت دلالته، ابتداءً، مفرداً ومركباً، وهو كثير، أو بعد الإجمال، كالمجمل الذي ورد عليه البيان، أو بعد ظهور الخلاف، كالعام الذي ورد عليه التخصيص، والمطلق الذي ورد عليه التقييد؛ فكان نوعين، والثاني عين المجمل والعام والمطلق بعد ورود البيان، لكن الأول منها يتصف بالنقيض باعتبار حالتيه؛ فهو قبل البيان مجمل ليس إلا، وبعده مبين لا إجمال فيه، والآخران لا يخرجان عن البيان؛ لأنها بدون التخصيص والتقييد من الأول، أعني الابتداء، وبعدها من الثاني.

ثمّ البيان يقال على فعل المبين وهو التبيين كـ(السلام والكلام) للتسليم والتكلم، وعلى ما به التبيين، وربما قيل أيضاً على المبين من حيث هو مبين، وليس بالمعروف.

وقد اختلفت كلمتهم في تعريفه بحسب اختلاف إطلاقاته؛ فعرفه الصيرفي^(١) ناظراً إلى الأول بأنه الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والظهور^(٢)، والتفسير بالإشكال احترازاً عن التفسير نحو: (عندي عسجد) أي ذهب، و(عقار) أي خمر؛ إذ الإشكال هناك إنما يجيء من تعدد الوضع؛ فإذا علم به ولم يعلم أي معنى أريد به أشكل

(١) هو محمد بن عبد الله الصيرفي، أبو بكر، أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية من أهل بغداد، توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة هجرية، من آثاره: (كتاب الفرائض)، (البيان في دلائل الإعلام على أصول الأحكام). ١. هـ الأعلام: ج ٦ ص ٢٢٤.

(٢) (الإحكام: ج ٣ ص ٢٩).

الأمر عليه، وهذا بخلاف ما لم يعلم وضعه، كما مثلنا؛ فإنه ينتظر تفسيره لامتناع استعمال ما لم يعلم وضعه؛ فإن فقد العلم بالوضع رجع إلى اللغة.

وعرفه القاضي والأكثر ناظرين إلى الثاني، بأنه هو الدليل^(١)، وعرفه البصري^(٢) ناظراً إلى الثالث، بأنه هو العلم عن الدليل^(٣)، يريد المعلوم عنه وهو المدلول، وما وقع لبعض المحققين في تعريفه من أنه ما دلّ على تعيين أمرٍ مبهم من أمرين، أو أمورٍ محتملة الإرادة من قولٍ أو فعلٍ من حيث هو كذلك، وقريبٌ منه تعريف فخر الدين ناظراً إلى الثاني أيضاً، وقوله: «مبهم من أمرين أو أمورٍ محتملة الإرادة»^(٤) احترازٌ عما احترز عنه الصيرفي بأخذ الإشكال، والتقييد بالحيثية احترازٌ عما لو خاطب بلفظٍ مشتركٍ قاصداً أحد معانيه، ثم خاطب هو غيره بلفظٍ موضوعٍ لذلك المعنى المراد خاصة، كما لو قال: رأيت عيناً قاصداً به الذهب خاصة، ثم قال: رأيت ذهباً؛ فإنه ليس بياناً، ولا بد من مراعاتها في الحدود الثلاثة؛ ليسلم الطرد، وإن كان ظاهر الإخراج في الأول يغني عنها، وقد ينقض عليه كالأول بخروج البيان الابتدائي والوارد على الظاهر، وكان البيان فيما بينهم إنما يقال لما كان بعد الإجمال كما هو المنساق فلا إشكال، ولا ينافي ذلك أن الميتين يقال على الابتدائي، وعلى المجمل بعد البيان، وعلى الظاهر بعد بيان إرادة الخلاف؛ لأن ذلك شيءٌ وهذا آخر، ولكل استعمالٍ في عرفهم، ولا مشاحة، بل قد يقال في الميتين إن المنساق منه غير الابتدائي.

ثم ما به البيان قد يكون فعلاً، إما بمواضعة كالكتابة وعقد الأصابع، أو غيرها إشارة، كما روي أنه عليه السلام بين أن الشهر يكون ثلاثين يوماً وتسعا وعشرين بأصابعه؛ فقبض للأول ثلاث قبضات بكلتا كفيه، وللثاني قبضتين بها أيضاً، ثم قبض الإبهام في

(١) نسبة الأمدي إليهم في الإحكام: ج ٣ ص ٢٩.

(٢) أبو عبد الله البصري.

(٣) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٢٩.

(٤) مجمع البحرين لفخر الدين الطريحي: ج ١ ص ٢٦٢.

الثالثة^(١)، أو عملاً، كما بينَ ﷺ ما أجمل في خطاب الصلاة والحج بفعله، وقد يكون قولاً مفرداً، كما بينَ المراد بالمشارك بالتخصيص على أحد معنييه، كما يختص العام بالمتصل، أو مركباً وهو أكثر من أن يحصى كما تبينَ المَجْمَل، وتخصّص العام، وتقيّد المطلق بخطابات مستقلة، وقد يكون ترك فعل، كما لا يعرف وجهه إذا ترك القنوت فيتبيّن بتركه ما أجمل من حكم القنوت؛ فإننا وجدناه يقنت، ولم نعلم هل كان ذلك على سبيل الوجوب أو الندب؛ وذلك لأن الدلالة على التكليف بالقنوت لم تكن بالخطاب الأمرى كي يكون ظاهراً في الوجوب، بل بفعله، فلما ترك علمنا أنه ندب، أو سكوت، أو ترك قول، كما إذا عرض ما يظنّ ثبوت الحكم فيه، كأن يأكل إنسان في رمضان سهواً؛ فيسكت عن بيان الحكم في تلك الواقعة؛ فإن سكوته ذلك يبيّن ما أجمل من أمر تلك الواقعة، وأن لا حكم فيها، ويعلم كونه بياناً بالوضع اللغوي كـ (عين ماء) و (هند قرء طاهر) و (رقبة مؤمنة) و (قاموا إلّا زيداً) ونحوه من المخصّصات المتصلة.

وأما بالضرورة من قصد المتكلم، كأن يجيء به متصلاً، كأن تقول بعد قولك: (هند قرء): (هي تصلي وتصوم)، وبعد قولك: (اشتر لي فرساً جونا): (إياك والدّهْم)، وكما إذا قال لهم: (أدوا حقّ هذا الحصاد) ثمّ أذى هو العشر؛ فإنهم يعلمون بالبداهة أن الحق الذي أمروا به إنما هو العشر، أو بخطاب ينصّ على أن أحد الأمرين مبيّن للآخر، كما دلّ قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) على أن صلاته مبيّنة لما أجمل من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»^(٤)، على أن أداءه للمناسك مبيّن لما أجمل من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٥).

وقوله ﷺ: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»^(٦) على أن وضوءه مبيّن لما أجمل

(١) ظ. تهذيب الأحكام: ج ٤ ص ١٦٢ ح ٤٥٨.

(٢) مرآة العقول: ج ١٢ ص ١١١.

(٣) الأنعام: ٧٢.

(٤) بحار الأنوار: ج ١٠٧ ص ١٠٨.

(٥) آل عمران: ٩٧.

(٦) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٧٤.

من قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا...﴾^(١) الآية، أو كأن يقول بعد الفعل: (هذا بيان لما أهبهم عليكم من الامر، أو بالنظر، كأن يأمرهم بعمل لا يعرفون ماهيته غير أنه سمّاه في وقت مضيق، كما يقول: (صلوا الآن) وهم لا يعلمون ما الصلاة، ثم يأخذ في العمل؛ فإن عمله ذلك يكون مبيّناً، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو تكليف ما لا يطاق، وهذا النظر والاستدلال هو الذي أدانا إلى عمله، وذلك مبيّن لما أجل من أمره، ومثل ذلك الخطابات المنفصلة الواردة على الإجمال، أو العموم، أو الإطلاق؛ فإننا إنما حكمنا بكونها بياناً مع انفصالها وعدم مقارنتها في الوجود بالاستدلال، كما قلنا في التخصيص، إما أن نعملها، أو نهملها، أو نعمل العام دون الخاص، أو بالعكس، والكل ممتنع فتعيّن التخصيص.

ومن الناس من منع وقوع البيان بالفعل محتجاً بأنه قد يطول فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة^(٢)، وأنت تعلم أنه لا يلزم من الامتناع في مادة الامتناع مطلقاً، وإلا فالقول قد يطول حتى يخرج الوقت، كما تقول: (صلوا صلاة الكسوف) وهم لا يعرفونها، ولو ذهبت تصفها لهم حتى يعرفونها لخرج الوقت، أفترى أن القول أيضاً مما يمتنع البيان به؟ وما يدل على صلاحيته للبيان أنه ﷺ أحال البيان عليه، حيث قال: «صلوا»، و«خذوا»، و«هذا وضوء».

فصل

وإذا وقع للشيء الواحد بيانان: قول، وفعل، فإن اتفقا؛ فإما أن يعلم التاريخ أو يجهل، وإن علم؛ فإما أن يقعا مقترنين، كأن يقول: (من ملك النصاب فليؤدّ نصف العشر)، وهو يعطي الفقراء، يقول ذلك حالة الأداء أو مرتين؛ فإن كانا مرتبين كان الأول هو البيان سواء أكان القول أو الفعل، ويكون الثاني تأكيداً؛ وذلك لأن المفروض

(١) المائدة: ٦.

(٢) حكى أبو الحسين هذا القول في المعتمد: ج ١ ص ٣١١-٣١٢ دون تسمية القائل، معبراً عنه (ببعض الناس)؛ وحكاها الفخر الرازي في المحصول: ج ٣ ص ٣١.

أن كلا منهما صالحٌ للبيان، وبمجرد ورود الأول يقع البيان؛ فلو وقع بالثاني أيضاً لكان تحصيلاً للحاصل، وإن جهل التاريخ، أو علم اقترانها؛ فقد قيل إن أحدهما لا على التعيين بيان للآخر، والآخر تأكيد سواءً أتاويا في الكشف، أو كان أحدهما أولى من الآخر، والوجه التفصيل إن علم الاقتران.

قلنا: إن كان في الواقع مقترنين كان من باب اجتماع المعارف على معرف واحد، كما يخبر اثنان معاً بخبر واحد، وإن جهل التاريخ، قلنا: إن كانا في الواقع مقترنين كان من باب اجتماع المعارف ولا يضّر، وإن كانا مترتين؛ فالمبتين هو السابق وحينئذ يصح القول بأنه أحدهما، ومن الناس من قال في رجحان أحدهما في الكشف برفع الجهل، ويدل على أن الراجح هو المتأخر؛ إذ لو كان متقدماً لكان هو البيان والمرجوح تأكيداً له؛ فيلزم تأكيد الراجح الدلالة بالمرجوح، وذلك ممتنع.

وفيه: إن الغرض من التأكيد أن يحصل بالاجتماع من البيان ما لم يكن حاصلًا قبل؛ فإن كان الأول أدلّ من الثاني لو انفرد، أو قد جرت على ذلك السنّة في تأكيد الحمل بأمثالها، يؤكد الأقوى بالقوي، والقوي بالضعيف، والغرض ما يحصل بالاجتماع، وأما في المفردات فلما وضع لتأكيدها ألفاظ معيّنة لكل وجميع والنفس والعين صارت أعلاماً في ذلك؛ فكانت أدلّ على المعنى من المؤكد؛ فجاء ذلك بالعرض وليس بضربة لازب في كلّ تأكيد، كما ظنّ، وإن كانا متناوبين، كأن يؤمر بنصف العشر، ويؤدي العشر؛ فالقول هو البيان، جهل التاريخ أو علم، اقترنا أو ترتباً، تقدّم القول أو تأخر، وينزل الفعل على أنه من خواصّه عليه السلام إن نقص وإن زاد، كما مثلنا احتمل ذلك، واحتمل أن يكون تفضلاً أو نحوه.

وزعم أبو الحسين أن البيان هو المتقدّم، كالمثقفين^(١)؛ فإن جهل التاريخ فللقوي، والوجه ما اخترناه؛ لأن القول هو المعدّ للبيان؛ ولأنه في الأغلب أدلّ؛ ولاستغناؤه؛ لاحتياج الفعل إلى البيان غالباً، ولا أقلّ من أن يقول: (هذا بيان)، أو (افعلوا كما فعلت)؛ ولأن فيه جمعاً بين الدليلين، بخلاف ما صار إليه أبو الحسين؛ لما يلزم عليه من ارتكاب دعوى النسخ على

تقدير كون المتأخر هو القول، وهو محظورٌ معها أمكن الجمع.
وبالجملة: لا يصار إلى النسخ بالترجيح وإنما يصار إليه بالنقل الصحيح.

فصل

مساواة البيان للمبين قد يكون في الطريق والسند وهو دليل الصدور عن الشارع، وقد يكون في الدلالة على المعنى، وقد يكون في الحكم، بمعنى أن المجلد إذا كان واجباً كان بيانه واجباً، وإلا فلا، أما الأول فقد اتفقت كلمة المحققين على عدم اشتراطها في البيان؛ فأجازوا بيان كل من المعلوم والمظنون لكل منهما، ولا إشكال في ثلاثة منها، وأما الرابعة، أعني بيان المعلوم بالمظنون، فكما مرّ من تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بأخبار الآحاد.

ومنع أبو الحسن الكرخي من هذه وأوجب المساواة والزيادة^(١)، ومن ثم أخذ قوله عليه السلام: «فيا سقت الساء العشر»^(٢) على عمومه، ولم يخصه بخبر الأوساق، أعني قوله عليه السلام: «ليس فيما بين خمسة أوسق صدقة»^(٣)؛ لتواتر الأول دون الثاني؛ فأوجب الزكاة فيما دون الخمسة.

ومن الناس من أوجب في بيان المجلد، إذا كان مما تعمّ به البلوى، كأوقات الصلاة وكيفية وعدد ركعاتها ومقادير الزكاة وجنسها أن يكون بطريق القطع، فلم يؤخذ فيها بخبر الواحد استبعاداً أن لا يبلغ مثله إلى حد التواتر، وأجاز فيها لا تعمّ به البلوى، كقطع يد السارق، وما يجب على الأمة في الحدود، وأحكام المكاتب والمدبر، أن يكون بأخبار الآحاد.

وأما الثانية فلا تعقل إلا حيث يكون البيان وارداً على الظاهر، كالتخصيص والتقييد، دون المجلد؛ إذ لا يساوي المجلد إلا مثله، والبيان لا يقع بمجلد؛ فالأكثر على

(١) ظ. شرح العضدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٥١٤ ح ٦ بتغيير طفيف.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ٧ ص ٨٧ ح ١.

لزوم كون البيان أقوى من المبيّن؛ فأوجبوا كون المخصّص والمقيّد أقوى دلالة من العام والمطلق على محلّ التخصيص والتقييد؛ إذ لو تساويا كان الحكم بأحدهما على الآخر محكماً، وإن رجح المبيّن لزم إبطال الراجح بالمرجوح؛ فتعيّن رجحان البيان، وحيث إن المجمل لا دلالة فيه على إرادة أحد الأمرين كفى في بيانه تعيين أحدهما بأدنى ما يدلّ على ذلك، ولو مرجوحاً؛ إذ لا تعارض.

والأخذ بالراجح، كيف كان، واجبٌ، وأجمل شارح المختصر في هذا الفصل؛ فحكى عن الأكثر وجوب كون البيان أقوى على الإطلاق من غير تقييد بكون القوة في السند، أو في الدلالة، أو فيهما^(١)، وعن أبي الحسين^(٢) جواز البيان بالأضعف، فضلاً عن المساوي، وعن الكرخي^(٣) منع الأضعف، كل ذلك على الإطلاق، ويرد على الأكثرين ما حكم به المحققون، من تحكيم المقيّد في المطلق؛ لاستلزامه إبطال اقتضاء منطوق المطلق، من ثبوت الحكم في غير محلّ القيد بمفهوم المقيّد - أعني مفهوم الوصف - على ما يشاهده في نحو: (إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة)؛ إذ لا معنى لتقييد المطلق بالخطاب المقيّد إلا إبطال مقتضى إطلاق المطلق بمفهوم المقيّد؛ فإذا أبطل الخالي عن القيد، وذهب عن المطلق، لم يبق فيه إلا المقيّد، وهو معنى التقييد، وإنهم كثيراً ما يخصصون المنطوق بالمفهوم، كما حكموا بتخصيص قوله ﷺ: «جعل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو ريحه أو طعمه»^(٤)، بمفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم يحمل خبثاً»^(٥)، وهو أنه إذا لم يكن كراً حمل على أنه قد شاع إن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

والتحقيق ما أشار إليه بعض المحققين من أن إلغاء أحد الدليلين وإبطاله بالكلية، يتوقف على كون الآخر أقوى منه سنداً وحجة؛ فلا يجوز طرح آية من الكتاب مثلاً بمجرد

(١) شرح العسدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٢) المعتمد: ج ١ ص ٣١٣؛ شرح العسدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٣) ظ. شرح العسدي: ج ٣ ص ١٢٨.

(٤) سنن ابن ماجه: ج ١ كتاب الطهارة ص ١٧٤، مع تفاوت يسير.

(٥) الكافي: ج ٣ ص ٢ ح ٢، وهو كما يأتي: «..إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجسه شيء..».

ورود خبر واحد على خلافها، وأما الجمع بينهما بالتخصيص والتقيد؛ فلا يتوقف على ذلك، بل يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة وتقيدهما بالخبر الواحد^(١)، وكذا يجوز تخصيص المطلق وتقيد به بما اعتبر في المفهوم، لكن بشرط زيادة قوة الظن الحاصل به لمجرد قوة المخرج على الظن الحاصل بشمول ذلك العام أو المطلق له، كأن يكون المخرج بعض الأفراد النادرة غير الغالبة، وأما إذا كان ظن الشمول أقوى، كأن يكون المخرج هو الأفراد الشائعة الغالبة؛ فلا يجوز التخصيص والتقيد حينئذٍ، إلا إذا كان المخصص أو المقيّد أقوى حجة منه، كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة إلى خبر الواحد؛ وذلك لأن مناط الحكم عندهم هو الظن، وظاهر أن الظن بشمول العام أو المطلق للأفراد الشائعة الغالبة ظنٌ قويٌّ؛ فإذا كان العام أو المطلق قطعي السند، أو المنطوق، وكان المخصص أو المقيّد ظنيّ السند، أو المفهوم، فالظن بشمول ذلك العام أو المطلق لتلك الأفراد الشائعة الغالبة أقوى من الظن الحاصل بذلك المخصص أو المقيّد بخروجه؛ فيجب أن يعمل بذلك الظن القوي، لا بهذا الضعيف، وإذا تساوى الظنّان، حتى لا يمكن ترجيح أحدهما، وجب التماس مرجح آخر، أو التوقف، وبهذا يندفع ما أوردوه من التخصيص بالمفهوم، وإبطال ما اقتضاه الإطلاق به؛ فإنه إنما يسوغ ذلك فيهما حيث يوجد الشرط الذي اعتبرناه، أعني كون الظن الحاصل بالتقيد والتخصيص أقوى من الظن الحاصل بالعموم والإطلاق، وكذا أولوية إعمال الدليلين؛ فإننا إنما نقول بها حيث يتحقق الشرط المذكور؛ كل ذلك لأن المراد على غلبة الظن.

وأما الثالثة فقد زعم قوم أن بيان الواجب واجب^(٢)، والظاهر أنهم يريدون أنه متى حكم بالإيجاب بخطابٍ مجمل، بمعنى أن متعلق الحكم فيه مجملٌ، كما قال تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) وجب عليه بحسب الحكمة أن يبيّن ذلك الحكم المجمل،

(١) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٣٤٤.

(٢) ظ. المصدر نفسه.

(٣) الأنعام: ١٤١.

كما بيّن بقوله ﷺ: «فيا سقت السماء العشر»^(١)؛ وذلك لأنه لا يوجب شيئاً حتى يجب، وحتى تقتضي الحكمة إيجابه والتكليف به، وحينئذٍ فيجب بيانه، وإلا فلا تكليف، وهذا بخلاف الندب والكرهة والإباحة؛ إذ لا تكليف هناك.

هذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير مطلبهم، وأول ما فيه أنه مبتني على قاعدة التحسين؛ فلا يتم إلا من العدالة، ولعل القائل منهم، ثم نقول: كما أنه لا يوجب شيئاً حتى توجه الحكمة، كذلك لا يندب إلى شيء ولا يكره شيئاً ولا يبيح حتى تقتضي الحكمة بذلك.

ومن المعلوم أنها متى قضت في أفعال الناس بحكم من الأحكام في نفس الأمر، قضت بطلبه والإعلام به، ومنعت من إجماله؛ فإن اقتضت الإجمال به أولاً؛ فلا بد من البيان، سميت هذا الطلب والإعلام به تكليفاً أم لم تسمه.

فإن قلت: من الجائر أن توجب التعرض لتلك الأحكام على الإجمال.
قلنا: مثل ذلك في الواجب أيضاً من غير فرق.

وجملة القول في ذلك: أن الناس اختلفوا فيما وقع في الكتاب العزيز من الإجمال؛ فمنهم من أوجب فيه البيان على الإطلاق، ومنهم من أجاز تركه على الإجمال مطلقاً. والتحقيق: ما ذهب إليه جماعة من وجوبه في التكاليف، وعدم وجوبه في غيرها، وهذا النزاع وإن وقع في الكتاب، لكنه يجري مثله في السنة.

فصل

اتفقت كلمة أهل العدل وقوم من الأشاعرة^(٢)، وبالجملة كل من لا يميز التكليف بما لا يطاق، على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لاستلزامه التكليف بما فوق الطاقة؛ وذلك لأن امثال ما ليس بمعلوم خارج عن الطوق، ومن أجاز من الجبرية

(١) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٢٣١ ح ١٦.

(٢) ظ. تهذيب الوصول للعلامة: ص ١٦٥؛ المحصول للفخر الرازي: ج ٣ ص ١٨٨؛ الإحكام: ج ٣

التكليف بما لا يطاق، أجاز هذا أيضاً، كما أجاز غيره من المحالات، وما عساك تقول؟ أو ماذا عسى يجدي المقال لمن يزعم على نفسه أنه لا يميز بين الحسن والقيح، وهو يميز في معاشراته وسياساته، لكنّه يكابر على الوجدان صنيع السوفسطائية، ينسب إلى ربه ما يأنف أن ينسبه إليه، وهل وقت الحاجة وقت إمكان الفعل، أو وقت تضيّقه؟ ذهب القاضي أبو بكر^(٣) إلى الأول، فقال: «هو زمن يمكن فيه الفعل» وعليه فتتحقق الحاجة في الموسّع بدخول أول وقته، وهو ظاهر العضدي^(٤)، وهو الذي أراد السعد^(٥)؛ إذ فسره بوقت تنجيز الفعل؛ إذ الظاهر أن تمام وقت الموسع بتخيره، وذهب أبو الحسين إلى الثاني^(٦)، فقال في (المعتمد): «هو زمن تضيّق الفعل، بحيث لا يمكن فيما دونه»^(٧)؛ [فصلاً] الظهر مثلاً يجب بيانها بمجرد دخول وقتها عند القاضي، ولا يجب إلّا إذا ضاق وقتها عند أبي الحسين، وربما استشكل الأول بتعليق المنع بلزوم التكليف بما لا يطاق، ويندفع بأنه لما دخل الوقت تعلق الطلب؛ فكيف يطلب منه ما لا علم له به، بل لا يحسن مجرد التجويز، فضلاً عن الطلب؛ إذ لا فائدة في تجويز ما لا يمكن، ولقائل إن هذا إنما يتم في التكاليف المخصوصة، كتكليف المولى عبده بعمل في وقت موسّع، أما في التكاليف الشرعية التي ضربت لها الأوقات المتسعة الصادرة للمخاطبين وغيرهم، ممن يجيء بعد البيان فلا؛ لظهور الفائدة في التجويز حينئذٍ بالنسبة إلى من يجيء بعد البيان، ويكون الحاصل جواز التقديم، بل طلب الفعل مع الإمكان، وعلى هذا فالوجه التفصيل بين الخاص بالمخاطب، وغير الخاص.

