

شذرات من التفسير الموضوعي  
عند السيد مسلم الحلبي في كتابه القرآن  
والعقيدة - دراسة تحليلية

*Glimpse from the Objective  
Interpretation of Sayyid Muslim  
Al-Hilli in his Book (Al-Quran Wal-  
Aqidada- An Analytical Study*

أ.د. حسن كاظم أسد  
جامعة ميسان - كلية التربية

*Prof. Dr . Hassan Kadhem Assad  
University of Missan- College of Education*



## ملخص البحث

جعل الله القرآن الكريم نورًا وبرهانًا وموعظةً إلى عباده، وقد أجمل القرآن الكريم الكثير من الأحكام التي قد تخفى على المتلقي إلا بعد تفصيل وبيان حتى يسهل فهمه والتدبر والتأمل فيه، ومن ثمَّ الإفادة منه، فكان رسول الله ﷺ أول من فسره، ومن بعده أهل البيت عليهم السلام وبعض الصحابة، مثل: عبد الله بن عباس، وابن مسعود، والقرآن يضمُّ بين دفتيه آيات الأحكام وآيات العقائد، وكما قلنا فإنَّ السنَّة النبويَّة الشريفة تصدَّت لما أهتم في الشرح والتفصيل والتخصيص والتقييد، وكانت معرفة آيات العقائد متقدِّمة رتبة على معرفة آيات الأحكام؛ لأنَّها بمثابة الأساس المؤثِّر في فهم الأحكام الشرعيَّة وتطبيقها، وهذا ما نراه في تنوع النزول بقسميه المكي والمدني، فقد كان العهد المكيَّ عهدَ علمٍ لا عمل، بينما جاء العهد المدني بالعمل، ونتيجةً لوجود هذه العلاقة التكامليَّة بين العقائد والأحكام اهتمَّ النبيُّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام ببناء عقائد المسلمين، مع اهتمامهم بتعليمهم أحكام الشريعة، وعلى ذلك الخط سار علماء الأُمَّة، فكانوا حفظة علوم القرآن وتفسير عقيدته وشريعته.

والأمثلة كثيرة في التراث التفسيري في تعدُّد الأقوال في الآية الواحدة، وكيفيَّة وفاء النصوص من الكتاب والسنَّة بحاجات البشر المتجدِّدة، من هنا كانت أهميَّة التفسير الموضوعي الذي يحاول الكشف عن النصوص، ورفع اللبس والإبهام من خلال السياق، ومن خلال تتبُّع الكلمة واستعمالاتها، ومن خلال التعرُّف على المناسبات والروابط بين السور والآيات، وبين بدايات الآيات وفواصلها، وافتتاحيات السور

وخواتيمها، فضلاً عن ثقافة المفسر.

فالقرآن الكريم كتاب الله ومعجزة رسوله، والحجة الدائمة على الخلق، ونبراساً للدعاة إلى يوم الدين، يجدون في مطاويه البراهين في حلّ ما استجدّ على الواقع. لذلك كان القرآن الكريم ملبياً حاجات البشر في مختلف عصورهم، وتولين المفهوم لآياته وتنوع الاستنباطات من دلالاته، وبخاصة في الآيات التي تتحدّث عن الكون والحياة والإنسان.

لذا كان علماء الأجلاء يتركون المجال للقول الجديد، ولا يحرصون دلالات الآيات في حدود فهمهم، بل يرجحون قولاً، وقد يتركون بدون ترجيح؛ لأن الآيات تحتل كل الأقوال، إلا مع القرائن الصارفة.

وتبيّن من مقدّمة المصنّف في قوله: «فقد كتب سادتنا ومشايخنا الكرام العظام، من علمائنا الأعلام في آيات الأحكام، كتباً جمّة الفوائد، جليّة المواضيع، جميلة البحوث، عرضوا بها واستعرضوا الآيات الكافلة لبيان الأحكام الشرعيّة الفرعيّة العمليّة، فجاؤوا وجادوا فأجادوا بما لا مزيد عليه لبيان أو لسان، لكنني لم أطلع - فيما أطلعت عليه - على كتاب نستطيع أن نسميه بـ(آيات العقائد) كما سميت تلك الكتب بـ(آيات الأحكام)، نظرت إلى هذا ثمّ فكّرت، ثمّ عنّي لي أن أطرق هذا الباب، وأجول في هذا الميدان، فلعلّي أكون طارق خير إن لم أكن من فرسان تلك الميادين، فاستخرت الله تعالى وشرعت - وهذا موضوع متّسع المجال للسان يتّسع له المقال، أو كاتب طويل الباع، غزير الأطلاع، وباعي قصير وبضاعتي مزجاة - أملاً أن يكون هذا بذرة إن لم تؤت ثمرها الآن فستثمر وتؤتي أكلها بعد حين ياذن ربّها».

وفي ضوء ما تقدّم نقول: إن أساليب البحث في التفسير قد تنوّع بحسب معطيات العصر، ومسار البحث قد يختلف عن السابق بحسب الزاوية التي يحددها المفسر

ویدخل منها إلى دلالات النصوص، ومن ثمّ قد يظفر ببعض الثمار التي لم يُسبق إليها. فقد يتعرّف في الروابط بين الآيات الكريمة على دقائق في المعرفة، وقد يطّلع عند تتبّع بعض العبارات، وقد يصل من خلال الآيات الكريبات لهدايات آي الذّكر الحكيم لنظام متكامل يقوم عليه المجتمع.

وقد كثرت الكتابات في الآونة الأخيرة عن التفسير الموضوعي للقرآن، ولكن القليل منها تناول الجانب المنهجيّ في هذا اللون من التفسير، بل اكتفت أغلبها بالدراسات التطبيقية، سواء منها ما تناول تفسير موضوعات من خلال القرآن الكريم، أو تفسير سورة تفسيرًا موضوعيًا.

ولقد تناولت في هذا البحث عالمًا قد خاض غمار هذا اللون من التفسير، وحاولت التعرف على نواته الأولى، ثمّ تطوره، وأنواعه، وسقت نموذجًا تطبيقيًا لكل نوع من نوعيه الشهيرين. وكانت خطة البحث لدراسة هذا المصنّف واستخراج كنوزه على النحو الآتي: مقدّمة، وثلاث مباحث يتقدّمها تمهيد.

فالمبحث الأوّل كان بعنوان: التفسير الموضوعي، أخذ على عاتقه معنى التفسير لغةً، معنى التفسير في الاصطلاح، معنى موضوعي، تعريف التفسير الموضوعي، فوائد التفسير الموضوعي، أنواعه، طريقة البحث في التفسير الموضوعي، نشأة التفسير الموضوعي، أهميّة منهج الدراسة في التفسير الموضوعي.

وكان المبحث الثاني بعنوان: مسلم الحليّ والقرآن والعقيدة، بحث فيه: لمحات عن حياة مسلم الحليّ، أحواله الشخصية، أساتذته ومشايخه، تلامذته والراوون عنه، آثاره العلمية، كتاب القرآن والعقيدة، وصفه وآليّاته في البحث.

ومسك الختام المبحث الثالث، جاء بعنوان: التفسير الموضوعي عند السيّد مسلم الحليّ، دراسة تطبيقية، ثمّ النتائج والخاتمة والمصادر والمراجع.

## Abstract

GOD has made the Holy Quran as a light, a proof and a preaching to their worshipers. The Qur'an has collected many provisions that may be hidden on the receiver, unless a detail and a statement so that to be easy to understand, think, reflect and then benefit from it.

The Qur'an has the verses of judgments and verses of doctrines, The Sunnah of the Prophet (PBUH) has faced what was abstruse in the explanation, detail, customization and restriction, The knowledge of the verses of the doctrines were superior to the knowledge of the verses of the judgments, because they were considered as the basis for understanding and implementing the Shari'a provisions and their applications.

This is what we can see in the expansion of the descent in its two sections Makki and Madani. The Maccaian period was a time of science not working while the Madani period was action. As a result of this complementary relationship between beliefs and judgments, the Prophet (PBUH) and his family (PBUT) were

interested in build up the doctrines of the Muslims with their concentration in teaching them the provisions of the Sharia.

This method was followed by nations' scholars, they were the caretakers of Quran sciences and to interpret its doctrine and laws. They permission for the new sayings and they do not restrict the meanings of the verses within the limits of their understanding, but they are inclined one sayings on others and may leave without, preference because the verse allow all the words.

In light of this, the methods of research in interpretation may vary according to the facts of the age and according to the path of research which may differ from the previous according to the point of view determined by the interpreter who enters into the implications of the texts, thus he may get some fruits that he hadn't been before.

In this research I dealt with a scientist who explored the depth this color of interpretation, that is Mr. Muslim Al-Hilli in his book "The Qur'an and the Creed", which was written in this field, so he was the best writer and the best knight, with wide knowledge, reads a lot, and abundant knowledge.

The research plan was to study this work and to extract its treasures as following:

An introduction and three subjects preceded by a preface: The first research was about the objective explanation which deals with the meaning of interpretation in the semantic, an objective meaning, definition of objective interpretation, its types, the benefits of objective interpretation, the method of research in the objective interpretation, The foundation of objective interpretation and the importance of the study method in the objective interpretation.

The second research was about Al-Hilli Muslim and (The Quran and the Faith ) a search with outlines of the life of Al-Hilli Muslim, his personal circumstances, his professors and teachers, his students and the narrators about him, his scientific effects, the book of (The Quran and the Faith), his description and mechanisms in the research.

And the conclusion of the third research is about the objective interpretation of Al-Hilli Muslim, an applied study. the results, the conclusion, the sources and the references.

## المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد المرسلين محمّد بن عبد الله وعلى آله وصحبه المنتجبين، وبعد:

فقد جعل الله القرآن الكريم نورًا وبرهانًا وموعظةً إلى عباده، وقد أجمل القرآن الكريم الكثير من الأحكام التي قد تخفى على المتلقّي إلا بعد تفصيل وبيان حتى يسهل فهمه والتدبّر والتأمّل فيه، ومن ثمّ الإفادة منه، فكان رسول الله ﷺ أوّل من فسّره، ومن بعده أهل البيت عليهم السلام وبعض الصحابة، مثل: عبد الله بن عباس، وابن مسعود، والقرآن يضمّ بين دفتيه آيات الأحكام وآيات العقائد، وكما قلنا فإنّ السنّة النبويّة الشريفة تصدّت لما أبهم في الشرح والتفصيل والتخصيص والتقييد، وكانت معرفة آيات العقائد متقدّمة رتبة على معرفة آيات الأحكام؛ لأنّها بمثابة الأساس المؤثّر في فهم الأحكام الشرعيّة وتطبيقها، وهذا ما نراه في تنوع النزول بقسميه المكّي والمدنيّ، فقد كان العهد المكّي عهد علم لا عمل، بينما جاء العهد المدنيّ بالعمل، ونتيجة لوجود هذه العلاقة التكاملية بين العقائد والأحكام اهتمّ النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام ببناء عقائد المسلمين، مع اهتمامهم بتعليمهم أحكام الشريعة، وعلى ذلك الخط سار علماء الأئمّة، فكانوا حفظة علوم القرآن وتفسير عقيدته وشريعته.

والأمثلة كثيرة في التراث التفسيريّ في تعدّد الأقوال في الآية الواحدة، وكيفية وفاء النصوص من الكتاب والسنّة بحاجات البشر المتجدّدة، من هنا كانت أهميّة التفسير الموضوعيّ الذي يحاول الكشف عن النصوص، ورفع اللبس والإبهام من خلال

السياق، ومن خلال تتبُّع الكلمة واستعمالاتها، ومن خلال التعرُّف على المناسبات والروابط بين السور والآيات، وبين بدايات الآيات وفواصلها، وافتتاحيات السور وخواتيمها، فضلاً عن ثقافة المفسِّر.

فالقرآن الكريم كتاب الله ومعجزة رسوله، والحجَّة الدائمة على الخلق، ونبراساً للدعاة إلى يوم الدين، يجدون في مطاويه البراهين في حلِّ ما استجدَّ على الواقع. لذلك كان القرآن الكريم مليئاً لحاجات البشر في مختلف عصورهم، وتلوين المفهوم لآياته وتنويع الاستنباطات من دلالاته، وبخاصَّة في الآيات التي تتحدَّث عن الكون والحياة والإنسان. لذا كان علماءنا الأجلاء يتركون المجال للقول الجديد، ولا يحرصون دلالات الآيات في حدود فهمهم، بل يرجِّحون قولاً، وقد يتركون بدون ترجيح؛ لأنَّ الآية تحتل كلَّ الأقوال، إلَّا مع القرائن الصارفة.

وتبيَّن من مقدِّمة المصنِّف في قوله: «فقد كتب سادتنا ومشايخنا الكرام العظام، من علمائنا الأعلام في آيات الأحكام، كتباً جمَّة الفوائد، جليلة المواضيع، جميلة البحوث، عرضوا بها واستعرضوا الآيات الكافلة لبيان الأحكام الشرعيَّة الفرعيَّة العمليَّة، فجاءوا ووجدوا فأجادوا بما لا مزيد عليه لبيان أو لسان، لكنني لم أطلع - فيما اطَّلعت عليه - على كتاب نستطيع أن نسمِّيه بـ(آيات العقائد) كما سمَّيت تلك الكتب بـ(آيات الأحكام)، نظرت إلى هذا ثمَّ فكَّرت، ثمَّ عنَّ لي أن أطرُق هذا الباب، وأجول في هذا الميدان، فلعلِّي أكون طارق خير إن لم أكن من فرسان تلك الميادين، فاستخرت الله تعالى وشرعت - وهذا موضوع متَّسع المجال للسان يتَّسع له المقال، أو كاتب طويل الباع، غزير الأطلاع، وباعي قصير وبضاعتي مزجاة - أملاً أن يكون هذا بذرة إن لم تؤت ثمرها الآن فسُثمر وتؤتي أكلها بعد حينٍ يا ذن ربِّها».

وفي ضوء ما تقدَّم نقول: إنَّ أساليب البحث في التفسير قد تنوَّع بحسب معطيات

العصر، ومسار البحث قد يختلف عن السابق بحسب الزاوية التي يحددها المفسر ويدخل منها إلى دلالات النصوص، ومن ثمَّ قد يظفر ببعض الثمار التي لم يسبق إليها. فقد يتعرّف في الروابط بين الآيات الكريمة على دقائق في المعرفة، وقد يطّلع عند تتبّع بعض العبارات، وقد يصل من خلال الآيات الكريبات لهدايات آي الذكر الحكيم لنظام متكامل يقوم عليه المجتمع. وقد كثرت الكتابات في الآونة الأخيرة عن التفسير الموضوعي للقرآن، ولكن القليل منها تناول الجانب المنهجي في هذا اللون من التفسير، بل اكتفت أغلبها بالدراسات التطبيقية، سواء منها ما تناول تفسير موضوعات من خلال القرآن الكريم، أو تفسير سورة تفسيرًا موضوعيًا.

ولقد تناولت في هذا البحث عالمًا قد خاض غمار هذا اللون من التفسير، وحاولت التعرف على نواته الأولى، ثمَّ تطوره، وأنواعه، وسقت نموذجًا تطبيقيًا لكل نوع من نوعيه الشهيرين. وكانت خطة البحث لدراسة هذا المصنّف واستخراج كنوزه على النحو الآتي: مقدّمة، وثلاث مباحث يتقدّمها تمهيد.

فالمبحث الأوّل كان بعنوان: التفسير الموضوعي، أخذ على عاتقه معنى التفسير لغةً، معنى التفسير في الاصطلاح، معنى موضوعي، تعريف التفسير الموضوعي، فوائد التفسير الموضوعي، أنواعه، طريقة البحث في التفسير الموضوعي، نشأة التفسير الموضوعي، أهميّة منهج الدراسة في التفسير الموضوعي.

وكان المبحث الثاني بعنوان: مسلم الحليّ والقرآن والعقيدة، بحث فيه: لمحات عن حياة مسلم الحليّ، أحواله الشخصية، أساتذته ومشايخه، تلامذته والراوون عنه، آثاره العلمية، كتاب القرآن والعقيدة، وصفه وآليّاته في البحث.

ومسك الختام المبحث الثالث، جاء بعنوان: التفسير الموضوعي عند السيّد مسلم الحليّ، دراسة تطبيقية، ثمَّ النتائج والخاتمة والمصادر والمراجع.

## المبحث الأول

### التفسير الموضوعي

#### تمهيد

كان الرسول ﷺ مبلغاً ومفسراً، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(١)</sup>، ويأتي بعد فهم الرسول ﷺ للقرآن الكريم فهم أهل البيت عليهم السلام، ثم الصحابة والتابعون لهم بإحسان، بملاحظة أن الصحابة يرجعون إلى النبي ﷺ المرّة تلو الأخرى؛ لبيان ما أشكل عليهم فهمه، أو لإزالة الإبهام للآيات الكرييات، فمما جاء بالأثر أن بعض الصحابة كان يستفسر عن بعض الآيات والمعاني إلى مرحلة متأخرة من حياتهم بعد وفاة رسول الله ﷺ إلى أهل البيت عليهم السلام، بالإضافة إلى ما تقدّم فإن إمكانات الصحابة الثقافية واللغوية لم تكن على مستوى واحد في الإدراك والفهم والاستنباط، فمنهم من لازم الرسول ﷺ ولم يفارقه في سفر ولا حضر، فاطّلع على أسباب النزول وما كان يرافق أحوال الوحي ممّا لم يدركه الآخرون، كلّ ذلك أو وجد ملكة ذهنية وعلمية لم تتوافر لغيرهم.

روي عن الشعبي عن عدي بن حاتم قال: أخذ عدي عقلاً أبيض وعقلاً أسود حتّى كان بعض الليل نظر فلم يستبين، فلمّا أصبح قال: يا رسول الله جعلت تحت وسادتي، فقال: «إنّ وسادك إذا لعريض إن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادتك»<sup>(٢)</sup>.

وفي عهد التابعين اتَّسعت دائرة الأقوال في التفسير؛ نظرًا لحاجة الناس إلى تفسير القرآن الكريم؛ وذلك لُبعد عهد النصِّ، ولانتشار الإسلام، ممَّا أدَّى إلى دخول أقوام فيه ممَّن لم تكن لديهم خلفيَّة عن الثقافة الإسلاميَّة، بل كان لبعضهم خلفيَّات ثقافيَّة أخرى ممَّن اعتنقوا ديانات قبل الإسلام، فضلًا عن المولدين في الإسلام ممَّن لم يكن على علم تامَّ بأساليب العربيَّة، وما رافق نزول القرآن إلَّا ما تلقَّوه عن الصحابة، وكان إلى هذا العهد يتناقل التفسير بطريق الرواية، فالصحابه يروون عن رسول الله ﷺ كما يروي بعضهم عن بعض، والتابعون يروون عن الصحابة كما يروي بعضهم عن بعض<sup>(٣)</sup>.

وفي أواخر عهد بني أميَّة وأوائل العصر العبَّاسيَّ بدأ عصر التدوين، فجمَّع حديث رسول الله ﷺ، فطاف الآفاق رجال كان شغلهم الشاغل جمع ما روي عن رسول الله ﷺ، ولكن لم يصلنا شيء من تفاسيرهم سوى تفسير مجاهد، وتفسير عبد الرزَّاق الصنعاني، وتفسير ابن ماجه، وتفسير ابن جرير الطبري.

وكان إلى هذا العهد يجمَّع التفسير على أنَّه باب من أبواب الحديث، يدوَّن فيه ما روي عن رسول الله ﷺ أو كبار الصحابة ممَّا يتعلَّق بتفسير آية أو آيات.

ولم يبحث عن تفسير كلِّ آية من آيات القرآن الكريم، وإنَّما يذكر فيه ما ثبت بطريق السند نسبته إلى رسول الله ﷺ أو أحد الصحابة.

ولم نجد تفسيرًا مستقلًّا للقرآن الكريم تتبَّع القرآن سورةً سورةً أو آيةً آيةً قبل بداية القرن الثالث الهجري، على الرغم من أنَّ الروايات تذكر أنَّ مجاهدًا المتوفَّى سنة (١٠٤هـ) سأل ابن عبَّاس ومعه ألواح، فكتب تفسير القرآن كاملاً، إلَّا أنَّ التفسير المطبوع لا يختلف عن التفاسير المأثورة لآيات متفرِّقة. كما قيل إنَّ سعيد بن جبیر المتوفَّى

سنة (٩٥هـ) كتب تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم. كما يُقال إنَّ عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة كتب تفسيراً للقرآن عن الحسن البصري المتوفى سنة (١١٦هـ)، إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بصحة هذه الروايات؛ لأنَّ هذه التفاسير لم يصلنا منها إلا القليل، ووصلت أجزاء من بعضها، ولعلَّ أقدم تفسير كامل لآيات القرآن الكريم وصلنا وتحت أيدينا، هو تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري المتوفى سنة (٣١٠هـ).

ثمَّ توالى المؤلفات في التفسير وتشعبت ألوانها بحسب اتجاهات أصحابها، والفنون التي أجادوا فيها.

### أولاً: معنى التفسير لغةً

التفسير في اللغة: قال ابن فارس: «(فسر) الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيان شيء وإيضاحه. من ذلك فسر، يقاله: فسرت الشيء وفسرته»<sup>(٤)</sup>. وجاء في القاموس: الفسر: الإبانة وكشف المغطى كالتفسير<sup>(٥)</sup>، أي: دلَّ على الكشف والبيان والإيضاح والتفصيل، وهو إظهار المعنى المعقول. والتفسير مبالغة من الفسر<sup>(٦)</sup>، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾<sup>(٧)</sup>، أي: أحسن توضيحاً وبيانا للمطلوب.

يقول ابن كثير في معنى قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾<sup>(٨)</sup>، أي ولا يقولون قولاً يعارضون به الحقَّ، إلا جئناك بما هو الحقُّ في نفس الأمر، وأبين وأوضح وأفصح من مقالتهم<sup>(٨)</sup>.

وهناك تعريف يقول إنَّ: «التفسير علم جليل يفهم به كتاب الله سبحانه المنزل على

نبيه محمد ﷺ»<sup>(٩)</sup>.

## ثانياً: معنى التفسير في الاصطلاح

علم يُكشَف به عن معاني آيات القرآن، وبيان مُراد الله تعالى منها بحسب الطاقة البشرية.