(٣) ظ. البحر المحيط: ج ٣ ص ٧٨.

(٤) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٣٠.

(٥) حاشية التفازاني على العضد ج ٣ ص ١٣١.

(٦) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته. من كتبه (المعتمد في أصول الفقه ط) جزءان، و (تصفح الأدلة) و (غرر الأدلة) و (شرح الأصول الخمسة) كلها في الأصول، وكتاب في (الإمامة) و (شرح أسماء الطبيعي خ) توفي سنة ٤٣٦ هـ.

(٧) المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٣١٥ والعبارة نقل بالمعنى.

وبعبارة أخرى بين التكليف الشرعية وغيرها، وكيف كان فلا خلاف فيما بينهم في المنع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، إنما الخلاف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة؛ فذهب جمعٌ من الأشاعرة والحنفية إلى الجواز مطلقاً، وهو الذي اختاره صاحب (المختصر) وشارحه^(١)، وصاحب المعالم^(٢). وذهب أكثر المعتزلة ومنهم الجبائيان والقاضي عبد الجبار وبعض الأشاعرة كأبي اسحاق المروزي^(٣) وأبي بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهرية، وهم الحنابلة إلى المنع مطلقاً^(٤)، غير أن المعتزلة نصّوا على جوازه في النسخ؛ فإن كانت الدلالة على ثبوت النسخ بياناً بُني على أن ظاهر التكليف الاستمرار، دلّ الطلب على الدوام أم لا، فإذا علم أنه سينسخ، ولم يبتن لهم ذلك، بل تركه على ظاهره من الدوام، كان في ذلك تأخير البيان عن وقت الخطاب، فهما قولان.

وإن لم يكن من البيان، كما هو الظاهر؛ فمقالة واحدة؛ وذلك لأن البيان ما كان مفاده مقصوداً بالخطاب الأول، بمعنى أن المعنى بالخطاب الأول هو هذا، كما في بيان الإجمال، وتقييد المطلق، وإقامة القرينة على التجوّز، أو ما عداه، كتخصيص العموم والخطاب، ومن المعلوم أن النسخ لا يقتضي أن يكون المراد بالخطاب المنسوخ، كآية اعتداد المتوفى عنها بالحوّل، وآية تقدّم الصدقة في المناجاة، ما دل عليه الخطاب المنسوخ، كآية الدالة على الاعتداد بأربعة أشهر وعشراً، النسخة للأولى، والآية الرافعة لإيجاب الصدقة في المناجاة، النسخة للثانية.

والجواب: بأنه من قبيل التخصيص، يدلّ على أن المراد بالمنسوخ ما عدا هذا وما قبله،

(١) ظ. شرح العسدي على مختصر ابن الحاجب: ج ٣ ص ١٣٠.

(٢) معالم الدين: ص ١٥٩.

(٣) وهو إبراهيم بن أحمد المروزي: الإمام الكبير، شيخ الشافعية، من آثاره: (كتاب في السنة) و(شرح مختصر المزني)، توفي سنة أربعين وثلاثمائة هجرية، ودفن عند ضريح الإمام الشافعي، (سير أعلام النبلاء: ج ١٥ ص ٤٢٩؛ شذرات الذهب: ج ٢ ص ٣٥٥؛ الأعلام: ج ١ ص ٢٨).

(٤) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٣٢.

غاية الأمر أنه في الزمان، لا في مدلول الخطاب المنسوخ مطابقه تعسف^(١)؛ إذ الظاهر أنه بيان لما قصد بالخطاب، ودل عليه من المعنى، فإن كان هناك اصطلاح في إطلاق اسم البيان، بحيث يشمل النسخ؛ فلا مشاحة، وذهب السيد المرتضى رحمته وشيخ الطائفة وشيخهما الأجل المفيد إلى التفصيل^(٢)، فإن كان بياناً للمجمل جاز تأخيرها، وإن كان بياناً للظاهر، كما في التخصيص والتقييد امتنع، وهو الذي حكاه أبو عبد الله البصري عن أبي الحسن الكرخي.

وزاد أبو الحسين البصري الاكتفاء في الظاهر بالبيان الإجمالي^(٣)، كأن يقال في العموم: (هذا العموم مخصص)، وفي الإطلاق: (هذا الإطلاق مقيد)، وفي النسخ: (هذا الحكم منسوخ)؛ فكان لأبي الحسين ثلاث دعاوى: جواز التأخير في المجمل، ومنعه في الظاهر، والاكتفاء في بيانه بالإجمالي، واختاره الشيخ في (النهاية)^(٤)، وهل الكلام في الأوامر، أو في مطلق الخطاب، وإن كان خبر؟ الذي نص عليه جماعة، منهم العضدي، الأول، قال: «ولذلك عقد الباب، لل منع من التأخير عن وقت الحاجة، أو إليه، ولا يعقل إلا فيها»^(٥)، وهو مقتضى رد العلامة وغيره على بعض حجج الأشاعرة بأنها خبر^(٦)، والكلام في الأمر، وقضية ذلك أنه لا نزاع في تأخير البيان عن الخطاب بالخبر، لكن قضية استدلال المتقدمين بالأخبار عموم الحكم، ونحن نقول: إذا كان المانع من التأخير هو الإغراء بالجهل وقبح الخطاب بغير بيان، فأبى فرق بين الأمر والخبر؛ فإن الحاجة ماسة، والقبح متحقق في كل منهما، وإن شئت فانظر إلى من أخبر بموت زيد، وهو يريد رداء حاله، أو بموت بني عمر، وإنما يريد أكثرهم، ثم لم يقم على إرادة المجاز والخصوص قرينة، أو ليس نساؤهم وأولادهم وشركاؤهم ووكلاؤهم أشد ما يكونون

(١) خبر ل (والجواب).

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٣٦٣؛ معالم الدين للشيخ حسن: ص ١٥٧.

(٣) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٣٢.

(٤) النهاية: ص ٢٧٣.

(٥) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٣٤.

(٦) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٣٤.

حاجة إلى البيان؛ لمكان الاعتداد والاحتفاظ بالأموال وغير ذلك؟ ثم المأخوذ في مفهوم الخطاب قصد الإفهام، وإن لم يتحقق الفهم إلا بعد البيان، فلا يرد ما قيل من أن تأخر البيان عن الخطاب غير معقول؛ لأن الكلام إنما يصير خطاباً بعد البيان، فإذا أُخِّر لم يكن تأخيره عن الخطاب، ولا حاجة إلى الجواب بأنه من باب المشاركة، أي تأخير البيان عما يصير خطاباً بعد الإفهام، أو إن البيان الإجمالي كافٍ في تحقق الخطاب؛ لأن الإجمالي إنما يقع في البعض، والكلام في الكل.

احتج الأولون بأن الأصل جواز التأخير حتى يقوم دليل على المنع، وكان عمدة أدلة المانعين أن الخطاب قبل البيان خلواً من الفائدة؛ فإذا تحققت فائدة كابتلاء المكلف، هل يعزم ويوطن نفسه على الامتثال فيترتب الثواب أو لا؟ بطل دليل المانعين وسلم الأصل بلا معارض، وبأن التأخير قد وقع كثيراً؛ فلا وجه للمنع.

قالوا: ومن استقرأ علم ذلك قطعاً، ثم عدوا من ذلك آيات، كقوله تعالى في المغنم: ﴿فَأَن لِّلَّهِ حُكْمَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(١)، ثم بين أن السلب للقائل، إما عموماً على رأي، أو إذا رآه الإمام على آخر، وبين أيضاً أن ذوي القربى بنو هاشم بنو عبد المطلب، دون بني أمية وبني نوفل؛ لمنعهم ذلك، حتى أنه عليه السلام سئل عن ذلك، فقال: «أنا وبني المطلب لم نفرق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا، وشبك بين أصابعه»^(٢) فهذا عامٌّ تأخر عنه بيانه؛ إذ ورد من غير بيان تفصيلي، وهو غير ظاهر، ولا إجمالي؛ إذ لو اقترن به لنقل، مع أن الأصل عدمه، وقال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣)، و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٤)، ثم بين جبرائيل، ثم بين الرسول بتدريج، وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

(١) ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا سَائِرًا بِإِذْنِ اللَّهِ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَىٰ إِلَهِكُمْ يُرْجَعُ أَمْرُنَا ثُمَّ لَمَّا جَاءَ الْفُرْقَانُ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجُمُعَاتِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الأنفال: ٤١.

(٢) سنن البيهقي الكبرى: ج ٦ ص ٣٤١-٣٦٥؛ ونصب الراية: ج ٣ ص ٤٢٥؛ والمهذب للشيرازي: ج ٢ ص ٢٤٧؛ ونيل الأوطار: ج ٨ ص ٢٢٨.

(٣) البقرة: ٤٣.

(٤) آل عمران: ٩٧.

فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(١)، فأوجب حدّ السرقة، ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدرّج، وقال: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا»^(٢)، ثم بين أن المحصن يرجم وقال: «فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ»^(٣)، واثم للتراخي، وهو التأخير، وقال: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذْبَحُوا بِقَرَّةٍ»^(٤)؛ فأمرهم بذبح بقرة معينة بما جاء بعد من الأوصاف، وإلا لم يسألوا، ولم يبينتها حتى سألوا، ولما نزل قوله عزّ من قائل: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ... اللَّهُ حَصَبٌ»^(٥)، قال ابن الزبيرى: «لأخصمّن محمداً ﷺ قد عبدت الملائكة والمسيح أفهؤلاء حصب جهنم»^(٦)، ثم تأخر البيان حتى نزل قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ»^(٧)، وروي أن جبرائيل عليه السلام قال له ﷺ: «اقرأ»، قال: «وما أقرأ»، فقال: «اقرأ»، فقال: «وما أقرأ» ثلاث مرات، ثم قال بعد الثالثة: «اقرأ باسم ربك»^(٨)، وكفى بقوله تعالى: «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ»^(٩)، منبهاً على جواز التأخير، وقالت الملائكة فيما حكى الله تعالى عنهم لإبراهيم عليه السلام: «إِنَّا نُهَلِّكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ»^(١٠)، ولم يبيّنوا إخراج لوط ومن معه إلا بعد سؤال إبراهيم عليه السلام، حيث قالوا: «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

(٣) القيامة: ١٨.

(٤) البقرة: ٦٧.

(٥) قوله تعالى: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» الأنبياء: ٩٨.

(٦) قال ابن حجر في (الكافي الشافي): ص ١١١-١١٢: «اشتهر في السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم، أن النبي ﷺ - قال في هذه القصة لابن الزبيرى: «ما أجهدك بلغة قومك، فإني قلت: وما تعبدون، وهي لما لا يعقل، ولم أقل: ومن تعبدون»، وهو شيء لا أصل له، ولا يوجد لا مسنداً ولا غير مسنداً».

(٧) الأنبياء: ١٠١.

(٨) العلق: ١.

(٩) هود: ١.

(١٠) العنكبوت: ٣١.

لَتَنْجِيئَهُ وَأَهْلَهُ»^(١)، وقال تعالى: ﴿جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾^(٢)، ثم خصّصه بعد ذلك؛ فأنزل: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾^(٣)، وبين ﷺ العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث على التدرّج.

وأوضح ﷺ ما يصحّ بيعه وما لا يصحّ، ومن لا يباح نكاحها ومن تحرم، وصفات العقود وشروطها، ومن يرث ومن لا يرث، ونهى ﷺ عن المزابنة^(٤)؛ فشكى إليه الأنصار بعد ذلك؛ فرخص لهم في العرايا، وهي نوع من المزابنة^(٥).

وسأل عمر عن الكلالة، فقال له النبي ﷺ: «يكفيك آية الصيف»، وكان عمر يقول: «اللهم مهما شئت، فإنّ عمر لم يتبين»^(٦)، وربما استدلوا بأنه قد وردت أخبار مستفيضة في بيان آيات من القرآن، وإنما تستفيض بعد مدة، وفي ذلك تأخير بيانها إلى أن يستفيض الخبر، ولو كان في ذلك تأخير البيان ممتنعاً، لكان إما لذاته أو لغيره، ولو كان أحدهما لعرف إما بالضرورة، أو بالنظر، وكلاهما منفي، إمّا بالظن فظاهر، وإلا لم يتحقق الخلاف، وإما بالنظر؛ فلأنه لو امتنع لأمتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه؛ لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان إلا ارتفاع ذلك، أي الجهل، وأنه لا يصلح مانعاً في النسخ؛ فإن مراد المتكلم من الخطاب المنسوخ باعتبار استمرار حكمه وعدمه مجهولٌ أيضاً، ولم يمتنع تأخيره إجماعاً، وبأنه يحسن من الملك أن يأمر بعض عماله بأمر ولا يبينه له، بل يقول له: (وليتك البلد الفلاني فاخرج إليه غداً وأنا أكتب بتفصيل ما تعمل)، ويكون

(١) العنكبوت: ٣٢.

(٢) التوبة: ٨٨.

(٣) التوبة: ٩١.

(٤) وهي بيع المعلوم بالمجهول مثل بيع كيلو من الطحين بمكيال منه.

(٥) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٤٣.

(٦) المقصود بها قوله تعالى: ﴿يَسْتَعْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِكُمْ فِي الْكَلَالَةِ...﴾، وسميت كذلك؛ لأنها نزلت في

زمن الصيف. ظ. تفسير القرطبي: ج ٦ ص ٢٩؛ الدر المنثور، السيوطي: ج ٢ ص ٧٥٤؛ صحيح

مسلم، كتاب الفرائض، باب ميراث الكلالة، رقم ٤٠٤١.

القصـد التآهب لقضاء الحاجة، والعزم عليها، وقطع العوائق والشواغل، وبأنه يجوز تخصيص عموـمات التكاليف بموت بعض المكلفين قبل الفعل؛ وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب، مع عدم تقدّم البيان.

وأجاب الآخرون، إما عن الآية الأولى فبمنع التأخير، بل قد بين الله لجبرائيل عليه السلام، وبين جبرائيل للنبي صلى الله عليه وآله، غاية الأمر أنّ ما به البيان لم يكن من القرآن، وأنّ ذلك ألقى في روع رسول الله صلى الله عليه وآله وألهم؛ فإنه بيان أيضاً، ثم إنه صلى الله عليه وآله بينه للأمة، نعم إن ثبت أنه صلى الله عليه وآله خاطبهم، ثم لم يبيّن لهم، ولم ينتههم على الاستثناء إلا بعد ذلك، عند حضور وقت الحاجة أو قبله تمّ، لكن ذلك ممنوعٌ، ولو تنزلنا عن ذلك.

قلنا: المؤخّر إنما هو البيان التفصيلي دون الإجمالي.

قولك: لو وقع لنقل.

قلنا: لم ينقل للاستغناء عنه بالتفصيل.

قولك: الأصل عدمه.

قلنا: وإن كان الأصل في كل حادث عدمه، لكن الأصل والراجع هنا، بل اللازم أن لا يترك البيان تحاشياً عن الإغراء بالجهل، على أن المنساق من ذوي القربى أمسّ الناس به رحماً، وهم بنو عبد المطلب، ومن كان معهم من إخوتهم يداً واحدة على من سواهم، وهم بنو المطلب، كفيل عبد المطلب وإليه ينسب، فقد جرى الكلام على ظاهره ولا بيان، بل قد يقال: المتبادر من الغنيمة وسلب القتل الذي لا تصل إليه إلا بعد قتله خارج.

والحق: أن تأخير هذا القدر من البيان، كاستثناء القاتل من بين الغنائم، سيّما على القول باشتراط رؤية الإمام، وإدخال بعض ذوي الأرحام المنصم إليه انضمام من هو أقرب منه، وإن بعد، تحت ذوي القربى ليس بالمستنكر، بل كثيراً ما يقع مثله في المحاورات، إنها المنكر أن تطلق الكلمة وتريد بها خلاف ما وضعت له، ثم لا تبين أو تطلق العام، فتقول لو كليلك: (بع كل الثياب واعط جميع الدراهم للفقراء،

واعتق عتي رقية) وأنت تريد ما عدا المصرية، وثلاثي الدراهم، وعبداً عارفاً، ثم لا تخبره إلا بعد مدة، ومن ثم إذا أخبرته حملك على الرجوع عن العموم والإطلاق، لا أنك أردت ذلك عند الخطاب وأخرت البيان، وربما قال لك: أو لم تأمرني ببيع الكل وإنفاقها؟ فما الذي حملك على الرجوع؟ ولو ذهبت تقول له: لم أرد بالخطاب إلا ذلك لأنكر عليك؛ فإن قلت: أو ليس من الشائع المعروف بين سائر الناس أن يقال: (أخذت كل الدراهم وزارني كل الناس) وإنما أخذ الأكثر وزاره أكثر من يعرفه إلى غير ذلك، مما لا يحصى كثرة، فمتى كان إطلاق اللفظ وإرادة خلاف ظاهره مستنكراً.

قلت: هذا في الأخبار متعارف، بل ربما كان هو الظاهر في المثال الثاني، وأما الأوامر فالحد الذي ذكرناه، وأما عن الثاني والثالث ونحوهما: فبأن الظاهر أن هذه الخطابات لما نزلت وقد علموا أنه لا يريد بها معانيها اللغوية، كما هو المفروض، بيئتها لهم بالقول حسبما تقضي به العادات، ثم تأكد البيان بالفعل، على أنه قد جاء أنه ﷺ سئل عن الصلاة لما أمر بها^(١)، وبيان الحج بالقول قبل الفعل، بدليل أن الناس قد حجوا قبل أن يحج ﷺ، مع أن المنع كافٍ في الباب؛ لما عرفت من أن البيان هو الأصل؛ لرجحانه، أو تعيينه، ولو تنزلنا عن ذلك كله، قلنا: البيان الإجمالي لا بد منه؛ لما فرض من أنهم كانوا عالمين بأن المراد بها خلاف ما يعرف في اللغة، وليس معنى البيان الإجمالي إلا أن تعلمه أن تريد باللفظ خلاف ظاهره.

وأما الرابع: فهو مقيم الحدود؛ فعساه لم يبيئها.

فإن قلت: ينبغي البيان ليردع الناس.

قلت: نحن وأنتم في ذلك شرع، مع أنه ربما كان ترك البيان في بعضها أردع، كما في آية السرقة، على أننا نقول: إن البيان قد وقع بالقول، كما قلنا.

وأما عن الخامس؛ فبأن (ثم) فيه ليست للترتيب، بل هي بمعنى الواو لا تراخي

(١) كما في قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي». كنز العمال: ج ٤ ص ٦٢ ح ١١٩٦.

ولا ترتيب وليس ذلك بعزيز، قال: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾^(١)، ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢)، ﴿ثُمَّ اللَّهُ بَشِيرٌ﴾^(٣).

والوجه: أنها للترتيب في الأخبار دون الحكم، وتراخي ما بعدها عما قبلها في المرتبة، وهو كما تقول: (بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب)، وذلك أن رسول الله ﷺ كان إذا ألقن الوحي نازع جبرائيل القراءة، ولم يصبر حتى يتمها، حرصاً على ضبطه، ومسارعة في حفظه؛ مخافة ألا يذهب عليه شيء، فقال له: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَجَلَ بِهِ﴾^(٤).

ثم علل النهي عن العجلة؛ بأن ضمن له أن يجمعه في صدره، ويثبت قرآته في لسانه، فقال: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^(٥)، ثم أمره أن يكون مقتضياً له فيه، وضمن له حفظه، فقال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٦)، أي قراءته، ثم زاد على ذلك أن ضمن له بيان ما أشكل عليه من معانيه وكأنه ﷺ كان يعجل في الحفظ والسؤال عما أشكل منه جميعاً؛ فأمره بالإنصات وإلقاء السمع والقلب والافتقاء، وضمن له كلا الأمرين، وإذا كانت للترتيب في الأخبار لم تناف مقارنة البيان بالإلهام، فضلاً عن اتصاله.

ثم لا حاجة بعد ذلك إلى التزام كونها للتراخي في الوقوع، وادعاء أن المراد من بيان الكتاب إظهاره من حجب الغيب بإنزاله إليه ﷺ، لا بيان ما أشكل، كما صنع ﷺ؛ لأنه قد أبان ذلك بقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^(٧) على ما بينا؛ فلا يكون ل(ثم) مقام اللهم إلا أن يراد الجمع في اللوح المحفوظ، كما قيل، لكن جمعه في اللوح متحقق، كما جاءت به الآثار؛ فلا معنى للوعد بالضمآن بعد تراخي المدة.

(١) الأنعام: ١٥٤.

(٢) البلد: ١٧.

(٣) يونس: ٤٦.

(٤) القيامة: ١٦.

(٥) القيامة: ١٧.

(٦) القيامة: ١٨.

(٧) القيامة: ١٧.

نعم لو فسّر بإظهار أمره وإعلاء شأنه، حتى يتهالك الناس في حفظه وانتساخه، وحتى يكون أعزّ عليهم من سواد القاطر، وأهيب في عينهم من الملك القاهر؛ لكان معنى جزلاً، لكن مع هذا فإثم) ليس للتراخي في الوقوع؛ لأن ما بعدها ضمان البيان، ولا معنى للوعد بالضمان بعد تراخي المدة، نعم لو كان الواقع بعدها هو البيان لحسن. وبالجملة فإبقاء إثم) في هذه الآية على معناها من الترتيب والتراخي في الحكم لا وجه له، وإنما جيء بها للدلالة على الترتيب في الأخبار، وتراخي ما بعدها عما قبلها في المرتبة، وكيف يصح أن يدعى أن البيان مؤخر مع أن الوقت وقت حاجة، وذلك أنه ﷺ إذا سرى عنه الغشي نهض إلى البيان؛ لأنه إنما أنزل عليه للتبليغ، وما قيل في الردّ من أنها لو دلّت على تأخير البيان؛ لدلّت على وجوب تأخيرها، ولا قائل به، مردود؛ لأنها إن دلّت فعلى تأخير الوجوب، أعني الضمان بالبيان، لا وجوب التأخير.

وأما عن السادس؛ فبأن المأمور بذبحه ليس إلا بقرة مطلقة، ولهذا قال ابن عباس، ومكانه من علم الكتاب مكانه، لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم، ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم^(١)، وقد جاء هذا أيضاً عن آل محمد ﷺ^(٢).

قولكم: (لو لم يعلموا أنه يريد بقرة بعينها لم يسألوا).

قلنا: إنما كان سؤالهم تعتاً وتعليلاً، وقد كانوا بمكانة من شدة الإنكار، وضعف اليقين، أهل اللجاج والإلحاح، وهم الذين أبوا أن يدخلوا باب حطة^(٣)، وسألوا موسى أن يريهم الله جهرة^(٤)، ألا ترى إلى قولهم حين أخبرهم بأن الله قد أمرهم أن يذبحوا بقرة: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا﴾^(٥)، نأتيك بقتيل وتأمرونا بذبح بقرة، وكفأك منبهاً على ذلك، قوله

(١) الدرّ المنثور: ج ١ ص ١٩٠؛ تفسير ابن كثير: ج ١ ص ١٩٢.

(٢) العياشي: ج ١ ص ٤٦ ح ٥٧.

(٣) ظ. التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٢٦١.

(٤) ظ. التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٣٦٠.

(٥) البقرة: ٦٧.

تعالى: ﴿فَدَبَّحُوا بِمِصْرَتِ اللَّيْلِ وَكَاذُوبُوا فَيَغْتَوَّلُونَ﴾^(١)، ولو سلمَ فذلك بيان إجمالي، وبعد هذا كله؛ فكيف يجوز أن يؤخر البيان التفصيلي في هذا المقام، مع أنه وقت حاجة؛ فإنهم لما وجدوا القتل، وكان القتل فيهم عظيماً، حملوه إلى موسى، واجتمعوا إليه، وقالوا: (دلنا على قاتله)، فأمرهم عن الله تعالى بها أمرهم، وقد أجمعنا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فإن قلت: أو ليس قد جاء في الخبر ما يدل على إجماعهم إلى هذه البقرة مكافأة لصاحبها على أمر اصطنعه إلى أبيه؛ وذلك أن فتى من بني إسرائيل كان براً بأبيه، وكان عنده سلعة، فجاء قوم يطلبونها، وكانت في بيت، وكان مفتاح ذلك البيت تحت رأس أبيه، وهو نائم؛ فأبى أن يوقظ أباه، وينغص عليه نومه، ورد القوم فاستيقظ أبوه وسأله عن سلعته؛ فقال: ها هي قائمة لم أبعها، وحكي له فقال: أحسنت، وقد جعلت هذه البقرة عوضاً عما فاتك من ربحها؛ فشكر الله له برّه، وأمر بني إسرائيل بذبحها، ولم يرض منهم إلا بها؛ فجاء في الخبر أيضاً؛ ابتاعوها منه على مسكها^(٢) ذهباً^(٣)، وذلك يدل على أنه لم يرد بالبقرة إلا هذه بعينها.

قلت: كفى بلفظ النكرة دليلاً على الإطلاق، وحلول وقت الحاجة مانعاً من التقييد، وحديث الفتى غير منافٍ، وذلك أنه أمرهم بذبح واحدة من البقر؛ فلما تعللوا وسألوا الجأهم إلى تلك، عقوبة لهم، ومكافأة لصاحبها.

فإن قلت: ألا أمرهم بذبح غيرها، بل وألا أمر موسى ﷺ أن يضربه بالعصا، وهي شجرة الإعجاز؛ فكان بعض البقرة أفضل منها؛ فلولا أنه أراد تلك البقرة ما أثرها.

قلت: قد علم الله أنه إن أمرهم بذبح البقرة انتهوا إلى هذه؛ فكان السبب في إيثار هذه البقرة ترتب هذه المصلحة، لكن لم يقصد بالبقرة حين أمرهم تلك البقرة، كلا، ولا بالصفات حين وصفها لهم وإنما قصد في كل ذلك الفرد المنتشر، لكنه اتفق إنه قد

(١) البقرة: ٧١.

(٢) جلدها.

(٣) مجمع البيان: ج ١ ص ٢٣٨؛ تفسير الصافي: ج ١ ص ١٥٥.

انحصر؛ فالتجأوا.

وأما عن السابع: فإنه خطاب للعرب، وإنما كانوا عبدة أصنام، على أن (ما) لما لا يعقل؛ فلا تعم غيره، وإن عم الخطاب، ولكن لشدة الانحراف عن الحق، وحب الممارسة والتهادي في الغي حالاً بين ابن الزبير^(١) وبين ما لا يخفى على أحد من أهل اللغة، إن كان من الفصحاء، وقد جاء في الخبر عن سيد البشر ﷺ قال له حين أورد ذلك: «ما أجهلك بلغة قومك، ألم تعلم أن (ما) لما لا يعقل»^(٢)، وأما نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى﴾^(٣)؛ فلم يكن بياناً؛ لظهور خروج الملائكة والمسيح بها ذكرنا من الوجهين، وإنما جاء لزيادة التوضيح، احتيج إليه لجهل المعترض، كأنه قيل له: وكيف يدخل في أولئك هؤلاء؟ على أن العقل هاهنا حاكم بمعونة العصمة بخروجها؛ لقبح التعذيب بذنب الغير، وكفى بالعقل مخصصاً ومبيناً.

لا يقال: إن كثيراً ما تقع (ما) على ذوي العلم نحو: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾^(٤)، ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾^(٥)، ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾^(٦)، و﴿تَذَرْتُمْ لَكُمْ مَا فِي بَطْنِي﴾^(٧)، ويجوز بالإجماع نحو (ما) في داري من العبيد أحراراً، ولو كانت مخصوصة بغير ذوي العلم ما احتاج إلى التقييد بقوله: ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٨) ولم يخف أمرها على ابن الزبير. لأننا نقول: إن (ما) تطلق على ما لا يعقل، وعلى ما لا يعرف ما هو من ذوي العلم،

(١) هو عبد الله بن الزبير - بكسر الزاء وفتح الباء وسكون العين وفتح الراء - شاعر قرشي في الجاهلية، كان من أشد الناس عداوة للنبي ﷺ وللمسلمين، ثم أسلم عام الفتح واعتذر، ومدح النبي ﷺ، توفي حدود سنة ١٥ هـ. (ظ: الأعلام: ج ٤ ص ٨٧).

(٢) ظ. إرشاد الفحول: ج ٢ ص ٢٧.

(٣) الأنبياء: ١٠١.

(٤) الشمس: ٥.

(٥) الليل: ٣.

(٦) الكافرون: ٢.

(٧) آل عمران: ٣٥.

(٨) البقرة: ٢٣.

كما في هذه الأمثلة؛ فأما ما عرف فلا، سلّمنا، ولكن لا ريب في أنها ظاهرة في غير ذوي العلم؛ فيجب تنزيلها عند الإطلاق على ذلك، ولا حاجة إلى البيان، وقول النبي ﷺ أولى بالاتباع من ابن الزبيري، ثم نقول بعد هذا كله: إن هذا خبر، والكلام إنما هو في التكاليف على ما عرفت، ومن ثمّ عقدوا هذا الباب للتأخير إلى وقت الحاجة.

وأما عن الثامن: فقد أجابوا بأنه خبر واحد ولا يصلح التعلّق بمثله إلا حيث لا يجب ترك ظاهره، وقد وجب هاهنا، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، أما على القول بالفور فظاهر، وأما على التراخي، فلأن التراخي إنما هو الوجوب، والجواز فوري بالإجماع؛ إذ ليس هناك أحد يذهب إلى وجوب التأخير، على أن القرينة في مثل هذا المقام قائمة على وجوب الفورية، مع أنه لا فرق بين الوجوب والجواز في احتياج الحكم فيهما إلى البيان، وامتناع التأخير في كل منهما عن وقت الحاجة، وردّه بعض المحققين، بأنه قبل البيان لا يجب فيه شيء أصلاً، لا على الفور، ولا على التراخي، إنما يجيء ذلك التردد بعد الفهم، وأنا أقول: الظاهر أن التأخير الذي وقع النزاع فيه أن ينفصل عن الخطاب ولم يبيّن، أما إذا كان في تفخيمه والتنويه بشأنه والإيقاظ إليه، ثم لم يعدل حتى يبيّن، كما نحن فيه، فلا تأخير، وهذا كما تقول لصاحبك: (استعد للنزال)، وهو يسألك آية حرب هذه؟ تهويلاً وتعظيماً لياخذ أهبتها، ثم تقول من قبل أن ينفصل عن كلامك هذا: (استعد لحرب بني فلان)، وهو شائع معروف ولا يعدّ هذا من التأخير، بل هو بيان متصل بالخطاب.

وأما قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ﴾^(١)، فدثم) فيه ليست للتراخي في الحكم والوقوع، بل للترتيب في الأخبار، والتراخي في المرتبة، وليس المراد، كما توهم الخصم، أنها أحكمت أولاً، ثم وقع تفصيلها بعد مدد متراخية، بل إنما جاءت على الإحكام والتفصيل معاً.

وأما عن التاسع: فقد أجاب العلامة رحمته بالمنع من تحقق التأخير فيها، بل البيان مقترن بها؛ لأن الملائكة علّموا الهلاك بأن أهلها كانوا ظالمين؛ وذلك لا يدخل فيه إلا

من كان ظالماً، ولم يتخلل بين قولي الملائكة غير سؤال إبراهيم، وهو قوله: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾^(١)؛ وذلك لا يعدّ تأخيراً للبيان؛ لجريان مثل ذلك بسبب انقطاع نفس أو سعال، حتى إنه لو لم يبادر بالسؤال لبادروا بالبيان.

وقد يقال على الثاني: إن سؤال إبراهيم، وإن قل، إلا أنه إنما وقع بعد انقطاع كلامهم، ولذلك سأل إبراهيم عليه السلام، وغير الأسلوب؛ فكان كلامهم بعد ذلك جواباً لإبراهيم عليه السلام، لا تتميماً لمقالمهم، ولو كانوا مستمرين لقالوا: إلا لوطاً لنعجينه، وقد يجاب بأنهم كانوا مستمرين، لكن إبراهيم مع علمه بسنة الله، واحتفاظه برسله والذين آمنوا معهم، كما قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَاللَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢) أدركه ما يدرك الناس عند حلول أمثالها، ولم يدع السؤال إشفاقاً على لوط؛ لمكانته وقرابته؛ فلما قطع عليهم سؤاله، غيروا الأسلوب وأعلموه أنهم غير ناسيه، والذي بدّل على ذلك استثناءه في غير هذا المقام، ويؤيد الأول أن الخطاب كان لإبراهيم.

وأما العاشر: فالمنساق منه للأصحاء وذوي الأموال حسبها تشعر به الإضافة؛ فهو بين، ومثله لا يحتاج بين الناس إلى بيان، وهل هذا إلا كأن يقول الأمير لأهل البلد: أاغدوا عليّ بأسلحتكم وخيلكم، أفترى أنه يريد من لا سلاح له، ولا فرس، أو من لا يقدر على النهوض معه؟ سيما وقد استقرّ في النفوس أنه تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وإنما جاء قوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ﴾^(٣) تسكيناً لنفوس قومٍ قعد بهم الضعف وقلة ما في اليد عن الجهاد.

وأما الحادي عشر على كثرته: فالكتاب إنما نزل تدريجاً وكلّمها بين له عليه السلام بيّنه للناس، ولا نسلم تخلف البيان عما يحتاج إلى البيان، وإلا لتخلف عن وقت الحاجة، فإن الناس إذا تناولوا الأحكام ذهبوا بها إلى أهاليهم وضياعهم، وجروا فيها على ما سمعوا، والحاجة إليها شديدة؛ لكثرة ما يعتورهم من متعلقاتها، من بيع وشراء وصلاح ونكاح

(١) العنكبوت: ٣٢.

(٢) يونس: ١٠٣.

(٣) التوبة: ٩١.

وإرث ونحو ذلك، ووقوع الترخيص في العرايا بعد الشكاية يشعر بالنسخ، ثم إنه وقت حاجة، وأما ما أشكل معناه على عمر؛ فقد أحاله على ما يدلّه، وكفى بذلك بياناً، لكن لم يتبين وقد بين لغيره فعلم ثم أنه قد بقي على ذلك إلى وقت الحاجة؛ فلو سأل أهل الذكر وحلة الكتاب، على أنه تأخير في الجمل.

وأما حديث الأخبار المستفيضة؛ فطريف، إنها على ملقي الخطاب أن يبينه للمخاطب، ولو واحداً، إذا كان محتاجاً إلى البيان، وليس عليه أن يستيقظ، ويبلغ إلى كل واحد، فكم من بيان قد خفي، وكثيراً ما يتمسكون بمثل ذلك، ولم يعلم أن ذلك في إمام مبین.

وأما قولكم: (إن الجهل بمراد المتكلم لا يصلح مانعاً، كما في النسخ) كيف لا يصلح مانعاً، ففيه إغراء بالجهل، وأما النسخ؛ فليس من هذا القبيل؛ فإنه عدول ورفع، لا تخصيص، وأما مقالة الملك لبعض عماله، والسيد لعبده، فوعدّ بالأمر لا أمر، كما لا يخفى.

وأما الأخير؛ فلسنا مكلفين بأن نعلم بأن كل واحد من المكلفين، كزيد وعمرو مثلاً، هل يبقى على التكليف أو يزول عنه بموت أو جنون أو غير ذلك، إنها علينا أن نعتقد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيله، من جنون ونحوه، احتج الآخرون^(١) على منع تأخير البيان، حيث يرد على الظاهر، كالعام يراد به الخاص، والمطلق يراد به المقيد، واللفظ يراد به خلاف ما وضع له من المعاني المجازية، بأنه لو خاطب الشارع بها له الظاهر غير المراد من دون القرينة لزم أحد أمور ثلاثة:

إما خروج الخطاب عن كونه خطاباً، أو الإغراء بالجهل، أو تكليف ما لا يطاق، واللازم بأقسامه باطل فاللزوم مثله؛ وذلك لأنه إن لم يقصد الإفهام أصلاً، لزم الأول؛ إذ الخطاب هو الكلام المقصود به الإفهام، وإن قصد إفهام ظاهره، لزم الثاني؛ لأنه يستلزم اعتقاد المكلف إرادة الشارع لذلك الظاهر، وهو الجهل؛ فإيقاعه فيه إغراء به، وإن قصد به إفهام غير خلاف ظاهره، لزم الثالث؛ لأن فهم خلاف ما وضع له اللفظ من دون قرينة محال غير مقدور؛ فالتكليف به تكليف بها لا يطاق.

قال السيد رحمته: «لا يجوز أن يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة، وهو لا يريد بها، من غير أن يدل في حال خطابه أنه متجاوز باللفظ، ولا إشكال في قبح ذلك، والذي يدل على ذلك أنه لا يحسن أن يقول الحكيم منا لغيره: افعل كذا، وهو يريد التهديد والوعيد، أو اقتل زيداً، وهو يريد: اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة أن يسمّى قتلاً مجازاً، ولا تقول: رأيت حماراً، وهو يريد رجلاً بليداً من غير دلالة؛ فدل على ذلك»^(١)، قال: «وبهذا المعنى بانته الحقيقة من غيرها؛ لأن الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل»^(٢)، ثم قال: «إن جواز التأخير يقتضي الاستغراق؛ فإذا خاطب به مطلقاً فلا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص، وذلك يقتضي كونه دالاً بما لا دلالة فيه، أو يكون قد دلّ به العموم؛ فقد دلّ على خلاف مراده؛ لأن مراده الخصوص فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم، فإن قيل: إنها يستقرّ كونه دالاً عند الحاجة إلى الفعل، قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ؛ فإن دلّ اللفظ على العموم فيه؛ فإنما يدلّ بشيء يرجع إليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة، على أن وقت الحاجة إنما يعتبر في القول الذي يتضمّن تكليفاً، فأما ما يتعلق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام؛ فيجب أن يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب إلى غيره من مستقبل الأوقات، وهذا يؤدي إلى سقوط الاستفادة من الكلام»^(٣).

ثم احتج على المنع أيضاً بأن الخطاب وضع للإفادة، ومن سمع لفظ العموم، مع تجويز أن يكون مخصوصاً وبين له في المستقبل، لا يستفيد في هذه الحال شيئاً، لا خصوصاً؛ لعدم البيان، ولا عموماً؛ لتجويز أن يكون مخصوصاً وبين فيما بعد؛ فيكون وجوده كعدمه.

فإن قيل: يعتقد العموم بشرط أن لا يخص.

قلنا: ما الفرق بين قولك، وبين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن

(١) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

يدلّ في المستقبل على ذلك؛ لأن اعتقاده للعموم مشروط، وكذلك اعتقاده للخصوص، وليس بعد هذا إلا أن يقال: يعتقد أنه على أحد الأمرين، إما العموم أو الخصوص، وينتظر وقت الحاجة؛ فأما أن يترك على حاله فيعتقد العموم، أو يدلّ على الخصوص فيعمل به، وهي مقالة أصحاب الوقف، قد صار إليها من يذهب إلى أن لفظ العموم للاستغراق على أقبح وجه، وذلك لمنافاتها لما ذهب إليه من الظهور في العموم؛ فكان حاصل ما استدلّ به على المنع ثلاثة أمور:

الأول: أنه يقبح بالحكيم أن لا يدلّ على مراده من الخطاب، حيث يكون ظاهراً في غيره.

الثاني: أن من آخر البيان؛ فقد قصد بكلامه الدلالة على وجه غير صحيح؛ لأنه إن قصد بلفظ العموم مثلاً الخصوص؛ فقد أراد من اللفظ ما لا يتأتى منه إفادته، وإن قصد به الدلالة على العموم؛ فقد قصد الدلالة على شيء لا يُريده، وكلاهما غير صحيح، وحاصله يرجع إلى ما حكيناه عن القوم.

الثالث: انسداد باب الفهم والتفاهم، وفي ذلك نقض غرض الواضع من وضع اللغات.

وأورد على الأول أن المسلم امتناع تأخير قرينة المجاز عن وقت الحاجة؛ فأما تأخيرها عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة؛ فلا دليل على المنع منه.

قالوا: وما يتخيل من استلزامه الإغراء بالجهل فيكون قبيحاً عقلاً مدفوعاً، بأن الإغراء إنما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوّز، وهو قبل وقت الحاجة متحقق، قال في (التهذيب): «إنما يلزم الإغراء لو لم يتقرر في العقول تجويز التخصيص كما في المتشابه»^(١).

قالوا: وقولهم: «الأصل في الكلام الحقيقة»^(٢)، معناه أن اللفظ مع فوات وقت القرينة، وتجّرد عنها، يحمل على الحقيقة، لا مطلقاً، ثم استدّلوا على أن معناه ذلك،

(١) تهذيب الوصول: ص ١٦٦.

(٢) معالم الدين: ص ١٥٨؛ الوافية: ص ١٢٤.

باتفاق الكلمة على جواز تأخير القرينة عن وقت التلّفظ بالمجاز، بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحداً عرفاً، كما في الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء إذا أقام المتكلم القرينة على إرادة العود إلى الكل؛ فلو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه إلى الحقيقة، لم يحسن ذلك؛ لاستلزامه الإغراء بالجهل أنا ما، ثم نقضوا عليه بالنسخ؛ وذلك أن من شرط المنسوخ أن لا يكون مؤقتاً بغاية تقتضي ارتفاعه، ولو على سبيل الإجمال، كأن يقول بعد الأمر بالفعل: (دوموا عليه إلى أن أنسخه عنكم)، وإذا امتنع ذلك، وجب أن يؤدى بها هو ظاهر في الدوام والاستمرار؛ فإذا نسخ تبين أن المراد خلاف ذلك الظاهر، ولزم استعمال اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة، من غير دلالة في حال الخطاب على المراد.

ومن ثمّ التجأ بعض المانعين من التأخير، كالصيرفي والمروزي والحنابلة إلى المنع في النسخ أيضاً^(١)، وأوجبوا اقتران المنسوخ بالبيان الإجمالي، لكنّ السيّد رحمه الله حكى الإجمال على خلاف هذه المقالة^(٢)، وكذا الغزالي في (المستصفى)^(٣).

وعلى الثاني منع صيرورته بالتأخير دالاً على الشيء بغير ما هو به.

قولكم: «لأن لفظ العموم مع التجرد... الخ».

قلنا: مسلّم، ولكن لا بد من بيان محلّ التجرد؛ فإن جعلتموه وقت الخطاب فحسب، فمنمنوع؛ لأنه هو المدعى، وإن كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلّم، ولا ينفعكم قولكم: «إذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص... الخ».

قلنا: هو لم يدلّ به فقط على الخصوص، بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك، بحيث لا يستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه، ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجرداً عدمها، مع انضمام القرينة، وإلا لانتفى المجاز من رأسٍ.

(١) ظ. تهذيب الوصول: ص ١٦٤-١٦٥؛ المستصفى: ج ١ ص ١٩٢؛ الإحكام: ج ٣ ص ٣٦؛

المحصول: ج ٣ ص ١٨٨.

(٢) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٥.

(٣) المستصفى: ج ١ ص ١٩٢.

قولكم: «خصوص زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ... الخ».

قلنا: ما المانع من تأثيره، بمعنى أنه ينقطع به احتمال عروض التجوّز؛ فيحمل اللفظ على حقيقته، إن لم يكن قد وجدت القرينة، وإلا فعلى المجاز، وأيُّ بُعد في هذا التأثير، وأنتم تقولون في زمن الخطاب؛ لأنكم تجوّزون التجوّز ما دام المتكلم مشغولاً بكلامه الواحد، فما لم ينقطع لا يتّجه للسامع الحكم بإرادة شيء من اللفظ، وعند انتهائه يتبين الحال، إما بنصب القرينة فالمجاز، وإما بعدمها فالحقيقة، فعلم أن الدلالة عندنا إنها تستقرّ بعد مضي زمانٍ، واختلافه بالطول والقصر لا يجوّز إنكار أصل التأثير.

وقال العضدي في الجواب ما حاصله: «إن المتكلم يقصد تفهيم الظاهر، لكن لا على أن يحكم بأنه هو الذي أراه المتكلم على البت، بل على أن يجوز التخصيص عند الحاجة؛ فلا يلزم على المخاطب جهالة؛ لأنه لم يعتقد عدم التخصيص، بل أجازته، ولا على المتكلم إحالة؛ لأنه لم يرد من المخاطب فهم التخصيص تفصيلاً»^(١).

وعلى الثالث منع كون العام مثلاً دالاً على العموم، أو على الخصوص، وإنما يدلّ بعد وقت الحاجة بضمّ القرينة وعدمه.

لا يقال: إن في ذلك خروجاً عما هو الغرض من كونه موضوعاً للعموم؛ لأن الوضع يستلزم الدلالة، وإنما اللازم إنكار للملزوم.

لأننا نقول: الوضع لا يستلزم الدلالة دائماً؛ لجواز أن تكون دلالتها مشروطة بعدم احتمال التجوّز، فالقول بعدم الدلالة فيما قبل وقت الحاجة، بمنزلة التوقف إلى إكمال الخطاب، ومن المعلوم أن ذلك لا يعدّ وقتاً، والفرقة فيما بين الحاجة جليّة؛ لأن الخصوص عندنا يحتاج إلى القرينة، فبدونها يكون للعموم؛ فإن الخصوص متيقن الإرادة على كل حال.

والحاصل أن بين التوقف الذي صرنا إليه، والتوقف الذي صار إليه أصحاب الوقف، أن توقفنا في الدلالة لا في الوضع، وفيما قبل وقت الحاجة لا دائماً، على اختلاف

(١) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٣٦.