## ثالثاً: معنى (موضوعي)

الموضوع لغةً: من الوضع، وهو جعل الشيء في مكانٍ ما، سواء كان ذلك بمعنى الحطّ والخفض، أو بمعنى الإلقاء والتثبيت في المكان، يقال: ناقه واضعة: إن رعت الحمض حول الماء ولم تبرح، وقيل: وضعت تضع وضيعة فهي واضعة، وكذلك موضوعة يتعدّى ولا يتعدّى. وهذا المعنى ملحوظ في التفسير الموضوعي؛ لأنّ المفسّر يرتبط بمعنى معيّن لا يتجاوزه إلى غيره حتّى يفرغ من تفسير الموضوع الذي التزم به<sup>(١٠)</sup>، هذه نسبة إلى موضوع، الذي هو المادة التي يؤخذ أو يتركب أو يُبنى منها جزئيات البحث ويضمّ بعضها إلى بعض ليصير موضوعاً.

فالموضوعي هو: «نسبة إلى موضوع وإضافة (تفسير) إلى (موضوعي) لما صارت علمًا على هذا الفن بعد أن رُكبت معها وصارت كلمةً واحدةً كتركيب (معد يكرب) لما فتنوسيت تلك الإضافة»<sup>(١١)</sup>.

وفي الاصطلاح: قضية أو أمر متعلّق بجانب من جوانب الحياة، في العقيدة، أو السلوك الاجتماعي، أو مظاهر الكون، تعرّضت لها آيات القرآن الكريم<sup>(١٢)</sup>.

## رابعاً: تعريف التفسير الموضوعي

يتألف مصطلح (التفسير الموضوعي) من جزأين رُكّباً تركيباً وصفيّاً؛ فلا بدّ من تعريف الجزأين أوّلاً، ثمّ تعريف المصطلح المركّب منها.

أمّا تعريف مصطلح (التفسير الموضوعي) بعد أن أصبح علمًا على لون من ألوان التفسير، فقد تعدّدت تعاريف الباحثين المعاصرين له:

- هو بيان ما يتعلّق بموضوع من موضوعات الحياة الفكرية أو الاجتماعية أو الكونية من زاوية قرآنية؛ للخروج بنظرية قرآنية بصده.
- هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم المتّحدة معنًى أو غايةً، عن طريق جمع آياتها المتفرّقة، والنظر فيها على هيئة مخصوصة، بشروط مخصوصة؛ لبيان معناها، واستخراج عناصرها، وربطها برباطٍ جامع<sup>(١٣)</sup>.
- وقيل: هو علم يتناول القضايا بحسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر.

ويّضح ممّا تقدّم: أنّ أفراد الآيات القرآنية التي تعالج موضوعًا واحدًا وهدفًا واحدًا، بالدراسة والتفصيل، يتمّ بعد ضمّ بعضها إلى بعض، مهما تنوّعت ألفاظها، وتعدّدت مواطنها دراسة متكاملة مع مراعاة المتقدّم والمتأخّر منها، والاستعانة بأسباب النزول، والسنة النبوية المتعلقة بالموضوع<sup>(١٤)</sup>.

### خامسًا: مناهج البحث في التفسير الموضوعي

#### منهج البحث في موضوع من خلال القرآن الكريم

إذا أراد الباحث أن يبحث موضوعًا من موضوعات القرآن الكريم، لا بدّ أن يكون متصوّرًا لأبعاد الموضوع، وأن يتدرّج في جميع المادة العلمية حوله، بحسب الخطوات الآتية:

١. اختيار عنوان للموضوع القرآنيّ مجال البحث، بعد تحديد معالم حدوده ومعرفة

## أبعاده في الآيات القرآنيّة.

٢. جمع الآيات القرآنيّة التي تبحث هذا الموضوع، أو تشير إلى جانب من جوانبه.
٣. ترتيب هذه الآيات بحسب النزول؛ وذلك لأنّ ما أنزل بمكّة كان في الأعمّ الأغلب يتعلّق بأسس عامّة غير محدّدة الجوانب، كالأمر بالإنفاق أو الزكاة أو الإحسان، بينما حدّدت معالم هذه التشريعات في المرحلة المدنيّة.
٤. دراسة تفسير هذه الآيات دراسة وافية بالرجوع إلى كتب التفسير التحليلي، والتعرّف على أسباب نزولها إن وجدت، وإلى دلالات الألفاظ واستعمالاتها، والروابط بين الألفاظ في الجملة وبين الجمل في الآية وبين الآيات في المجموعة التي تتحدّث عن الموضوع.
٥. بعد الإحاطة بمعاني الآيات مجتمعة يحاول الباحث أن يستنبط العناصر الأساسيّة للموضوع من خلال التوجيهات القرآنيّة التي أحاط بها أو استنبطها من الآيات المتعلّقة بالموضوع، وللباحث أن يقدّم بعض العناصر الرئيسيّة على غيرها، إن وجد أنّ طبيعة البحث تقتضي ذلك أو أنّ تسلسل الأفكار المنطقيّ يلزم هذا التقديم أو التأخير.
٦. ثمّ يلجأ الباحث إلى طريقة التفسير الإجماليّ في عرض الأفكار في بحثه، ويحاول أن لا يقتصر على دلالة الألفاظ اللغويّة، وإنّما يستشفّ الهدايات القرآنيّة من خلال النصوص، كما يستدلّ على ما أشارت إليه الآيات الكريمة بالأحاديث النبويّة الشريفة.

الوهم، وإبراز الحكمة الإلهية في وجود مثل هذه النصوص.

٧. لا بدّ للباحث من الالتزام بمنهج البحث العلميّ عندما يضع مخططاً لبحث الموضوع، وقد يفرض الموضوع وطبيعة المنهج والخطة التي سيجري البحث من خلالها، فإن كان الموضوع متشعب المباحث والمجالات لا بدّ عندئذ من وضع تمهيد يبيّن الباحث فيه منهجه في تناول الموضوع.

ثمّ يقسّم الموضوع إلى أبواب، ويضع تحت كلّ باب فصلاً، وتحت كلّ فصل مباحث، فيجعل العنصر الأساسي الجامع عنواناً للباب، ثمّ يجعل العنصر الفرعيّ عنواناً للفصل، ثمّ يجعل الجزئيات الصغيرة عناوين للمباحث.

أمّا إذا كان الموضوع محدّد المعالم والآفاق، واضح المجالات، قليل العناصر، فلا بأس من بحثه عندئذٍ على شكل مقالة علمية تتكوّن من مقدّمة وصلب الموضوع وخاتمة، يتناول في كلّ ذلك القضية المطروحة بأسلوبٍ علميٍّ رصينٍ موثّق بالأدلة والشواهد، وبدون خلاصة ما توصل إليه في الخاتمة بشكلٍ موجز.

٨. أمّا هدف الباحث في كل ذلك، فهو إبراز حقائق القرآن الكريم، وعرضها بشكلٍ لافِتٍ للنظر، مع ذكر حكمة التشريع وجماله، ووفائه بحاجات البشر، وملاءمته للفطرة السليمة، وإطلاقه للطاقات الإيجابية في الإنسان. كما أنّ عرض تلك الحقائق بأسلوبٍ مشرقٍ عذبٍ بذكر الأفكار متسلسلة، أخذة برقاب بعضها، ملبية لاستشراق نفس القارئ، مجيبة عن استفساراته المتوقّعة، وذلك باتّباع الأسلوب البيانيّ الصحيح الذي يفهمه أهل عصره، متجنّباً الألفاظ الغريبة المهجورة، وأساليب السجع المتكلّفة.

## منهج البحث في التفسير الموضوعي لسورة واحدة

### أولاً: تحديد محور السورة

قبل البدء في تفسير السورة لا بدّ من دراسة أوّليّة حول السورة تحت عنوان: بين يدي السورة، أو على هامش السورة، تتناول:

١. معرفة سبب نزولها أو أسباب نزول مقاطعها، فمعرفة أسباب النزول تُعين على التعرّف على هذا النظام الذي يجمع عقد السورة أو المحور الذي تدور السورة حوله، مكّبةً متقدّمةً أو متوسّطةً أو متأخّرةً، مدنيّةً متقدّمةً أو متأخّرةً، وما ورد فيها من أحاديث صحيحة تحدّد أسماءها، أو بعض خصائصها أو فضائلها.

٢. التعرّف على الهدف الأساسي للسورة أو المحور الذي تدور السورة حوله، ويكون ذلك من خلال دلالة الاسم، أو الموضوعات المطروحة في السورة، أو أخذًا من المرحلة التي نزلت فيها.

### ثانيًا: تقسيم السورة

تُقسّم السورة -وبخاصّة الطويلة- على مقاطع أو فقرات تتحدّث آياتها عن عنصرٍ من عناصر الهدف، أو مجالٍ من مجالات المحور، واستنباط الهدايات القرآنيّة منها، وذكر المناسبات بينها.

ثمّ ربط هذه المقاطع وما يُستنبط من هداياتٍ من كلّ منها بالهدف الأساسي للسورة؛ بقصد إظهار هذا الهدف، كالمناسبات بين مقاطع السورة ودورها في التعرّف على هدف السورة أو محورها، وذلك للإحاطة بمعاني الآيات، ومحاولة التعرّف على المناسبات بين هذه المقاطع، فقد تكون المناسبة جليّة واضحة بينها، وقد تدقّ فلا تظهر، وقد تكون

المناسبات بينها وبين محور السورة ظاهرة جليّة، وقد تكون دقيقة خافية، وكثيراً ما يكون التعرّف على المناسبات بين المقاطع طريقاً لمعرفة الهدف الأساسي من السورة أو المحور الذي تدور حوله السورة، وقد يكون النظر في فاتحة السورة وخاتمها، وإبراز القضايا المشتركة بينهما دليلاً على الهدف الأساسي في السورة، فكثير من السور القرآنيّة يرد فيها العجز على الصدر؛ لترسيخ مفاهيم معيّنة، أو التذكير بقضيّة جاءت السورة لبيانها، وبعد التعرّف على هدف السور الأساسي، وتحديد المحور الذي تدور حوله، تتبلور المناسبات بين المقاطع جميعها، وبين المقاطع والمحور، وبين الفاتحة والخاتمة، ويدرك الباحث وجه الاستطرادات التي وردت في السورة، وتظهر له من الحكم والأسرار القرآنيّة على حسب ما أوتي من ملكة في الاستيعاب، والغوص في المعاني<sup>(١٥)</sup>.

## المبحث الثاني

### مسلم الحلي والقرآن والعقيدة

لقد كان السيّد مسلم الحليّ من الأعلام الذين علا نجمهم في سماء العلم، وما زال ذلك النجم منيراً في دروب الإنسانيّة، فيفيد من نوره البشريّة كلّ بحسبه، فكان بذلك مَن بنوا لأنفسهم مجداً تليداً لا يتطرق إليه النسيان، ما تعاقب الحدّثان، فخلد ذكرهم على مرّ الزمان، فاشرّبت إلى سنا ضيائه الأعناق، وسُطّرت سيرته بأحرفٍ من نور، فملأت الكتب فازدانت بها المكتبات.

وإنّه لمن نافلة الكلام أن يمرّ البحث على هذه الشخصية الفدّة، بهذه السطور التي لا تستوعب مدى هذه الشخصية، ولكن ليجمع البحث شذرات من ترجمة هذا العَلم.

### لمحات عن حياة مسلم الحليّ

#### أحواله الشخصية

إنّ هذا السيّد الجليل هو واحد من الأعلام الأكابر الذين ضنّت المصادر المختصّة على الباحث بالمعلومات عنهم:

اسمه: السيّد مسلم بن السيّد حمود الحسيني الحليّ النجفي .

ولادته: وُلِدَ ﷺ في الحلة سنة ١٣٣٠هـ / ١٩١٢م، على ما ذكره السيّد حسن

الأمين<sup>(١٦)</sup>، أو في سنة ١٣٣٤ هـ/ ١٩١٦ م، على ما ذكره كوركيس عواد<sup>(١٧)</sup>.

والده: السيد حمود الحسيني الحلي، المتوفى سنة ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٨ م<sup>(١٨)</sup>، ولد في الحلة، وتعلّم المقدمات بها، ثم ذهب إلى النجف الأشرف وقرأ السطوح، ثم حضر بحث أعلامها، منهم: السيد محسن الحكيم، والشيخ حسين الحلي، وغيرهما، قال أحد المدرّسين المعروفين بالفضل والتحقيق: وكان يقضي أكثر أوقاته في التدريس والتعليم، وكان مقرّ درسه في المسجد الهندي، وأكثر ما كان يدرس شرح التجريد، ومنظومة السبزواري<sup>(١٩)</sup>.

### مشايخه

١. السيد أبو الحسن الأصفهاني قدس.
٢. الشيخ حسين الحلي قدس.
٣. السيد حسين الحماصي قدس.
٤. آقا ضياء الدين العراقي قدس.
٥. السيد محسن الحكيم قدس.
٦. الشيخ محمد جواد البلاغي.
٧. الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء قدس.
٨. الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس.
٩. الشيخ مرتضى الطالقاني قدس.

### آثاره العلمية

١. الأصول الاعتقادية في الإسلام (النجف ١٣٨٣ هـ).

٢. الزكاة (بغداد ١٩٥١م).
  ٣. الصوم، ج ١-٢ (بغداد).
  ٤. القرآن والعقيدة، أو آيات العقائد، ج ١-٢ (النجف ١٣٨٠هـ).
  ٥. الميزان الصحيح، أو ملحوظات على كتاب (تاريخ التشريع الإسلامي) (النجف ١٩٤٦م)، ذكره هو رحمه الله مرّات عدّة في كتابه هذا.
- فضلاً عمّا كتبه كمقالات في مجلّة الغرّي الغراء التي كانت تصدر آنذاك، من ذلك:

١. مقالة في تعدّد مراتب اليقين عند علماء الأخلاق، ذكر ذلك في ص ٢٩.
  ٢. مقالة في نقد كتاب الوصيّة للأستاذ حسين عليّ الأعظمي، ذكر ذلك في ص ١٢١.
- وكذا سائر مخطوطاته التي ذكرها الدكتور السلامي، عند تقديمه للكتاب، وهي:
١. بلوغ الغاية في شرح الكفاية.
  ٢. ديوان شعر.
  ٣. الطرائف العلميّة والطرائف الأدبيّة.
  ٤. العلم والعقيدة.
  ٥. المسائل في شرح رسائل الشيخ مرتضى الأنصاريّ.
  ٦. نظرة في المادّة، أو مناظرة الماديين.

يقول عنه الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء- عندما قدّم كلمة مختصرة على

كتاب (الميزان الصحيح)، وملحوظة على كتاب (التشريع الإسلامي) المطبوع سنة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م-: «نظرت في ما كتبه في هذا الكتاب قرّة عيني، بل قرّة عين العلم والفضيلة، والحسب، والتقى والصلاح، السيد مسلم الحلبي رحمته الله فوجدته قويّ الحجّة، واسع الاطلاع، حسن الأسلوب، قد أعطى الحقيقة حقّها، وردّ الحجر من حيث جاء، وكشف عمّا للقوم من جهالات وأخطاء، كنّا نظنّ أنّ الدهر والثقافات المتأخرة ولاسيما ثقافة هذه العصور قد محتها من صفحة الوجود، وانطفأت جمراتها اللاذعة كما انطفأت عن الخليل عليه السلام نار نمرود. فجزى الله ولدنا العزيز الدارس عندنا، والمدرّس في مدرستنا نعم الجزاء، ولا زال مؤيّدًا ومسدّدًا بعناية الحقّ ودعاء أبيه الروحي».

اختاره بعد ذلك حجّة الإسلام آية الله الكبرى ومرجع الأمة آنذاك السيد أبو الحسن الأصفهانيّ وانتدبه إلى مدينة الكاظمية المقدّسة للتدريس فيها، وعند وفاة آية الله الكبرى السيد أبي الحسن الأصفهانيّ رحمته الله كرّر راجعًا إلى مدينة النجف الأشرف بعد أن مضى ردحًا من الزمن في مدينة الكاظمية مدرّسًا، اختير بعد ذلك في مدينة بغداد من قبل أهلها وبطلبٍ من حجّة الإسلام المجاهد الإمام الشيخ آل كاشف الغطاء رحمته الله بعد أن أجازته بالاجتهاد. أسّس في بغداد جمعية سَمّاها باسم (جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية) وفتح لها مدرسة دينية، تطوّرت هذه الجمعية وقد نشرت بعض النشرات والكتب المفيدة، وأقامت احتفالات دينية عديدة.

اختير عدّة مرات بإلحاح من الحكومة الملكية آنذاك لتسلّم منصب القضاء فرفض ذلك، وأذكر أنّه حدّثني رحمته الله عندما جاء عبد الوهاب مرجان الذي أصبح رئيس الوزراء في العهد الملكيّ إلى الحِلّة - بلدته - التقى بالسيد مسلم وألحّ عليه أن يتسّم منصب القضاء، فعاود رفضه لذلك؛ لتعلّقه بالحوزة العلمية في النجف الأشرف.

قبل وفاة والده الحجّة العلامة السيد حمود الحلبيّ رحمته الله بمدة قصيرة توجّه إلى الحِلّة

لرؤيته، ولكن توفي والده في ذلك الظرف، وكان سنة ١٣٧٢ هـ، وألزمه أهالي الحلة أن يحل محل والده، فحل فيها ردحاً من الزمن، ثم كرّ راجعاً سنة ١٣٧٤ هـ إلى مدينة النجف الأشرف، فصار يواصل تدريسه في السطوح العالية من كفاية الأخوند بجزأيا، ورسائل الشيخ الأنصاري ومكاسبه، حلقة من الأفاضل بدرس الخارج. اختير ثانياً برجا من أهل بغداد وتنسب المرجع آية الله الكبرى المجاهد السيد محسن الحكيم رحمته، فرجع إلى بغداد سنة (١٣٨٨ هـ).

### حول الكتاب

كتاب رصين يشهد لمؤلفه بعلو كعبه، وشدة إيمانه، تناول فيه موضوعات قرآنية مختلفة:

- الفرق بين القرآن والإسلام والإيمان.
- القرآن وعذاب القبر أو البرزخ.
- القرآن وقدمه أو حدوثة.
- القرآن والتفسير والتأويل.
- المحكم والمتشابه في القرآن.
- القرآن وأنه لا تحريف فيه.
- القرآن ووقوع النسخ فيه.
- القرآن والإعجاز في القرآن.
- القرآن واللغة العربية.
- القرآن الكريم وأنه لا تناقض فيه.

- القرآن وبطلان العمل بالقياس والاستحسان.
- بعض حكم الأحكام وفلسفة التشريع.
- القرآن والاجتهاد والتقليد.

والكتاب من تحقيق فارس حسون كريم، قم المقدسة، ٢٠ جمادى الثانية

١٤٢٣هـ.

## وصف الكتاب

القرآن والعقيدة أو آيات العقائد، تأليف آية الله العلامة السيد مسلم نجل حمود الحسيني الحلبي النجفي ١٩١٦-١٩٨١م، تقديم الدكتور محمد طه السلامي، تحقيق فارس حسون كريم، تقديم بقلم الدكتور محمد طه السلامي.

وهو مجموعة من المواضيع العقائدية والقرآنية والفلسفية والفقهية والأصولية العقائدية بلغت أحد عشر موضوعاً تعطي بوضوح اهتمام هذا العالم العظيم بالمسائل الحيوية والحياتية التي كان يفتقر إليها عصره آنذاك، مبتدأً فيها من الإيمان والإسلام، ومنتهياً بالاجتهاد والتقليد، القرآن وعذاب القبر أو البرزخ، القرآن وقدمه أو حدوثة، القرآن والتفسير والتأويل، المحكم والمتشابه في القرآن، القرآن وأنه لا تحريف فيه، القرآن ووقوع النسخ فيه، الإعجاز في القرآن، القرآن واللغة العربية، سلامة القرآن من التناقض، بعض حكم الأحكام وفلسفة التشريع، ثم القرآن والاجتهاد والتقليد.

## منهجه في العرض والمعالجة ثم الخروج بنتيجة

بعد أن ييؤب المصنّف الموضوع المراد بحثه في كتابه القرآن والعقيدة أولاً، يبدأ

بعرض الآية الخاصة بالموضوع، ثم يبدأ في تفسيرها، فيتخذ الخطوات الآتية:

١. يتعرَّض إلى اللفظة التي تخصُّ الموضوع فيعرِّفها لغةً ويتتبع جذرها، ومن ثمَّ يعرِّفها اصطلاحاً، كما في موضوع التفسير والتأويل<sup>(٢٠)</sup>، وفي بعض الأحيان يؤخِّر تعريف اللفظة أو اللفظتين المراد تعريفهما للمرحلة الثانية، فهو غالباً ما يقسِّم بحثه على مراحل، كما حصل في بحثه عن المحكم والمتشابه<sup>(٢١)</sup>، وقد لا يتعرَّض للتعريف اللغوي والاصطلاحوي، كما في موضوع النسخ، فيكتفي بذكر آراء المفسِّرين في معنى النسخ فقط، فقال: «اختلفت كلمة المفسِّرين في قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(٢٢)</sup>، فمنهم مَنْ فسَّر النسخ بالإزالة، ومنهم من فسَّره بالنقل، من قولهم: نسخت الكتاب»<sup>(٢٣)</sup>، وفي الموضوع ذاته يتعرَّض لتعريف البداء لغةً واصطلاحاً<sup>(٢٤)</sup>، والملاحظ في بعض بحوثه أنَّه قد يتعرَّض إلى بعض الألفاظ فيعرِّفها ويتتبع جذرها في ثنايا البحث، كما حصل في الموضوع الأوَّل الإيذان والإسلام، فيقول: «عرِّف الكفر عند بعضهم: بأنَّه عدم تصديق النبي ﷺ في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة، وعرِّفه آخرون: بأنَّه إنكار ما علم ضرورة مجيء الرسول ﷺ به. وعرِّفه آخرون: بأنَّه فعل القبيح والإخلال بالواجب. هذه هي تعاريف الكفر، أو بعض تعاريفه»<sup>(٢٥)</sup>.

٢. وغالباً ما يتبدى بعرض الآية المراد تفسيرها، كما في تفسير الموضوع الأوَّل: الفرق بين القرآن والإسلام والإيذان<sup>(٢٦)</sup>: يعرض الآية، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْثَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٢٧)</sup>، إلَّا ما ندر كما في موضوع القرآن الكريم وبعض حكم الأحكام وفلسفة التشريع<sup>(٢٨)</sup>، فقد استشهد لتعزيد رأيه في ثنايا الموضوع.