مراتبهم ينزلون الخطاب بمجرد سماعه وانقطاعه، على ما وضع له من معنى إفرادي وتركيبّي، ولا ينتظرون به وقت الحاجة، يترقبون ظهور ما يدلّ على التخصيص، بعد ورود العموم، والتقييد بعد ورود الإطلاق حملوه على العدول، وقالوا: إنه قد بدا له، وسألوا عن السرّ في البداء، ولا يقولون هذا الذي أراد بالعموم والإطلاق؛ فأما قرينة المجاز فلأنهم لا يجوزون انفصالها بحال؛ فإن وقع ذلك، وما كان ليرتكبه مميّز، قالوا: وهذا أراد كأنه أقام قرينة وما شعرنا، أو سفهوا رأيه.

فإن قلت: أكثر ما يرد الأمر في الناس على سبيل الفور، ولا يجوز في مثله؛ لحلول وقت الحاجة، وإذا اتفق أن جاء على التراخي، كأن تقول لوكيلك: إذا وردت بغداد فبع جميع الثياب وأنفق جميع الدراهم؛ فإننا نجدهم ينتظرون ويترقبون، ويقول الوكيل: عساه يأمرني بترك بعض الثياب، أو الدراهم إلى وقت المسير؛ فيحكمون على البت؛ لأنه وقت الحاجة.

قلت: استعمال الأمر في التراخي أكثر من أن يحصى، بل هو الشائع الغالب، ولذلك زعم أقوام أنه حقيقة فيه، توصي نديمك ووكيلك وولئك وأهلك والنساج والكتّاب والخياط والسّمان والحناط والجناز وغير هؤلاء، ممن لا يحصون كثرة ممن تحتاج إليهم في إصلاح شأنك، بأمور لا تنجزها عليهم لحينك، وأما انتظار من ينتظر منهم، كالوكيل في بعض المواطن؛ وذلك حيث يستعظم منك ما أمرت به، كأن تأمره بإنفاق جميع الدراهم؛ فإنها ينتظر رجوعك عمّا تقدّمت به إليه، حتى إذا قلت له بعد ذلك: (واشتر لنا منها عبداً)، قال: إنه قد بدا له، ولم يقل إنه أراد بذلك الخطاب إنفاق ما عدا قيمة العبد، وجاء بهذا الخطاب بياناً لما أراد هناك، كلا، ولا يخطر له هذا ببال.

قولكم: «وأما تأخيرها إلى وقت الحاجة فلا دليل على المنع منه».

قلت: ليت شعري، ما الدليل القاطع لديكم، والشاهد العدل عندكم؟ أتريدون على ذلك آية محكمة، أو سنّة عادلة، أو ليست هذه مسألة عربيّة، وطريقة عرفيّة، يرجع فيها إلى أربابها، والحكم العدل الذي لا تردّ حكومته في ذلك، الطريقة المستمرة في اللغة، أو العادة الجارية في العرف، وأنت لو قلبتها ظهراً لبطن، لا تكاد تعثر بواحدة على خلاف

ذلك حسبنا دللناك.

ثم إن أرباب البيان ما زالوا يتواصلون بأن تلزّ قرينة المجاز إلى المجاز في قرّان، وما سمعنا يوماً أن أحداً يبيح الفصل بينهما بالمدد المتطاولة ما لم يحلّ وقت الحاجة.

كلا تلك بدعة لا تعرف فيه هذه الشريعة، وفريّة على حملتها، أو لم تعلم أنهم قسّموا الاستعمال الصحيح إلى حقيقة، وهو استعمال اللفظ فيما وضع له، ومجاز، وهو استعماله فيما يناسبه، مع قرينة مانعة، وكنائية، وهي استعماله فيه، لا معها، لكن بشرط الملازمة؛ ليتحقق الانتقال، وما عدا ذلك فهو باطل، ثم يلزم من ذلك انسداد باب الفهم والتفاهم، وينتقض غرض الواضع، كيف لا، واحتمال المجاز على هذه الطريقة جارٍ في كلّ خطاب، أفبعد هذا من توقف، وكان يكفي واحدة من هذه، ولكن الحق جَمّ الشواهد.

قولكم: «إنها يلزم الإغراء لو لم يكن التجوّز محتملاً».

قلنا: أيّ إغراء أعظم من أن تريد معنى، وتأتي بكلام يدلّ على آخر؟! أيترك الظاهر للاحتمال، حتى يعود الخطاب كله إجمالاً؟! ما كنت أظن أن أحداً يفوه بمثل هذا، وأعجب من ذلك النظر بالمتشابه، أي المحكم من المتشابه، كيف والأدلة العقلية والحجج القطعية هناك قائمة، بحيث لا يخفى على ذي بصيرة، على أنه لم يرد بالخطاب ظاهره.

ومن الغريب تأويل الكلمة السائرة مسير المثل، في وجوب حمل اللفظ على ظاهره، بأنه إنما يجب ذلك عند حلول وقت الحاجة، وأما قبل ذلك فلا يجب، وإن طال المدى، بل يجب الوقف عند الظاهر، كما يجب عند المجمل.

هل هذا إلا تحريف للكلم عن مواضعه، وإقدام على إنكار ما يعرف بالوجدان، ويشاهد بالعيان، من سيرة أهل العرف واللغة؟ ليت شعري أتقفون أنتم عند كل ظاهر، كما زعمتم، أم تلك كلمة تقولونها بألستكم؟ وأعجب من ذلك الاستدلال بحديث الجمل المتعاطفة، مع أن الخطاب هناك مستمرّ، وفي ما نحن فيه منقطع، والناس يستلمون الخطاب بتمامه، ثم يحكمون على البت أنّ المراد هذا، فإن جاءهم بعد ذلك

ما يخالفه، كان أجمل محاملهم أن يقولوا: إنه عدل؛ فكيف يقاس المنقطع على المستمر، وطريقة أهل العرف فيها مختلفة، يجرون في هذا على نحو، وفي ذلك على آخر. فإن قلت: أولستم تميزون تأخير بيان المجرم.

وبالجملة الخطاب بالمجرم من غير بيان المصلحة، وتقولون: إن الغرض كما يتعلق بالبيان، يتعلق بالإجمال؛ فألا أجزتم تأخير بيان الظاهر إذا اقتضت المصلحة ذلك؟

قلت: فرق بين المقامين واضح؛ إذ غاية ما يُسأل في الإجمال عن الداعي، وبتحقق المصلحة يندفع السؤال، وهذا بخلاف ما إذا خاطب بالظاهر وأراد خلافه، من دون بيان؛ فإنه يتوجه أمران، بل أمور:

أحدها: السؤال عن الداعي.

الثاني: قبح ذلك فيما بين أرباب الخطاب.

الثالث: الإغراء بالجهل والإحالة، وتحميل المصلحة لا يرفع قبح الخطاب، ولا قبح الإغراء والإحالة، وإلا لجاز الكذب عليه تعالى لمصلحة، وإنما يدفع السؤال عن الداعي. وأما النقض بالنسخ، فقد يقال: إن النسخ ليس من مخالفة الظاهر في شيء، فإن أهل الملّة بعد تجويزهم النسخ لا يعقلون من الخطابات إلا ما تدلّ عليه من التكليف بمضامينها؛ فأما استمرار ذلك فلا، بل يجوزون أن يبقى، ويجوزون أن ينسخ، كما هو المفروض، وهل النسخ في الشريعة إلا كالنسخ في الشاهد؟ وأنت إذا أمرت عبدك بالكتابة، لم يعقل منه ذلك، إلا أنك كلفته بها، وأما أنه حكمٌ مستمر فلا، بل يجوز أن تعدل به إلى الخياطة، أو الصياغة، أو غير ذلك.

لكن التحقيق أنه على خلاف الظاهر؛ فالوجه في الجواب أن يقال: إذا كان المرجع في هذه المسألة إلى العرف فأهل العرف لا يرون في تأخير مثل هذا البيان غصاصة؛ لأمر:

أحدها: ضعف الدلالة على هذا الاستمرار.

الثاني: أن الخطاب لا يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث، ولكن يستفاد من حال

المكلف.

الثالث: أنه لا يدور على هذا البيان ضرر.

والحاصل أنهم كما لا يوجبون بيان مدّته، إنما يوجبون صفة العقل الذي يريد أن يفعل إزاحة لعلته.

وفصل الخطاب: أن أهل العرف يميزون هنا، ويمنعون فيها عداه؛ فكيف يحلّ لمن يحتذى مثاهم أن يقيس ما حظروه على ما أباحوه؟ فأما ما حكم به أكثر المحققين، كالسيدّ والمحقق والعلامة، وغيرهم من محققي العامة^(١)، من إسماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون إسماع المخصص؛ فلولا أن تأخير البيان مع ظهور خلاف المراد جائزٌ، والحمل على الظاهر عند الإطلاق غير واجب؛ لأمتنع هذا، ولم يُقدم عليه جمهور المحققين ممن منع من التأخير، فضلاً عن أجازوا ذلك؛ لتحقق التأخير هاهنا؛ فيحمله السامع على الظاهر، والمراد غيره؛ فيكون إغراءً؛ فالذي حكم بجوازه المانعون منهم إنما هو العثور على الخاص بعد العثور على العام، وأيّ بأسٍ في ذلك بعد أن يكون المتكلم قضي ما عليه من الإتيان بالبيان، وليس عليه أن يبلغ البيان إلى كل أحد، إنما عليه أن يبيّن لمن ألقى الخطاب إليه، بلغ إلى غيره أم لم يبلغ؛ فإما أن يلقي الخطاب مراداً منه خلاف ظاهره من غير بيان؛ فذلك أول شيء يمتنعونه.

وبالجملة: هذه مسألة، وتلك أخرى، هذه: هل يجوز تأخير البيان، بحيث لا يتحقق في نفس الأمر أو لا؟ وتلك: بعد فرض تحقق البيان في الواقع، هل يجوز للحكيم أن لا يطلع المكلف على البيان أو لا؟ ولذلك اختلف فيها المانعون من التأخير، ولو اتحدت لم يختلفوا.

فإن قلت: أوليس من المحقق الثابت لديكم امتناع حمل العام على العموم إلّا بعد الفحص عن المخصّص؛ فكيف أوجبتم هاهنا المبادرة إلى الحقيقة، وأبيتم الانتظار إلى وقت الحاجة، وهل الخطاب الخاص إلّا قرينة تدلّ على التجوّز بالعام.

قلت: إنما أوجبنا الفحص في غير المشافهة؛ لما تقدم من استفاضة ورود الخاص بعد

(١) تهذيب الوصول: ص ١٦٦؛ الذريعة: ج ١ ص ٣٩١؛ معارج الأصول للمحقق الحلي: ص ١١٤؛

العام، حتى كان ورود العام مظنةً لورود الخاص بعده، وإن كان ما ورد من الخصوص إنما صدر مع العام، وهذا في المشافهة غير معقول؛ للعلم بأنه لم يرد منه سواه؛ فلا وجه للفحص.

والكلام هاهنا إنما هو في المشافهة؛ إذ لا نزاع في أننا كثيراً ما نعثر على البيان بعد الميّن، وإن كانا إنما صدرا معاً، ثم إننا أوجبنا هناك الفحص، ولم نُجز التأخير عن الحمل بعده؛ وذلك يتحقق بالرجوع إلى بابٍ في كتابٍ يقع في يومٍ، أو بعض يومٍ، وأين هذا من جواز التأخير، ولو إلى عامٍ ما لم يحلّ وقت الحاجة.

ثم إن ذلك إنما هو في العام شرعاً؛ لاشتهار تخصيص العام فيه؛ فما بال سائر المجازات، حتى أجزتم تأخير قرائتها، وأوجبتم الانتظار بها، ومنعتم من حملها على حقائقها، مع أن كلمة أهل البيان قد اتفقت على وجوب المبادرة إلى الحمل على الحقيقة، ومن طريف ما وقع في هذا المقام تعلق بعضهم بجواز إسراع العام المخصوص بأدلة العقل، حيث لا يعلم السامع بذلك، زعماً منه أن البيان قد أخرج حيث لم يتنبه له السامع، وأنت تعلم أن المأخوذ على المتكلم إنما هو البيان بأيّ طريق كان، وليس عليه أن يتنبه السامع، والبيان هنا متحقق، كما اعترف به المعترض؛ فإن العقل أقوم شاهد على أن اللازم منه، إن تمّ التأخير عن وقت الحاجة.

وأما ما أورده على الثاني من المنع - ما حاصله - : أن الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة، والاستقرار إنما يحصل بعده؛ فالسيد قد ابتدأهم بإيراده، وأجاب بها سمعت، ودفعه بمنع انتفاء تأثير زمان الحاجة، ويطلبه أن السيد لا يريد نفي صلاحية وقت الحاجة للتأثير في الجملة، بمعنى صلاحية ما يعرض فيه من نصب القرينة على الخلاف، أو عدم النصب، وإنما يريد أن ينفي كون وقت الحاجة منشأً لأصل الدلالة على العموم وسبباً، ولا ريب أن السبب في دلالة اللفظ على العموم إنما هو وضعه للعموم، وتبادر العموم منه، وذلك متحقق قبل الحاجة وبعدها، وتأثير عدم القرينة بعد الحاجة في العموم، على زعمهم، مبنيٌّ على وضعه للعموم، وظهور العموم منه؛ فحيث لم تقم قرينة على الخلاف، يعلم إرادة الظاهر، إلا أن عدم القرينة مصدر ابتدائي للدلالة على

العموم، بدليل أنه لو فرض أن اللفظ غير ظاهر في العموم، حتى يكون مجملاً نسبته إلى العموم والخصوص على حدّ سواء لم يدلّ عدم القرينة عندهم على العموم أيضاً، وباقي كلماتهم حالها بعدما قدّمنا غير خفيّ.

وأما اعتراف العضدي بتزوير شقّ ثالث^(١)؛ للتخلّص من الشقّين اللذين أبان السيّد فسادهما؛ بأنه يلزم في كل منهما قصد الدلالة على وجه غير صحيح، فلا يدفع عنه ضيماً؛ لمشاركته للشقّ الأول في كونه أراد من اللفظ ما لا يتأتّى منه؛ وذلك أن طريقة أهل العرف لما كانت جارية على حمل الألفاظ على حقائقها وظواهرها على البتّ، حتى لا يجيزون على المتكلم أن يكون أطلق اللفظ وأراد خلاف الظاهر، حملاً لأفعال العقلاء على الاستقامة، وملازمة القانون، وعدم الخروج عن الطريقة؛ فلو أراد أن يفهم من اللفظ ظاهره، لا على البتّ، بل مع تجويز أن يكون أراد به خلاف ظاهره، ولم ينصب قرينة؛ لكان أراد من خطابه ما لا يتأتّى؛ فلا يكون صحيحاً.

وأما ردّهم على الثالث، بمنع كون العام مثلاً قبل الحاجة دالاً على العموم؛ بإقدام على إنكار بديهيات اللغات، ومكابرة على الوجدان، وماذا عسى يجدى الإنكار، ونحن نرى بالعيان أن الألفاظ إذا أطلقت قبل الحاجة إنما تدلّ على حقائقها، وهل الدلالة إلّا أن ينساق المعنى من اللفظ عند الإطلاق؟ وما أشبه هذا بأن يقال للمدرك: لا تدرك، وللمحسن: لا تحسن، وأعظم من هذا مدافعة السؤال المحكم بالشبهات، يعترف بالوضع والظهور في المعنى، ثم ينكر الدلالة باحتمال أن تكون مشروطة، وهو يعلم أن الأصل عدم الشرط.

هذا، مع أن التبادر عند الإطلاق، كما هو المفروض ينفي احتمال الشرطية؛ إذ لو كان مشروطاً لم يتبادر، وما كنت أظن أن أحداً يبلغ إلى هذه الحدود، ومن هذا القبيل منع إطلاق اسم التوقف على التوقف قبل الحاجة، ثم قياسه على انتظار إكمال الخطاب، وهو يرى الفرق بينهما، بحيث لا يخفى على ذي حسّ...^(٢)، وأما تحقق الفرق بين الوقفين،

(١) شرح العضدي: ج ٣ ص ١٤٢.

(٢) كلمة غير معروف معناها.

فلا يجديه ولا يضّر في المقام؛ لأن غرض السيّد أنهم صاروا إلى التوقف والتخيير وعدم الحكم، كما هو شأن أهل الوقف، وإن اختلف المسلك.

حجة السيّد والشيخين^(١) رحمهما والكرخي وأبي الحسين ومن يحذو حذوهم من أهل المذهبين على جواز تأخير بيان المجمع^(٢)، ما حقه السيّد رحمته في (الذريعة)، وهو ما حاصله: أنه لا يمتنع أن يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لأجلها، قال: وليس لهم أن يقولوا هاهنا وجه قبح، وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه؛ لأننا نعلم منه أنه يحسن من الملك أن يدعو بعض عماله فيقول: (قد وليتك البلد الفلاني، وعوّلت على كفايتك؛ فأخرج إليه وأنا أكتب لك بتفصيل ما تعمله وقدره، أسلمها اليك عند توديعك، أو أنفذها إليك عند استقرارك في عملك)^(٣)، وأيضاً فتأخر العلم بتفصيل صفات الفعل ليس بأكثر مفسدة من تأخير إقدار المكلف على الفعل، ولا خلاف في أنه لا يجب أن يكون في حال الخطاب قادراً، ولا على سائر وجوه التمكّن، فكذلك العلم بصفة الفعل^(٤).

وقال في الاستدلال على المنع من تأخير بيان الظاهر، عند قوله: «فالمجاز لا بدّ له من قرينة»: «وليس تأخير بيان المجمع جارياً هذا المجري؛ لأن المخاطب بالمجمع لا يريد إلا ما هو حقيقة فيه، ولم يعدل به عما وضع له، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾^(٥) أراد به قدراً مخصوصاً، فلم يرد إلا ما اللفظ بحقيقته موضوع له، وكذلك إذا قال له: (عندي شيء) فإننا استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للإجمال فيما وضعوه له، وليس كذلك يستعمل لفظ العموم، وهو يريد الخصوص؛ لأنه أراد باللفظ ما لم يوضع له»^(٦).

(١) الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (قدس سرهما).

(٢) ظ. تهذيب الوصول: ص ١٦٥.

(٣) ما بين القوسين موجود في: ص ٣٧٤ من الذريعة.

(٤) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٧.

(٥) التوبة: ١٠٣.

(٦) الذريعة: ج ١ ص ٣٧٧.

احتج المانعون من ذلك، كالمعتزلة وأتباعهم من الأشاعرة وغيرهم، بأنه لا فرق بين الخطاب بالمجمل، الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان، وبين الخطاب ببلغة يضعها المخاطب مع نفسه، أو بالمجمل الذي لم يوضع أصلاً، أو بالزنجية والمخاطب عربي، على أن يبيّن المراد في ذلك كله بعد ذلك، وكما يقبح الثاني يقبح الأول.

وبأن المقصود من الخطاب إنما هو التفاهم، والمجمل الذي لا يعرف مدلوله لا يقع بالخطاب به تفاهم؛ فيكون لغواً، ويقبح من الشارع، وبأنه تعالى إن أراد التخير في الأمر بالاعتداد بالقرئين أيها شاءت، أو أراد واحداً بعينه؛ فقد أراد ما لا سبيل للمجتهد إلى فهمه؛ وذلك لأن اللفظ لا يبنى عن التخير عندكم، ولا عن واحد بعينه، والحق ما عليه المجيزون في هذا؛ لما تقدم.

والجواب عما احتج به المانعون:

أما عن الأول؛ فبأن المجمل يعرف به التكليف بأحد مدلولاته؛ فيحصل بالخطاب به فائدة الثواب، والعقاب بالغرم على الفعل والترك، وهذا بخلاف الخطاب بما لا يفهم منه شيء أصلاً.

وأما عن الثاني؛ فبأن القدر المذكور من الفائدة مما يحسن الخطاب وينفي القبح، إنما يقبح ما لا فائدة فيه أصلاً.

وأما عن الثالث؛ فبأنه أراد واحداً بعينه، ولم يرد من المجتهد فهمه في الحال؛ لعدم نصب دليل عليه، وهذا كما لو أجل ويبيّن بياناً إجمالياً، كأن يقول: (اعتدي بواحد من شيئين بعينه وسأبيته لك).

وبالجملة: كما يتعلّق الغرض بالبيان التفصيلي يتعلّق بالإجمالي، واحتجّ أبو الحسين على الاكتفاء في بيان الظاهر بالبيان الإجمالي، مع تأخير التفصيلي إلى وقت الحاجة^(١)، بتحقيق المقتضي وارتفاع المانع.

أما الأول فلما عرفت، من أن الغرض كما يتعلّق بالبيان التفصيلي يتعلّق بالإجمالي.

وأما الثاني؛ فلأن امتناع التأخير كان للأمر الثلاثة، أعني قبح الخطاب بلا بيان، والإغراء بالجهل، وانسداد باب التفاهم، وهي منتفية، كما لا يخفى.

واحتج الصيرفي والمروزي ومن يحدو حدوهما^(١) على المنع من تأخير البيان في النسخ أيضاً وإيجاب تقدّم الإجمالي بقيام الموانع الثلاثة بالنسبة إلى ما يفهم من حال المكلف من استمرار التكليف؛ فإنه إن قصد بترك البيان إفهام الظاهر، مع إرادة خلافه؛ فذلك الإغراء، وإن كان المقصود إفهام خلافه؛ فتلك الإحالة، ثم متى أجاز المكلف عليه ذلك، وجب التوقف وانسداد باب الفهم؛ فلا بدّ من اقترانه بالبيان، ولا أقل من الإجمالي، كأن يقول: (إلى مدة)، وأما التفصيلي، فكأن يقول: (إلى الوقت الفلاني).

لكنهم اتفقوا على أن ما يتجدد من التكليف بعد انتهاء المدة ليس بنسخ، فكان عدم التفصيلي شرطاً لتحقيق النسخ؛ فتعيّن الإجمالي، وأنت قد عرفت أن الناس لا يكثرثون بمثل هذا التوهم، ولا يوجبون على المكلف عند إيراد الخطاب المنسوخ إفهام الاستمرار، وهو يريد خلافه، كي تلزم الإحالة، وإنما المقصود إفهام ما يدلّ عليه الخطاب من غير بيان الاستمرار وعدمه، ثم جاء فهم الاستمرار من خارج.

فإن قلت: أوليس على المبلّغ أن يدفع ما أوهم خلاف مراده؛ فإذا أوهم حاله، أو سوق كلامه شيئاً لا يريده، وجب عليه الدلالة على مراده، وهذا كما تسأل بالمسألة العويصة؛ فيظنّ أنك تمتحن؛ فتبادره دفعاً لهذا التوهم، وتقول: (قد أشكلت عليّ منذ الليلة، ولم أهد إلى الجواب)، وربما كان الأمر بالعكس، وتقول لمن تستعير منه الدابة والسيف وتستأذن منه في الرحى: (إن دابتنا قد استعارها فلان، وسيفنا عند الصيقل وأنا معجل، والرحى تحتاج إلى الإصلاح، ولا أحد).

وبالجملة: كلّ كلام جيء به لدفع سؤال مقدّر، ومن هذا القبيل ما إذا قيل لك: (مات فلان)، فتقول: (لا، وأبقاه الله)، أو هل هو حي، فيقول: (لا، ورحمه الله) تقحم (الواو) في المقامين دفعاً لما عساه يتوهم بادئ بدء.