٣. ويتبدى خطوات بحثه بالتصدي لآراء المذاهب والفرق، ويستدلُّ على اتِّفاق

المذاهب من خلال جذر الكلمة في اللغة: فيقول: «لكن هذا بعد اتّفاقهم على أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق على حدّ ما قال سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾<sup>(٢٩)</sup>، يعني مصدّق»، ثمّ يذكر الخلاف فيقول: «والاختلاف بينهم في معناهما بالمصطلح الشرعي أو التشريعي»<sup>(٣٠)</sup>، ثمّ يبدأ بعرض الآراء، والآراء مختلفة الاستدلال، فمنها ما استدللّ بالقرآن الكريم، فما وافق مذهب الإمامية ذكره، وما لم يوافق مذهب الإمامية ذكره بالتصدي له بحسب ما استدّلوا به من الكتاب أو من السنّة المطهّرة أو الرواية عن أهل البيت عليهم السلام، أو استدلال منطقيّ، فهو يردّ على آراء المذاهب والفرق كلّ بحسب استدلاله، ويزيد عليه بالأدلة الباقية من قرآنٍ وسنّةٍ وإجماعٍ وعقلٍ.

٤. وفي الغالب الأعمّ يجب عن كلّ رأيٍ بالرجوع أولاً إلى القرآن الكريم في الموضوع الأوّل: القرآن والإسلام والإيمان، وفي الموضوع الثاني: القرآن وعذاب القبر، أو البرزخ<sup>(٣١)</sup>، وفي موضوع القرآن وقدمه أو حدوثه، ويذكر البحث بعض الأمثلة في موضوع القرآن وقدمه أو حدوثه، فقد قال: «وأنّه لتكفينا مؤونة كلّ دليل وتدليل آيات الله في كتاب الله الكريم، فإننا نرى ذلك في قوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>(٣٢)</sup>، ونراه أيضاً في قوله عزّ اسمه: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾<sup>(٣٣)</sup>...»<sup>(٣٤)</sup>، وفي موضوع المحكمّ والمتشابه في القرآن، فقال: «هو أنّه جاء في بعض آيات القرآن الكريم أنّ القرآن كلّّه محكم، وذلك قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾<sup>(٣٥)</sup>، فهذه الآية نصّ على أنّ آيات القرآن كلّها محكمة، وجاء في بعضها أنّ القرآن كلّّه متشابه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾<sup>(٣٦)</sup>، فهذه الآية نصّ على أنّ آيات القرآن كلّها متشابهة... على حدّ ما أشار إليه تعالى في آية ثانية بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>(٣٧)</sup>...»<sup>(٣٨)</sup>، وهكذا في جميع مواضيع الكتاب<sup>(٣٩)</sup>.

٥. ثمّ مستنداً بالأحاديث والروايات الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله، من كِلَا الطرفين

إمامية وجمهور، ويظهر ذلك على سبيل المثال لا الحصر في الموضوع الأوّل: القرآن والإسلام والإيمان<sup>(٤٠)</sup>، وفي القرآن وعذاب القبر، أو البرزخ<sup>(٤١)</sup>، وفي كلّ المواضيع الباقية.

٦. كما يلاحظ على المصنّف أنّه يعتمد على آراء المفسّرين في مواطن معيّنة، وذلك في موضوع القرآن وعذاب القبر، أو البرزخ<sup>(٤٢)</sup>، وفي موضوع القرآن والتفسير والتأويل<sup>(٤٣)</sup>، وفي موضوع المحكم والمتشابه في القرآن<sup>(٤٤)</sup>، وفي موضوع القرآن وأنه لا تحريف فيه<sup>(٤٥)</sup>، وفي القرآن ووقوع النسخ فيه<sup>(٤٦)</sup>، وفي موضوع القرآن والإعجاز<sup>(٤٧)</sup>، وفي موضوع القرآن واللغة العربيّة<sup>(٤٨)</sup>، والقرآن لا تعارض فيه<sup>(٤٩)</sup>.

٧. وقد يرجع إلى المنطق بقوله مستشهداً بالآيات الكريّيات، وهي معالجته للآراء: كما قال: «وهذا- كما تراه- استدلال من القائلين بهذا القول عن طريق القياس على هيئة الشكل الثاني، فالنتيجة منه- بعد حذف المتكرّر- تكون هكذا: لا شيء من فاعل المحرّم وتارك الواجب بمؤمن، وهذا هو المطلوب، وقد مرّ عليك مراراً: أنّ كلّ قياس من الأقيسة- مهما كان شكله وشاكلته- لا ينتج النتيجة المطلوبة إلاّ حيث تتمّ مقدّماته، الأولى- وهي صغراه- والثانية- وهي كبراه-. إذن كان لزاماً على هؤلاء القائلين، الاستدلال على تمامية كلّ من المقدّمتين، لتتمّ النتيجة، وقد استدّلوا على الصغرى فقالوا: إنّ أحد الأقسام قاطع الطريق وهو ممّن يدخل النار لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٥٠)</sup>. وكلّ من يدخل النار فهو مخزّي، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾<sup>(٥١)</sup>، هذا دليلهم على صغرى القياس. وقد استدّلوا على كبراه، بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾<sup>(٥٢)</sup>...<sup>(٥٣)</sup>.

ثمَّ يجيب عن استدلالهم المنطقيّ المرتكز على القرآن الكريم واللغة معاً<sup>(٥٤)</sup>، وأيضاً في الموضوع ذاته<sup>(٥٥)</sup>، وكذا في المواضيع الباقية<sup>(٥٦)</sup>.

٨. يناقش الآراء معضداً رأيه بأراء بعض علماء الإمامية، كما في موضوع القرآن، وأنه لا تحريف فيه، إذ قال: «قال شيخنا الصدوق **تَمَّ** في كتاب الاعتقاد<sup>(٥٧)</sup>: اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيّه **ﷺ** هو ما بين الدفتين، وليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا أننا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كاذب، وحمل الروايات الواردة في النقصان على وجوه أخرى. وقال شيخنا المفيد أعلى الله مقامه في كتابه المسمّى بالمقالات<sup>(٥٨)</sup> من أنّه قال جماعة من أهل الإمامة: إنّه - يعني القرآن - لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة، ولكن حذف ما كان متيناً في مصحف أمير المؤمنين **عليه السلام** من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيهه. قاله سيّدنا علم الهدى السيّد المرتضى طاب ثراه وقدّس الله روحه<sup>(٥٩)</sup>، وفي موضوع القرآن والنسخ<sup>(٦٠)</sup>، وفي موضوع القرآن وبطلان العمل بالقياس والاستحسان<sup>(٦١)</sup>، وفي موضوع القرآن الكريم وبعض حكم الأحكام وفلسفة التشريع<sup>(٦٢)</sup>، وفي موضوع القرآن الكريم والاجتهاد والتقليد<sup>(٦٣)</sup>.

٩. كما لا نغفل أنّ للسيد مسلم الحلبيّ موسوعيته البحثية والعلمية، فقد يناقش بعض آراء المذاهب والفرق التي يعرض آراءها بطريقة علم الكلام إن استوجب الأمر ذلك، كما حصل في الموضوع الأوّل<sup>(٦٤)</sup>، وإليك ذلك: «أما قول الحسن البصريّ من أنّه منافق، فيدفعه ما سيأتيك عن قريب إن شاء الله، وأنّه غير منطبق عليه، اللهمّ إلا أن يكون له مصطلح خاص، ولا مشاحة في الاصطلاح، وأمّا قول الزيدية من أنّه كافر نعمة، فيدفعه أنّ كفر النعمة يجتمع مع الإيمان، غاية الأمر أنّه معصية، فهم إن أرادوا ذلك فما جاءوا بشيء جديد، وأمّا قول الخوارج من أنّه كافر بقول مطلق، فهو قول يردّه ما مرّ عليك من صريح الآيات التي جمعت للمكلف صفة المعصية مع صفة الإيمان، وهكذا

قول فريقٍ آخرٍ منهم بأنه مُشرك، بل هو أسوأ من سابقه، وأمّا قول المعتزلة، فلائّه قد يعتبر أنه خلاف إجماع المسلمين في المسألة، فإنّك قد عرفت أنّ المسلمين بين قائلٍ بكفرٍ مرتكبٍ الكبيرة، وبين قائلٍ بإيمانه مع فسقه، فالقول بإثبات منزلةٍ بين المنزلتين إحداثٌ قولٍ ثالثٍ فهو خارق للإجماع، مضافاً إلى عدم معقوليّته في نفسه. ثانيهما: أنّ الإيـان هل يقبل الزيادة والنقصان، أو لا؟ قال بعض محقّقي الأصحاب: إنّ الإيـان حيث كان عندنا، عبارة عن التصديق القلبيّ أو التصديق القلبيّ واللّسانيّ بكلّ ما جاء به الرسول ﷺ، كان عبارةً عن أمرٍ واحدٍ لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب كثرة الأعمال وقلتها. وأقول: هذا الكلام كلام على طريق المتكلمين<sup>(٦٥)</sup>، وكذا في الموضوع الثاني: القرآن وعذاب القبر، أو البرزخ، فهذا الموضوع هو عبارة عن مبحثٍ كلاميٍّ صرف، فقد ساق المصنّف الأدلّة الأربعة لإثبات بعض الآراء وتفنيـد الأخرى، وكان معتمداً على علميّته في وضع الآراء، وفي موضوع القرآن وقدمه وحدوثه<sup>(٦٦)</sup>.

١٠. أو ردوده بالرجوع إلى البحث الفلسفيّ، في الموضوع الأوّل: القرآن والإيـان والإسلام، إذ قال: «أمّا لو حاولنا الكلام بلسان الحكماء فقد يزداد الأمر وضوحاً على وضوح، وذلك أن يُقال - على سبيل الإجمال -: إنّ الإيـان من الكيفيّات النفسانيّة، والكيفيّات النفسيّة كالكيفيّات الخارجيّة في الأحكام سواء بسواء، فإن قبلت الكيفيّات الخارجيّة الزيادة والنقصان قبلتها الكيفيّات النفسيّة.

أوّلاً: من خلال الزيادة والنقصان والشدّة والضعف وتأثيرها على الكمّ والكيف: بقوله: إذن فلنبحث عن معنى الزيادة والنقصان، والشدّة والضعف، لنعرف هل أنّنا نتعقّلها في هذا الموضوع؟ يرى الحكماء أنّ الشدّة والضعف حركة الوجود في ناحية الكيف، كما أنّ الزيادة والنقصان في جانب الكمّ، والحركة عندهم سواء أكانت في جانب الكمّ أم في جانب الكيف، هي أن يكون للموضوع في كلّ آن مفروض

من زمان الحركة، فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الآخر الذي يكون له في آنٍ آخر مخالفة نوعيّة، أو صنفية، أو غير ذلك. وبعبارة واضحة: هي عبارة عن ذهاب فرد من المتحرّك وحصول فردٍ آخر مكانه، ونحن لو آمنّا بهذا التعريف للحركة فلا نستطيع معه أن نقول: إنّ الإيمان يقبل الزيادة والنقصان، اللهمّ إلا إذا اعتقدنا - كما اعتقده فريق آخر من المتكلّمين والحكماء - أنّ الحركة عبارة عن تغيير حال تلك المقولة في نفسها، وحصول صفة زائدة على ذات المتحرّك لا تُوجب تغييراً في ذات المتحرّك نفسه، إنّما المتغيّر هو الصفة مع بقاء الذات، لو آمنّا بهذه الفكرة فلا نجدنا بمشكلة من اتّصاف الإيمان بالزيادة والنقصان، لكن هذا القول مردود عند محقّقي المتكلّمين والحكماء، بل كاد أن يكون بطلانه عندهم بمرتبة لا تقبل الجدل والمراء (... ) هذا ما يتعلّق - أو بعض ما يتعلّق - بالكلام على صفتيّ الإسلام والإيمان»<sup>(٦٧)</sup>.

١١. أو الرجوع إلى علوم اللغة وعلوم البلاغة<sup>(٦٨)</sup>، وهذا واضح في تتبّع جذر كلمة التفسير في الاستعانة بالشعر، إذ قال في: «المرحلة الثالثة: إنّ هذا الذي ذكرناه أمر يتعلّق في شرح هذه المادّة وما أخذها أو مآلها من جهة الاشتقاق، لكن نرى أنّ لفظ التفسير في مصطلح العلماء استعمل في معنيين: أحدهما: التفسير الذي هو قسم من أقسام البديع الراجع إلى المحسّنات اللفظيّة أو المعنويّة، ويراد به عندهم أن يأتي المتكلّم بمعنى لا يستغلّ الفهم بإدراك فحواه ما لم يفسّره كلام آخر بعده، كما في قول الشاعر:

أروهم ووجوههم وسيوفهم في الحادثات إذا دجون نجوم  
منها معالم للهدى ومصباح تجلو الدجى والأخريات رجوم»<sup>(٦٩)</sup>

وفي موضوع المحكم والمتشابه في القرآن، استعان بعلم الصرف، فقال في تنزيه القرآن عن الوحشي في الكلام في: «المرحلة الرابعة: هو أنّ اشتغال القرآن الكريم على المتشابه من الكلام هل يكون مضرّاً بفصاحة كلماته؟ وقد سبق عليك في بحث إعجاز

القرآن أن القرآن الكريم بلغ الحد الأعلى من الإعجاز - وإن اختلفت كلمتهم في وجه إعجازه - فهل اشتماله على المتشابه يضرب هذه الفصاحة، فتكون كلماته غير فصيحة حيث إنهما مشتملة على الغرابة، والغرابة وصف يوجب الإخلال بفصاحة الكلمة الموجب للإخلال بفصاحة الكلام؟ نرى علماء البيان فسروا الغرابة: بأنها هي كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى، ولا مأنوسة الاستعمال، ونحن حيث نأتي إلى مفردات هذا التعريف نجد القرآن الكريم خَلِيًّا عن هذا الوصف المعيب المخل بفصاحة الكلمة؛ وذلك لأن الظاهر أن قولهم: (غير ظاهرة، ولا مأنوسة الاستعمال) أخذ في التعريف تفسيراً للوحشية التي هي منسوبة إلى الوحش الذي يسكن القفار، فكأن الكلمة الغريبة لعدم مأنوسيتها وعدم ظهورها في المعنى الموضوعه له، من كلام الوحش الذي يسكن القفار، ومما لا ريب فيه أن المتشابه في القرآن ليس كذلك، ومما يدل على ما ذكرناه من أن الوحشية أخذت في التعريف وصفاً أو تفسيراً للغرابة أنهم قالوا: إن الوحشي قسمان: غريب حسن، وغريب قبيح، فالغريب الحسن: هو الذي لا يُعاب استعماله على العرب؛ لأنه لم يكن وحشياً عندهم، وذلك مثل: شَرَنْبَثَ وَاشْمَخَرَ وَقِمَطَرَ، وهي في النظم أحسن منها في النثر، قالوا: ومنه غريب القرآن والحديث، والغريب القبيح يُعاب استعماله مطلقاً، ويسمى الوحشي الغليظ، وهو أن يكون مع كونه غريب الاستعمال ثقيلاً على السمع، كريهاً على الذوق، ويسمى أيضاً عندهم بالمتوعر، وذلك مثل جحيش للفريد، واطلخم الأمر بمعنى أظلم وأبهم، وجفخت بمعنى فخرت، وأمثال ذلك، وإن قلنا: بأن كون الكلمة غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال، قيد زائد على الوحشية، فهو في نفسه عيبٌ مستقلٌ يخلُ بفصاحة الكلمة استقلالاً وفي حد ذاته، فالوحشية شيء، والغرابة شيء آخر، كما يدلُّ عليه مقال بعضهم في هذا المقام، حيث قال: الغرابة - كما يفهم من كتبهم - كون الكلمة غير مشهورة الاستعمال، وهي في مقابلة المعتادة، وهي بحسب

قوم دون آخرين، والوحشية هي المشتملة على تركيب ينفر الطبع عنه، وهي في مقابلة العذبة، فالغريبة يجوز أن تكون عذبة. نعم، إن قلنا بذلك فالقرآن الكريم منزّه عن عيب كذلك، فإنّهم يريدون بالغرابة - حيث يطلقون الغرابة - هي كون الكلمة غير ظاهرة المعنى، ولا مأنوسة الاستعمال، بالنسبة إلى المعنى الموضوع له، والمتشابه ليس كذلك، فإنّه بالنسبة إلى الموضوع له ظاهر كلّ الظهور، وإنّما هو غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد، فهو بالنسبة إلى المعنى ظاهر، وبالنسبة إلى المراد غير ظاهر، فالتشابه غير داخل في الغرابة على كلا التقديرين، فلا يضرّ فصاحة القرآن الكريم وجود التشابه فيه<sup>(٧٠)</sup>، وفي موضوع القرآن واللغة العربيّة<sup>(٧١)</sup>، وفي موضوع القرآن الكريم وأنّه لا تناقض فيه<sup>(٧٢)</sup>، وقد يعضّد رأياً بقول شاعرٍ كما في موضوع التفسير والتأويل<sup>(٧٣)</sup>.

١٢. ما نقل من إجماعات: في موضوع القرآن قديمه وحدثه، فيقول: «قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾<sup>(٧٤)</sup>، لا نعرف هذه المسألة - أعني قديم القرآن وحدثه - ولا نستطيع أن نقدّها حقّ قدرها إلا إذا عرفنا شيئاً هو أن كلام الله تعالى حادث أو قديم، فإنّ هذا فرعٌ عن ذلك؛ ذلك أن القرآن الكريم - بإجماع المسلمين - كلام الله تعالى، فالكلام في حدوثه أو قديمه، كلام في حدوث كلام الله أو قديمه (...). يثبت أو لا صفة الكلام بالدليل القرآني فيقول: لا نجدنا بحاجة إلى طرق باب الاستدلال عن طريق النقل على إثبات هذه الصفة له تعالى - أعني صفة الكلام - وأنّه لتكفيينا مؤونة كلّ دليل وتدليل آيات الله في كتاب الله الكريم، فإننا نرى ذلك في قوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>(٧٥)</sup>، ونراه أيضاً في قوله عزّ اسمه: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾<sup>(٧٦)</sup>، ثمّ بدليل الرواية، ويضيف الإجماع دليلاً ثالثاً فيقول: ويُضاف إلى ذلك إجماع المسلمين عامّة بلا استثناء<sup>(٧٧)</sup>. وفي موضوع القرآن وأنّه لا تحريف فيه<sup>(٧٨)</sup>، وفي موضوع القرآن ووقوع النسخ فيه<sup>(٧٩)</sup>، وفي موضوع القرآن وبطلان العمل

بالقياس والاستحسان<sup>(٨٠)</sup>، وفي موضوع القرآن الكريم والاجتهاد والتقليد<sup>(٨١)</sup>، فقال في جواز التقليد في: «البحث الثاني: في الدليل على جواز التقليد جواز التقليد يُستدلُّ عليه بالأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، وقد أضاف إلى ذلك بعض أعلام المحققين من العلماء: الفطرة والبداهة، وستعرف كل ذلك تفصيلاً في العاجل القريب (...). بعد أن يفصل القول في الأدلة يقول: فلنأخذ بالدليل الآخر وهو: الثالث من الأدلة: وهو الإجماع، ادّعى جماعة من علمائنا المحققين الإجماع على وجوب التقليد أو جوازه، فلا عبرة إذن، بخلاف معتزلة بغداد، حيث حكي عنهم أنّهم قالوا: لا يجوز للمكلف أن يقلّد المفتي ويرجع إلى فتياه، وإنّما ينبغي أن يرجع إليه لينبّهه على طريقة العلم بالحادثة، وأنّ تقليده محرّم على كلّ حال، ولم يفرّقوا في ذلك بين الفروع والأصول، لا عبرة بهذا الخلاف، كما لا عبرة بخلاف جماعة من الشيعة الإمامية وجماعة من فقهاء حلب، فأوجبوا على العوام الاستدلال، واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع والنصوص الظاهرة، وأنّ الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع في متنه ودلالته، والنصوص محظورة، نقل ذلك عن الشهيد أعلى الله درجته في ذكره، ورده **تتبع** بأنّه يدفعه إجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير تكبير ولا تعرّض للدليل. نعم، ناقش في هذا الإجماع بعض أجلة المحققين من المتأخرين بأنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة ممّا يمكن أن يكون القول فيه - لأجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية - بعيد، والمنقول منه غير حجّة في مثل هذه المسألة، ومهما يكن من أمر فإنّنا نعرض ونستعرض من أقوال أجلة علمائنا الكرام ما يكون برهاناً واضحاً على تحقّق هذا الإجماع، وأنّ دعواه دعوى مدعومة بدليل. قال شيخنا جمال الملة والدين أعلى الله درجته في كتابه المسمّى بـ(التهذيب في علم الأصول): «الحقّ إنّّه يجوز للعامة أن يقلّد في فروع الشرع، خلافاً لمعتزلة بغداد، وجوّزه الجبائيّ في مسائل الاجتهاد دون

غيرها. لنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(٨٢)</sup> أو جب التعليم على بعض الفرقة، فجاز لغيرهم التقليد؛ ولأنَّ الحادثة إذا نزلت بالعامِّي، فإن لم يكن مكلفاً فيها بشيء فهو باطل بالإجماع، وإن كان مكلفاً، فإن كان بالاستدلال، فإن كان بالبراءة الأصلية فهو باطل بالإجماع، وإن كان بغيرها فإن لزمه ذلك حين استكمل عقله فهو باطل بالإجماع، وإن كان حين حدوث الحادثة لزم ذلك تكليف ما لا يُطاق. أما مسائل الأصول فالحق المنع من التقليد فيها، وجوزّه قوم من الفقهاء. لنا: إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مأمور به بالعلم فيجب علينا، ولأنَّ تقليد غير معلوم الصدق قبيح؛ لاشتماله على جواز الخطأ، وقبول النبي ﷺ من الأعرابيَّ الشهادتين؛ لعلمه تحصيل أصول العقيدة وإن لم يتمكّن من التعبير عن تلك الأدلّة والجواب عن تلك الشبهات». انتهى موقع الشاهد من كلامه، زيد في علوِّ مقامه. وقال شيخنا شيخ الطائفة أبو جعفر الشيخ الطوسي رفع الله درجته في كتابه المسمّى بـ(العدة في علم الأصول) في هذا المقام، قال تَمَّتْ في جملة ما قال: وأمّا المستفتي فعلى ضربين: أحدهما: أن يكون متمكّناً من الاستدلال والوصول إلى العلم بالحادثة مثل المفتي، فمن هذه صورته لا يجوز له أن يقلّد المفتي ويرجع إلى قُتياه، وإنّا قلنا ذلك؛ لأن قول المفتي غاية ما يوجهه غلبة الظنّ، وإذا كان له طريق إلى حصول العلم فلا يجوز له أن يعمل على غلبة الظنّ على حال.

وثانيهما: إذا لم يمكنه الاستدلال ويعجز عن البحث عن ذلك، فقد اختلف قول العلماء في ذلك، فحكى عن قوم من البغداديين أنّهم قالوا: لا يجوز له أن يقلّد المفتي، وإنّا ينبغي أن يرجع إليه؛ لينبّه على طريقة العلم بالحادثة، وأنّ تقليده محرّم على كلّ حال، وساووا في ذلك بين أحكام الفروع والأصول. وذهب البصريّون والفقهاء بأسرهم إلى أنّ العامّي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد، وأنّه يجوز له أن يقبل قول المفتي، فأما

في أصوله وفي العقليّات، فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه، ولا خلاف بين الناس أنّه يلزم العامّي معرفة الصلاة أعدادها، وإذا صحّ ذلك وكان علمه بذلك لا يتمُّ إلّا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة عدله ومعرفة النبوة، ووجب أن لا يصحّ له أن يقلّد في ذلك، ويجب أن يحكم بخلاف قول من قال: يجوز تقليده في التوحيد مع إيجابه منه العلم بالصلوات، والذي نذهب إليه أنّه يجوز للعامّي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش، تقليد العالم، يدلُّ على ذلك أنّي وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام وإلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام، ولم يحك عن واحد من الأئمة عليهم السلام النكير على أحد من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه، فإن قيل: كما وجدناهم يرجعون إلى العلماء فيما طريقه الأحكام الشرعيّة وجدناهم أيضاً كانوا يرجعون إليهم في أصول الديانات، ولم نعرف أحداً من الأئمة ولا من العلماء أنكر عليهم، ولم يدلّ ذلك على أنّه يسوّغ تقليد العالم في الأصول. قيل له: لو سلّمنا أنّه لم ينكر أحد منهم ذلك، لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال؛ لأنّ على بطلان التقليد في الأصول أدلّة عقليّة وشرعيّة من كتاب وسنة وغير ذلك، وذلك كافٍ في النكير. وأيضاً فإنّ المقلّد في الأصول يقدم على ما لا يؤمن أن يكون جهلاً؛ لأنّ طريق ذلك الاعتقاد، والمعتقد لا يتغيّر في نفسه عن صفة إلى غيرها، وليس كذلك الشرعيّات؛ لأنّها تابعة للمصالح، ولا يمتنع أن يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الأحكام، وذلك لا يتأتّى في أصول الديانات، على أن الذي يقوى في نفسي أنّ المقلّد في أصول الديانات

- وإن كان مخطئاً في تقليده - غير مؤاخذ به، وأنه مغفوفٌ عنه، وإننا قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها؛ لأنني لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم، وإن لم يسند ذلك إلى حجة عقل أو شرع. وليس لأحد أن يقول: إن ذلك لا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى الإغراء بما لا يؤمن أن يكون جهلاً؛ وذلك لأنه لا يؤدي إلى شيء من ذلك، لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم ابتداءً أن ذلك سائغ له، فهو خائف من الإقدام على ذلك، ولا يمكنه أيضاً أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد؛ لأنه إنَّما يمكنه أن يعلم ذلك إذا عرف الأصول، وقد فرضنا أنه مقلدٌ في ذلك كله، فكيف يعلم إسقاط العقاب فيكون مغرى باعتقاد ما لا يؤمن كونه جهلاً أو باستدامته؟ وإنَّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول وسبروا أحواله، وأنَّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولم يسغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجهم عن باب الإغراء <sup>(٨٣)</sup>...» <sup>(٨٤)</sup>.

### ١٣. الحقيقة الشرعية: في الموضوع الأول: الفرق بين القرآن والإسلام والإيمان:

يُجيب مناقشاً هذا الرأي بنقله آراء بعض علماء الإمامية في مسألة الحقيقة الشرعية للألفاظ <sup>(٨٥)</sup>: «وأجيب عنه بما أجيب به عما تقدم من الأقوال، وأنت إذا عرفت ما مضى عليك، عرفت ما يترتب على هذا القول من الفساد. ونقل عن بعض العلماء المحققين من أصحابنا الإمامية قدس الله أسرارهم، أنه التصديق باللسان والقلب معاً، مستدلاً على ذلك بأنه - لغةً - التصديق، فيجب أن يكون - شرعاً - على حد ما هو في اللغة، وإلا لزم النقل، يعني نقل الشارع اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى شرعي، والنقل خلاف الأصل، إذ الأصل بقاء اللفظ على معناه، حتى يأتي اليقين بدليل يدل على النقل، وحيث لا دليل يقيني، فلا نقل. مضافاً إلى ذلك، أنه لو نقل في الشرع، لكان ذلك معلوماً عند المشرِّعين على حد غيره من المنقولات الشرعية - إن ثبت أن هناك حقيقة شرعية - كما

ادّعى ذلك في كثير من الموضوعات، كالصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، وأمثالها من الموضوعات.

وحيث إنّ هذا النقل لم يكن عند أهل الشرع معلوماً فلا نقل، وحيث إنّ ثبت أنّ الإيـان شرعاً هو التصديق - كما هو في اللغة كذلك -، فحينئذ يُقال: إنّ ذلك التصديق لا يجوز أن يكون هو المعرفة القلبية، فقط لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾<sup>(٨٦)</sup>، ولقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>(٨٧)</sup>، ولا التصديق اللساني، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيـانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾<sup>(٨٨)</sup>، فلا بدّ من أن يكون هذا التصديق تصديقاً بكلام الجارحتين: القلب واللسان. هذا هو القول الخامس وما له من دليل، وقد ردّه بعض محقّقي الأصحاب، بما لا أراه صالحاً لأن يكون ردّاً له، فلا نزيل الكلام بذكره، ولعلنا نختار هذا القول، فإنّه - في نظرنا - أقرب الأقوال إلى الصواب.

السادس - وهو المنقول المنسوب إلى بعض أصحابنا والأشعرية -: إنّهُ التصديق القلبيّ فقط، مستدلّين على ذلك بأنّه - لغةً - هو التصديق، ولما ورد نسبته إلى القلب، عرفنا أنّ المراد بالتصديق القلبيّ لا أيّ تصديق كان، بل تصديق الرسول في كلّ ما علّم مجيؤه به بالضرورة من الدين، ولا يجوز حمله على غيره، إذ يلزم ذلك أن يكون لفظ الإيـان مشتركاً بين معنيين، أو حقيقة في شيء ومجازاً في الآخر، وكلاهما خلاف للأصل، كما هو مقرّر في محلّه من علم الأصول، فعلى هذا يكون النطق باللسان مبيّناً لظهوره، وكاشفاً عن حصوله، لا جزءاً داخلياً في حقيقته، وهكذا الأعمال الصالحات ثمرات مؤكّدة، لا أنّها أجزاء داخلات، هذه هي التي ظفرنا بها من الأقوال في تحقيق حقيقة الإيـان<sup>(٨٩)</sup>.

١٤. علوم القرآن: في موضوع القرآن والتفسير والتأويل<sup>(٩٠)</sup>، فقد تعرّض فيه الحليّ

إلى أصل كلمة التفسير والتاويل وتعريفها اصطلاحاً، وتعرّض في هذا الموضوع إلى آداب المفسّر، وفي موضوع المحكم والمتشابه في القرآن<sup>(٩١)</sup>، فقد تعرّض فيه الحلبيّ إلى تعريف المحكم والمتشابه لغةً واصطلاحاً، ودكّر أنّ في القرآن قسمين: قسم محكم، وقسم متشابه، وقال إنّ القرآن كلّ محكم وكلّه متشابه وكلّه محكم ومتشابه، واستدلّ بالروايات، وتعرّض إلى تفسير الآية المخصوصة في الموضوع، وهي قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٩٢)</sup>، وتعرّض لأقوال المفسّرين من المذاهب الأربعة والمذهب الإمامي في من هم المخصوصون في الآية الكريمة. وفي موضوع القرآن لا تحريف فيه<sup>(٩٣)</sup>، وتكلم فيه في المرحلة الأولى: وهي وقوع الزيادة فيه، وفي المرحلة الثانية: وهي مرحلة النقيصة، وفي المرحلة الثالثة: في وقوع التحريف فيه من حيث النظم والتأليف والجمع والتدوين، وذلك كتقديم الناسخ على المنسوخ، والمتشابه على المحكم، والمتأخّر نزولاً على المتقدّم فيه<sup>(٩٤)</sup>. وفي موضوع القرآن ووقوع النسخ فيه<sup>(٩٥)</sup>، المرحلة الأولى: في سبب نزول هذه الآية، المرحلة الثانية: في قراءة هذه الآية، المرحلة الثالثة: في حقيقة أصل النسخ بحسب مصطلح أهل الشرع، المرحلة الرابعة: هي أنّ النسخ عندنا جائز عقلاً واقع نقلاً، المرحلة السادسة: قالوا: إنّ المنسوخ إمّا أن يكون هو الحكم فقط، أو التلاوة فقط، أو هما معاً، وفي المرحلة السابعة: اختلفت كلمة المفسّرين في قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(٩٦)</sup>، الخوض في البداء<sup>(٩٧)</sup>. وفي موضوع القرآن والإعجاز<sup>(٩٨)</sup>، تكلم فيه على وجوه الإعجاز، وتكلم على الصرفة ومن قال فيها، وفي علم القراءات، وذلك في القرآن وأنه لا تحريف فيه<sup>(٩٩)</sup>،

فقال في الاستدلال على عدم التحريف ودعوى النقص فيه: «أمّا الكلام على المرحلة الثانية- وهي مرحلة النقيصة- فقد ذهب إليها من شواذ المسلمين فريق ضعيف اعتمد في ذلك على روايات شاذة مرسلّة أو مؤولة، فلا يعتمد عليها ولا يركن إليها بوجه من الوجوه، وأنّ الاعتبار العقليّ والفحص التاريخي ليدلّان دلالة قطعياً على بطلان دعوى وقوع النقص فيه، فإنّه لم يبلغ اهتمام أمة من الأمم في كتبها المقدّسة معشار ما بلغ إليه اهتمام الأمة الإسلاميّة في كتابها المقدّس القرآن الكريم، ولقد كان مدوّناً في الصدور قبل أن يكون مدوّناً في السطور، ولقد حُفِظ كلّهُ في عهد صاحب الرسالة، ولقد ختمه بعض الصحابة الكرام أمام الرسول العظيم، ولقد عُرف من الصحابة أشخاص بأنهم حفاظ وقرّاء، مثل: زيد بن ثابت، ومثل: عبد الله بن مسعود الذي روي عن النبيّ ﷺ في حقّه أنّه ﷺ قال: (من أراد أن يقرأ القرآن غصّاً طريّاً جديداً كما أنزل فليقرأه بقراءة ابن أم معبد) (١٠٠)» (١٠١)، واعتمد في موضوع القرآن ووقوع النسخ فيه، على وجود النسخ في القرآن، من خلال قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١٠٢)، وذلك في المرحلة الثانية: «في قراءة هذه الآية، قرأ ابن عامر: ما نُسخ بضمّ النون وكسر السين، وقرأ الباقون بفتحها- أعني النون والسين- وتوجّه قراءة ابن عامر بوجهين: أحدهما: أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد، فليس في رباعي هذا الفعل، زيادة على ثلاثيّته في معناه. ثانيها: أن الهمزة في أنسخ هي همزة الصيرورة والجعل، وليست هي همزة التعدية؛ لأنّ الثلاثيّ- وهو نسخ- متعدّ بنفسه فلا يحتاج في التعدية إلى واسطة، فمعنى أنسخه- على هذا- جعله ذا نسخ، كما يقال: أقبره جعله ذا قبر، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَماتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ (١٠٣)، ثمّ إنّه قرأ ابن كثير وأبو عمرو: نَسَّأها بفتح النون والهمزة، وهو مجزوم بالشرط، ولا تترك الهمزة في مثل هذا؛ لأنّ سكونها علامة الجزم، وهو من النسيء، وهو التأخير، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ

زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا ﴿١٠٤﴾، ومنه سمي بيع الأجل نسيئة، وقال أهل اللغة: أنسا الله أجله، ونسأ في أجله، يعني آخر وزاد. ومنه قوله ﷺ: (من سره النسيء في الأجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه) (١٠٥)، ومنه قول العرب: أنسأت الإبل عن الحوض أنساها إذا أخرتها، وقرأ الباقون بضم النون وكسر السين، وهو النسيان، ثم إن الأكثر حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر، ومنهم من حمل النسيان على الترك، على حد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ نَسِيٍّ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (١٠٦)، بمعنى فترك، وقوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ (١٠٧) يعني نتركهم، هذه بعض قراءات الآية، وقرأ آخرون: ما ننسك من آية أو ننسخها، وقرأ آخرون: (ما ننسخ من آية أو ننسكها) (١٠٨). وفي موضوع القرآن واللغة العربية، وذلك في الاستدلال على عريبة القرآن الكريم وليس فيه دخيل من اللغات الأخرى، وأن بعض المغرضين وعديمي الفهم نعتوا القرآن الكريم بالخلط، فقال المصنّف: «ومن ذلك ما وقع من الخلط والخطب في فهمه ما وقع في سورة المنافقين وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (١٠٩)، ووجه الاعتراض في هذه الآية الكريمة أن يُقال - وقد قيل -: إنه كيف عطف (أكن) - وهو مجزوم - على أصدق - وهو منصوب - والاتفاق بين حركات المعطوف والمعطوف عليه شيء لا يقبل النقاش. ونجيب عنه:

أولاً: إن هذه الآية قرئت بنصب أكون، فعلى هذه القراءة لا جدال ولا نقاش.

ثانياً: إنه بناء على قراءة الجزم هو أن عطف الفعل المجزوم على الفعل المنصوب إذا كان محل ذلك الفعل المنصوب هو الجزم؛ لكونه في المعنى واقعاً موقع الجواب للشرط الموجود، شيء وارد بكثرة عند العرب، وله شواهد في الاستعمال، ومن هذا الباب قول

خارجة بن الحجاج الإيادي:

قابلوني بليتكم لعلي أصحابكم وأستدرج نوبيا»<sup>(١١٠)</sup>

١٥. علم الفقه: في موضوع القرآن الكريم وبعض حكم الأحكام وفلسفة التشريع<sup>(١١١)</sup>، فيقول: «فاتساق التشريع أو النظام واستوساقه بحاجة إلى أن يركّز على دعائم ثلاث: أحدها: قناعة المكلف قناعة نفسية بحاجة إلى تنظيم شرع وتشريع نظام، وإلا دفعت به الحرية المطلقة إلى الهوة السحيقة والمهوى العميق. ثانيها: الإيمان بأهلية المشرّع لذلك التشريع، والاعتقاد بأحقيته في وضع ذلك النظام، وإلا لم يرضخ الرضوخ المطلوب، ولم يستجب لذلك النظام، ولم يتمسك بذلك التشريع، ثالثها: اعتقاد المكلف بعدل النظام واعتداله، وأنه لا سرف فيه ولا تطفيف (...). فهو حيث يعزّز أحكامه بالحكم الباهر من إيجاد نفع أو دفع ضرر جمعت بين الحكمة والسهولة، يعمل المكلف فيعلم أن تشريعاً كهذا يدور به إلى المصلحة، ويدرأ عنه المفسدة»<sup>(١١٢)</sup>، ثم يضرب مثلاً ليسند رأيه فيقول: «إن من جملة ما أشار إليه القرآن الكريم من حكم الأحكام وفلسفة التشريع ما جاء في أمر الحيض من قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِ لُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾»<sup>(١١٣)</sup>، ويستمر في توضيحه (...).

ترى أن هذه الآية الكريمة ألمعت بديع الإشارة، وأشارت ببلغ العبارة إلى حكمة هذا الحكم، وفلسفة هذا التشريع، وهو وجوب تجنب المقاربة للحيض في الواقع. ترى أولاً وقبل كل شيء أن الآية الكريمة جعلت لفظة (أذى) خبراً عن الضمير الراجع إلى الحيض، فتراها قد جعلت الحيض نفس الأذى مبالغة في التشديد وإبلاغاً للحكم بأبلغ تأكيد تنفر عنه الطباع والنفوس، ثم تراها ثانياً أبهمت التعبير فلم تعين كيفية الإيذاء وكميته، ولم تعين أن ذلك الأذى هل هو القدر أم الضرر، ولم يتبين من ذا يكون متعلق

ذلك الإيذاء، أهو الزوج أم الزوجة أم الجنين المتكوّن من مقاربة الزوجين في الواقع؛ لتبيّن أنّ الكلّ في هذا الإيذاء على حدّ سواء، فأهملت للتعميم وأجملت؛ ليكون من وراء هذا الإجمال تفاصيل وتفصيل سترها في العاجل القريب. ثمّ هي الثالثة الأخرى من مزايا هذا التعبير الأنيق تعبيره سبحانه من قائل: ﴿فَاعْتَرِزُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ﴾ فعبّر بالاسم الظاهر - وهو قوله: المحيض - ومن يجهل نكتة هذا التعبير الدقيق قد يحيل إليه جهلاً أن الموقع في التعبير للضمير، كأن يقول عزّ من قائل: (ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزّوا النساء في المَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) ، وهذا - إن وقع - فمبعثه الجهل بما وراء هذا التعبير من رمز أو رموز؛ ذلك أنّ الشريعة الإسلامية - وهي الوسط في الشرائع، وتشريعها هو العدل والاعتدال - جمعت بين الحكمة والسهولة، فاتّخذت طريقاً وسطاً لا أمت ولا عوج فيه، فلم تكن لتتزمّت في هذه المسألة تزمت الإسرائيليين - اليهود - وعلى ذلك أيضاً جماعة من مشركي الجاهليّة في أنّهم يتوقّفون الحائض توقفاً شديداً لا هوادة فيه، يعتزلونها في المضاجعة، فضلاً عن الواقعة، ولا تؤاكل ولا تُشارب، بل ويعزلونها عن المسكن عند الكثير، وهذا تزمت لا وجه له إلاّ التحكّم المرّ المقيت، فلم تتزمت الشريعة الإسلاميّة هذا التزمت الشديد، ولم تكن لتتفلّت تفلّت النصارى - المسيحيين - فاسترسلوا مع الحائض استرسالاً تكون معه الأضرار والمحاذير، فلم يعتزلوها حتّى في الواقعة، فضلاً عن المساكنة والمضاجعة.

وهنا نرى أنّ الشريعة الإسلاميّة اتّخذت الأمر الوسط والاعتدال، فلم تُوجب على الزوج إلاّ حرمة الواقعة للزوجة في محلّ الحيض ومكانه خاصّة، فمن هنا تعرف أنّ لفظ (المحيض) في أوّل الآية - وهو قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ﴾ - هو مصدر

بمعنى الحيض، وفي آخر الآية- وهو قوله: ﴿فَاعْتَرِزُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ - هو اسم محلٌّ بمعنى مكان الحيض لا مصدر ولا اسم زمان (...)، وهذه أضرار تلحق الزوجين عند الوقاع في المحيض، بل وتلحق الجنين المتكوّن منها عند ذاك، مضافاً إلى القدر الذي تشمّزُ منه النفوس والطّباع (...)، فإننا نرى القرآن الكريم حكم في أمر الحائض بحكّمين، لكلّ حكمٍ نصيبه البليغ من الحكمة والفائدة يتجلّى بهما بليغ فلسفة الشرع وسرّ التشريع: أحد الحكمين: تحريم مقاربة الحائض في الوقاع في مكان الحيض خاصّة، وعلّته بأنّه أذى، وثاني الحكمين: انتهاء التحريم بحصول النقاء والطهارة، أما الحكمة في الحكم الأوّل فقد ذكر علماء التشريح وأهل الفن من علماء الفسيولوجيا والحاذقون من الأطباء، وبينوا حال الرحم في حال الحيض، وذكروا أنّ المهبل وقصبة الرحم وقاعدته والمبيضين والأغشية وكلّ أجزاء الرحم حين نزف الدم يكون في حالة مخالفة لحالته عند خلوه من ذلك، فإنّ أجزاءه المشتغلة بقذف الدم تخرج عن حالتها الطبيعيّة، وتحدث فيها تشنّجات والتهابات يؤثّر عليها في تلك الحال كلّ عارض جسائيّ أو نفسانيّ، فإذا عرضت مع نزف الدم عارضة الشهوة للرحم وإنزال المني للحائض، اشتغل الرحم بما يعاكس شغل نزف الدم، فتعاكس الأمران، وتختلّ جميع أجزاء الرحم، وربّما أذى ذلك إلى ضرر بليغ ومرض شديد، وقد يؤدّي إلى الهلاك، وإذا علقّت المرأة بالجنين في تلك الحال، يكون الجنين ضعيف العضل، مختلّ العصب والدماغ، غير متناسب الأعضاء، وربّما ولد معتوهاً أو مجنوناً أو أبله في أكثر الأحيان، وإذا عرض للحائض عارض نفسانيّ من فرح أو حزن شديدين أذى ذلك- في الغالب- إلى أمراض عصبيّة أو قلبيّة ربّما جرّت إلى الفلج الشقيّ أو التامّ أو السكتة أو الهلاك، وإذا جامع الرجل زوجته الحائض سرت حالة الرحم والتهاباته إلى قصبة الذكر وأفسدت الغدد المنويّة والمثانة والأنثيين، وربّما أدّت إلى خلل والتهابات في الكليتين وأبطلت عملها الفسيولوجيّ، ثمّ

من بعد ذلك الورم العام وحبس البول والهلاك؛ ولذلك حرّمت الشريعة ببالحكمة الله (...) وبلغ رحمته، الجماع مع الحائض؛ لحفظ الزوج والزوجة والنسل. ومن خلال هذه الحكم تشعُّ لنا حكمة أخرى في المقام هي الحكمة الثالثة: حرمة طلاق الحائض، وذلك أننا إن ذهبنا إلى اجتماع الحيض مع الحمل، كما صرّحت به بعض النصوص، ومثل قولهم **﴿لَا يَجْمَعُ اللَّهُ الْحَائِضَ مَعَ الْحَمْلِ﴾**: (إنَّ الحامل ربِّها قدفت بالدم)<sup>(١١٤)</sup>، كان هناك حكمتان: وهي دفع اختلاط النسل وتخالط الأنساب؛ لاحتمال أن يكون في الرحم نطفة يُخشى أن تختلط بنطفة ثانية، وهذا مضافاً إلى الحكمة التي ستأتيك الآن. أمّا إذا ذهبنا إلى أن الحمل لا يجتمع مع الحيض كما صرّحت به بعض النصوص الأخرى مثل قولهم **﴿لَا يَجْمَعُ اللَّهُ الْحَائِضَ مَعَ الْحَمْلِ﴾**: (ما كان الله ليجمع الحيض مع الحمل)<sup>(١١٥)</sup>، تجلّت لنا حكمة أخرى هي حفظ المرأة والمحافظة عليها عن أن تطرقها العوارض النفسية والآلام المرهقة، فإنَّ حالة الحيض أخطر دور من الأدوار على المرأة؛ لسرعة تأثرها حينذاك بالآلام والعوارض النفسية، وأخطرها عليها هو الطلاق، وذلك واضح لا ستره فيه. وها هنا وقد عرفت مبلغ تلك الأخطار المتولّدة عن وقاع الحائض في المحيض تعرف جلياً كيف أن الآية الشريفة جمعت فأوعت وأوردت المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة، بل جمعتها جميعاً بلفظة واحدة، وهي كلمة (أذى)، وهذه الكلمة مضافاً إلى ما فيها من معنى جمٍّ وموردٍ غزيرٍ أمّا مستجيبة لكلِّ زمان ومكان، يستطيع كلُّ زمن أن يطبّقها على ما فيه من معرفة وثقافة<sup>(١١٦)</sup>.