(١) مثل أبي الحسين البصري في المعتمد: ج ١ ص ٣١٥.

قلت: كل ذلك حيث يكون غرضك خلاف ما توهم عليك، أما إذا لم يتعلّق لك غرض به ولا بنقيضه، كما نحن فيه؛ فلا، بل وربما كانت المصلحة في أن يفهم النقيض؛ فإنهم إذا علموا أنه سينسخ هان عليهم أمره.

إذا عرفت هذا كله تبيّن لك أن الحق الذي يذهب إليه في هذا الباب هو التفصيل بجواز تأخير بيان المجمل، ومنع تأخير بيان الظاهر، [و] هو غير^(١) النسخ والاكتفاء بالبيان الاجمالي.

فإن قلت: أتى يسوغ لكم تأخيره في الظاهر، وقد وقع في الكتاب والسنة، بحيث لا يحتاج إلى بيان خصوصاً في أخبارنا معاشر الامامية فكم من عامّ في الكتاب ومطلق خصصته، أو قيّدته أخبار الآحاد، فضلاً عمّا تواتر، بل العقل، فضلاً عن القول، وكثيراً ما يأتيك العام والمقيّد عن أبي جعفر عليه السلام، أو عن أبي عبد الله عليه السلام، ويأتيك الخاص عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أو الهادي عليه السلام.

وكم من عام، أو مطلق خصّصه الإجماع، أو قيّده، بل التحقيق أن أكثر أخبار أهل البيت عليهم السلام الواردة في الأحكام مخصّصة لعمومات الكتاب، أو مقيّدة لإطلاقاته في سائر الأبواب، مثل: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٢)، و﴿أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٣)، ونحوها، وكم بين نزول الكتاب، وورود الأخبار.

قلت: هذا الذي عن جماعة من متأخرينا، حتى صاروا إلى جواز التأخير، بعدما استمرت طريقة قدمائنا، كالسيّد والشيخين على المنع، ونحن نقول: لو جاز تأخير البيان من إمام إلى إمام، بل من عام إلى عام؛ لكان ذلك تأخيراً عن وقت الحاجة؛ فإن عدم عروض الحاجة في تلك المدد المتطاولة لذلك الخلق الكبير، مما قضت العادات باستحالته.

كيف وإن أحدهم كان إذا تلقى الخطاب من الإمام، ورجع إلى بلاده بثّه في أصحابه،

(١) كلمة اغبر (غير موجودة في اب).

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) النساء: ٢٤.

وأفتى الناس، وأخذوا في العمل غير منتظرين وردّوه من قابل على الإمام؛ ليرجع إليهم بالمخصّص، كلا، لا يكون ذلك أبداً، لا يرد العام مراداً به الخاص، ولا المطلق مراداً به المقيد، ولا اللفظ مراداً به مناسبه إلا مع البيان، إما بقول، أو فعل، أو قرينة حال، أو عقل، وما أُوهم خلاف ذلك من كتاب، أو سنة؛ فالبيان قد جاء عن الأول مقرّوناً بالبين، لكنّه خفي؛ فلما ورد من الثاني، ظُنّ أنه ابتدائي وليس.

وأسباب الخفاء كثيرة؛ فالفعل بالمعنى، وكون القرائن حالية، ومن جملة تلك الأسباب تقطيع الأخبار بحسب مواقع الحاجة، فربما أخذ العام وترك المخصّص وبالعكس، وهكذا، ومن ثمّ ترك الإضمار في الأخبار، وذلك أن الرواة من أصحاب الأصول كثيراً ما كانوا يكتبون الأخبار الطويلة، تشتمل على الأحكام الكثيرة من أبواب شتى، كما هي على نحو ما حملوها، يقول: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كذا، فقال: وسألته، إلى آخر ما تحمله؛ فلما جاء المؤلفون للجوامع العظام بعد الأصول القديمة، بعد المحدثين الثلاثة^(١) (شكر الله مساعيهم)، عمدوا إلى تلك الأخبار، وقطّعوها ووضعوا كلّ حكم في باب، فربما كان في مجموع الخبر ما يدلّ على التخصيص أو التقييد، أو التجوز؛ فلما تقطّع زالت، ثمّ لما ظفر بالبيان من خارج، توهم أنه كان خلواً من شواهد الحال، أو المقال، وأن هذا البيان بكر، ولم يعلم أنه كان، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

وأما ما وقع في الكتاب العزيز من شواهد الحال، أو المقال، من التأخير، كـ ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٢)، فنقول: إنه لم يرد على رسول الله صلى الله عليه وآله إلا ومخصّصه معه، إما بوحى غير قرآن، أو إنه ألقى في روعه ذلك، وكذلك هو صلى الله عليه وآله لم يلقها إلى الناس مكلفاً بها إلا وأعلمهم بالمخصّص، بلى اللهم قد يترك البيان لاشتهاره، أو لأن الغرض قد تعلق بنفي الاختصاص ببعض معين، كما تقول: (كل ماء طاهر) ردّاً على من يزعم أن ماء الحياض ليس بطاهر، فأما أن يترك هكذا إلا لداع؛ فلا، كيف وهم عليهم السلام ربما زادوا على ما تعلق

(١) محمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، ومحمد بن الحسن

الطوسي رحمهم الله.

(٢) النساء: ٢٤.

به السؤال تسمى للبيان، كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل أمر قوماً فصلّى بهم ركعة ثم مات، قال: «يقدمون رجلاً آخر ويعتدون بالركعة ويطرحون الميت خلفهم ويغتسل من مسّه»^(١).

ومن أصحابنا من تجاوز الحدود حتى أجاز ما قضت العقول بقبحه وأجمعت الجماهير على بطلانه، واتفقت كلمة الخاصة والعامة على منعه من تأخير البيان عن وقت الحاجة، ثم لم يقنع بذلك حتى أخذ يعيب على أكابر العلماء، ويزعم عليهم أنهم تبعوا العامة في ذلك، قال صاحب (الحدائق) رحمته:

«تمة: اشتهر في كلام جملة من الأصحاب رحمهم الله قواعد بنوا عليها الأحكام، مع كون جملة منها مخالفة لما ورد عنهم عليهم السلام، وأخرى ما لم يوجد له مستند في المقام، فمنها: قولهم: إنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، مع أنه قد استفاضت النصوص عنهم عليهم السلام في مواضع منها:

في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) بما يدفع هذه القاعدة، حيث قالوا عليهم السلام: «إن الله عز وجل قد فرض عليكم السؤال، ولم يفرض علينا الجواب، بل ذلك إلينا إن شئنا أجبنا، وإن شئنا أمسكنا»، نعم هذه القاعدة إنما تتجه على مذهب العامة؛ لعدم التيقية في أخبارهم، وقد تبعهم من أصحابنا من تبعهم غفلةً، ولو قيل: إنه مع عدم جوابهم يلزم الحرج، قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم يكن ثمة مخرج آخر، كيف وقد تقرر عنهم عليهم السلام قاعدة جلية في أمثال ذلك وهو سلوك جادة الاحتياط^(٣)، ثم حكى عن السماهجي^(٤) أن شيخه العلامة الشيخ سليمان كان يقول: «لو ورد علينا في مثل هذه المسألة ألف حديث لما عملنا به؛ لأنه معارض لما قام عليه الدليل العقلي، أو النقل،

(١) الكافي: ج ٣ ص ٣٨٣ ح ٩.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٦٠.

(٤) الشيخ عبد الله بن صالح السماهجي (ت ١١٣٥ هـ) صاحب أرجوزة (زبدة المقال في علم الرجال).

من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة»^(١)، قال: «وهو كما ترى اجتهاد صرف وتعصب بحت، وأن الدليل النقلى المطابق للدليل العقلي هو عبارة عمّا دلّ من الأخبار على وجوب بذل العلم، كقوله عليه السلام: «إن الله تعالى لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً بطلب العلم»^(٢)، وما اشتهر من قوله عليه السلام: «من كتم علماً أجمه الله بلجام من نار»^(٣)، إلى غير ذلك مخصوصاً بما رواه ثقة الإسلام في (الكافي) بسنده إلى عبد الله بن سليمان، قال: سمعت أبا جعفر يقول وعنده رجلٌ من أهل البصرة يقال له عثمان الأعمى، وهو يقول: إن الحسن البصري يزعم إن الذين يكتمون العلم يؤذي ریح بطونهم أهل النار، فقال أبو جعفر عليه السلام: «فهلك إذن مؤمن آل فرعون ما زال العلم مكتوماً منذ بعث الله نوحاً، فليذهب الحسن يميناً وشمالاً فوالله ما يجد العلم إلا هاهنا»^(٤)، روي في كتاب (بصائر الدرجات) قال: ولعل الحسن البصري حيث كان من جملة النصاب، كان يعرض بهم عليه السلام في عدم جوابهم عن بعض الأسئلة، كما تدلّ عليه الأخبار»^(٥)، قال: «وفي هذين الخبرين دلالة على جواز تأخير البيان مع الثقة حتى إلى غيرهم عليه السلام أيضاً»^(٦).

قلت: لا يخفى على ذي خبرة أن مورد هذين الخبرين والأخبار السابقة إنما هو تأخير التبليغ لا تأخير البيان، وبينهما بونٌ فإنها مسألتان في إحداها يؤخر الخطاب، ولا يبدو منه شيء.

وبالجملة يؤخر أصل الحكم، وفي الأخيرين يبلغهم الخطاب ويلقي إليهم أصل الحكم، ولكن على وجه يحتاج إلى البيان، ثم لا يبين، بل يؤخره، وأين تلك من هذه، كيف؟ ومحققو المانع من هذه، أجازوا تلك.

(١) الحدايق الناضرة: ج ١ ص ١٦١.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٤١ ح ١.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٣٠ ح ٦.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٦٦ ح ١٥.

(٥) بصائر الدرجات: ج ٦ ص ٣٠.

(٦) الحدايق الناضرة: ج ١ ص ١٦١.

وبالجملته من منع من أصحابنا من تأخير البيان، كالسيد المرتضى رحمته الله والشيخ أجاز تأخير التبليغ^(١)؛ لانتفاء ما يلزم هناك من القبح والإغراء والإحالة وانسداد باب التفاهم، على ما سيأتي إن شاء الله، وكأن الاشتباه إنما جاء من إطلاق اسم البيان؛ فإنه في إحداها لغوي، وفي الآخر اصطلاحي، والممنوع تأخيره إنما هو الثاني، دون الأول، غير أن من أجاز تأخير التبليغ؛ فإنما أجازَه عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، لا عن وقت الحاجة، وقضية الأخبار جواز تأخيره عنها وكلمتهم متفقة على منعه، إلا أن كلامهم إنما وقع في شأن من لا يسلك مسالك التقية، كرسول الله صلى الله عليه وآله.

ولو فرض في من يتقي، كما جرى لأهل البيت عليهم السلام، ولمؤمن آل فرعون، فأَيُّ بأس في تأخير التبليغ، مع أنهم إنما يقدمون ويؤخرون بأمر من الله، والمانع من التأخير عن وقت الحاجة، حيث لا تقية، إنما هو تعدي حدود الله، حيث أمر بالتبليغ ولم يبلغ، مع حاجة الأمة؛ فلا حاجة بنا إلى رد ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، من أن على الناس أن يسألوا، وليس عليهم أن يجيبوا، كما فعل الشيخ سليمان^(٣)؛ لعدم منافاتها؛ فتلك الضابطة، أعني امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما الضابطة الثانية، أعني امتناع تأخير التبليغ عنها؛ فقد بينا أنه لا منع من التقية، ولا غضاضة؛ لأنهم مأمورون بذلك، لكن كأن الشيخ غفل عن مقامات تلك الأخبار، من عدم التقية، كما هو الظاهر؛ فمنع وقال: «لو جاء في هذه المسألة، أعني جواز أن لا يجيبوا ألف حديث ما علمنا بها»^(٤).

فإن قلت: إذا جاز كتمان أصل الحكم، وعدم إظهاره، المسمى عندكم بتأخير التبليغ تقية، فلأن يجوز تأخير البيان مع إظهار أصل الحكم بطريق أولى، ثم إن ما جاء عنهم في

(١) الذريعة: ج ١ ص ٣٦٠؛ العدة ج ٢ ص ٤٤٧.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) الشيخ سليمان بن عبد الله بن علي بن حسين بن أحمد بن يوسف بن عمار البحراني السراوي ات

(١١٢١ هـ) له كتاب الفوائد النجفية وأزهار الرياض.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٦١.

التقية مع فوات وقت الحاجة أكثر من أن يحصى.

قلت: إن اقتضت التقية كتمان أصل الحكم، أو كتمان أصل المخصّص والمقيّد ونحو ذلك، والإفتاء بخلاف الحق، كما جاء عنهم عليهم السلام فلا بأس ولا قبح ولا إغراء ولا إحالة؛ لأنه إنما أراد بالخطاب تمام معناه، ولم يكلفوا المخاطب بخلاف ظاهره؛ ليلزم الإغراء بالجهل، والتكليف بها لا يطاق، وإرادة ما لا يتأتى بالخطاب، بل تكليفه بالإفتاء ما جاء به، وتكليف الكل الأخذ بظاهر الخطاب؛ فإن عثر على ما يدلّ على أنه جاء على التقية، وجب عليه المصير إلى ما قام عليه الدليل، وليس ذلك بياناً بالمعنى الاصطلاحي؛ فإن كلامه ذلك لم يكن مجملاً فأوضحه بهذا، ولا عامّاً فخصّصه، أو مطلقاً، أو مجازاً؛ فأقام قرينة، بل أبان لك أن كلامه من قبل كان على خلاف الحق، وهذا هو الحق.

وبالجمله ليس هذا من تأخير البيان في شيء، والحاصل أن محل النزاع إيراد الخطاب في غير محلّ التقية فاعرفه، فلطالما اشتبه على جماعات، ثمّ إني وجدت الأستاذ^(١) يقول في بعض رسائله بعد أن ذكر أمر التقية، واختلاف الشيعة، وأن الائمة عليهم السلام هم الذين أوقعوهم في الخلاف، حسباً تقتضيه المصالح يفتون هذا بشيء، وذلك بآخر، ويطلقون المسائل، ويقيدون الآخر، حتى صار مدار الشيعة في الغالب على الأحكام الظاهرية ما نصه: «إذا عرفت هذا؛ فنقول ما المانع من أن يكونوا عليهم السلام أو صلوا إلى المكلفين الخطابات، ولم يوصلوا معها المخصّصات؛ لمانع، أو لمصلحة، أو سبب آخر، وحضر وقت عملها، ولم يتمكنوا من إيصال المخصّص، أو ما كانت المصلحة في الإيصال، أو كان سبب آخر لعدم الإيصال، ثمّ إنهم بعد ذلك بمدة طويلة، تمكّنوا من الإيصال إلى بعض، وزال المانع، أو حدث الداعي بالنسبة إليه؛ فإنّ الذي لم يصل إليه المخصّص عمله على الحكم الظاهري؛ فإنّ العام على الظاهر حكمه، والذي وصل إليه المخصّص عمله على الحكم الواقعي؛ فإنّ البسط والتفاصيل التي ظهرت في أيام الباقر عليه السلام ما كانت متحققة قبل، وكذا التي في أيام الصادق عليه السلام لم يكن قبله، وهكذا إلى زمان الخلف الصالح؛ فإنّ التي كانت في زمانه عليه السلام ما كانت في زمان واحد منهم، وهكذا حال أصحابهم وشيعتهم

(١) المقصود به السيد محمد مهدي بحر العلوم رحمته الله.

في الاطلاع مختلف؛ فمنهم من يطلع على أكثر التفاصيل التي وقعت ممن عاصره من الأئمة (عليهم السلام)، ومنهم من لم يطلع إلا على البعض، ومنهم من لم يطلع إلا بعد ذلك»، ثم قال: «فظهر أن قولهم: البيان لا بد من وروده قبل حضور وقت الحاجة إنما يكون إذا كان المكلف به هو الميّن خاصة بالنسبة إلى جميع المكلفين، أو خصوص المكلف الذي كلف به، حتى يتحقق وقت الحاجة، وذلك إذا لم يكن مانع من الإبراز»^(١).

هذا كلامه، وربما أوهم غير المتدبر أنه قولٌ بجواز التأخير عن وقت الحاجة وما كان ليقول، وإنما أراد ما ذكرناه.

فصل

كان الكلام فيما سبق أنه هل يصح على الحكيم أن يورد الخطاب مجرداً عن البيان؟ وهنا كلام آخر، وهو أنه على تقدير إيراد البيان؛ فهل يصح في الحكمة أن لا يبلغ البيان إلى المكلف، مع قدرة المورد على البلوغ أو لا يصح؛ لاستلزامه نقض الغرض؟ فنقول من أجاز تأخير البيان، أجاز على الحكيم أن يسمع المكلف العام المخصوص، ولا يسمعه المخصص إلى وقت الحاجة؛ لأن ذلك أخف مؤونة من العدم البحت، والمانعون اختلفوا؛ فالأكثر، ومنهم المحققون، كالسيد والشيخ وأبي الحسين والنظام وأبي هاشم على الجواز إلى وقت الحاجة^(٢)، وذهب أبو الهذيل العلاف وأبو علي الجبائي إلى المنع^(٣)، واتفقت كلمة الكل على جواز أن يطلعه على العام المخصوص بالدليل العقلي النظري، ثم لا يطلعه على المخصص، بأن لا ينظر.

احتج الأولون بوقوع ذلك؛ فإن كثيراً من الصحابة لم يسمعوا بتخصيص قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَقِّ﴾^(٤)، بمن عدا المجوس إلا في خلافة عمر، حين أشكل عليهم أمر

(١) لم نعر على مصدر هذا القول في المطبوع من أصوله تحت عنوان (الفوائد الأصولية).

(٢) ظ. الذريعة: ج ١ ص ٣٦٠؛ العدة: ج ٢ ص ٤٦٥؛ الإحكام: ج ٣ ص ٤٩.

(٣) الإحكام: ج ٣ ص ٤٩.

(٤) التوبة: ٥.

المجوس، وروى لهم عبد الرحمن أنه عليه السلام قال فيهم: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(١)، وبأنه لا فرق بين المخصوص بالسمع والعقلي، فكلمها جاز ذلك في العقلي فليجُز في السمعي، وبأننا بالوجدان كثيراً ما نسمع العمومات المخصوصة قبل سماع مخصّصاتهما. واحتج الآخرون بأن في سماع العام بدون المخصص إغراءً بالجهل، وبأن دلالة العام مشروطة بالعدم المخصص؛ فلو جاز إسماع العام دون إسماع المخصص، لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات، إلا بعد البحث في أقطار الأرض من سؤال كل عالم، هل وجد المخصص؟ وذلك مفضى إلى سقوط العمومات كلها عن الاستدلال؛ لأن ذلك البحث خارج عن الطوق عادة؛ فيجب التوقف، وتلك مقالة أصحاب الوقف^(٢)، لا يقولون بها، بل يقولون: إن هذه الألفاظ موضوعة للعموم ظاهرة فيه، وعلى هذا فيجب المبادرة إلى الحمل على العموم، ولا يتم ذلك إلا إذا أمنا خفاء المخصص، وهذا بخلاف المخصوص بالعقل، بحضور دلالة العقل عند السامع دون السمع، وبأنه لو جاز ذلك على الحكيم، لجاز عليه أن ينسخ، ثم لا يسمع الناسخ، وبأن الإسماع مع إرادة الخصوص، بدون إسماع المخصص كالخطاب بالمجمل دون البيان، بل الخطاب العربي بالزنجية^(٣).

وأجاب الأولون:

أما عن الأول فبأنه إنما يلزم ذلك لو أباح له الأخذ بالعام من دون فحص، ولم يشعر بالمخصص، لكنّه أشعره به، وأخطره بباله، وأوجب عليه الفحص؛ فإن عثر فذاك، وإلا فقد أبلى عذره، وساغ له الأخذ بظاهر العموم.

وعن الثاني بأنه بعد الفحص المحصل لغلبة الظن بالعموم، وهو يتحقق بالرجوع

(١) أخرجه مالك في الموطأ: ج ١ ص ٢٧٨؛ وأخرج البخاري بنحو هذه الرواية في كتاب الجزية باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب (٣١٥٦-٣١٥٧)؛ والترمذي في السير باب ما جاء في أخذ الجزية من المجوس (١٥٨٦).

(٢) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٨٢.

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٨١-٤٨٢.

إلى باب في كتاب، وعدم العثور يغلب الظن بالعموم، ويجب الأخذ به لو توفّر شرط العمل به، وهو غلبة الظن بالعموم على ما مرّ في بابه، ولا نحوجه إلى ضرب أكباد الإبل في أطراف البلاد، وتكلّف المشاقّ، وحيثئذ فلا توقّف أصلاً، مع أنه يتنقّض بالمخصّص بالعقل.

قولكم: «إن دلالة العقل حاضرة».

قلنا: إنها يكون لو كان هناك إشعار فينظر؛ فإما أن يظفر، أو لا، وكم من ناظر في دليل لا يعثر، فربما احتاج النظر إلى مدة أطول مما يحتاج الرجوع إلى السمع، بل وربما كان غلبة الظن بالعموم عند عدم العثور على المخصّص السمعي أشدّ منها عند عدم العقلي.

وعن الثالث بجواز ذلك في النسخ أيضاً؛ إذ أقصى ما يجب أنه إذا اقتضت الحكمة النسخ أن ينسخ ويخاطب وليس عليه أن يصل ذلك إلى كلّ مكلف، ولو بعد ألف عام، غير أن النسخ لما كان مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه إزالة بعض أركان الشريعة، أو أجزاءها؛ وذلك مما جرت العادات بتواتره، بعد في العادات أن يقع النسخ، ثم لا يبلغ، بخلاف البيان.

وعن الرابع بوضوح الفرق بين الظاهر والمجمل، والفرق بينه وبين الخطاب بالزنجية أوضح.

قلت: إن كان الكلام في الخطاب الشفاهي، وأنه يجوز أن يخاطب بالعام، ويقرّع به سمع المخاطب، من دون أن يسمعه المخصّص، فذلك تأخير البيان عن وقت الخطاب، فكيف يعقل من المانعين تجويزه، وإن كان في غيره حتى ترجع المسألة إلى أنه هل يجوز على الله أن يترك المكلف، وقد سمع بالعام المخصّص، ولا يطلعه على المخصّص؟ أو أنه يجب عليه أن يطلعه حينئذ، كما هو الظاهر من استدلالات الفريقين، وأجوبة المجيزين.

ثم العجب حيثئذ من أبي علي^(١)، وهو شيخ المعتزلة، كيف يلتزم ذلك على الله تعالى،

(١) أبو علي الجبائي.

وهو يرى كثرة المطلعين من العلماء على العمومات المخصوصة دون المخصصات؛ فربما ظفروا بعد ذلك بالمخصص، وربما لم يظفروا؛ فيزعم أن الله تعالى قد أحلّ بهذه الواجبات كلها، وليت شعري أيّ حكمة أوجبت عليه ذلك؟ وأيّ قبح يلزم من ترك ذلك، إنها عليه أن يبيّن، وليس عليه أن يبلغ بالبيان إلى كلّ من علم بالمبيّن، كما أنه ليس عليه أن يعلم كلّ جاهل، ويهدي كلّ ضالّ، مع أنّنا قد بيّنا أن تكليفه حينئذٍ بالعموم، فلا جهل أصلاً.