وفي موضوع القرآن الكريم والاجتهاد والتقليد<sup>(١١٧)</sup>، يبدأ بعرض الآية الدالّة على الاجتهاد والتقليد من قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**<sup>(١١٨)</sup>، ثم يقسّم الموضوع على مراحل: المرحلة الأولى: في تعريف الاجتهاد وما هو في معناه أو حقيقته<sup>(١١٩)</sup>، المرحلة الثانية: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّي<sup>(١٢٠)</sup>،

المرحلة الثالثة: في المجتهد فيه - يعني فيما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح فيه - المجتهد فيه<sup>(١٢١)</sup>، المرحلة الرابعة: في ما يحتاج إليه المجتهدون من العلوم التي تكون شرائط لتحقيق الاجتهاد<sup>(١٢٢)</sup>، المرحلة الخامسة: في التخطيطة والتصريف<sup>(١٢٣)</sup>، المرحلة السادسة: في أنه هل يجوز للنبي ﷺ أن يعمل بالاجتهاد أو لا؟<sup>(١٢٤)</sup>، المرحلة السابعة: في التقليد، وفيه بحوث<sup>(١٢٥)</sup>، وتعرض فيه لأموار منها تعريفه، وفي الدليل على جواز التقليد يستدل عليه بالأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، واشتراط الأعلمية في مرجع التقليد، واشتراط الحياة<sup>(١٢٦)</sup>.

١٦. علم الأصول: في موضوع القرآن وأنه لا تحريف فيه<sup>(١٢٧)</sup>، وذلك في المرحلة الثالثة: في وقوع التحريف فيه، وهو أن هذا المعنى الذي ذكرناه، من أن القرآن الكريم لم يوصم بوصمة ووقوع التحريف فيه، هي ميزة القرآن الكريم، انمازها على سائر الكتب المقدسة، مثل التوراة والإنجيل، فإن تلك الكتب قد وقعت معرضاً للتحريف؛ فتلاعبت بها أيدي المحرفين، ولنا على ذلك دليان: دليل إجمالي، ودليل تفصيلي.

أمَّا الدليل الاجمالي على وقوع التحريف في التوراة، فهو أن التوراة - باعتراف الإسرائيليين - عرضتها عوارض تقضي عليها في أن تكون معرضاً للتحريف، وأمَّا الإنجيل، فقد اعترف الكثير من علماء المسيحيين أنها لم تكتب على عهد المسيح عيسى عليه السلام، وإنما كتبت من بعده، وقد تناقضت الأناجيل فيما بينها في كثير من التعاليم والسير.

وأمَّا الدليل التفصيلي، فهو أن الكتب المقدسة عند الديانتين: الديانة الإسرائيلية - اليهودية -، والديانة المسيحية - النصرانية - تنحصر في كتابين هما: العهدان: العهد القديم - وهو التوراة -، والتوراة كتاب مقدس في نظر كلتا الديانتين اليهودية والمسيحية، وتشتمل على تسعة وثلاثين سفرًا. والعهد الجديد - الإنجيل - ومجموعه

سبعة وعشرون كتاباً، والأنجيل الرائجة اليوم عند المسيحيين هي الأنجيل الأربعة: إنجيل متى، وإنجيل يوحنا، وإنجيل لوقا، وإنجيل مرقس، وحيث تعرف ذلك فلتعرف أن التحريف والتلاعب وقعا في كِلَا الكتابين: العهد القديم والعهد الجديد، التوراة والإنجيل<sup>(١٢٨)</sup>. وفي موضوع القرآن وبطلان العمل بالقياس والاستحسان<sup>(١٢٩)</sup>، يعرض الآية من قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾<sup>(١٣٠)</sup>، ثمَّ يرتب الأدلة ويفسّر حسب الموضوع، فيقول: «وهذه الآية الكريمة قليل من كثير تلك الآيات، فزراها مستجيبة لكثير من الدعوات في كثير من الآيات يستدلُّ بهذه الآية الكريمة على بطلان العمل بالقياس، ويستدلُّ بها على بطلان العمل بالاستحسان، ثمَّ يستدلُّ بها على بطلان الرجوع إلى أصالة البراءة في مشتبه الحكم شبهة تحريمية حيث يفقد النص، أو يقع فيه الإجمال، أو تتعارض النصوص، فما أخصر لفظها وأكثر معناها، وستأتيك بحوث كلِّ من هذه الأقوال مفصلة مشروحة كلِّ في الموضوع اللائق به باباً بعد باب»<sup>(١٣١)</sup>، ويعقب قائلاً: «أمَّا الكلام الآن فيختصُّ ببطلان العمل بالقياس، ثمَّ يتبعه القول ببطلان العمل بالاستحسان، ثمَّ إنَّ الفرق بين القياس والاستحسان؛ ليظهر جلياً من تعريف كلِّ منهما في بابه تعريفاً لا يبغي مجالاً للارتباب، وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم مقدّمة لها كلُّ المساس أو بعض المساس في صميم البحث، ثمَّ منها إلى البحث في الصميم»<sup>(١٣٢)</sup>، فالمرحلة الأولى: استدلال الشيعية الإمامية من بطلان العمل بالقياس بالأدلة الأربعة<sup>(١٣٣)</sup>، ثمَّ قال: «يقرّر دليل العقل على بطلان العمل بالقياس على وجهين:

أحدهما: حكم العقل ببطلان العمل بالقياس عقلاً، بمعنى أنَّ العقل حاكم بأنَّ القياس لا يصلح لأن يكون حجّة عقليّة، ثانيهما: حكم العقل ببطلان العمل بالقياس شرعاً، بمعنى أنَّ العقل حاكم بأنَّ القياس لا يصلح لأن يكون حجّة شرعيّة، وحكم العقل على الوجه الأوّل يقرّر على وجوه، وحكمه على الوجه الثاني يقرّر على وجوه،

والكلام الآن في تقرير حكم العقل على الوجه الأوّل فانظر إليه بإمعان.

إنّ حكم العقل على الوجه الأوّل - أعني حكم العقل ببطلان العمل بالقياس عقلاً - يقرّر على وجوه عديدة، منها: إنّ العمل بالقياس ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ، وذلك قبيح، هذا هو أحد الوجوه التي يقرّر فيها دليل العقل على بطلان العمل بالقياس، وأنت ترى أنّ هذا الدليل يتكوّن منه قياس على هيئة الشكل الأوّل الذي هو من بداهة الإنتاج بمكان، ويكون صورة القياس المؤلّف هكذا: العمل بالقياس ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ، وكلّ ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ قبيح، فتكون النتيجة الحاصلة - بعد حذف المتكرّر -: العمل بالقياس قبيح.

وأنت ترى أيضًا أنّ هذا الشكل قد توفّرت فيه شرائط الشكل الأوّل من إيجاب الصغرى وفعليتها مع كلفة الكبرى، وهذا حاصل كما تراه. يبقى الكلام على صدق مقدّمته، أعني صغراه التي هي المقدّمة الأولى، وهي قولنا: العمل بالقياس ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ، وكبراه التي هي المقدّمة الثانية، وهي قولنا: وكلّ ارتكاب بطريق لا يؤمن معه الخطأ قبيح، إذ لا ريب أنّ صحّة النتيجة هي فرع عن صحّة المقدّمات، فكان لزامًا علينا التدليل على صدق هذه الناحية، فنقول: إنّ الاستدلال على صحّة المقدّمة الأولى - أعني صغرى القياس - تبين لك منه شيء أو بعض شيء من قبل، وسيزداد لك وضوحًا من بعد، والآن نملي عليك ما تتجلى لك به حقيقة الحال بكلّ وضوح: اعلم أنّ (الحجّة التصديقيّة) - المقرّرة عند المنطقيين - ثلاثة أقسام: القياس، والاستقراء، والتمثيل؛ ذلك أنّ الاستدلال بالحجّة إمّا أن يكون من حال الكلّي على حال جزئياته - ومعناه ترتّب الحكم:

أوّلاً: على المعنى العام، ثمّ منه ينسحب الحكم إلى الأفراد والأشخاص بالتبع.

ثانيًا: وبالعرض، وهذا يسمى بـ(القياس)، وللقياس عند المنطقيين بحث واسع الأطراف في متسع الجهات. وإمّا أن يكون من حال الجزئيات على حال كليتها، وهو هذا يسمى بـ(الاستقراء)، وقسم إلى: تام، وهو ما يصفح فيه حال جميع الجزئيات، وهذا عندهم ليس استقراء على الحقيقة، بل هو عندهم يسمى بـ(القياس المقسم) فهو من هذا موضوعاً أو يرجع حكماً ومالاً إليه، وذلك كما يمثلونه في قولهم: كل حيوانٍ إمّا ناطقٌ أو غير ناطقٍ، وكلُّ ناطقٍ من الحيوان حسّاس، وكلُّ غير ناطقٍ من الحيوان حسّاس، تكون النتيجة عندهم - بعد حذف المتكرّر - : كل حيوانٍ حسّاس. هذا هو الاستقراء التام أو القياس المقسم، وهو عند المنطقيين يفيد اليقين. أما الاستقراء الناقص فهو تتبّع أكثر الجزئيات - لا كليتها -؛ لإثبات حكم الكليّ أو حكم كليّ، كما يمثلونه بقولهم: كل حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، جاءوا بهذا الحكم الكليّ أو حكموا به على الكليّ؛ لأنهم وجدوا أنّ الأكثر من أفراد الحيوان محكوم بهذا الحكم، مثل: الإنسان والفرس والحمار، إلى غير ذلك ممّا صادفوه من أفراد الحيوان، هذا هو الاستقراء الناقص، وهذا يفيد الظنّ عندهم لا اليقين؛ لجواز أن يخلف بعض الأفراد عند هذا الحكم؛ لأنّ المفروض أنّه تتبّع أكثر الأفراد لا كلّ الأفراد. وقد تخلّف بعض الأفراد عن هذا الحكم بالفعل، فقد وجدوا أنّ التمساح يحرّك فكّه الأعلى عند المضغ فلم يطرد الحكم في جميع الأفراد، من أجل ذلك أفاد الظنّ عندهم لا اليقين، لكن ذلك إذا أريد منه الحكم، أمّا إذا اكتفى بالحكم الجزئيّ أفاد عندهم اليقين بلا كلام، كما يُقال: بعض الحيوان فرس وبعضه إنسان، وكلُّ فرس يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، وكلُّ إنسان أيضاً كذلك، ينتج قطعاً أنّ بعض الحيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، فالنتيجة يقينية بلا ارتياب. هذا هو الاستقراء بكلاً قسميه من التام والناقص قد عرفتها وعرفت ما لهما من الأحكام، أمّا إذا كان الاستدلال بالحجّة التصديقيّة من حال أحد الجزئين المندرجين تحت كليّ

على حال الجزئي الآخر، وبعبارة أوضح: تشريك جزئي مع جزئي آخر في علة الحكم ليشبث الحكم فيه - وهذا هو المعبر عنه عند المنطقيين بـ (التمثيل)، وعند الفقهاء وعلماء الأصول بـ (القياس)، فالقياس عند علماء الأصول هو التمثيل في لسان المنطقيين. لا بدّ في التمثيل من مقدمات ثلاث عبّر عنها بالأركان:

الأولى: إنّ الحكم ثابت في الأصل، أعني المشبه به.

الثانية: إنّ علة الحكم في الأصل هو الوصف الخاص والنعته المخصوص.

الثالثة: إنّ ذلك الوصف الموجود في الفرع، أعني المشبه.

فحيث يتحقّق العلم بهذه المقدمات الثلاث، انتقل الذهن إلى كون الحكم ثابتاً في الفرع أيضاً ثبوته في الأصل، وذلك هو المطلوب في التمثيل، وليس في المقدمة الأولى ولا في المقدمة الثالثة إشكال أو بعض إشكال، إنّما الإشكال في ثبوت المقدمة الثانية، وبثبوتها يثبت حجّة القياس للمنطقيين في إثبات المقدمة الثانية، أعني كون علة الحكم في الأصل المشبه به هو تلك الصفة الخاصّة، ولذلك النعته المخصوص طرق كثيرة عمّدها عندهم طريقان:

أحدهما: ما يسمّى بطريق (الدوران)، ومعناه ترتّب الحكم على الوصف الذي له صلاحية العلية وجوداً وعدمًا، كترتب الحرمة في الخمر على الإسكار، فإنّه ما دام مسكرًا، فهو حرام، فإذا زال عنه الإسكار زالت عنه الحرمة، قالوا: والدوران علامة كون المدار - أعني الوصف - علة للدائر، أعني الحكم.

ثانيهما: (الترديد)، ويسمّى أيضاً بـ (السبر والتقسيم)»<sup>(١٣٤)</sup>.

ثمّ بعد أن يناقش آراء أهل الملة في تنفيذ القياس، يتعرّض إلى بعض المصطلحات التي تتعلّق بالقياس، وهي منها ما يسمّى بـ: تنقيح المناط، ومنها ما يسمّى بـ: تخريج

المناط، ومنها ما يسمّى بـ: تحقيق المناط<sup>(١٣٥)</sup>، وفي موضوع القرآن الكريم والاجتهاد والتقليد<sup>(١٣٦)</sup>، إذ قال: «الموقع الثالث من الكلام: في جواز رجوع العامي إليه في كل مسألة اجتهد فيها هو، وهذا أيضًا كسابقيه محل الكلام والخلاف، فإن قلنا: إنَّ مدرك وجوب التقليد هو السيرة العقلية، وهو رجوع الجاهل إلى العالم فيما هو عالم به، والمجتهد المتجزّي ممن يصدق عليه هذا العنوان فنعمت حينذاك أدلة جواز التقليد هكذا. وإن قلنا بأنَّ مدرك وجوب التقليد هو الأدلة اللفظية، واستفدنا من تلك الأدلة الإطلاق أو العموم. أما لو قلنا بأنَّ السيرة العقلية لم يتم قيامها في مثل هذه الأحوال، أو أنّ بناء العقلاء لم يرقم على الرجوع إلى مثله ولا أقل من الشك في هذه الناحية، والشك في المقام كافٍ في عدم جواز الرجوع؛ ذلك أنّ بناء العقلاء أو السيرة العقلية دليل لبي لا لسان له يتمسك عند الشك في عمومته وإطلاقه، فلا بد في الشك في حصوله من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الرجوع إلى المجتهد المطلق خاصّة، وهكذا الحال إن لم نستفد الإطلاق أو العموم من الأدلة اللفظية، ونقول: إنّها إنّما سيقّت؛ لبيان أصل تشريع التقليد لا لبيان كميّته، كما هو الحال في كثير من الإطلاقات والعمومات، هذا بالنظر إلى الرجوع إليه في فتواه، أمّا الرجوع إليه في الحكومة، ونفوذ تلك الحكومة في فصل الخصومة، فالأمر فيه أشدّ إشكالاً ممّا سبق من تلك المراحل والمسائل، فإنّك قد عرفت فيما سلف أنّ مقام الحكومة أعلى شأنًا من قيمة الفتيا، فإذا أشكل الأمر في الفتيا فكيف الحال في الحكومة، هذا ولكن بعض المحقّقين نفى البعد عن نفوذ حكومته فيما إذا عرف جملة معتدًا بها واجتهد فيها بأن يصحّ أن يُقال في حقّه عرفًا إنّهُ ممّن عرف أحكامهم»<sup>(١٣٧)</sup>. وفي المرحلة الثالثة: في المجتهد فيه - يعني فيما يصحّ فيه الاجتهاد وما لا يصحّ فيه - المجتهد فيه عرفٌ بأنّه (كلُّ حكمٍ شرعيّ ليس عليه دليل قطعيّ). هذا التعريف كسائر التعريفات مشتمل على جنس مدخل، وعلى فصل مخرج، فقولنا:

(حكم) مدخل لكل حكم عقلياً كان أو شرعياً. فقولنا: شرعيّ مخرج للأحكام العقلية، حيث إنّ العقلية المحضة مثل قولنا: الكلُّ أعظم من الجزء، أو إنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهكذا الأحكام العقلية المقررة من قبل الشرع، مثل قبح الظلم وحسن الإحسان، لا تقع محلاً لاجتهاد المجتهدين، إذ هي غير قابلة للخلاف والاختلاف، بل هي ممّا اتَّفقت عليها العقول، وقولنا: ليس عليه دليل قطعيّ، خرج ما كان عليه من الأحكام الشرعية قد دلَّ عليه دليل قطعيّ، وذلك قسماً:

**الأوّل:** الأحكام الشرعية الأصلية، وذلك كالمعتقدات الدينية التي أوجب الشارع الاعتقاد بها على الإنسان عن طريق العلم القطعيّ الذي لا تدخله الظنون، فمثل هذه لا تقع محلاً لاجتهاد حيث هي مدلولة بالأدلة القطعية.

**والقسم الثاني:** الأحكام الشرعية الفرعية التي قامت عليها الضرورة الدينية من المسلمين عامّة مثل الصوم، أو وجوب الصلاة، أو حرمة الخمر والزنا، أو غير ذلك من التكاليف القطعية من أفعال وتركها، فمثل هذه أيضاً لا تقع محلاً لاجتهاد؛ لأنّ أدلتها قطعية، فلا تكون معرضاً لاختلاف الأنظار والآراء، فالذي يقع محلاً لاجتهاد ويجوز للمجتهدين الاجتهاد فيه هو الأحكام الشرعية والفرعية التي لم يقم عليها دليل قطعيّ، وذلك في الأحكام الشرعية الفرعية كثير<sup>(١٣٨)</sup>.

وفي «المرحلة الخامسة: في التخطئة والتصريف، اتَّفقت الكلمة بين العلماء على التخطئة في العقليات، بمعنى أنّ المجتهد في ما يتعلّق بالأحكام العقلية، يجوز أن يخطئ ويجوز أن يصيب، فليس بمصيب على كلّ حال، وأمّا في الشرعيّات - يعني الاجتهاد فيها يتعلّق بالأحكام الشرعية - فقد اختلفت فيه الكلمة، فذهب أصحابنا عامّة إلى التخطئة في ذلك، بمعنى جواز الخطأ على المجتهد في ما يتوصّل إليه من الأحكام الشرعية؛ وذلك نظراً لما وقع الاتّفاق بينهم عليه، وتضافرت بذلك النصوص، وتواترت على

ذلك الروايات، من أن الله تعالى في كل واقعة حكماً ثابتاً لا يغيّره علم ولا جهل، ولا أثر فيه لاجتهاد المجتهدين بوجه من الوجوه، والمجتهد قد يصل إليه وقد لا يصل إليه، فيخطأ حينذاك أو يصيب. هذا مذهب أصحابنا عامّة، ويخالفهم في ذلك العامّة، فقد ذهبوا إلى أن كل مجتهد مصيب - على خلاف في كيفية هذه الإصابة - وعلى أي حال فإن كان غرضهم من هذه الإصابة هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، بأن تكون الأحكام المؤدّي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي أحكام ظاهرية، فقد ذهب ها هنا بعض الأعلام من الأصحاب بأن هذا لا محالية فيه، وإنها هو مخالف لما تواتر من الأخبار، مضافاً إلى الإجماع على أن الله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم بلا خلاف، وإن كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء المجتهدين بعد الاجتهاد، بمعنى أنه لا حكم هناك من رأس، وإنها يخلق الحكم بعد اجتهاد المجتهدين، ويحصل بعد حصول آراء المستنبطين.

فهذا القول يجلل إلى وجهين، فإن التزم ذلك بالنسبة إلى الحكم الواقعي - بمعنى أنه لا حكم لولا الاجتهاد والاستنباط - فذلك ممّا يمنع العقل وهو من المحالية بمكان، إذ هو مضافاً إلى ما عرفت ممّا سلف من مخالفته المتواتر من الروايات، ومن الإجماع القائم على أن الله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الجميع يلزم منه أن لا يبقى موضوع لاجتهاد المجتهدين، إذ ليس الاجتهاد في حقيقة واقعه وواقع حقيقته إلا استفراغ الفقيه وسعه لاستنباط الأحكام الشرعية من مداركها الخاصة، فلا بدّ إذن من أن يكون حكماً محفوظاً لا يغيّره علم ولا جهل يفحص المجتهد عنه ويبحث المستنبط عنه؛ ليظفر به، وليس حتماً أن يصل إليه، فقد يصل وقد لا يصل، والحكم هو الحكم في كل تلك الأحوال والشؤون، فإذا لم يكن للحكم عين ولا أثر - وهذا نتيجة حتمية لازمة لمن يرى هذا الرأي - فأبي فحوص حينذاك؟ وأي استنباط؟ نعم، إن أريد من الحكم هو الحكم الفعلي، ومعناه أن

المجتهد- وإن كان يتفحص عمّا هو الحكم واقعاً وإنشاء- لكن ما يؤدّي اجتهاده إليه يكون هو حكمه الفعليّ حقيقة، ونظرًا إلى أنّ الحكم الفعليّ هو عبارة عن الحكم الذي يتوصّل إليه كلُّ مجتهد حسبما يوصله إليه اجتهاده خاصّة، فلم يكن هو ذلك الحكم الذي يشترك فيه العالم والجاهل، وليس هو بذلك الحكم الذي تتفقّ عليه الآراء، بل هو ممّا يختلف باختلاف الآراء، فالتصويب بهذا المعنى لا استحالة فيه، وهذا هو المراد من كلام بعض الأعلام أنّ ظنيّة الطريق لا تنافي قطعياً للحكم، لكن هذا إنّما يتمّ- حسبما أفاده بعض المحقّقين- بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببيّة والموضوعيّة، أمّا لو قيل باعتبارها من باب الطريقيّة- وهو الذي عليه أكثر المحقّقين والمحقّين- فليس الأمر كذلك، إذ مؤدّيات الطرق والأمارات المعتبرة على هذا الاعتبار ليست بأحكام حقيقيّة نفسية، وليس معنى الحكم بحجّيتها إلّا تنجز مؤدّياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها فقط، وليعلم أنّ هذا الذي ذكرناه من الخطيئة هو رأي أصحابنا الإماميّة عامّة<sup>(١٣٩)</sup>، ثمّ يعرض للآراء الأماميّة، ويعرض لآراء الشافعيّ وأبي حنيفة ومالك وأحمد، فيقول فاضطربت آراؤهم فتارةً قالوا بالتصويب لكلِّ مجتهد، وتارةً قالوا كقولنا، إنّ الأحكام تابعة للمصالح والوجوه التي تقع عليها الأفعال، وذلك لا يكون إلّا واحداً ولأنّه لو كان كلُّ مجتهد مصيباً لزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ المجتهد إذا غلب على ظنه أنّ الحكم هو الحلّ فلو قطع بأنّه مصيب لزم منه القطع بالظنون والإجماع من الصحابة على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد. الدليلان إن تساويا تساقطا وإلّا وجب التراجع والإجماع على شرع المناظرة، فلو لم يكن تبيين المطلوب مطلوباً للشارع لم يكن كذلك؛ ولأنّ المجتهد طالب فلا بدّ له من مطلوب، ولأنّه يلزم اجتماع النقيضين لأنّ الشافعيّ إذا اجتهد وقال لزوجه الحنفية المجتهدة: أنت بائن، ثمّ راجعها فإنّها تكون حراماً بالنظر إليها وحلالاً بالنظر إلى الزوج، وكذا لو تزوّجها وليّ ثمّ تزوّجها آخر بوليّ<sup>(١٤٠)</sup>.

المرحلة السادسة: في أنه هل يجوز للنبي ﷺ أن يعمل بالاجتهاد أو لا؟ «الحقُّ إنَّه ﷺ لم يكن متعبداً بالاجتهاد لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾<sup>(١٤١)</sup>؛ ولأنَّه قادر على تحصيل العلم، فلا يجوز له العمل بالظن؛ ولأن مخالفة كافر، ومخالف المجتهد ليس بكافر؛ ولأنَّه كان يتوقَّف في الأحكام على الوحي؛ ولأنَّ تجويز اجتهاده يفضي إلى تجويز اجتهاد جبرئيل ﷺ فيندفع القطع بالوحي»<sup>(١٤٢)</sup>. وفي اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد<sup>(١٤٣)</sup>، فقد استدلَّ المانعون، وعرض أدلَّتْهم، فقال: «أمَّا القائلون بالمنع المطلق فقد استدلُّوا أيضًا بوجوه، منها الثالث: أنَّ قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً، وأنت ترى أنَّ هذا الوجه كأنَّه تركَّب من صغرى وكبرى، فالصغرى هي قولنا: إنَّ فتوى الأفضل أقرب من غيره، والكبرى هي قولنا: كلُّ ما كان أقرب يجب الأخذ به، وقد مُنِع هذا الوجه بصغراه وكبراه

أمَّا الصغرى: فقد ردت بأن لا نسلم أقربيَّة فتوى الأفضل من فتوى المفضول إلى الواقع، فقد تكون فتوى غير الأفضل أقرب من فتوى الأفضل؛ لموافقتة لفتوى مَنْ هو أفضل منه ممَّن مات، ولا يصغى إلى أنَّ فتوى الأفضل هي في نفسها أقرب؛ فإنَّها لو سلمت فلا تكون صغرى لهذه الكبرى المدعاة لبداهة أنَّ العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربىَّة في الأمانة لنفسها أو لأجل موافقتها لأمانة ثانية.

وأما الكبرى: فقد ردت بأن ملاك حجىَّة قول الغير تعبداً - ولو على نحو الطريقيَّة - لم يعلم أنَّه القرب من الواقع، فقد يكون ما هو في الأفضل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل من رأس فلا يتمَّ الادِّعاء.

الرابع: هو كون الرجوع إلى الأفضل هو القدر المتيقن؛ وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتأخير بداهةً أنَّه الحجَّة على المكلف، إما أن تكون هي فتوى الأعلَم فقط، فالحكم - إذن - هو التعيين، وإمَّا أن تكون الحجَّة كلا القولين، فالحكم التخيير، وعلى

كلّ تقدير تكون فتوى الأعلام حجّة على كلّ حال، فالأخذ بها متعيّن بلا كلام، ورد هذا الاستدلال بأنّ هذا الدوران المذكور فرع كون الأعلميّة مرّجحة إمّا عقلاً وإمّا نقلاً، وهو أوّل الكلام لعدم الدليل عليه، فيكون أشبه شيء بالمصادرة على المطلوب. هذا ما أردنا البحث عنه في هذا الموضوع على الإجمال، فلننتقل إلى موضوع آخر وهو اشتراط الحياة في المُفتين: هذه المسألة على حدّ المسألة السابقة، وفيها ما فيها من الخلاف والاختلاف، لكن يضاف إلى الخلاف هنا: أنّ اشتراط الحياة في المفتين خصّصه بعضهم بالتقليد الابتدائيّ وجوّز البقاء، وبعضهم عمّمه في الابتداء والاستدامة، وعلى كلّ فالبحث في المسألة يجب أن يكون على وجهها العام، إمّا الجواز العام أو المنع العام.

المعروف بين الكثير - بل الأكثر من الأصحاب - هو اشتراط الحياة، والمعروف بين أهل السنّة والجماعة هو عدم هذا الاشتراط، وهو خيرة الإخباريين من الشيعة الإماميّة، وإلى ذلك ذهب فريق من أصحابنا المجتهدين<sup>(١٤٤)</sup>.

١٧. وبعد أن ينهي البحث يتعرّض إلى: تفسير الموضوع بالنظر عن طريق ترتيب الآثار، ففي موضوع الفرق بين القرآن والإسلام والإيمان، قال في ترتيب الآثار على المؤمن والكافر والمسلم والفاسق: «أمّا لو نظرنا إلى الآثار المترتبة عليهم في هذه الحياة أو الحياة الثانية، فربّما نقول: يختلف الحكم باختلاف هذه الأقسام، فليس - مثلاً - حكم الشاكّ وقد بلغته الدعوة حكم الشاكّ حيث لم تبلغه الدعوة»<sup>(١٤٥)</sup>.

١٨. وبعد كلّ ذلك يزيد البحث تعقيبات هي من مكملات البحث، كما في موضوع الفرق بين القرآن والإيمان والإسلام، بقوله: «بقي شيان، هما من توابع البحث عن الإيمان: أوّلها: أنّ فاعل الكبيرة، هل هو مؤمن أو لا»<sup>(١٤٦)</sup>. وفي موضوع القرآن وعذاب القبر، أو البرزخ، قال: «هذا وقد بقيت هناك أشياء لعلّه ليس في التعرّض لها

كبير اهتمام، منها: أن سؤال القبر هل يتناول الصبيان؟ قال قائل بذلك، ولكن الحقّ خلافه، إذ السؤال في القبر إنّما يتبع المسؤولية، ووضع قلم التكليف حيث لا مسؤولية ولا تكليف، فلا سؤال، وإدخال أطفال المؤمنين في الجنة - بناء على القول به - تفضّل منه سبحانه، لا استحقاق. ومنها: هل إنّ الأنبياء يُسألون أو لا يُسألون؟ قال قائل بالنفي، وقال قائل بالإثبات، وهذا - كما تراه - كلام لا ثمرة فيه، في الاعتقاد ولا في العمل. ومنها: أنّه كيف يعذب المصلوب عذاب القبر وهو شيء مرّ الإشكال فيه والجواب عنه في بدء هذه البحوث، ويضاف إلى ذلك: إنّ كثيراً من الأخبار وردت بأنّه يضغطه الهواء، فالجو قبره، وعذابه جنس ما قبر فيه»<sup>(١٤٧)</sup>.

وفي موضوع القرآن الكريم، وأنّه لا تناقض فيه، قوله: «ونحن لو فتننا القرآن الذي علّمه الله تعالى لنبيّه لوجدنا فيه من الشعر الشيء الكثير، حتّى إنّ بعض الأدباء نظم البحور الستّة عشر بأوزانها الخاصّة وضمّنها آيات من القرآن الكريم، ممّا يدلّ على أنّه ليس من أوزان الشعر شيء إلاّ وهو في القرآن الكريم، ولنذكرها هنا بالآيات، وتمتّعاً للأسماع والأبصار»<sup>(١٤٨)</sup>.

وفي موضوع القرآن وبطلان العمل بالقياس والاستحسان، «ولندبّل هذا البحث بما له معه مسيس المناسبة، تعميماً للنفع ودفعاً للبقية الباقية من بعض الشبهة في بعض الأذهان، ذلك هو شرح بعض المصطلحات الخاصّة ممّا لها - حسبما عرفت وستعرف - مزاج واختلاط بتلك البحوث، منها ما يسمّونه بالمصالح المرسلّة تارة، منها ما يسمّى بـ: تنقيح المناط، ومنها ما يسمّى بـ: تخريج المناط، ومنها ما يسمّى بـ: تحقيق المناط، ومنها ما يسمّى بـ: النقض»<sup>(١٤٩)</sup>.

١٩. لكنه وبعد عرضه للآراء المذاهب والفرق يبدأ بمناقشتها كما فعل أول مرّة، فهو يزيد في البحث ارتباطاً وشدّاً للقارئ، لذلك لا يبقى صغيرة ولا كبيرة ذكرها

العلماء السابقون له في الموضوع حتّى يشعبها بحثاً ورأيًا وتفنيديًا وتأييدًا، وهي شاهد على تمكّنه وعلميّته البحثيّة التي قلّمًا تجد من الباحثين مثله.

٢٠. بعد عرضه للآراء ومناقشته لها، يصل إلى نتيجة في موضوع القرآن والإيمان والإسلام: فيقول: «وقد عرفت أنّ الذي اخترناه هو أنّ الإسلام، هو الاعتراف اللسانيّ فقط، والإيمان هو الاعتراف اللسانيّ والاعتقاد القلبيّ، والله أعلم بحقيقة الحال، وفوق كلّ ذي علمٍ عليم»<sup>(١٥٠)</sup>.

وفي موضوع القرآن وعذاب القبر، أو البرزخ، يقول: «المرحلة الرابعة: هو أنّ المستفاد من الآيات والروايات - ممّا مرّ سابقًا - هو أنّ العذاب في القبر والثواب فيه متّصل إلى يوم القيامة»<sup>(١٥١)</sup>.

## المبحث الثالث

### التفسير الموضوعي عند السيد مسلم الحلبي، دراسة تطبيقية

بعد هذه الجولة في منهج المصنّف وآلياته، ارتأى الباحث أن يذكر بعض النماذج من شذرات التفسير الموضوعي، وقد أخذ البحث أولوية التنوع في اختيار النماذج التفسيرية من جهد المصنّف، فقد اختار الباحث موضوعاً يطغى عليه الأسلوب الكلامي، والتفسيري، والفقهّي، أمّا الموضوعات الأخرى فقد تركها البحث كالأصولي، واللغوي، والحديثي، والفلسفي؛ لأنّها متشابهة في طريقة البحث والاستدلال، ولما نقول يطغى عليه، من عنوانه وطريقته البحثية في الاستدلال، وإلا فالمصنّف كانت آلياته شملت الجميع من هذه المواضيع، فقد يبحث مستدلاً على الموضوع الفقهيّ بآليات - مثلاً - أصولية وتفسيرية وحديثية وكلامية وفلسفية ومنطقية، وهي دلالة على سعته العلمية الموسوعية في الاستدلال والبحث، وإليك النماذج:

### الفرق بين القرآن والإسلام والايمان

يبدأ المصنّف في تفسير الآيات الخاصة بالموضوع، فيتخذ الخطوات الآتية:  
عرض الآية التي محلّ البحث، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (١٥٢).

ثمّ يعرض آراء المذاهب والفرق: فيقول: «اختلفت كلمة أهل الإسلام - ولا تزال

مختلفة- في تحقيق حقيقة معنَيَّ الإيمان والإسلام، وقد بلغت أقوال قائلهم في معناهما إلى ستّة أقوال أو تزيد»<sup>(١٥٣)</sup>.

ومن خلال عرض جذر الكلمة في اللغة، يقول: «لكن هذا بعد اتّفاقهم على أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق على حدّ ما قال سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾<sup>(١٥٤)</sup>، يعني مصدّق، فالخلاف والاختلاف بينهم في معناهما بالمصطلح الشرعيّ أو المتشرعيّ، فالرأي الأوّل من تلك الأقوال- وهو قول الكرامية-: إنّ الإيمان هو الإقرار بالشهادتين فقط، مستدلّين على ذلك بقوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله)<sup>(١٥٥)...</sup><sup>(١٥٦)</sup>.

ثمّ يجيب عن كلّ رأي بالرجوع أوّلاً إلى القرآن الكريم، فيقول: «وأجيب عن هذا الاستدلال، بأنّ هذا تحديد للإسلام، لا الإيمان، والإسلام أعمّ من الإيمان مستدلّين على ذلك بما افتتحنا به فاتحة الموضوع، وهو الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾...»<sup>(١٥٧)</sup>.

ثمّ مستنداً بالأحاديث والروايات الواردة عن الرسول ﷺ، بقوله: «متمّمين هذا الاستدلال بتام هذا الحديث المذكور، وهو قوله ﷺ: (فإذا قالوا ذلك حقنوا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقننا، وحسابهم على الله)<sup>(١٥٨)</sup>، وهذا يدلّ على أنّه ﷺ حدّد الإسلام لا الإيمان. الرأي الثاني- وهو قول جهم بن صفوان، وأبي الحسن الأشعريّ، وبعض الإماميّة-: إنّ المعرفة، متمسّكين في ذلك بما ورد من أنّ (أولّ الدين معرفته سبحانه)<sup>(١٥٩)...</sup><sup>(١٦٠)</sup>.

ويردّ على هذه الرأي بالرجوع إلى القرآن الكريم: «وردت هذه الدعوى ودليلها بأنّه لو كانت المعرفة هي الإيمان، لم يقل سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا﴾

بِهِ ﴿١٦١﴾، فقد جمع تعالى المعرفة مع الكفر، والشيء لا يجتمع مع ضده؛ لأن الكفر ضدَّ الإيمان. وكذلك ردُّوها بقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا﴾ ﴿١٦٢﴾، فقد جمع تعالى وصفهم بالجدد مع استيقان النفس. وكذلك ردُّوها بقوله تعالى، حكايةً عن قول موسى ﷺ لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ﴿١٦٣﴾، فأثبت لفرعون المعرفة، بل العلم، ولم يكن فرعون من الإيمان على شيء. فهذه الآيات دلَّت دلالة واضحة على أنَّ الإيمان شيء، والمعرفة شيء آخر، فلا تكون المعرفة هي الإيمان. الرأي الثالث، وهو مذهب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم: إنَّ الإيمان هو فعل الواجبات وترك المحرَّمات، متمسِّكين في ذلك بظواهر آيات وروايات ظنُّوها دالةً على ما يذهبون إليه. وهو بذلك لم يستوفِ الردَّ مشيراً إليه بعد ذلك بقوله: «وسأتي ذكرها وذكر ما في الاستدلال بها على المقصود من الردود، الرابع: وهو قول قدماء المعتزلة: إنَّ الإيمان عمل الجوارح من أنواع الطاعات، مستدلِّين على ذلك بأنَّ فاعل الحرام وتارك الواجب مخزيٌّ ولا شيء من المؤمن بمخزيٍّ» ﴿١٦٤﴾.

الرجوع إلى المنطق بقوله مستشهداً بالآيات الكرييات: «وهذا- كما تراه- استدلال من القائلين بهذا القول عن طريق القياس على هيئة الشكل الثاني، فالنتيجة منه- بعد حذف المتكرر- تكون هكذا: لا شيء من فاعل المحرَّم وتارك الواجب بمؤمن، وهذا هو المطلوب، وقد مرَّ عليك مراراً: أن كلَّ قياس من الأقيسة- مهما كان شكله وشاكلته- لا ينتج النتيجة المطلوبة إلا حيث تتمُّ مقدّماته، الأولى- وهي صغراه-، والثانية- وهي كبراه-. إذن كان لزاماً على هؤلاء القائلين الاستدلال على تمامية كلِّ من المقدمتين، لتتمَّ النتيجة، وقد استدلُّوا على الصغرى فقالوا: إنَّ أحد الأقسام قاطع الطريق وهو مومن يدخل النار؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٦٥﴾، وكلُّ من يدخل النار فهو مخزي؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ ﴿١٦٦﴾، هذا دليلهم على صغرى القياس، وقد استدلُّوا على كبراه، بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ ﴿١٦٧﴾... ﴿١٦٨﴾.

ثمَّ يجيب عن استدلالهم المنطقيَّ المرتكز على القرآن الكريم، بقوله المرتكز على القرآن الكريم واللغة معاً: «وأجيب على ذلك بالمنع في انحصار العذاب العظيم في دخول النار؛ لجواز نوع آخر من العذاب، وإن سلّمنا ذلك فلم لا يجوز أن يكون مختصاً بالكفار، حيث إن الآية وردت فيمن كان يحارب الله ورسوله، والمؤمن لا يحارب الله ورسوله غالباً؟ سلّمنا، ولكن لا نسلم أن نفي الخزي كان عن كلِّ المؤمنين؛ لأنّه في الآية مقيد بالمصاحبين للنبيّ خاصّة، فلا يعمُّ غيرهم من المؤمنين، ثمَّ إنهم أضافوا إلى هذا الردّ إنَّهم قالوا: إنَّ ممَّا يدلُّ على أن الإيِّان ليس عمل الصالحات، واجتناب القبائح، ولا هي داخلة فيه، وجهان:

الأول: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ ﴿١٦٩﴾، قيّد تعالى الإيِّان بنفي الظلم، فلا يكون - على هذا - نفي الظلم نفس الإيِّان ولا جزءه؛ لأنَّ قيد الشيء هو غير ذلك الشيء.

الثاني: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ﴿١٧٠﴾، عطّف عملوا الصالحات على الإيِّان، فلو كان نفس الإيِّان، أو جزءاً منه لزم عطف الشيء على نفسه، أو عطف الجزء على الكلِّ، وهو غير معهود من كلام العرب، فلا يمكن حمل كلام الله تعالى عليه، ثمَّ أضف إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ ﴿١٧١﴾، فإنّه تعالى أثبت الإيِّان مع وجود القتال، فلو كان اجتناب المحرّمات نفس الإيِّان وجزءاً منه، لزم اجتماع الشيء مع ضده، أو مع ضدّ جزئه، وهذا غير ممكن ولا معهود،

الخامس، وهو المنقول عن أكثر السلف: إنَّه اعتقاد بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، وهذا المذهب - كما عرفت - يُنسب إلى أكثر السلف، ونسبه بعض محققي العلماء إلى شيخنا السديد الشيخ المفيد رضوان الله عليه<sup>(١٧٢)</sup>.

يجيب مناقشاً هذا الرأي بنقله آراء بعض علماء الإمامية في مسألة الحقيقة الشرعية للألفاظ: «وأجيب عنه بما أجيب به عمّا تقدّم من الأقوال، وأنت إذا عرفت ما مضى عليك، عرفت ما يترتب على هذا القول من الفساد. ونقل عن بعض العلماء المحققين من أصحابنا الإمامية قدّس الله أسرارهم، أنّه التصديق باللسان والقلب معاً، مستدلاً على ذلك بأنّه - لغةً - التصديق، فيجب أن يكون - شرعاً - على حدّ ما هو في اللغة، وإلّا لزم النقل - يعني نقل الشارع اللفظ عن معناه اللغويّ إلى معنّى شرعيّ - والنقل خلاف الأصل، إذ الأصل بقاء اللفظ على معناه، حتّى يأتي اليقين بدليل يدلّ على النقل، وحيث لا دليل يقينيّ، فلا نقل. مضافاً إلى ذلك، أنّه لو نقل في الشرع، لكان ذلك معلوماً عند المتشرّعين على حدّ غيره من المنقولات الشرعية - إن ثبت أنّ هناك حقيقة شرعية -، كما ادّعى ذلك في كثير من الموضوعات، كالصلاة، والصيام، والحجّ، والزكاة، وأمثالها من الموضوعات. وحيث إنّ هذا النقل لم يكن عند أهل الشرع معلوماً فلا نقل، وحيث إنّّه ثبت أنّ الإيمان شرعاً هو التصديق - كما هو في اللغة كذلك -، فحينئذ يُقال: إنّ ذلك التصديق لا يجوز أن يكون هو المعرفة القلبية، فقط لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾<sup>(١٧٣)</sup>، ولقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا﴾<sup>(١٧٤)</sup>، ولا التصديق اللسانيّ، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾<sup>(١٧٥)</sup>، فلا بدّ من أن يكون هذا التصديق تصديقاً بكلّ الجارحتين: القلب واللسان. هذا هو القول الخامس وماله من دليل، وقد ردّه بعض محققي الأصحاب، بما لا أراه صالحاً لأن يكون ردّاً له، فلا نطيل الكلام بذكره، ولعلنا نختار هذا القول، فإنّه - في نظرنا - أقرب الأقوال إلى

الصواب. السادس: وهو المنقول المنسوب إلى بعض أصحابنا والأشعرية: إنَّه التصديق القلبيّ فقط، مستدلّين على ذلك بأنّه - لغةً - هو التصديق، ولما ورد نسبته إلى القلب، عرفنا أنّ المراد بالتصديق القلبيّ لا أيّ تصديق كان، بل تصديق الرسول في كلّ ما علم بجيئه به بالضرورة من الدين، ولا يجوز حمله على غيره، إذ يلزم ذلك أن يكون لفظ الإيذان مشتركاً بين معنيين، أو حقيقة في شيءٍ ومجازاً في الآخر، وكلاهما خلافٌ للأصل، كما هو مقرّر في محلّه من علم الأصول. فعلى هذا يكون النطق باللسان مبيّناً لظهوره، وكاشفاً عن حصوله، لا جزءاً داخلاً في حقيقته، وهكذا الأعمال الصالحات ثمرات مؤكّدات، لا أمّتها أجزاء داخلات. هذه هي التي ظفرنا بها من الأقوال في تحقيق حقيقة الإيذان»<sup>(١٧٦)</sup>.