فإن قلت: إنما يجب البيان لمن يريد إفهامه من المجتهدين، فإنهم هم المكلفون بطلب البيان، سواءً أكان ذلك ليعلموا، أو ليعلم غيرهم من مقلّديهم.

قلت: إنما يعلم أنه أراد أن يفهمه البيان إذا ظفر بالبيان، أما إذا لم يظفر؛ فتكليفه بما ظفر به من العموم، ثمّ الذي يجب له البيان إنما هو من يستتبط الأحكام من مداركها، وهو الذي يجب عليه الفحص عن البيان، لا كلّ مكلف، سواءً أكان فيما يعمل هو به، كالصلاة ونحوها من العبادات، أو فيما لا يعمل به، كتكاليف غيره، كمسائل الحيض والرضاع ونحوها، فمن صحّ البيان بكلّ ما له أهلية أن يبيّن به، وإن كان عقلياً، نظرياً، ثمّ إن لم يظفر أو لم يلتفت؛ فلا تكليف إلاّ بما ظفر.

فصل

من أجاز تأخير البيان، لم يتوقّف في جواز تأخير التبليغ، وأما المانعون؛ فذهب السيّد والمحققون إلى الجواز^(١)؛ لأنّ التأخير قد يتضمّن مصلحة لا تحصل بالتقديم من التكليف إلى وقت ما يوحى إلى النبي ﷺ، مع انتفاء المانع؛ إذ لا قبح ولا إغراء بجهل، وذهب قومٌ إلى المنع محتجين بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(٢)، والأمر للفور، وأجاب قاضي القضاة^(٣) بالمنع من كون الأمر للفور^(٤).

(١) ظ. الذريعة للشيخ المرتضى: ج ١ ص ٣٦٠؛ العدة للشيخ الطوسي: ج ٢ ص ٤٤٧.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) أبو بكر الباقلاني.

(٤) ظ. المعتمد: ج ١ ص ٣١٥؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٧٧.

سلمنا، لكنّ المنساق من المنزل عرفاً إنما هو الكتاب دون الأحكام والتكاليف التي وقع النزاع فيها.

سلمنا، ولكنّ المراد أحكام خاصة أنزلت من قبل، ولا يتناول ما سينزل؛ لأنّ (أنزل) ماضٍ.

قلت: ظاهرهم أنه لا نزاع في امتناع تأخير ما عدا التكاليف من الوعد والوعيد والأقاصيص؛ وذلك لتحقق الحاجة؛ إذ الغرض من إنزالها الاعتبار، ونحن نقول: إن رسول الله ﷺ لا يقدم ولا يحجم إلا بأمر من الله، وما كان ليأمر بالمبادرة فيتأخر، أو بالتأخر فيتقدم، يمثل كل ما مثل له وحيه، لا يخالف لديه أمره ونهيه.

ثم قد يوحى إليه ﷺ، ويؤمر بالمبادرة إلى التبليغ، وقد يوحى إليه ﷺ ويؤمر بالتأخير لمصلحة، ولا نزاع في شيء إنما الكلام حيث يوحى إليه ويفوض أمر التقديم والتأخير إليه؛ فإن وجد مصلحة في التقديم، كما هو الغالب بادر، وإن كانت المصلحة في التأخير آخر، ولو لم يعقل في التأخير مصلحة، لم تنزل التكاليف على التدرج، وعساك تقول: لو لم تكن المصلحة في المبادرة لم يتعجل بالإيحاء.

فنقول: تقدم بذلك ليختبره، ولقد وجده عند أمره ونهيه، ما خصّ النصح، قد جعل نفسه وقفاً على طاعته، فأما قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ﴾^(١) فإنها جاءت في أمرٍ قد أمر بتبليغه؛ فخاف فيه الناس، وسئل أن يسأل ربه في التأخير مرتين؛ فجاء به في الثالثة بالوعيد، ووعد بالعصمة، وذلك قوله: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رَسُولَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^(٢)؛ فنهض في رمضاء الهجير فبلغ وأسمع حسباً يشهد به يوم الغدير^(٣)؛ فهو إذن من القسم الأول، ولا نزاع كما عرفت.

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) ظ. الكافي: ج ١ ص ٤٣٠ ح ٦؛ الاحتجاج: ج ١ ص ٦٩-٧٠؛ الإرشاد، الشيخ المفيد: ج ١ ص ١٧٥؛ دعائم الإسلام، القاضي النعمان: ج ١ ص ١٤.

باب الظاهر والمؤول

فصل

ومن عوارض الأدلة النصوص والظهور والإجمال والتأويل، فد(النص): ما لا يحتمل النقيض، والظاهر) ما يحتمله مرجوحاً وإن صار بالدليل راجحاً، والمؤول) خلافة، والمجمل) ما يحتملها على التساوي.

وكل من النصوصية والاحتمال إنما هو بحسب صحة الاستعمال؛ فما لا يصح استعماله في غير معناه فهو (النص)، نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١)، فإنه لا يستعمل في غير التوحيد، لا حقيقةً ولا مجازاً، بخلاف هو واحد؛ فإنه قد يستعمل مجازاً في غيره، تقول: (زيد واحد أو فرد في هذا الفن) أي ماهر، وإن احتاج في ذلك إلى قرينة حالية أو مقالية؛ فيكون ظاهراً في التوحيد لا نصاً، فنحو كذا اسقط جدار بيت فلان، وخرّ عليهم السقف، واحترقت ثيابه، وانكسرت يد دابته) نصّ، بخلاف (خرّب بيته) فإنه ظاهر؛ لاستعماله مجازاً في فساد أمره، وإن كان مع القرينة، وعلى هذا القياس، كلّ ما اختص بين الناس في معنى؛ فلا يتجوّز به عن آخر؛ فهو النص، وما يتجوّز به فهو الظاهر، يعرف هذا من يعرف الحِجْر في المجازات، ونحو: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢) ظاهرٌ في اليد والفوقية الحقيقيتين، مؤول في استيلاء القدرة، وكذا خالق كل شيء، ظاهرٌ في خلق الكل، مؤول في تخصيصه بها عدا الذات المقدسة، قامت الأدلة القطعية في المقامين على

(١) الإخلاص: ١.

(٢) الفتح: ١٠.

امتناع الأول وتعيين الثاني.

ثم لا إشكال في النص، ولا في المجمع؛ لوجوب المضي في الأول، والتوقف في الثاني، إنما كثر الزحام، وتحاكت الركب، وتعاضلت الأقدام في الظاهر والمؤول، فكم من ذاهب إلى التأويل، وإن بُعد من غير دليل، ومنزل ظواهر الكتاب والسنة على ما ألفته نفسه، وكمل به أنسه؛ فصيرّ الدليل تابعاً، بعد أن كان متبوعاً.

وكم من أخذ على المستدلّ بالاحتمال، يقول: إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال، وكم من مكبّ على الظاهر، معرض عن التأويل، وإن نطقت به الحجة، أو قام عليه الدليل.

ومن الناس من لا يميّز بين المؤول والظاهر، بل ربما ظنّ الظاهر مؤولاً، والمؤول ظاهراً قد اشتبه ما يدلّ بنفسه بما يدلّ بغيره، فإذا وجده مجرداً عن القرينة في مقام آخر، نزّله على ذلك بزعم أن ذلك معناه.

وأنت بحمد الله قد عرفت الفرق؛ فلا يشتبهنّ عليك الأمر، وعرفت أيضاً أنه لا مجال للتأويل إلا في الظواهر، ولما كان الدليل العقلي مشروطاً لدلالته بامتناع النقيض، وإلا لم يكن دليلاً، امتنع دخول التأويل فيه، والرجوع عما يقتضيه، إنما يدخل التأويل في الأدلة العقلية^(١)؛ إذا لم تكن نصوصاً.

ثم النقل إذا كان ظاهراً فقد أجمع علماء الأمصار في جميع الأعصار على أنه لا يسوغ أن يعدل إلى التأويل، حتى يقوم عليه الدليل، بحيث يترجح على الظاهر، ويغلب الظن على إرادته، وإلا لزم ترجيح المرجوح، غير أن الأدلة تختلف بحسب مواقع التأويل؛ فالقريب تكفيه القرينة، وإن ضعفت، والبعيد لا تغني فيه، حتى تكون قوية، وهلمّ جرّاً.

وملاك الأمر، وكلمة الفصل غلبة الظن؛ فإن كانت في الظاهر، وجب التمسك به، وإن كانت في المؤول وجب المصير إليه، أخذاً بالراجح بقدر الإمكان؛ فعلى الناظر

(١) في نسخة (ب) (العقلية)، والظاهر أنه اشتباه.

تسديد النظر، وبذل الجهد في التفرقة بين القريب والبعيد؛ ليعرف ما يناسبه من الدليل. ثم مراتب القرب والبعد متفاوتة، لا تكاد تنضب؛ فلا بد من ضرب أمثلة من القبيلين، المقبول والمردود، تكون كالمقاييس؛ فمن المردود ما وقع للحنفية^(١) من التأويل في قوله ﷺ لغيلان، أو ابن غيلان^(٢)، على الخلاف، حين أسلم عن عشر: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»^(٣)، وذلك أن أبا حنيفة يذهب في مثل هذه المسألة إلى أنه إن كان تزويجهن دفعةً بنَّ جميعهن بالإسلام، من حيث أن العقد على الزائد، كما يبطل في الإسلام، كذلك يبطل استمراره في الإسلام، كما يبطل استمرار نكاح المحارم فيه، وإن كان لكل قوم نكاح، وإن كان على الترتيب صحَّ نكاح الأوائل، وبأن ما زاد على الأربع. وبالجملة فحكم النكاح في الكفر والإسلام عنده سواء، ولما كان ظاهر هذا الخبر مخالفاً لما يدعيه، نزل على ما يريد، وتأولته، تارة بأن المراد بالإمساك إنشاء العقد، وتجديد النكاح، وبالمفارقة عدم التجديد، حتى يكون المعنى: «انكح منهن أربعاً ولا تنكح البواقي»، وأخرى أنه ﷺ إنما أمره بإمساك الأوائل بناءً على ما هو الغالب من الترتيب، ومرةً بأن نكاح ما زاد كان واقعاً ابتداء الإسلام قبل عصر العدة في الأربع، بناءً على أن الشرع أولاً جاء بجواز الزيادة، ثم جاء الحصر بعد ذلك، وحينئذ فيكون صحيحاً نكاحه كيف كان؛ لأنه إنما يبطل من نكاح الكفار، ما كان مخالفاً للشرية.

(١) ظ. الإحكام: ج ٣ ص ٦١.

(٢) الصحابي غيلان بن سلمة بن معتب الثقفي، أبو عمر، كان أحد أشراف ثقيف ومقدميهم، وكان حكيماً، وقد على كسرى فقال له كسرى: أنت حكيم في قوم لا حكمة فيهم، وكان شاعراً محسناً، أسلم بعد فتح الطائف، وكان تحته عشرة نسوة فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يختار أربعاً منهن ويفارق باقيهن، توفي في آخر خلافة عمر بن الخطاب.

انظر ترجمته في (الإصابة: ج ٣١ ص ٨٩؛ الاستيعاب: ج ٣ ص ١٨٩؛ أسد الغابة: ج ٤ ص ٣٤٣؛ تهذيب الأسماء: ج ٢ ص ٤٩).

(٣) الترمذي في: النكاح (٣٣)، وابن ماجه في: النكاح «٤٠»، ومالك في: الطلاق (٧٦)، والبيهقي: ج ٧ ص ١٨١؛ وشرح السنة: ج ٩ ص ٨٩؛ والمشكاة: ٣١٧٦؛ أسد الغابة: ج ٣ ص ٤٦٤ رقم

وحاصله: أنه إنما يأخذ بظاهره بناءً على هذا، وحينئذٍ فلا يكون تأويلاً للخطاب، بل لمورده، وأصحابنا والشافعية حكموا في من أسلم عما زاد بما يدل عليه هذا الخبر، من إمساك أربع منهن حسبما يختار، ويفارق البواقي؛ فتبعوا الخبر^(١)، ولم يتأولوه، وأما ما صار إليه الحنفية؛ فمع كونه صرفاً للدليل عن وجهه، وتأويلاً بغير دليل؛ فهو بعيد أيضاً^(٢).

أما الأول، فلأنه عليه السلام فرض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وعلى زعم أبي حنيفة، فالفراق بالإسلام، والنكاح يتوقف على رضاهنّ، فكيف ردهما إلى اختياره؛ ولأنه عليه السلام لو أراد ابتداء النكاح، لذكر له شرائطه؛ فإنه وقت حاجة؛ ولأنه لو وقع تحديد النكاح لنقل، ولم ينقل، لا في هذه، ولا في غيرها من أمثالها؛ ولأنهنّ لو بنّ لأمره بنكاح أربع من سائر النساء، ولم يخص بهنّ؛ إذ لا فرق.

وهذه الوجوه وإن كان كل واحد منها، ربّما لا يستقلّ في اقتضاء البعد، سيّما الأول والأخير؛ إذ قد يقال: إنما ردة الإمساك والفراق إلى اختياره، وخصّهنّ بالذكر؛ لما جرت به العادات من كراهة الفراق، فكأنّ ليس هناك إلّا أن يختار نكاحهنّ.

والفرق الحقيقي إنما هو اختيار فراقهنّ، لكن مجموعها مما يحكم بالبعد؛ فأما ما استدلّوا به على البعد من أن المتبادر من الإمساك، إنما هو الاستدامة، ومن المفارقة، إنما هو المجانبة بعد الاتصال، فذلك دليل كونه تأويلاً.

وأما الثاني: فلأنه لم ينقل عن غيلان هذا تجديد نكاح؛ ولأنه أمسك الأوائل، ولو وقع شيء من ذلك للحكي، بل حكى ما يدلّ على خلاف ذلك، وذلك أنه عليه السلام قال له: «اختر منهنّ أربعاً وفارق واحدة»، قال: «فعمدت إلى أقدمهنّ عندي ففارقتها» على أن إمساك الأوائل مخالف لما جرت به العادات، وأما دعوى كون الزيادة على الأربع بعد الإسلام، وأنه لم يجزى أولاً بالحصص في الأربع؛ فالذي يدلّ على هذه، بل يقطع عليه بالبطلان، أنه لو كان كذلك لم يخفّ؛ فإن النسخ مما يتواتر ولما خلا بدء الإسلام عن الزيادة عادة، ولم ينقل عن أحد من الصحابة ذلك.

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٩٥.

(٢) ظ. المصدر نفسه: ج ٢ ص ٤٩٥-٤٩٦.

ومنه ما وقع لهم أيضاً في قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: «أمسك أيتهما شنت، وفارق الأخرى»^(١) من التأويلات الثلاثة، بناءً على ذلك الأصل، وبعد الأول لما مرّ، والثاني للتخصيص على التخيير، قال: «أمسك أيتهما شنت». والثالث: كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(٢) أي في الجاهلية قبل البعثة، كما قال المفسرون.

ومن ذلك ما وقع للجمهور في قوله عزّ من قائل: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾^(٣) من الحكم على الأرجل بالغسل، بصرف العطف على الوجوه والأيدي، مع ما بينهما من الفصل الدال على تمام الكلام الأول؛ فتركوا ما يقتضيه ظاهر العطف، من التشريك والمسح من غير ضرورة دعوتهم إلى ذلك، وهل هذا إلا كأن تقول: «اضرب زيداً وعمراً»، وأحسن إلى خالد وبكر، وأنت تريد ضرب بكر، ولو ذهب أعشى الناس وألكنهم يقول مثل ذلك، لعب عليه ورُمي بالتخليط، وكان لهم عن ذلك مندوحة؛ فإن العطف على المحلّ ليس بالعزيز، قال:

فلسنا بالجبال ولا الحديد^(٤)

ثم تماروا في الغيِّ، حتى حملوا قراءة بعضهم ﴿بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾^(٥)، بالجرّ على الجوار الشاذّ النادر مع علمهم بأنه على شذوذه مشروطٌ بعدم الفصل؛ فضمّوا إلى العيب عيباً، وذهبوا بأطيب الكلام إلى أخبثه، وليته كان ثابتاً، فكان، كما جاء في المثل

(١) أخرجه أبو داود، الطلاق: ج ٢ ص ٢٨٠ ح ٢٢٤٣؛ والترمذي، النكاح: ج ٣ ص ٤٢٧ ح ١١٢٩ - ١١٣٠؛ وقال هذا حديث حسن، وابن ماجه، النكاح: ج ١ ص ٦٢٧ ح ١٩٥١؛ وأحمد، المسند: ج ٤ ص ٢٨٤ ح ١٨٠٦٣.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) البيت لعقبة بن هيرة الأسدي، وصدّره: معاوي إننا بشر فاسجح.

(٥) المائدة: ٦.

احشفاً وسوء كيلة^(١)، فساداً في التأليف ولحناً في الإعراب، ومن ثم منع منه الزجاج^(٢) ورفضه الزمخشري والمحصّلون منهم^(٣)، وحكموا بالعطف على الرؤوس، مع حكمهم على المعطوف بالغسل، فأغربوا واعتذروا مجازاً، للدلالة على الاجتزاء بمسماها، حتى كأنه مسمّى، والجامع إمساس العضو في كل منهما، كما قال:

ولقد رأيتك في الوغى

متقلداً سيفاً ورمحاً^(٤)

وقال: علفتها تبناً وماءً بارداً^(٥).

فإن كان هذا العطف حقيقة؛ فقد أجمع اللغويون على أن التشريك في الحكم، وإن كان مجازاً؛ فهو مرفوض بالاستقراء، وهو ما قام الدليل على منعه؛ فإن في المجاز حجراً، وإن لم نشترط نقل الأحاد، وما أنشدوه ليس من التجويز في شيء، بل العامل محذوف للظهور، أي وحاملاً رمحاً، وسقيتها ماءً، وهذا كما تقول: (كتنا في بني فلان، وطعمتها عندهم طعاماً نفيساً، وماءً بارداً) تريد: (وشربنا)، وربما قلت: قلنا فيهم طعاماً طيباً، وماءً بارداً، ترفع وتنصب، تحذف في كليهما الظهور المراد.

ومن ذلك ما وقع للحنفية في قوله ﷺ: «لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل»^(٦) من تنزيهه على القضاء والنذر^(٧)، مع أنه عام؛ لأنه نكرة في سياق النفي؛ فإن كان تخصيص وقصر؛ فعلى المتبادر عند الإطلاق، وهو رمضان والتطوع، لكن التطوع خرج بالإجماع؛

(١) مجمع الأمثال للميداني: ج ١ ص ٢٠٧، رقم المثل ١٠٩٨.

(٢) ظ. مجمع البيان: ج ٣ ص ٢٨٥ و ٢٨٧.

(٣) ظ. الكشاف: ج ١ ص ٥٩٧؛ تفسير الرازي: ج ١١ ص ١٦١.

(٤) البيت قائله مجهول، ويروى الصدر هكذا: ياليت روجك قد غدا. (ظ. خزنة الأدب: ج ٢ ص ١٢٣١).

(٥) قد اشرنا إليه سابقاً فلا نعيد.

(٦) أخرجه النسائي في كتاب الصيام رقم «٢٣٣٤» ج ٤ ص ١٩٧. وأخرجه الترمذي مع اختلاف يسير في كتاب الصوم باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل: ج ٢ ص ١١٦-١١٧ رقم ٧٢٦.

(٧) نقله الآمدي في الأحكام: ج ٣ ص ٤١؛ والغزالي في المستصفى: ج ٢ ص ٥٩.

فأما النذر والقضاء فلا ينساق عند إطلاق الصوم؛ لأنه إنما يجب بأسباب عارضة، كما لا ينساق من قولك: «أكرم أقربائي» أقارب السبب دون النسب، فكان كالتأدير بالنسبة إليهما؛ فكيف ينزل العموم عليه، ويترك المتبادر، وإن كان التخصيص بغير المعين؛ لعدم حاجة المعين كصيام شهر رمضان، والنذر المعين إلى النية؛ لتشخصه، بخلاف غير المعين كالقضاء والنذر الذي لم يعين، من حيث إنه لا يتشخص إلا بالنية.

قلنا: قد جاء الخطاب باشتراط النية على الإطلاق، مع قوله **﴿لِيَلْبِغَ﴾**: «لا عمل إلا بنية»^(١)؛ فتخصيصه بغير المعين اجتهاد في مقابلة النص، ومن ثم أطبق الباقيون على المنع من هذا التأويل؛ لبعده احتمالاً من اللفظ بخصوصه، مع خلوه عن الدليل.

ومن هذا القبيل ما وقع للشافعية في قوله **﴿لِيَلْبِغَ﴾**: «من ملك ذارحم محرم أعتق عليه»^(٢)، من حمله على الأب دون غيره إظهاراً لشرف قربه؛ لكونه عموم النسب، وأنكره الباقيون؛ لأن الظاهر منه تمهيد أصل، وتأسيس قاعدة حسبما يقتضيه الشرط والجزاء، ولو أراد التنويه لخصه بالذكر، ولم يعدل عن التخصيص عليه إلى ما يعتمه وغيره؛ لما في ذلك من إسقاط حرمة، وهل هذا إلا كأن تقول: «أكرم الناس» وأنت تريد أبوبك، فإن فيه خطأ لمكاتبها، مع ما في ذلك من اللبس.

ومن ذلك ما وقع لأبي حنيفة في قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾**^(٣) من اشتراط ذوي القربى بالحاجة^(٤)، وقالت الشافعية هذا التخصيص باطل؛ لأنه إنما أضاف المال إليهم بدلالة التملك، وعرف كل جهة بصفة، وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة^(٥)، وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة،

(١) الكافي: ج ٢ ص ٨٤ ح ١.

(٢) سنن أبي داود: ج ٢ ص ٢٣٨-٢٣٩ ب ٧ ح ٣٩٤٩؛ وسنن الترمذي: مع التحفة: ج ٤ ص ٥٠٣؛ وسنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٤٣ ح ٢٥٢٤.

(٣) الأنفال: ٤١.

(٤) نقله الأمامي في الأحكام: ج ٣ ص ٤٢؛ والغزالي في المستصفي: ج ٢ ص ٥٩.

(٥) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥١٠؛ المستصفي: ج ٢ ص ٥٩.

واعتبر الحاجة المتروكة، وهو مناقضة لللفظ، لا تأويل له، وأما أصحابنا فتأولوه بالإمام القائم مقامه؛ لقيام الدليل من النص والإجماع، وليس بالبعيد؛ لأنه تخصيص بأخص الناس به^(١).

ومن ذلك ما وقع لبعض الفقهاء^(٢) في قوله: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سُقي بنضح، أو دالية نصف العشر»^(٣) حمله على أنه إنما سيق للفرق بين العشر والنصف، بإضافة كلٍّ إلى محلّه، لا لبيان ما يجب فيه؛ فهو على العموم، وأما حكم الخضروات؛ فقد خرج بالدليل.

ومن المقبول ما وقع لعلماننا رحمهما الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾^(٤) الآية، من الحمل على أنها إنما سيقَّت لبيان المصرف، وشروط الاستحقاق، وليس المراد التملك، كلُّ صنفٍ على ما يترأى ظهوره بحسب اللغة؛ لقيام الحجّة من النصّ والإجماع على عدم وجوب البسط، مع أن السوق يقتضي ذلك أيضاً، وذلك أنه تعالى وصف أولاً حال قوم يلمزون في الصدقات، ويقولون: إن محمداً صلى الله عليه وآله يعطيها من أحبّ، وأنهم إن أعطاهم كثيراً رضوا، وإن منعهم سخطوا، حيث قال: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمُزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾^(٥) الآية، فردّ تبارك وتعالى عليهم بقوله: ﴿وَأُولُو الْأَرْبَابِ رَضُوا﴾^(٦) الآية، وأبان لهم أنه محقّ يضعها في مواقع استحقاقها، بقوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...﴾^(٧) الآية، وعدّد فيها شرائط الاستحقاق ليعرفهم من يجوز صرف الزكاة إليه، ممن لا يجوز؛ ليقطع من عرّي عنها طمعه منها؛ فقد صار هذا التأويل بعد ملاحظة السوق هو الظاهر، وهذا كما تقول: (إنما أعدت هذه الدار للفقراء وطلبة العلم)

(١) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٠٩.

(٢) نقله الآمدي في الإحكام: ج ٣ ص ٤٣، عن قوم؛ وانظر كذلك المستصفى: ج ٢ ص ٥٨.

(٣) رواه البخاري «١٤٨٣» كتاب الزكاة، ٥٥ - باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري.

(٤) التوبة: ٦٠.

(٥) التوبة: ٥٨.

(٦) التوبة: ٥٩.

(٧) التوبة: ٦٠.

تريد: (لا لأمثالك)، وهذا إنما هو للنساء والأطفال)، تريد: (لا للرجال).

وبالجملة: فالظاهر من مثل هذا التركيب، في أمثال هذه المقامات إنما هو بيان المصرف، لا التملك، واستبعده الشافعي؛ تعلقاً بظاهر (اللام) الدالة على الملك، وغضاً عن مراعاة السُّوق؛ فأوجب البسط على جميع الأوصاف^(١)، وأنت تعلم أن مجيء (اللام) للاستحقاق غير عزيز، وما بعد قيام القرينة واقتضاء المقام من كلام، إن قلنا بأنها حقيقة في التملك، ولو كانت هاهنا للتملك، كما زعم؛ لوجب البسط على أفراد كلِّ صنفٍ، حتى لا يشدَّ واحدٌ؛ وذلك ما لا يلتزمه أحد.

ومن ذلك ما وقع لعلمائنا، وأبي حنيفة في قوله ﷺ: «**فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً**»^(٢)، من أن المراد: مقدار قيمة الشاة، لا بعينها؛ لما عُلِمَ من أن الغرض من إيجاب الزكاة إنما هو دفع الحاجة عن الفقراء وسد خلتهم، وذلك كما يحصل بالعين يحصل بالقيمة، بل ربما كانت القيمة أجدر لديهم^(٣).

واستبعده الشافعي^(٤) أيضاً لأمرين:

أحدهما: أن ذلك دفعٌ للنص؛ لأن قوله تعالى: «**وَأَتُوا الزَّكَاةَ**»^(٥) نصٌّ، وقوله: «**فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً**» بيانٌ للنص، وهو نصٌّ في وجوب الشاة، وإيجاب القيمة رفع وجوب الشاة وإسقاطها.

الثاني: أن سدَّ الخلَّة، وإن كان مقصوداً، لكنّه ليس تمام المقصود، بل ربما قصد معه التعبد بإشراك الفقير في جنس ما لهم.

والجواب عن الأول: المنع من كونه إسقاطاً، بل هو توسيعٌ، وإنما يكون إسقاطاً لو

(١) ظ. البحر المحيط للزركشي: ج ٣ ص ٤٠.

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه من حديث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) برقم (٢٢٧٠)؛ وأبو داود في كتاب الزكاة باب في زكاة السائمة (١٥٧٢).

(٣) ظ. نهاية الوصول: ج ٢ ص ٤٩٨.

(٤) المستصفى: ج ١ ص ١٩٨.

(٥) البقرة: ٤٣.

المطلب الثالث - في الأوامر والنواهي (٥٣٩)

كان لا إلى بدل، نعم يرفع تعيين الوجوب، لا أصله، واللفظ نصٌّ في أصل الوجوب، لا في تعيينه وتضييقه، وهذا كما في: «استنج بثلاثة أحجار»^(١) فيجوز إقامة ما في معناه في المدر.

وعن الثاني: بأنه كما يحتمل التبعّد بإيجاب العين، كذلك يحتمل غيره، وهو ما كان أيسر على المالك وأسهل.

(١) سنن البيهقي: ج ١ ص ١٠٢؛ سنن النسائي: ج ١ ص ٣٨؛ نهاية الوصول: ج ٢ ص ٥٠٠.

فهرس الآيات

٦٢.....	وَجَاهِدُوا... فِي سَبِيلِ اللَّهِ
٤٢١،٤٠٥،٦٢.....	وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا.....
٣٨٧،٦٩،٦٨.....	وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا
٢٠٠،٦٨.....	وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ.....
٤٩٤،٤٧٨،٣٥٢،٢٣٠،٦٨.....	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا
٤٩٤،٣٥١،٢٣٠،٦٨.....	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ
٦٨.....	وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا.....
٣٨٩،٦٨.....	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ.....
٢٩٩،٧٠.....	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.....
١٥٤،٨٤.....	وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى
٩٢.....	وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا.....
٩٢.....	وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ.....
٥٣٢،٩٤.....	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.....
٩٤.....	لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ.....
٩٤.....	وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.....
٩٦،٩٥.....	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.....
٩٦.....	وَيَقْبَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ.....
٩٦.....	يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.....
١٠٢.....	مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ.....
١٠٦،١٠٤،١٠٢.....	فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ.....

- لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفًا ١٠٤، ١٠٢
- وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٠٤، ١٠٣
- وَلَا سَمِيعٌ يُطَاعُ ١٠٦، ١٠٤
- وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ ١٠٤
- وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ١٠٥
- رَفَعِ السَّيِّئَاتِ بِغَيْرِ عَمْدٍ ١٠٥
- لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا ١٠٧
- وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ١٠٧
- وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٧
- وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ١٠٧
- وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ١٠٨
- وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ١٠٨
- وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ ١٠٨
- لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ١٠٨
- فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ١٠٨
- وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ١٠٨
- فَاتْلُهُمْ اللَّهُ ١٠٨
- وَلِعِنَّا يَا قَالُوا ١٠٩
- تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ ١٠٩
- هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ١٢٠، ١٠٩
- أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا ١٠٩
- أَمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ١٠٩
- وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ١١٢
- مَا لِي لَا أَرَى الْهُدَى ١١٦، ١١٢
- مَا لِي هَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً ١١٢
- مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ١١٦، ١١٢

- ۱۱۴ فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَهُمْ الْبُنُونَ
 ۱۱۴ أَلَكُمْ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى
 ۱۱۴ أَنْزَلْنَا لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ
 ۱۱۴ أَنْزَلْنَا لِيَشْرَبْنَ مِثْلَنَا
 ۱۱۴ أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ
 ۱۱۴ أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ
 ۱۱۴ أَفَعَسَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ
 ۱۱۴ أَفَسِحْرٌ هَذَا
 ۱۱۴ أَلْحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا
 ۱۱۴ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ
 ۱۱۴ وَهَلْ نَجَارِي إِلَّا الْكُفُورَ
 ۱۱۴ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ
 ۱۱۴ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ
 ۱۱۴ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ
 ۱۱۴ أَعْبِرَ اللَّهُ تَدْعُونَ
 ۱۱۴ أَنْفَكَا أَهَهُ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ
 ۱۱۴ أَتَأْتُونَ الذَّكَرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ
 ۱۱۴ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا
 ۱۱۴ أَكذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا
 ۱۱۵ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ
 ۱۱۵ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا
 ۱۱۵ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ
 ۱۱۵ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا
 ۱۱۵ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلِيلٍ
 ۱۱۵ أَلَمْ نُرَبِّكْ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ
 ۱۱۵ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ
 ۱۱۶ أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآهِنَتْنَا

- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ١١٦
- أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ١١٦
- مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً ١١٦، ١١٢
- أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ١١٧، ١١٦
- مَا وَلَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ١١٦
- أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ ١١٦
- عَقَابَ اللَّهِ إِنَّكَ لَمْ أَذِنْتَ لَهُمْ ٣٣٨، ١١٦
- مَتَى نَصْرُ اللَّهِ ١١٦
- أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ١١٦
- أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ١١٦
- هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ ١١٦
- أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ ١١٧
- أَلَمْ يُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ١١٧
- الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ ١١٧
- الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ ١١٧
- وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ ١١٧
- يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ ١١٧
- أَيْنَ الْمُفْرَجُ ١١٧
- أَأَسْلَمْتُمْ ١١٧
- فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ١١٧
- أَتَنْصِرُونَ ١١٧
- أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ٢٤٤، ١١٧
- فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ١١٧
- فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ١١٧
- مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ٢١٠، ١١٨
- هَلْ أَذُنُكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ١١٨
- أَتَخْشَوْنَهُمْ فَأَلَّهِ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ ١١٨

- ١١٨ فَلَا تَحْشَوْا النَّاسَ
 ١١٨ مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ
 ١١٨ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ
 ١١٨ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا
 ١١٨ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا
 ١١٩ إِلَّا نُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ
 ١١٩ إِلَّا تَقَاتِلُونَ فَوْما نَكْتُمُوا آيَاتِهِمْ
 ١١٩ أَوْ نَزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا
 ١١٩ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ
 ١١٩ أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ أَهْلَكُمْ
 ١١٩ أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا
 ١١٩ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ
 ١١٩ أَنَّى هُمُ الذِّكْرَى
 ١١٩ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى
 ١١٩ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ
 ١١٩ إِلَّا تَأْكُلُونَ
 ١١٩ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ
 ١٢٠ وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ
 ١٢٠ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا
 ١٢٠ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ
 ١٢١ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ
 ١٢١ يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ
 ١٢١ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ
 ١٢١ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ
 ١٢١ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ
 ٣٨١، ١٢١ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ
 ١٢١ وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا

- ١٢١ يَا أَيُّهَا الْمَرْمُلُ . قُمْ اللَّيْلَ
 ١٢١ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا
 ١٢١ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ
 ١٢١ وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ
 ١٢٢ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ
 ١٢٢ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ
 ١٢٢ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ
 ١٢٢ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ
 ١٢٢ وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ
 ١٢٢ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ
 ١٢٢ يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ
 ١٢٢ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمُ
 ١٢٤ جَزَاؤُهُ مِنْ وَجْدِي فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ
 ١٢٧ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي
 ١٢٧ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا
 ١٢٧ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا
 ١٢٧ لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى
 ١٢٧ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا
 ١٢٧، ١٦٩ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا
 ١٢٧ لَا تَبْقَى وَلَا تَذَرُ
 ١٢٧ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً
 ١٢٨ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا
 ١٢٨ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ
 ١٢٨ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ
 ٤٥٩، ١٣٤، ١٣٣ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسِيلًا
 ١٣٣ وَتُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا
 ٤٦٠، ١٣٦ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا

- وَالْمُطَلَقَاتُ يَرَرْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ١٠٨، ١٣٦، ١٤٦، ١٤٧، ٤٦٠
- وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَعَسَ ١٣٦، ٤٦٠
- أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ
وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ١٤٦
- إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ١٤٦
- وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ ١٥١
- وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ١٥٢، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٨
- وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ ١٥٤
- فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ١٥٤، ١٧٥، ١٨٣
- وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ٢٧١
- وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ ١٥٩
- وَلَا تَعَزَّمُوا عَهْدَ النَّكَّاحِ ١٥٩، ٢٠٠
- لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى ١٥٩
- وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ١٥٩، ٢٥٥
- لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ١٥٩
- وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١٥٩
- حَمَلَتْهُ ١٦٠
- يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ ١٦١
- قُرْأْنَا عَرَبِيًّا ١٦٨
- شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ١٦٩
- وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ١٧٠، ٣٨١، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٩، ٤٠٥، ٤٥٦، ٤٦١، ٤٩٤
- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ١٧٣، ١٨٤
- فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ هُنَّ ١٧٢، ١٧٣
- بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ١٧٤
- فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا ١٧٥
- وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ١٥٤، ١٧٥، ١٨٥، ١٩١، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٤٦٤، ٤٦٥
- وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ١٧٦

- أَكَلَهُ الذُّنْبُ ١٨٢، ١٨٥، ١٩٠
- وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ ١٨٢
- عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ١٨٢
- عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ ١٨٢
- وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِيهِ رَحْمَةُ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ١٨٣
- وَأَتُوا النَّيْمَى أَمْوَالَهُمْ ١٨٣، ٢٠١
- إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ حَمْرًا ١٨٣
- وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ١٨٤
- فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ١٨٤، ١٩٩
- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ١٨٤
- يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا ١٨٥
- ادْخُلُوا الْبَابَ ١٨٥
- أَنْ تَضَلُّوا ١٨٥
- أَعْصِرُ حَمْرًا ١٨٦، ١٩٠
- صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ١٨٨، ١٩٧، ٢٠٠
- عَلِمَتْ نَفْسٌ ١٩٠
- وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ١٩٠
- وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٩٠
- أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ١٩٦
- تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ١٩٧
- جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ ١٩٧
- تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ١٩٨
- وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ١٩٨
- وَأَخْفِضْ هَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ١٩٨
- الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ١٩٨
- هَكَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ ١٩٨
- اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ١٩٨

- كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ١٩٨
- أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ١٩٩
- أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ١٩٩
- خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ١٩٩
- يُجَادِعُونَ اللَّهَ... وَمَا يَجْدِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ١٩٩
- فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ١٩٩
- اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٩٩
- اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ قَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ١٩٩
- صُمُّ بِكُمْ ١٩٩
- يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ١٩٩
- ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ١٩٩
- وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ١٩٩
- أَهْبِطُوا مِصْرًا ١٩٩
- فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ١٩٩
- قُلُوبِنَا غُلْفٌ ١٩٩
- وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ١٩٩
- وَمَا هُوَ بِمُرْزُقٍ جِه ١٩٩
- فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ ١٩٩
- اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ١٩٩
- وَيَمْكُرُ اللَّهُ ١٩٩
- فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ٢٠٠
- مَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ٢٠٠
- انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ٢٠٠
- وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ ٢٠٠
- وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ٢٠٠
- وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ ٢٠٠
- اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ قَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ٢٠٠

- فَإِنِّي قَرِيبٌ ٢٠٠
- الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ ٢٠٠
- وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ٢٠٠
- وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ ٢٠٠
- الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ٢٠٠
- وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ٢٨٢، ٢٠٠
- ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً ٢٠٠
- وَإِنَّمُهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا ٢٠٠
- نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ٢٠٠
- أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا ٢٠١
- لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ٢٠١
- يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ٢٠١
- وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا ٢٠١
- أُمُّ الْكِتَابِ ٢٠١
- فِي قُلُوبِهِمْ زَبْعٌ ٢٠١
- وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ ٢٠١
- وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ... بِيَدِكَ الْخَيْرُ ٢٠١
- تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ٢٠١
- وَمُطَهِّرُكُم مِّنَ الذِّينِ كَفَرُوا ٢٠١
- فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ ٢٠١
- وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ ٢٠١
- لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ ٢٠١
- عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ٢٠١
- يَرُدُّكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ٢٠١
- فَأَنَابِكُمْ عَمَّا بَعَثَ ٢٠١
- أَوْلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ٢٠١
- وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا ٢٠٢

- وَأْتَلُوا الْبَيْتَامَى ٢٠٢
- إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ٢٠٢
- حَصَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ٢٠٢
- مَكَانَ زَوْجٍ ٢٠٢
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ٢٠٢
- وَطَعْنَا فِي الدِّينِ ٢٠٢
- أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا ٢٠٢
- وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً ٢٠٢
- وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ ٢٠٢
- يُخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ ٢٠٢
- يَتَامَى النِّسَاءِ ٢٠٢
- يُجَادِعُونَ اللَّهَ ٢٠٢
- مُذَبِّبِينَ ٢٠٢
- مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ ٢٠٢
- لَا تُحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ ٢٠٢
- إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ ٢٠٢
- فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ٥٢٥، ٢١٥، ٢٠٨
- وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ٢١١
- حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ٢١١، ١٦٦
- وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ ٢١٣
- وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً ٢١٣
- وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ٤٧٢، ٤٧١، ٢١٤، ٢١٣
- إِنِّي أَنَا اللَّهُ ٢٢٨
- إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ٢٢٩
- الرِّزْيَانِيُّ وَالرِّزَانِيُّ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ٢٣٠
- وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ٢٣٠
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ٢٣٦

- فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ ٢٣٧
- وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ ٢٣٧
- كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ ٢٣٧
- إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ٢٣٧
- كُلُوا وَاشْرَبُوا ٢٣٩، ٤٠٠
- وَاسْجُدِي وَارْكَعِي ٢٣٩
- وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ ٢٣٩
- وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً ٢٤٠
- وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ٢٤٠
- وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً ٢٤٠
- تَغْفِرَ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَتْرِيذُ الْمُحْسِنِينَ ٢٤٠
- وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ٢٤٠
- تَغْفِرَ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَتْرِيذُ الْمُحْسِنِينَ ٢٤٠
- وَأَعْمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ ٢٤١
- فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضَعَّةً فَخَلَقْنَا الْمُضَعَّةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ٢٤٤
- وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ ٢٤٤
- عَلَقَةً ٢٤٤
- ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ٢٤٤
- فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً ٢٤٥
- وَكَمٍ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا ٢٤٥
- وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَبِّوًا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ٢٤٥
- قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ٢٤٥
- أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ ٢٤٦
- لَا تَقْرَءُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَتَكُمْ ٢٤٦
- فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ٢٤٧
- إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ٢٤٧، ٤٦٧، ٤٨٥
- وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي ٢٤٧

- فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخِرَةِ وَالْأُولَى ٢٤٧
- وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا. فَأَلْعَاصِفَاتٍ عَصْفًا ٢٥٠
- لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ ٢٥١
- وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ٢٥١، ٢٥٦
- خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ ٢٥٢
- وَلَأَصْلَبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ ٢٥٢
- فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ ٢٥٣
- فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَاَدْخُلِي جَنَّتِي ٢٥٢، ٢٥٣
- فَمَا مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ٢٥٣
- إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ ٢٥٤، ٢٥٥
- يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ ٢٥٤
- حَتَّى يَمِيزَ الْحَلِيبَ مِنَ الطَّيِّبِ ٢٥٥
- وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ ٢٥٥
- يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ ٢٥٥
- أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ ٢٥٥، ٢٦٨
- مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ٢٥٦
- وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ ٢٥٧
- مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ يَقْنَطَارِ ٢٥٧، ٢٧٥
- مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ٢٥٧
- فَمِنْهُمْ مَنْ يَمَسُّنِي عَلَى بَطْنِهِ ٢٥٧
- قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ٢٥٧
- لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ ٢٥٨
- سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ٢٥٨
- أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ ٢٥٨
- بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ ٢٥٨
- ثِيَابًا خَضْرَاءَ مِنْ سُندُسٍ ٢٥٨
- وَأَنْهَارًا مِنْ عَسَلٍ ٢٥٨

- ٢٥٨ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ
 ٢٥٨ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ
 ٢٥٨ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ
 ٢٥٨ جَنَاتٍ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ
 ٢٦١، ٢٥٨ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ
 ٢٥٨ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا
 الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ
 عَظِيمٌ
 ٢٥٩ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 ٢٥٩ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ
 وَيَوْمَ حَتِينٍ إِذْ عَجَّبْتِكُمْ كَمَا كَفَرْتُمْ فَلَمْ تُعْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ
 وَلَيْتُمْ مُدْبِرِينَ
 ٢٥٩ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ
 ٢٦١ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ
 ٢٦٢ بِمَا خَطَبْتُمْ إِيَّاهُمْ فَادْخُلُوا تَارًا
 ٢٦٢ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا
 ٢٦٢ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ
 ٢٦٢ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ
 ٢٦٥، ٢٦٣، ٢٥٥ لَنْ تُعْنِي عَنْهُمْ آموالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا
 ٢٦٣ يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا
 ٢٦٣ لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا
 ٢٦٣ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ
 ٢٦٣ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا
 ٢٦٥ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
 ٢٦٥ وَحِينَ تَصْعُونَ فِي بَابِكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ
 ٢٦٥ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ
 ٢٦٥ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ

- ٢٦٥ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ
 ٢٦٦ خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ
 ٢٦٦ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا
 ٢٦٦ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ
 ٢٦٦ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ
 ٢٦٦ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ
 ٢٦٧ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ
 ٢٦٧ وَيُنزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ
 ٢٦٧ يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ
 ٢٦٧ يُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ
 ٢٦٨ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ
 ٢٦٨ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ
 ٢٦٨ يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ
 ٢٦٨ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدٍ
 ٢٦٨ سَهْوَةً مِنْ دُونِ النَّسَاءِ
 ٢٦٨ نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
 ٢٦٨ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ
 ٢٦٨ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى
 ٢٦٨، ٢٦٨ أَمْشُوا الصُّبْحَ إِلَى اللَّيْلِ
 ٢٦٩ فَنَظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ
 ٢٧١، ٢٦٩ إِلَى الْمَرَافِقِ
 ٢٧٠ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ
 ٢٧١ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ
 ٢٧١ وَإِذَا خَلَوْا إِلَى سَيَاطِينِهِمْ
 ٢٧٢ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ
 ٢٧٢ حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ... وَكَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ
 ٢٧٢ رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ

- ٢٧٣ فَأَجْعَلْ أَقْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ
 ٢٧٤، ٢٧٣ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ
 ٢٧٤ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا
 ٢٧٥ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ
 ٢٧٥ فَكَلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ
 ٢٧٥ فَظَلَمْنَا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا
 ٢٧٥ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ
 ٢٧٥ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَابٍ
 ٢٧٥ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ
 ٢٧٥ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ
 ٢٧٦ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ
 ٢٧٦ يَسْتَعْيِ نُورَهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ
 ٢٧٦ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا
 ٢٧٦ يَسْأَلُونَ عَنِ أَنْبَاءِكُمْ
 ٢٧٦ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ
 ٢٧٦ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ
 ٢٧٦ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي
 ٢٧٦ اهْبِطْ بِسَلَامٍ
 ٢٧٦ وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ
 ٢٧٧ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ
 ٢٧٧ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ
 ٢٧٧ اذْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
 ٥٣٥، ٤٦٧، ٤٦٦، ٤٦٥، ٢٧٩، ٢٧٧ وَامْسُحُوا بِرُءُوسِكُمْ
 ٢٧٨ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ
 ٢٧٨ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ
 ٢٨٠ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ
 ٢٨١ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ

- وَجَاءَ رَبُّكَ ٢٨١
- فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ ٢٨١
- إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ٢٨١
- وَمَا يُمِيسُكَ فَلَا تُرْسِلْ لَهُ ٢٨١
- وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ ٢٨٢
- وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ٢٨٢
- وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ ٢٨٢
- وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ ٢٨٢
- إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ٢٨٤
- إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ٢٨٤
- إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ٢٨٤
- إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ يَخْشَاهَا ٢٨٤
- إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا ٢٨٤
- إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ٢٨٤
- وَلَوْ أَنَّهَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ ٢٨٥
- ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ ٢٨٦، ٢٨٥
- وَمَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ٢٩٩
- فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ٣٢٨
- أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَاقِ اللَّيْلِ ٣٣٤
- أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا ٣٣٨
- وَأَشْرَبُوا ٣٣٨
- الرَّزَانِيَّةُ وَالرَّزَانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ٣٥١
- وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ٣٦٤
- لَا يَكْتُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا ٣٧٥، ٣٧٠
- خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ٣٧٣
- وَلَا نُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ٣٧٤