بعد عرضه للآراء يصل إلى نتيجة، وهي: «وقد عرفت أنّ الذي اخترناه هو أنّ الإسلام، هو الاعتراف اللسانيّ فقط، والإيمان هو الاعتراف اللسانيّ والاعتقاد القلبيّ، والله أعلم بحقيقة الحال، وفوق كلّ ذي علمٍ عليم»<sup>(١٧٧)</sup>.

ثمّ يزيد البحث تعقيبات، هي من مكملات البحث بقوله: «بقي شيان، هما من توابع البحث عن الإيذان: أوّلها: أنّ فاعل الكبيرة، هل هو مؤمن أو لا؟، فيبدأ بعرض الآراء، أوّلاً: الذي ذهب إليه أصحابنا الإمامية، وعليه آخرون من الفرق الإسلامية، أنّه مؤمن؛ لصدق تعريف الإيمان عليه، فإنّه التصديق قلباً أو قلباً ولساناً، وكلاهما حاصلان فيه، إذ هو مصدّق، غاية الأمر أنّه غير منطبق عليه.

وذهب آخرون - وينسب هذا إلى الحسن البصريّ المعروف - إلى أنّه منافق.

وذهب آخرون - وينسب هذا القول إلى الزيدية - إلى أنّه كافر نعمة.

وذهب آخرون - وينسب ذلك إلى الخوارج - إلى أنّه كافر بقولٍ مُطلق.

وذهب آخرون- وينسب ذلك إلى فرقة من الخوارج يُقال لهم الأزارقة- إلى أنه مُشرك.

وذهب آخرون- وينسب هذا القول إلى المعتزلة- إلى أنه لا مؤمن ولا كافر.

أمّا أنه غير مؤمن؛ فلائنه ليس بفاعلٍ للطاعات ولا تاركٍ للمعاصي، وأمّا أنه غير كافر؛ فلا إقراره، ولا إقامة الحدود عليه، ودفنه في مقابر المسلمين، وغسله عند موته، والصلاة عليه، ويُقال لهذا عند المعتزلة: (منزلة بين المنزلتين)، يعني: منزلة بين الكفر والإيمان. هذه هي الأقوال في تحقيق حقيقة صفة فاعل الكبيرة، وقد عرفت أن ما ذهب إليه أصحابنا الإمامية، هو أوّل هذه الأقوال المتقولة<sup>(١٧٨)</sup>.

ثمّ يأتي بمناقشة آراء العلماء عن الطريق الكلاميين: «أمّا قول الحسن البصريّ من أنه منافق؛ فيدفعه ما سيأتيك عن قريب إن شاء الله، وأنه غير منطبق عليه، اللهمّ إلا أن يكون له مصطلح خاص، ولا مشاحة في الاصطلاح. وأمّا قول الزيدية من أنه كافر نعمة؛ فيدفعه أن كفر النعمة يجتمع مع الإيمان، غاية الأمر أنه معصية، فهم إن أرادوا ذلك فما جاءوا بشيءٍ جديد، وأمّا قول الخوارج من أنه كافر بقولٍ مُطلق، فهو قول يردّه ما مرّ عليك من صريح الآيات التي جمعت للمكفّف صفة المعصية مع صفة الإيمان، وهكذا قول فريق آخر منهم بأنه مُشرك، بل هو أسوأ من سابقه، وأمّا قول المعتزلة؛ فلائنه قد يعتبر أنه خلاف إجماع المسلمين في المسألة، فإنك قد عرفت أن المسلمين بين قائل بكفر مرتكب الكبيرة، وبين قائل بإيمانه مع فسقه، فالقول بإثبات منزلة بين المنزلتين إحداث قول ثالث فهو خارق للإجماع، مضافاً إلى عدم معقوليته في نفسه.

ثانيهما: أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقصان، أو لا؟ قال بعض محقّقي الأصحاب: إن الإيمان حيث كان، عندنا عبارة عن التصديق القلبيّ أو التصديق القلبيّ واللسانيّ

بكلِّ ما جاء به الرسول ﷺ، كان عبارة عن أمرٍ واحدٍ لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب كثرة الأعمال وقتلتها. وأقول: هذا الكلام كلام على طريق المتكلمين» (١٧٩).

الرَّدُّ عن طريق الفلاسفة من خلال عدَّة محاور: إذ قال: «أمَّا لو حاولنا الكلام بلسان الحكماء فقد يزداد الأمر وضوحًا على وضوح، وذلك أن يُقال - على سبيل الإجمال -: إنَّ الإيمان من الكيفيَّات النفسانيَّة، والكيفيَّات النفسانيَّة كالكيفيَّات الخارجيّة في الأحكام سواء بسواء، فإنَّ قبلت الكيفيَّات الخارجيّة الزيادة والنقصان قبلتها الكيفيَّات النفسانيَّة.

أولًا: من خلال الزيادة والنقصان والشدَّة والضعف وتأثيرها على الكمِّ والكيف: بقوله: إذن فلنبحث عن معنى الزيادة والنقصان، والشدَّة والضعف، لنعرف هل أننا نتعلَّقهما في هذا الموضوع؟ يرى الحكماء أنَّ الشدَّة والضعف حركة الموجود في ناحية الكيف، كما أنَّ الزيادة والنقصان في جانب الكمِّ، والحركة عندهم سواء كانت في جانب الكمِّ أم كانت في جانب الكيف، هي أن يكون للموضوع في كلِّ آن مفروض من زمان الحركة، فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الآخر الذي يكون له في آنٍ آخر مخالفة نوعيَّة، أو صنفية، أو غير ذلك. وبعبارة واضحة: هي عبارة عن ذهاب فرد من المتحرِّك وحصول فرد آخر مكانه. ونحن لو آمنَّا بهذا التعريف للحركة؛ فلا نستطيع معه أن نقول: إنَّ الإيمان يقبل الزيادة والنقصان، اللهمَّ إلاَّ إذا اعتقدنا - كما اعتقده فريق آخر من المتكلمين والحكماء - أنَّ الحركة عبارة عن تغيير حال تلك المقولة في نفسها، وحصول صفة زائدة على ذات المتحرِّك لا توجب تغييرًا في ذات المتحرِّك نفسه، إنَّما المتغيِّر هو الصفة مع بقاء الذات، لو آمنَّا بهذه الفكرة فلا نجدنا بمشكلة من اتِّصاف الإيمان بالزيادة والنقصان، لكن هذا القول مردود عند محقِّقي المتكلمين والحكماء، بل كاد أن يكون بطلانه عندهم بمرتبة لا تقبل الجدل والمرء (...)، هذا ما يتعلَّق - أو

بعض ما يتعلّق - بالكلام على صفتي الإسلام والإيمان»<sup>(١٨٠)</sup>.

وبعد ذلك يتعرّض إلى معرفة الكفر والنفاق، وهو ضد الإسلام والإيمان، فيقول: «أعاذنا الله تعالى من الكفر والنفاق. عرّف الكفر - عند بعضهم - بأنه عدم تصديق النبي ﷺ في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة. وعرّفه آخرون: بأنه إنكار ما علم ضرورة مجيء الرسول ﷺ به. وعرّفه آخرون: بأنه فعل القبيح والإخلال بالواجب. هذه هي تعاريف الكفر، أو بعض تعاريفه، وهو على التعريف الأوّل: أعمّ من التكذيب، فيكون شاملاً للكافر الخالي عن التصديق والتكذيب. وعلى الثاني: لا يشمل إلا المنكر خاصّة، وعلى الثالث: يشمل المنكر والمعتقد الذي لا يعمل على طبق ما يعتقد»<sup>(١٨١)</sup>.

ومن ثمّ الرجوع إلى المنطق، فيقول: «وليعلم - قبل كل شيء - هو أنّ المقابلة بين الكفر والإيمان، هل هي مقابلة العدم والمملكة أو مقابلة المتضادّين، بمعنى أنّها أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد كالسواد والبياض، وعلى تقدير كونها ضدّين فهل هما من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، مثل الحركة والسكون، أو هما من الضدّين اللذين يتخلّلها ثالث مثل البياض والسواد؟ فإنّ بنينا على أنّ المقابلة بينهما مقابلة العدم والمملكة، أو بنينا على أنّها ضدّان ليس بينهما ثالث، فحينئذٍ لا يعقل تخلّل الواسطة بين الكفر والإسلام، غاية الأمر أنّ حقيقة الكفر على الأوّل - وهو مقابلة العدم والمملكة - هو عدم التصديق، أعمّ من أن يكون هناك تكذيب أو لم يكن، وعلى الثاني - وهو مقابلة المتضادّين اللذين ليس بينهما ثالث - تكون حقيقة الكفر هو التكذيب. أمّا لو بنينا على أنّ المقابلة بالكفر والإيمان هي مقابلة التضاّد لكن على نحو الضدّين اللذين يكون بينهما ثالث، مثل تقابل البياض والسواد، فحينذاك تتخلّل الواسطة بين الكفر والإيمان، وهذا التحقيق يثمر ثمره في مثل الشاكّ الذي لا تصديق عنده ولا تكذيب، وفي مثل من لم تبلغه دعوة الإسلام، وفي زمن الفترة، وفي مثل الفاحص ابتداءً عن الأديان، فهؤلاء

وأمثال هؤلاء- بناءً على الأوّل والثاني- محشورون في زمرة الكافرين؛ لعدم التصديق، وعلى الثالث لا من هؤلاء ولا من هؤلاء. هذا بالنسبة إلى صدق الأسماء، من دون نظر إلى ترتيب الآثار»<sup>(١٨٢)</sup>.

ثمّ تفسير الموضوع بالنظر إلى ترتيب الآثار، وهي الفسق والنفاق: أي عدم الإيـان أو الإسلام فيقول: «ولكن بعدما يظهر الأثر يرجعه إلى أصله اللغوي إذ قال: أمّا لو نظرنا إلى الآثار المترتبة عليهم في هذه الحياة أو الحياة الثانية، فربما نقول: يختلف الحكم باختلاف هذه الأقسام، فليس - مثلاً - حكم الشاكّ وقد بلغته الدعوة حكم الشاكّ حيث لم تبلغه الدعوة، وقد مرّ لذلك بعض البيان فيما سلف ولا نطيل الكلام في المقام.

أمّا الفسق، فهو في اللغة: الخروج عن الشيء، وسمّيت الفارة فويسقة؛ لخروجها من بيتها، وبهذا المعنى سمّي الفاسق فاسقاً في اصطلاح أهل الدين؛ ذلك لخروجه عن طاعة الله. وموجب الفسق هو ارتكاب الكبائر والإصرار على الصغائر من الذنوب.

أمّا النفاق، فهو في اللغة: إبطان الشخص خلاف ما يُظهر، ومنه النفاء، وهو إحدى حجر اليربوع ليكتمها ويظهر غيرها، وبهذا المعنى سمّي المنافق منافقاً؛ ذلك أنّه يُبطن الكفر ويظهر الإيـان، والمنافق أضرّ على الدين وأهل الدين من الكافر الصريح، إذ الكافر الصريح يُعرّف فيُجتنب، وهذا متستر بـستار الإيـان فلا يُعرّف، فقد يضُرّ الدين باسم الدين، وهذا المعنى اقتبسناه من مشكاة حديث من الأحاديث النبويّة الشريفة، مردّد في الألسن، مسموع في الآذان، أعادنا الله والمؤمنين من الكفر والفسق والنفاق»<sup>(١٨٣)</sup>.

## المحكم والمتشابه في القرآن

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾<sup>(١٨٤)</sup>، قال المصنف: «اعلم أن الكلام في المقام يقع في مراحل:

المرحلة الأولى: هو أنه جاء في بعض آيات القرآن الكريم أن القرآن كله محكم؛ وذلك قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾<sup>(١٨٥)</sup>، فهذه الآية نص على أن آيات القرآن كلها محكمة. وجاء في بعضها أن القرآن كله متشابه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾<sup>(١٨٦)</sup>، فهذه الآية نص على أن آيات القرآن كلها متشابهة. وجاء في بعضها أن القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه، كهذه الآية الكريمة التي افتتحنا بها الكلام، فهذا بظاهره تناقض يتنزّه عنه مقام القرآن الكريم، فكيف الجمع والتوفيق بين هذه الآيات؟ وأجيب عن ذلك: بأن المراد بالمحكم في الآية التي دلت على أن آيات القرآن كلها محكمة هو كون كلامه - أعني القرآن - حقاً فصيح الألفاظ، صحيح المعاني، وكل كلام غير القرآن هو دون كلام القرآن في الإحكام والإتقان وفصاحة اللفظ وقوة المعنى، بحيث لا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذه الأوصاف الفاضلة، وهذا جرى على ما جرى عليه العرب في أوصافهم للأشياء المحكمة المتقنة، كما تقول في البناء الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن حله: إنه محكم، فهذا معنى وصف القرآن كله بأنه محكم. وأمّا ما دل على أنه بكلية متشابه، فالمراد منه أنه يشبه بعضه بعضاً، على حد ما أشار إليه تعالى في آية ثانية بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>(١٨٧)</sup>، يعني لو كان بعضه وارداً على نقيض الآخر؛ لاختلف فيه نسق الكلام، ولتفاوت في الفصاحة والركاكة، ومثل هذا التعبير بهذا المعنى ورد في قوله سبحانه في وصف نعيم الجنة: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾<sup>(١٨٨)</sup>. وأمّا ما دل على أن بعضه محكم،

وبعضه متشابه- وهو هذه الآية الكريمة- فالمقصود منها سيوافيك إن شاء الله تعالى في بعض هذه المرحلة الآتية.

المرحلة الثانية: في بيان معنى المحكم ومعنى المتشابه. للمحكم والمتشابه معنيان: معنى في عُرف اللغة، ومعنى في عُرف الشرع أو أهل الشرع<sup>(١٨٩)</sup>.

وبعد أن أكمل المرحلة الأولى تعرّض إلى بيان المفاهيم فقال: «أمّا المحكم، فهو في عُرف أهل اللغة- وإن كثرت موارد استعماله في مختلف المناسبات- فإنّ له جهة جامعة، تكون هي القدر المشترك بين تلك الأفراد والمصاديق من جزئيات موارد الاستعمال، هي المنع والردّ، فإننا نرى العرب تقول: حاكمت، وأحكمت، يريدون بذلك: منعت ورددت، والحاكم يسمّى حاكماً؛ لأنّه يمنع الظالم عن الظلم ويردّه عنه، وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب، وقول بعضهم: أحكموا سفهاءكم، أي امنعواهم، وبناء محكم، أي وثيق يمنع من تعرّض له، وسمّيت الحكمة حكمة؛ لأنّها تمنع عمّا لا ينبغي، هكذا قال بعض، ويظهر من بعض أنّ المعنى الوجدانيّ والجهة الجامعة، هو التثقيف والإتقان، والكلّ محتمل.

وأما المتشابه: فهو عند عُرف أهل اللغة: أن يكون أحد الشئيين مشابهاً للآخر، بحيث يعجز ذهن عن التمييز، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا﴾<sup>(١٩٠)</sup>، وقال سبحانه في وصف ثمار الجنة: ﴿وَأَنْتَوَا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾<sup>(١٩١)</sup>، يعني متّفق المنظر يشبه البعض البعض الآخر، وهي على حدّ قوله تعالى: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾<sup>(١٩٢)</sup>، ويقال: اشتبه عليّ الأمران، إذا لم يفرّق بينهما، وقال عليه السلام: (حلال بينّ وحرام بينّ، وما بين ذلك متشابهات)<sup>(١٩٣)</sup>، أو مشتبهات، كما في رواية أخرى<sup>(١٩٤)</sup>.

ثمّ تعرّض إلى معناهما في الاصطلاح فقال: «أمّا معناهما في الاصطلاح- اصطلاح

أهل الشرع - فقد قيل فيها أقوال، منها: أن المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترب إليه، ولا دلالة تدل على المراد به؛ لوضوحه، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>(١٩٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾<sup>(١٩٦)</sup>، ونحو ذلك مما لا يحتاج معرفة المراد منه إلى دليل، والمتشابه ما لا يعلم المراد بظاهره حتى يقترب به ما يدل على المراد منه؛ لالتباسه، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾<sup>(١٩٧)</sup>، فإنه يفارق قوله سبحانه: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾<sup>(١٩٨)</sup>؛ لأن إضلال السامري قبيح، وإضلال الله تعالى حسن، ومثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾<sup>(١٩٩)</sup>، فإن الاستواء في اللغة أن يكون الجالس على السرير، ويحتمل أن يكون بمعنى القهر والاستيلاء، والوجه الأول لا يجوز عليه سبحانه نزعه عن الجسمة.

ومنها: أن المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ.

ومنها: أن المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعدًا.

ومنها: أن المحكم ما لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه ما تكررت ألفاظه، كقصة موسى، وغير ذلك من القصص.

ومنها: أن المحكم ما يعلم تعيين تأويله، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله، كقيام الساعة، إلى غير ذلك من الأقوال المتكررة<sup>(٢٠٠)</sup>.

ثم يستعين ببعض آراء العلماء فيقول: «وهنا وعند هذا المقام، ذكر الفخر الرازي في تفسيره الشهير أمرًا جعله مدارًا للتمييز بين المحكم والمتشابه، أو ميزانًا لتحقيق حقيقة أمرَي المحكم والمتشابه، لا بأس بنقله لمزيد الفائدة. قال: اللفظ الذي جعل موضوعًا

لمعنى، فإمّا أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، وإمّا أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره، فهذا هو النص، وأمّا إن كان محتملاً لغيره فلا يخلو، إمّا أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر، سمّي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الظاهرة راجحاً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤوّلاً، وإمّا إن كان احتمالاً لهما على السويّة كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كلّ واحدٍ منهما على التعيين مجملاً، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه. إنّ اللفظ إمّا أن يكون نصّاً أو ظاهراً، أو مؤوّلاً، أو مشتركاً، أو مجملاً، أمّا النصّ والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلّا أنّ النصّ راجح، مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمحكم. وأمّا المجمل والمؤوّل، فهما مشتركان في أنّ دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحاً، لكنّه غير مرجوح، والمؤوّل مع أنّه غير راجح، فهو مرجوح، لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمتشابه؛ لأنّ عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً، وقد بينّا أنّ ذلك يسمّى متشابهاً؛ إمّا لأنّ الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للإثبات في الذهن، وإمّا لأجل أنّ الذي يحصل فيه المتشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه»<sup>(٢٠١)</sup>.

ثمّ يذكر الفوائد قائلاً: «المرحلة الثالثة: في بيان الفوائد، أو بعض الفوائد التي جعل بعض القرآن من أجلها محكماً، وجعل بعضه متشابهاً، وقد طعن بعض من لا إيمان له في القرآن على هذه الناحية، إذ اشتمل على المتشابهات، فقال: إنكم تقولون: إنّ تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة، ثمّ إنّنا نراه يتمسك به كلّ ذي مذهب على مذهبه، فالجبريّ يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾<sup>(٢٠٢)</sup>، والقدريّ يقول: هذا مذهب الكفّار، بدليل أنّه تعالى حكى عن

الكفَّار ذلك في معرض الذمِّ لهم في قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾<sup>(٢٠٣)</sup>، وقال في موضع آخر: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٢٠٤)</sup>، وهذا أيضًا من يرى ثبوت الرؤية في حقِّ الله تعالى في الآخرة يتمسك بقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾<sup>(٢٠٥)</sup>، ومن ينفي ذلك يتمسك من القرآن نفسه في مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(٢٠٦)</sup>، وهذا من يثبت الجهة لله تعالى يتمسك به في مثل قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾<sup>(٢٠٧)</sup>، وبمثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾<sup>(٢٠٨)</sup>، ومن ينفي ذلك يتمسك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(٢٠٩)</sup>، ثمَّ هو الأمر الآخر، إنَّ كلَّ واحدٍ من هؤلاء وهؤلاء، يسمِّي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة، فكيف - والحال هذه - يليق بالحكيم أن ينزل الكتاب الذي هو مصدر الأحكام والتشريع، ومرجع العقائد والآداب، من يومه إلى يوم الدين، بهذا الحال المضطرب؟ وكان الواجب في الحكمة أن يجعله واضحًا جليًّا ليحقِّ الحقَّ ويبطل الباطل، فلا يكون بآله من الصراحة مستمسك للباطل بوجه من الوجوه»<sup>(٢١٠)</sup>.

بعد أن أشكل على إشكالهم وتمسكهم ببعض الآراء يذكر الوجوه فيقول: «أجيب عن ذلك بوجوه:

الأول: أنه متى كانت المتشابهات في القرآن كان الوصول إلى الحقِّ أصعب وأشقُّ، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾<sup>(٢١١)</sup>.

الوجه الثاني: أن القرآن لو كان كله مُحكَّمًا بالكلية لما كان مطابقًا لمذهب واحد، وكان تصرّجه مبطلاً لما سوى ذلك المذهب، وكان ممَّا ينفرد أرباب المذاهب عن قبوله وعن

النظر فيه، فالانتفاع به إنّما حصل حيث كان مشتملاً على المحكم وعلى المتشابه، فحينئذٍ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه كلّ صاحب مذهب أن يجد فيه ما يقوّي مذهبه ويؤيّد رأيه، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسّرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلّص المبطل عن باطله، ويصل إلى الحقّ والحقيقة.

**الوجه الثالث:** أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذٍ يتخلّص من ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيّنة، أمّا لو كان كلّ محكّم لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذٍ يبقى في الجهل والتقليد.

**الوجه الرابع:** أنّه لَمَّا كان القرآن مشتملاً على المحكم افتقر إلى تعلّم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلّم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو، وعلم أصول الفقه، والفقه والكلام، وعلم التفسير، ولو لم يكن في القرآن متشابه لما احتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فحرّم هذه الفوائد الوفيرة، فكان إيراد المتشابهات لأجل تحصيل هذه العلوم الكثيرة، وكفى بها فائدة.