- سَيَصِلُ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ٣٧٤
- وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٣٧٥
- سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٣٧٦
- لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ ٣٧٧
- وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا ٤٦٠، ٤٥٤، ٣٧٩
- وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا ٣٨٠
- فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيَعْضُ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ ٣٨٠
- وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ٤٩٤، ٤٨٤، ٤٦١، ٤٥٦، ٣٨١
- وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ٣٨١
- فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّىٰ وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى ٣٨١
- مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ٣٨١
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ٣٨١
- وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ٣٨٩
- أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ٣٩٠
- وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ٣٩٠
- حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا ٣٩٠
- وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ ٣٩٠
- وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ ٣٩٠
- مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ٣٩٠
- فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ٣٩٢
- يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ٣٩٣
- لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ٣٩٣
- مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ٤٠٨، ٣٩٣
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ٣٩٣
- فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ٣٩٩
- وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ٣٩٩
- وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ ٣٩٩

- ٣٩٩ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ
 ٤٠٠ اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ
 ٤٠٠ تَمَتَّعُوا... ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ
 ٤٠٠ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا
 ٤٠٠ اٰخِسْتُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ
 ٤٠٠ ذُوْا اِنْتِكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ
 ٤٠١ قُلْ كُوْنُوْا حِجَارَةً اَوْ حَدِيْدًا
 ٤٠١ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهِ اِذَا اَثْمَرَ
 ٤٠١ كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللّٰهُ
 ٤٠١ اَدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ
 ٤٠١ كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِيْنَ
 ٤٠١ كُنْ فَيَكُوْنُ
 ٤٠١ اِذَا اَرَادَ سَئًْا اَنْ يَقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ
 ٤٠٢ فَاتُّوْا بِسُوْرَةٍ مِنْ مِثْلِهِ
 ٤٠٢ اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُلْقُوْنَ
 ٤٠٢ اَجْمَعُوْا كَيْدَكُمْ
 ٤٠٢ فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا
 ٤٠٣ اَنْظُرْ كَيْفَ صَرَبُوْا لَكَ الْاَمْثَالَ
 ٤٠٣ قُلْ فَاتُّوْا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوْهَا
 ٤٠٣ قُلْ هَلْمْ شُهَدَاءُكُمْ الَّذِيْنَ يَشْهَدُوْنَ اَنَّ اللّٰهَ حَرَمٌ هٰذَا
 ٤٠٣ فَانظُرْ مَاذَا تَرٰى
 ٤٠٣ اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصُرْ
 ٤٢١، ٤٠٥ فَاِذَا قُضِيَّتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا
 ٤٠٨ اسْجُدُوْا لِاَدَمَ
 ٤٠٩ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اِرْكَعُوْا لَا يَرَكَعُوْنَ
 ٤٠٩ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِيْنَ
 ٤١٠ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ

- أَحَلَّ اللَّهُ النَّبِيَّ ٤١٠
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ٤١١
- وَإِذَا صَرَّبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ٤١١
- لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ٤١١
- إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ
بِهِمَا ٤١١، ٢٩٣
- وَأَمْشُوا الْحُجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ٤١١، ٢٤١
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ٤١٧، ٤١٥
- مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ٤١٦
- وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ٤١٧، ٤١٦
- وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الثَّمَرُ الْعَظِيمُ،
وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ٤١٧
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ٤١٧
- وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ٤١٧
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا الْحَمِيمُ وَالْمُسِيرُ ٤١٧
- وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّا عَلَى رُسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٤١٧
- فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ٤٢١
- أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ ٤٢٦
- وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ٤٣٠
- فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ٤٣٥
- وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ ٤٤١، ٤٣٨، ٤٣٧، ٤١٤
- وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ٤٨٩، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٤، ٤٣٨
- وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ٤٤٦
- وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ٤٤٦
- وَتَرَعَّبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ٤٦١، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٢
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُبْتَلَى عَلَيْكُمْ ٤٦٥، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٥٦، ٤٥٤، ٤٥٢
- وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ ٤٥٦، ٤٥٤، ٤٥٢

- وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ٤٥٣
- أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ٤٦١، ٤٥٣
- فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ٤٥٤
- أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ٤٦١، ٤٥٦
- لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ٤٥٦
- وَيَسْقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِرَاجِحًا زَنْجَبِيلًا ٤٥٩
- فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ٤٥٩
- خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ٥١٦، ٤٦٠، ٤٥٤
- وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ٤٦١
- مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٤٦١
- لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ٤٦١
- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ٤٦١
- إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ٤٦١
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ٤٦١
- أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ٤٦١
- إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ ٤٦١
- مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ سَعِيًّا ٤٦١
- لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي ٤٦١
- لَأَكْفُرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ٤٦٢
- إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ ٤٦٢
- الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ٤٦٢
- وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلَ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّلَ لَهُمْ ٤٦٢
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ٤٦٢
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ ٤٦٢، ٤٦١، ٤٥٣، ٢١٤
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ٤٦٣، ٤٦٢
- أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ ٤٦٣
- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ٤٦٥

- وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ ٤٦٧
- وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ٤٦٧
- وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ٤٧٢، ٤٧١
- أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ٤٨٤
- وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ
السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٩٤
- الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ٤٩٤
- فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا بَيِّنَاتُهُ ٤٩٩، ٤٩٥
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ٤٩٥
- إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ٤٩٥
- اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ٤٩٥
- كِتَابٌ أَحْكَمْتَ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ٥٠٣، ٤٩٥
- إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ ٤٩٥
- إِنكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ٤٩٥
- نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ ٤٩٥
- جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ ٤٩٦
- لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى ٥٠٤، ٤٩٦
- يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ٤٩٦
- ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ ٤٩٩
- ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ٤٩٩
- ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ ٤٩٩
- لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ٤٩٩
- إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ٤٩٩
- أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ٥٠٠
- فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ٥٠١
- إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ٥٠٢

- ٥٠٢ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا
 ٥٠٢ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى
 ٥٠٢ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ
 ٥٠٢ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي
 ٥٠٢ مِنْ دُونِ اللَّهِ
 ٥٠٤ إِنَّ فِيهَا لُوطًا
 ٥٠٤ ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا
 ٥٠٤ لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ
 ٥١٩ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا
 ٥٢٠، ٥١٩ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ
 ٥٢٣، ٥٢١ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
 ٥٢٥ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 ٥٢٩، ٥٢٨ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ
 ٥٢٩ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ
 ٥٣١ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
 ٥٣٥ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ
 ٥٣٧ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى
 ٥٣٨ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ
 ٥٣٨ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا
 ٥٣٩ وَأَتُوا الزَّكَاةَ

فهرس الأشعار

على لاحب لا يهتدى بمناره

- ١٠٣ إذا سافه العود النباطي جرجرا
- فَتَى لَمْ تُعَرِّقْ فِيهِ تَيْمٌ بِنِ مُرَّةٍ
١٠٤ ولا عَبَدَ اللات الخبيثة أعصرا
- وَلَيْسَ بِذِي رُمَحٍ فَيَطْعَنُنِي بِهِ
١٠٨ وليس بذى رمح وليس بنبال
- أتراني ألقى العذيب صحيحاً
١١٨ فـأداوي به فـؤاداً جريحاً
- ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة
١١٨ بجنب الغضى أزجي القلاص النواجيا
- وحللت فيها سائلاً
١٢٦ فرأيت جـوداً سائلاً
- أبلى الهوى أسفاً يوم التوى بدنى
١٢٦ وفرق الهجرُ بين الجفن والوسن
- وقسَدَتِ الأديم لراهشيه
١٢٧ فألفوا قوفها كذبا وميناً
- علا زيدنا يوم النقى رأس زيدكم
١٤٣ بأبيض ماضي الشفرتين يمان

- باعد أم العمرو عن أسيرها
 حراس أبواب على قصورها ١٤٣
- نحن بما عندنا وأنت بما
 عندك راضٍ والرأي مختلف ١٤٦
- حلت به في ليلة مزوودة
 كرها وعقد نطاقها لم يجلل ١٦٠
- من حملن به وهن عواقد
 حبك التطاق فعاش غير مثقل ١٦٠
- كيف تراني قالبا مجتني
 قد قتل الله زياداً عنّي ١٦٠
- شربن بماء البحر ثم ترفعت
 متى لجج خضرهن نثيج ١٦٠
- أنا ابن جلا وطلاع الثنايا
 متى أضع العمامة تعرفوني ١٧٦
- قرارتها كسرى وفي جنباتها
 مهى تدرّجها بالقسيّ الفوارس ١٧٨
- فللراح ما زرت عليه جيوبها
 وللهاء ما دارت عليه القلائس ١٧٨
- يطرزها قوس الغمام بأصفر
 على أحمر في أخضر وسط مبيض ١٧٨
- كأذيال خود أقبلت في غلائل
 مصبغة والبعض أقصر من بعض ١٧٨

- ولأزوردية أوفت بزرقتهما
 ١٧٨ بين الرياض على زرق اليواقيت
- كأنها فوق طاقات نهضن بها
 ١٧٨ أوائل النار في أطراف كبريت
- وكانَ مُحمرَّ الشقيـ
 ١٧٨ قى إذا تصوّب أو تصعدُ
- أعلامُ ياقوتٍ نُشِيرُ
 ١٧٨ نَ على رماحٍ من زَبْرَجَدُ
- ذهبنا إلى الخَمَارِ والنجمِ غائرُ
 ١٧٩ غلالة ليلٍ طرّزت بصباحِ
- فظلّت تدير الكأس أيدي جاذِرِ
 ١٧٩ عتاقٍ دنانيرَ الوجوه ملاحِ
- صبّ عليه قانصٌ نأغفل
 ١٧٩ والشّمس كالمرآة في كفّ الأشلِ
- شربت الإثم حتى ضلّ عقلي
 ١٨١ كذلك الإثم يفعل بالعقولِ
- إذا نزل السماء بأرض قوم
 ١٨٣ رعيناه وإن كانوا غضابا
- أكلت دماً إن لم أرك بضرّة
 ١٨٤ بعيدة مهوى القرط طيبة النشرِ
- وقبر حربٍ بمكان قفر
 ١٩٥ وليس قربَ قبرِ حربٍ قبرُ

- فمن لم يمت في حبه لم يعيش به
 ١٩٦ ودون اجتناء النحل ما جنت النحل
- إذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى
 ١٩٦ أصاغت إلى الواشي فلجّ بها الهجر
- إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها
 ١٩٦ تذكّرت القربى ففاضت دموعها
- وليس بأوسعهم في الغنى
 ١٩٦ ولكنّ معروفه أوسع
- لا تعجبي يا سلمُ من رجلٍ
 ١٩٦ ضحك المشيب برأسه فبكي
- قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخة
 ١٩٧ قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً
- إن الكلام لفي الفؤاد وإنما
 ٢٢٣ جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
- وقالوا نأت فاخترها الصبر والبكا
 ٢٤٣، ٢٣٧... فقلتُ البُكا أشفى إذاً لغيلي
- أوجونة قدحت وفضّ ختامها
 ٢٣٨ أغلي السباء بكل أدكن عاتق
- كما الناس مجروم عليه وجارم
 ٢٤٣ وننصر مولانا ونعلم أنه
- يا لهف زياية للحارث
 ٢٤٦ الصابح فالغانم فالآيب

-
- ٢٤٧ بسقط اللوى بين الدخول فحومل
- فتوضح فالمقراة لم يعفأ رسمها
- ٢٤٨ لما نسجتها من جنوب وشمأل
- أمن أم أوفى دمنة لم تكلم
- ٢٤٨ بحومانة الدراج فالتثلم
- عفت الديار محلها فمقامها
- ٢٤٨ بمنى تأبد غونها فرجامها
- فمدافع الريان عُري رسمها
- ٢٤٨ خَلِقاً كما ضمن الوحي سلامها
- مريّة حلت بفقيد وجاورت
- ٢٤٨ أهل الحجاز فأين منك مرامها
- بمشارك الجبلين أو بمحجر
- ٢٤٨ فتضمنتها فردة فرخامها
- فصوائق إن أيمنت فمظنة
- ٢٤٨ فيها وحاف القهر أو طلخامها
- وتحل عبلة بالجواء وأهلنا
- ٢٤٩ بالحزن فالصمان فالتثلم
- بعد عهد لنا بريقة شماء
- ٢٤٩ فأدنى ديارها الخلصاء
- فالحياة فالصفاح فأعناق
- ٢٤٩ فتأق فعاذب فالوفاء

- فرياض القَطا فأودية الشريب
 ٢٤٩ فالشعبتان فالأبلاء
- يادار مية بالعلياء فالسند
 ٢٤٩ أقوت فطال عليها سالف الأبد
- هلا وقفت على المعشب
 ٢٤٩ بين الطويلع فاللوى من كبك
- فنجادُ توضحُ فالنضائد فالشظا
 ٢٤٩ فرياض سنحة فالنقا من جنوب
- وأنت التي حببت شغباً إلى بدا
 ٢٥٠ الَى وأوطاني بلادٌ سواهما
- رزقت مرابع النجوم وصاها
 ٢٥٠ ودقُ الرواعد جودها فرهامها
- بطلٌ كأن ثيابه في سرحة
 ٢٥٣ يحذى نعال السبت ليس بتوأم
- لمن الدير بقنة الحجر
 ٢٥٦، ٢٥٥... أقوين من حجج ومن دهر
- تخيرن من أزمان يوم حليلة
 ٢٥٦ إلى اليوم قد جربن كل التجارب
- بغضي حياء ويغضي من مهابته
 ٢٦٢ فلا يكلم إلا حين يبتسم
- وذلك من نبأ جائي
 ٢٦٢ وخبرته عن بني الأسود

- فليت لنا من ماء زمزم شربة
- ٢٦٢ مبردة باتت على طهيان
- أخذوا المخاض من الفصيل غلبه
- ٢٦٣ ظلماً ويكتب للأمير أفيلا
- وإنما نضرب الكبش ضربة
- ٢٦٦ على رأسه تلقي اللسان من الفم
- مهما تكن عند امرئ من خليفة
- ٢٦٧ وإن خالها تخفى على الناس تعلم
- وَيَنَّمِي هَهَا حُبُّهَا عِنْدَنَا
- ٢٦٧ فما قال من كاشح لم يضر
- وأنت الذي حببت شغباً إلى بدا
- ٢٧١ إلي وأوطاني بلاد سواهما
- فلا تتركني بالوعيد كأنني
- ٢٧٢ إلى الناس مطلي به القار أجرب
- تقول وقد عاليت بالكور فوقها
- ٢٧٢ أيسقى فلا يروى إلي ابن أحر
- فلثمت فاما آخذاً بقرونها
- شرب النزيف ببرد ماء الحشرج... ٢٧٣، ٢٧٩
- تشب لمقرورين يصطليانها
- ٢٧٤ وبات على النار الندى والمحلق
- وَلَقَدْ أَمَرَ عَلَى اللَّثِيمِ يَسِينِي
- ٢٧٤ فمضيت ثمت قلت لا يعنيني

- لنا الجففات الغرّ يلمعن بالضحي
وأسيافنا يقطرن من نجدة دما... ٢٧٥، ٢٨٥
- وما بكاء الكبير بالأطلال
وسؤالي وما يردّ سؤالي ٢٧٥
- أربُّ يبول الشعلبان برأسه
لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب ٢٧٦
- فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا
شئوا الإغارة فرسانا وركبانا ٢٧٧
- شربن بماء البحر ثم ترفعت
متى لجج خضير هسن نشيج ٢٧٩
- عميرة ودع إن تجهزت غازيا
كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً ٢٨٢
- هنّ الحرائر لا ربّات أخمرة
سود المحاجر لا يقرأن بالسور ٢٨٢
- تَبَلَتْ فَوَادِكُ فِي الْمَنَامِ خَرِيدَةٌ
تسقي الضجيج ببارد بسم ٢٨٢
- نسيت محاوراة الأشعري
ونحن على دومة الجندل ٣٩٢
- ورقيتك المنبر المشمخر
بلا حدّ سيفٍ ولا منصل ٣٩٢
- وأين الشرى وأين الثريا
وأين معاوية من علي ٣٩٢

- أمرتهمُ أمري بمنعرج اللوى
فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد ٣٩٢
-
- ٣٩٣ علفتها تبناً وماءً بارداً
- فغض الطرف إنك من نمير
٤٠٠ فلا كعباً بلغت ولا كلاباً
- وعينان قال الله كونا فكانتا
٤٠١ فعولان بالألباب ما تفعل الخمر
- ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجلي
٤٠٢ بصبح وما الإصباح منك بأمثل
- أياجبلي نعمان بالله خلياً
٤٠٤ نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها
- معاوي إتنا بشر فاسجح
٥٣٥ فلسنا بالجبال ولا الحديد
- ولقد رأيتك في الوغى
٥٣٦ متقلداً سيفاً ورمحاً

فهرس المواضيع

٥	مقدمة المركز
٧	مقدمة التحقيق
٩	ترجمة السيد المحسن الأعرجي الكاظمي
٩	في نسبة الشريف
٩	نبذة عن عصره
١٢	ولادته
١٣	أساتذته
١٤	أقوال العلماء في حقه
١٨	في ذكر تلامذته
٢١	تقواه وزهده تدبُّر
٢٣	حديث السلطان فتح علي شاه
٢٤	مؤلفاته
٢٤	١- المعتصم
٢٤	٢- الوافي
٢٥	٣- المحصول - وهو الكتاب الذي بين يديك -
٢٦	٤- وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة
٢٦	٥- تزييف مقدمات الحدائق
٢٧	٦- العدة في علم الرجال
٢٧	٧- شرح معاملات الكفاية للمحقق السيزواري
٢٧	٨- غررُ الفوائد ودرر القلائد

٢٨	٩- تلخيص الاستبصار للطوسي
٢٨	١٠- كتاب أجوبة المسائل
٢٨	١١- رسالة المناظرة مع الشيخ جعفر
٢٩	١٢- الحواشي على الوافي
٢٩	١٣- الحواشي على المصباح
٢٩	١٤- الحواشي على الوافية
٣٠	١٥- كتاب سلالة الاجتهاد
٣٠	١٦- منظومة في جمع الأشباه والنظائر من مسائل الفروع
٣١	أولاده
٣٢	وفاته
٣٥	نماذج من شعره
٣٩	كتاب المحصول
٤٠	ما هو المحصول؟
٤١	عملنا في الكتاب
٤١	أولاً نسخ الكتاب
٤٦	ثانياً الآيات والأحاديث
٤٦	ثالثاً تخريج الأقوال
٤٧	رابعاً تقويم النص وتنظيم الهوامش
٤٩	كلمة شكر وعرفان
٦١	مقدمة المؤلف
٧٥	الفن الأول
٧٥	المطلب الأول في المبادئ اللغوية
٧٥	المطلب الثاني في المبادئ الأحكامية
٧٥	المطلب الثالث في الأوامر والنواهي
٧٧	المطلب الأول: في المبادئ اللغوية
٧٧	المقام الأول: في الوضع
٩٠	المقام الثاني: في الدلالة

٩٤	المقام الثالث: في تقسيم الألفاظ.....
٩٤	الضرب الأول.....
٩٧	الضرب الثاني.....
١٠٢	ثم هنا أمور لا بأس بالتنبيه عليها في هذه المبادئ.....
١٢٤	الضرب الثالث.....
١٢٤	الضرب الرابع.....
١٢٦	[المبحث] الأول: في المترادف.....
١٣٠	المبحث الثاني: في المشترك.....
١٣١	[المقام] الأول في وقوعه في اللغة.....
١٣٦	[المقام] الثاني في أنه على خلاف الأصل.....
١٣٩	[المقام] الثالث في استعماله.....
١٤٨	المبحث الثالث: في الحقيقة والمجاز.....
١٤٨	الأول في لفظها.....
١٤٩	الثاني في معناها الاصطلاحي.....
١٥٠	الثالث في أن القسمة هل تنحصر فيهما أم لا؟.....
١٥٢	الرابع في علاماتها.....
١٥٨	الخامس في استعمال اللفظ الذي هو حقيقة ومجاز ك(أسد) و(بدر).....
١٦٢	السادس في أقسام الحقيقة.....
١٧٢	السابع في أقسام المجاز.....
١٨٩	تنبيهان.....
١٩١	الثامن في أن المجاز لا يستلزم الحقيقة.....
١٩٥	التاسع في الدلالة على الحكمة في التجوُّز ووقوعه في القرآن المجيد فضلاً عن اللغة.....
٢٠٣	العاشر في أن المجاز على خلاف الأصل.....
٢٠٩	خاتمة في مسائل الدوران الحاصلة من تعارض الأحوال.....
٢١٩	الضرب الخامس الكلام في الانقسام باعتبار التصرف وعدمه.....
٢٢٣	[المقام] الأول.....
٢٢٧	المقام الثاني في أن قيام المعنى في محل هل يستلزم صحة الإشتقاق له أو لا؟.....

٢٢٨	المقام الثالث
٢٣٥	المقام الرابع
٢٣٥	من المقامات الأربع التي عقدنا لها الباب
٢٨٩	ملحق [تعريف العلم]
٣٠٦	[انقسام العلم] إلى تصور وتصديق
٣١٣	الكلام في المعرف
٣١٧	المطلب الثاني: المبادئ الأحكامية
٣١٧	أولاً الحكم
٣٣٤	تنبيه
٣٣٩	تذنيب
٣٤٣	فصل [اجتماع الأمر والنهي]
٣٦١	[المقام الأول: في بيان معاني الصحة والبطلان والرخصة]
٣٦٤	المقام الثاني في بيان إن هذه الثلاثة من أي قبيل
٣٦٩	[ثانياً الحاكم]
٣٧٠	و[أما المحكوم به]
٣٧٧	فصل [هل يصح التكليف بالمشروط عند انتفاء شرطه؟]
٣٨٣	[رابعاً المحكوم عليه]
٣٨٩	المطلب الثالث: في الأوامر والنواهي
٣٨٩	[البحث الأول]: معنى كلمة الأمر
٣٩٨	[البحث الثاني]: إرادة المأمور به هل تؤثر في صيرورة الصيغة أمراً أو لا
٣٩٩	[البحث الثالث]: هل صيغة الأمر تدل على الوجوب
٤٢١	تتمة
٤٢٥	[فصل]: دلالة صيغة الأمر على الوحدة
٤٣٣	باب المطلق والمقيد
٤٤٩	تنبيه
٤٥١	باب المجرى والمبين
٤٥١	فصل: [في تعرف المجرى وأقسامه]

٤٥٣	تنبيه: المشترك اذا أطلق كان مجملاً
٤٦٢	فصل: التحليل والتحرير لا يتعلّقان بالأعيان على وجه الحقيقة
٤٦٥	فصل
٤٦٨	حجّة من نفى الإجمال
٤٨٢	الكلام على المبين
٤٨٢	فصل: في تعريفه
٤٨٧	فصل: مساواة البيان للمبين
٤٩٠	فصل: تأخير البيان عن وقت الحاجة
٥٢٥	فصل: في وجوب تأخير البيان عن وقت الحاجة
٥٢٨	فصل: في جواز تأخير تبليغ البيان
٥٣١	باب الظاهر والمؤول
٥٤١	فهرس الآيات
٥٦٤	فهرس الأشعار
٥٧٥	فهرس المواضيع