**الوجه الخامس:** وهو عند بعض محقّقي المفسرين أنّه هو السبب الأقوى في هذا الباب - هو أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام - بمعنى أنّه كتاب ينذر به كلّ مَنْ بلغه ذلك الكتاب من الناس أجمعين، العارفين منهم وغير العارفين، سواء في ذلك مَنْ حضر زمن الخطاب ومَنْ لم يحضر ذلك الزمان، كما صرّح بذلك الكتاب الكريم نفسه، ونظرًا إلى أن طباع العوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق، فمن سمع منهم أوّل الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا بمتحيّز، ولا بمُشار إليه، ظنّ أنّ هذا عدم ونفي فيقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهّمونه ويتخيّلونه، ثمّ لا يقتصر على هذا وحده؛ ليكون ذلك إغراء

بالجهل، وإيقاعاً في ظلمات الأوهام، بل يمزج ذلك بالكلام الصريح الدالّ على الحقّ الصحيح، فالقسم الأول: وهو المخاطبون به بادئ ذي بدء، هو المتشابهات.  
والقسم الثاني: وهو الذي يكشف لهم آخر الأمر، هو المحكمات.

ونقول بوجه أوضح: هو أنّ الله تعالى أنزل القرآن الكريم على رسوله العظيم؛ ليكون قرآن الناس أجمعين، فكما أنّ رسالة الرسول الأعظم هي رسالة إلى الناس كافة، وهو ﷺ رسول الناس عامّة، فليس هو ﷺ رسول زمانه فقط، ولا رسالته هي رسالة أهل زمانه فحسب على حدّ ما قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢١٢)</sup>، هكذا كان قرآنه قرآن الناس عامّة، وكتابه كتاب الخلق أجمعين اقتباساً من ضوء قوله تعالى: ﴿لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾<sup>(٢١٣)</sup>، ومما لا شكّ فيه وهو بارز للحسّ والعيان أنّ الزمن في تطوّر، وأنّ أهليه معرّض لتعاقب الثقافات المختلفة والمعارف المتعدّدة، فلكلّ دورٍ طورٌ، ولكلّ زمنٍ معرفة وثقافة؛ لذلك نرى كثيراً ممّا كان يُعدّ في زمن سابق حقيقة من الحقائق العلميّة الثابتة يعود في زمن لاحق خيالاً من الخيالات، أو حديث خرافة من الخرافات، والعكس بالعكس، ولو أردنا استعراض ذلك أو بعض ذلك طال الكلام، وضاق بنا المقام، ولعلنا نعرض أو نتعرّض له في وقت آخر إن شاء الله تعالى، فإذا كان الأمر كذلك، كان لزاماً على الحكيم العلام بالغيوب أن يجعل القرآن مشتملاً على نوع من الكلام يلين لكلّ زمنٍ، ويتبيّن لكلّ دورٍ، ويستجيب في تفسيره لمختلف الثقافات في مختلف الفنون والعلوم من الإلهيات والطبيعيّات والفلكيّات، إلى غير ذلك من مختلف أنواع المعرفة والحقائق العلميّة الثابتة في مختلف الدهور والعصور.

المرحلة الرابعة: هو أنّ اشتغال القرآن الكريم على المتشابه من الكلام هل يكون مضرّاً بفصاحة كلماته؟ وقد سبق عليك في بحث إعجاز القرآن أنّ القرآن الكريم

بلغ الحد الأعلى من الإعجاز - وإن اختلفت كلمتهم في وجه إعجازه - فهل اشتماله على التشابه يضرُّ بهذه الفصاحة؛ فتكون كلماته غير فصيحة، حيث إنَّها مشتملة على الغرابة، والغرابة وصف يوجب الإخلال بفصاحة الكلمة الموجب للإخلال بفصاحة الكلام؟» (٢١٤).

ثمَّ يعرض آراء العلماء الذين فسَّروا الغرابة، فقال: «نرى علماء البيان فسَّروا الغرابة: بأنَّها هي كون الكلمة وحشيَّة غير ظاهرة المعنى، ولا مانوسة الاستعمال، ونحن حيث نأتي إلى مفردات هذا التعريف نجد القرآن الكريم خليًّا عن هذا الوصف المعيب المخلِّ بفصاحة الكلمة؛ وذلك لأنَّ الظاهر أنَّ قولهم: (غير ظاهرة، ولا مانوسة الاستعمال)، أخذ في التعريف تفسيرًا للوحشيَّة التي هي منسوبة إلى الوحش الذي يسكن القفار، فكأنَّ الكلمة الغريبة لعدم مانوسيتها وعدم ظهورها في المعنى الموضوعه له، من كلام الوحش الذي يسكن القفار، وممَّا لا ريب فيه أنَّ التشابه في القرآن ليس كذلك. وممَّا يدلُّ على ما ذكرناه من أنَّ الوحشيَّة أخذت في التعريف وصفًا أو تفسيرًا للغرابة أنَّهم قالوا: إنَّ الوحشيَّ قسمان: غريب حسن، وغريب قبيح. فالغريب الحسن: هو الذي لا يُعاب استعماله على العرب؛ لأنَّه لم يكن وحشيًّا عندهم، وذلك مثل: شرنبث واشمخر وقمطر، وهي في النظم أحسن منها في النثر، قالوا: ومنه غريب القرآن والحديث، والغريب القبيح يُعاب استعماله مطلقًا، ويسمَّى الوحشي الغليظ، وهو أن يكون - مع كونه غريب الاستعمال - ثقيلاً على السمع، كريهاً على الذوق، ويسمَّى أيضاً عندهم بالمتوعَّر، وذلك مثل جحيش للفريد، واطلخَم الأمر بمعنى أظلم وأبهم، وجفخث بمعنى فخرت، وأمثال ذلك. وإن قلنا: بأنَّ كون الكلمة غير ظاهرة المعنى ولا مانوسة الاستعمال، قيد زائد على الوحشيَّة، فهو في نفسه عيبٌ مستقلُّ يخلُّ بفصاحة الكلمة استقلالاً وفي حدِّ ذاته، فالوحشيَّة شيء، والغرابة شيء آخر، كما قد يدلُّ عليه

مقال بعضهم في هذا المقام، إذ قال: الغرابة- كما يفهم من كتبهم-: كون الكلمة غير مشهورة الاستعمال، وهي في مقابلة المعتادة، وهي بحسب قوم دون آخرين، والوحشية هي المشتملة على تركيب ينفر الطبع عنه، وهي في مقابلة العذبة، فالغريبة يجوز أن تكون عذبة. نعم، إن قلنا بذلك فالقرآن الكريم منزّه عن عيب كذلك، فإنّهم يريدون بالغرابة- إذ يطلقون الغرابة- هي كون الكلمة غير ظاهرة المعنى، ولا مأنوسة الاستعمال، بالنسبة إلى المعنى الموضوع له، والمتشابه ليس كذلك؛ فإنّه بالنسبة إلى الموضوع له ظاهر كلّ الظهور، وإنّما هو غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد، فهو بالنسبة إلى المعنى ظاهر، وبالنسبة إلى المراد غير ظاهر، فالمتشابه غير داخل في الغرابة على كلا التقديرين، فلا يضّر فصاحة القرآن الكريم وجود المتشابه فيه»<sup>(٢١٥)</sup>.

### القرآن الكريم والاجتهاد والتقليد

قال المصنّف في خصوص هذا الموضوع بعد أن استشهد بالآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(٢١٦)</sup>: «إنّ كلّ آية كريمة من آيات القرآن الكريم- إذ يلقي المتأمل عليها نظرة التأمل والإمعان- يجد فيها متسعاً من البحوث للمتبّع من الباحثين، فيأخذ منها ما يشاء لما يشاء، ويعرف حينذاك أنّ فيه تبيان كلّ شيء بصورة لها أجلي جلاء وأوضح وضوح، وإنّ من قليل ذلك الكثير في القرآن الكريم هذه الآية الكريمة- كما ستراه- إنّ لهذه الآية أوّلاً وآخرًا ومبدأً وختامًا، فمبدؤها والأول منها يأخذ دليلًا لشيء، وآخرها والختام يأخذ دليلًا لشيء آخر، أحدهما للاجتهاد والآخر للتقليد، وسنعرّفه في العاجل القريب»<sup>(٢١٧)</sup>.

ثمّ يستنتج من الآية الكريمة وجوب التفقّه فيقول: «إنّ هذه الآية الكريمة دلّت

على وجوب التفقه في الدين، ودليل الوجوب فيها هو وجود (لولا) التحضيضية، والتحضيض حثٌّ على الطلب، إذ هو الطلب الحثيث، وليس معنى كونه طلباً حثيثاً إلاّ عدم الرضا بتركه، وليس معنى ذلك إلاّ الوجوب. إذن فالآية تدلُّ على وجوب التفقه، وليس التفقه في معناه إلاّ صيرورة المرء فقيهاً، ولا يصير المرء فقيهاً بحقٍّ يحقُّ له إطلاق اسم الفقيه إلاّ حيث يكون من الإحاطة بمسائل الفقه ووسائله بمكان، وإلاّ حيث يكون بمَلَكة يستطيع معها أن يُرجع الفرع إلى أصله، وأن يسلك إليه مسالكه عن طريق مداركه الخاصّة، ويكون بذلك من المستنبطين الذين أمر الناس بالرجوع إليهم في الآية والرواية، وذلك هو الاجتهاد، فقد دلّت الآية- عن طريق هذا التوجيه- على طلب الاجتهاد في الأحكام والفروع»<sup>(٢١٨)</sup>.

ثمّ يضيف إلى استنتاجه قبول المتلقّي، أي: إرجاع المقلّد للمجتهد، فقال: «ولنا أن نقرّر الآية بوجهٍ آخرٍ وعبارةٍ ثانية، هو أن نقول: إنّ قوله تعالى: ﴿وَلْيَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ إلى آخر الآية إن دلّ على شيء فإنّها يدلُّ على وجوب قبول المنذرين؛ لإنذار المنذرين، وإلّا لغي وجوب الإنذار إن لم يجب القبول، وهذا بمعناه إرجاع الناس إلى الفقهاء لأخذ معالم الدين وفروع الأحكام، ولا معنى لإرجاع العامّي من الناس إلى عامّي مثله يشاركه في قلّة الاطلاع وقصور الباع، وما يشاكل ذلك من جهالة، فليس الإرجاع إلاّ للمطلّع المتبّع، وهذا عبارة ثانية عن إرجاع المقلّدين إلى المجتهدين. فمن هنا وهناك تجلّى لنا على ضوء هذه الآية الكريمة دلالة على كِلَا الطريقتين من الاجتهاد والتقليد»<sup>(٢١٩)</sup>.

ثمّ يفصّل القول ويقسّمه على مراحل، فيقول معزّزاً آراءه بأقوال العلماء: «فها هنا مراحل:

المرحلة الأولى: في تعريف الاجتهاد وما هو في معناه أو حقيقته. لا شك أنّ لهذا اللفظ أصلاً في اللغة، ومعنى اصطلاحياً لعرف الأصوليين خاصة تحمّل المشقّة بالنظر

إلى ما في اللفظ من تاء الافتعال الدالة على التكلف في معنى كل لفظ حلت فيه هذه التاء، وعرف في اصطلاح الأصوليين - حسبنا نقل عن الحاجبي وعليه العلامة أعلى الله مقامه في كتابه التهذيب في علم الأصول: (بأنه استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي<sup>(٢٢٠)</sup>)، ولا يخفى على الفطن ملاحظة المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي في هذا التعريف. وعرفه آخرون بأنه: (ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً أو قوة قريبة)، إلى غير هذا وذلك من حدود أو تعاريف، والأمر في الإجابة عما أورد على تلك التعاريف في الطرد والعكس سهل علينا كل السهولة بعد أن قال شيخنا العلامة الآخوند رحمته في كفايته: (ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته؛ لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه، بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص منه مفهومًا أو أعم. ومن هنا انقح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس والاطراد، كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها أو خواصها الموجبة لامتيازها لغير علام الغيوب، فافهم). انتهى كلامه رُفِع مقامه<sup>(٢٢١)</sup>.

ثم يعقب على أقوال العلماء بقوله: «نعم، هو رحمته أبدل تعريف المعرفين له بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن، أبدل لفظة (الظن) بلفظ الحجّة، إذ قال رحمته: وكيف كان، فالأولى بتبديل الظن بالحكم بالحجّة عليه، فإن المناط هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن، حتى عند العامة القائلين بحجّيته مطلقاً أو بعض الخاصّة القائل به عند انسداد باب العلم بالأحكام فإنه مطلقاً عندهم. يعني رحمته عند العامة - أو عند الانسداد عنده - يعني رحمته بعض الخاصّة - من أفراد الحجّة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في

تحصيل غيره - يعني غير الظن - من أفرادها - يعني من أفراد الحجّة - من العلم بالحكم أو غيره ممّا اعتبر من الطرق التبعديّة الغير المفيدة للظنّ ولو نوعاً اجتهداً أيضاً. انتهى كلامه رُفِع مقامه (٢٢٢) «...» (٢٢٣).

وبعد ذلك يذكر المرحلة الثانية والخاصّة بأقسام الاجتهاد، فيقول: «المرحلة الثانية: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّي، ومن اسم كلّ منهما يُعرف مسماه. وقد عرّف الاجتهاد المطلق بأنّه: ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة، وأصل معتبر، عقلاً أو نقلاً، في الموارد التي لم يظفر فيها بالأمانة المعتبرة، والفرق بين الأمانة والأصل قد يأتيك في طيّ هذه البحوث أو غيرها من البحوث. ومقتضى التعبير بالأحكام يعني اتيان لفظ الأحكام جمعاً مُعرّفاً باللام. إنّ الملحوظ في الاجتهاد المطلق هو معرفة جميع الأحكام، كما هو كذلك؛ لإفادة الجمع المعرف باللام للعموم بالإجماع من علماء الأصول. ومن هنا يتجلّى لك تعريف مقابل الاجتهاد المطلق، وهو التجزّي - كما عرف به - بأنّه ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام، وحيث تعرف هذا، فلتعرف أنّه ينبغي ها هنا رسم أمور أو بحوث:

الأول: إنّ لا إشكال ولا ريب في إمكان حصول الاجتهاد المطلق، بل في حصوله بالفعل، وقد حصل للكثير والكثير، أمّا ما يحصل من بعضهم ممّا ظاهره عدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين الحكم في تلك الحادثة الخاصّة أو التردّد منهم في بعض مسائل الحوادث العارضة فما هو إلّا من أجل الحكم الواقعي في تلك الموارد، إمّا لأجل عدم دليل مساعد عليه، وإمّا لعدم الظفر به بعد الفحص عنه بالقدر اللازم من الفحص ومتابعة الجهود لا لقصر الباع أو قصور الاطلاع، ولذلك لا نرى للمجتهدين أيّ تردّد أو توقّف في الحكم الفعلي لأيّ مسألة من المسائل.

الأمر الثاني: إنّ لا إشكال أيضاً في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن أتصف به

في عمل نفسه، وأما رجوع غيره إليه فلا إشكال فيه أيضًا على وجه يتطلب تفصيلاً لا يحتمله هذا الكتاب.

وعلى الإجمال: فرجوع غيره إليه بعيد عن المحاذير، وكما يرجع إليه في التقليد يرجع إليه في الأحكام وفصل الخصومات، وحكمه حجة عليه وعلى مقلديه، بل على غير مقلديه، بل وعلى المجتهد الآخر المعترف له بجامعيته لشرائط الحكومة من الاجتهاد والعدالة» (٢٢٤).

وفي مكمّلات الأمر الثاني ضمن المرحلة الأولى يذكر جهات، فيقول: «إذن، فهناك جهات عمل في نفسه:

الجهة الأولى: وهنا نقول: يجب على المجتهد المطلق العمل على ما يؤدّيه إليه اجتهاده ولا يجوز له - وهو على هذه الصفة - الرجوع إلى مجتهد آخر فاقه أو ساواه بلا كلام. الجهة الثانية: كون فتواه حجة على مقلديه، وهذا أيضًا لا إشكال فيه.

والجهة الثالثة: كون حكمه حجة عليه، وعلى مقلديه، وعلى غير مقلديه من مقلدي غيره، ومن المجتهدين الآخرين بالشرط السابق عليك. فالفرق بين ناحية الإفتاء وناحية الحكومة، هو أنّ ناحية الإفتاء ناحية إبداء رأيه الشخصي المحصل له عن طريق القواعد والنصوص، فلا يكون حجة إلا عليه وعلى مقلديه خاصّة، أمّا ناحية الحكومة فهي ناحية ظهوره بعنوان النيابة عن الإمام عليه السلام، فكأنه ينطق بلسان الإمام، وظاهر بمظهر المنصب الذي نصبه له الإمام، فالردُّ عليه ردُّ على الإمام عليه السلام كما سيأتيك إن شاء الله في المستقبل القريب» (٢٢٥).

ثمَّ يعرّج لإكمال الأمور بمواقعه، فيقول: «الأمر الثالث: في التجزي في الاجتهاد، وفيه مواقع من الكلام هو الكلام السالف في الاجتهاد المطلق سواء بسواء:

الموقع الأول: في إمكانه وهو محل الخلاف بين العلماء، ولكن الحق الذي عليه أكثر المحققين؛ إمكانه نظراً إلى أن أبواب الفقه مختلفة في المدارك، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة، عقليةً ونقليةً، مع اختلاف الأشخاص والأحوال في الاطلاع على تلك المدارك وطول الباع فيها أو قصر الاطلاع، فكم شخص كثير الاطلاع طويل الباع في مدرك باب؛ لمهارته في النقليات والعقليات بذلك الباب، وليس هو كذلك في باب آخر؛ لعدم مهارته تلك المهارة في ذلك الباب، فهناك يحصل التجزّي والتبعيض في القدرة أو الملكة في الاستنباط، بل وهذا هو معنى التجزّي في الاجتهاد. بل قال بعض المحققين الأعلام: (يستحيل اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزّي للزوم الطفرة وبساطة الملكة، ثم قال **تتيسر**: وعدم قبولها - يعني الملكة - التجزئة لا يمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب بحيث يتمكن من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به - يعني بحصول الملكة - أصلاً أو لا يعتني باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله كما في الملكة المطلقة بداهةً أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها - يعني مع الملكة - من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى) <sup>(٢٢٦)</sup> انتهى كلامه رُفِع مقامه، وفيه شيء من القياس لا يهتمله هذا الكتاب.

الموقع الثاني من الكلام: في حجّية ما يؤدّي إليه على المتّصف به، ومعناه: إن الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد المتجزّي يجب العمل على طبقه، وتلزم الحركة على وفّقه، والأمر فيه كسابقه محلّ الكلام والخلاف، والذي عليه بعض المحققين هو حجّيته؛ نظراً إلى أدلة مدارك الاجتهاد، إذ لا اختصاص لها بالمتّصف بالاجتهاد المطلق، وهذا هو الصحيح.

الموقع الثالث من الكلام: في جواز رجوع العامّي إليه في كلّ مسألة اجتهد فيها

هو، وهذا أيضًا كسابقه محلّ الكلام والخلاف، فإن قلنا: إنَّ مدرك وجوب التقليد هو السيرة العقلائيَّة، وهو رجوع الجاهل إلى العالم فيما هو عالم به، والمجتهد المتجزّي ممَّن يصدق عليه هذا العنوان فنعمت حينذاك أدلَّة جواز التقليد هكذا. وإن قلنا بأنَّ مدرك وجوب التقليد هو الأدلَّة اللفظيَّة، واستفدنا من تلك الأدلَّة الإطلاق أو العموم.

أمَّا لو قلنا بأنَّ السيرة العقلائيَّة لم يتمَّ قيامها في مثل هذه الأحوال، أو إنَّ بناء العقلاء لم يقيم على الرجوع إلى مثله ولا أقل من الشكِّ في هذه الناحية، والشكُّ في المقام كافٍ في عدم جواز الرجوع؛ ذلك أنَّ بناء العقلاء أو السيرة العقلائيَّة دليل لبيِّ لا لسان له يتمسك عند الشكِّ في عمومه وإطلاقه، فلا بدَّ في الشكِّ في حصوله من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الرجوع إلى المجتهد المطلق خاصَّة، وهكذا الحال إن لم نستفد الإطلاق أو العموم من الأدلَّة اللفظيَّة، ونقول: إنَّها إنَّما سيقَّت؛ لبيان أصل تشريع التقليد لا لبيان كيفيَّته، كما هو الحال في كثير من الإطلاقات والعمومات، هذا بالنظر إلى الرجوع إليه في فتواه، أمَّا الرجوع إليه في الحكومة، ونفوذ تلك الحكومة في فصل الخصومة، فالأمر فيه أشدُّ إشكالاً ممَّا سبق من تلك المراحل والمسائل، فإنَّك قد عرفت فيما سلف أنَّ مقام الحكومة أعلى شأنًا من قيمة الفُتيا، فإذا أشكل الأمر في الفُتيا فكيف الحال في الحكومة، هذا ولكن بعض المحقِّقين نفى البعد عن نفوذ حكومته فيما إذا عرف جملة معتدَّا بها واجتهد فيها بأنَّ يصحَّ أن يقال في حقِّه عُرْفًا إنَّه ممَّن عرف أحكامهم، لكن في هذا الكلام نظر لا يحتمله اختصار هذا الكتاب» (٢٢٧).

ويستمر في إكمال بحثه في المرحلة الثالثة فيقول: «المرحلة الثالثة: في المجتهد فيه - يعني فيما يصحُّ فيه الاجتهاد وما لا يصحُّ فيه - المجتهد فيه عُرْف بأنه: (كلُّ حكمٍ شرعيٍّ ليس عليه دليلٌ قطعيٌّ). هذا التعريف كسائر التعريفات مشتمل على جنس مدخل، وعلى فصل مخرج، فقولنا: (حكم) مدخل لكلِّ حكمٍ عقليًّا كان أو شرعيًّا.

فقولنا: شرعيٌّ محرَّجٌ للأحكام العقلية، إذ إنَّ العقلية المحضة مثل قولنا: الكلُّ أعظم من الجزء، أو إنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهكذا الأحكام العقلية المقرَّرة من قبل الشرع، مثل قبح الظلم وحسن الإحسان، لا تقع محلاً لاجتهاد المجتهدين، إذ هي غير قابلة للخلاف والاختلاف، بل هي ممَّا اتَّفقت عليها العقول، وقولنا: ليس عليه دليلٌ قطعيٌّ، خرج ما كان عليه من الأحكام الشرعية قد دلَّ عليه دليل قطعيٌّ، وذلك قسبان:

**الأوَّل:** الأحكام الشرعية الأصلية، وذلك كالمعتقدات الدينية التي أوجب الشارع الاعتقاد بها على الإنسان عن طريق العلم القطعي الذي لا تدخله الظنون، فمثل هذه لا تقع محلاً للاجتهاد، إذ هي مدلولة بالأدلة القطعية.

**والقسم الثاني:** الأحكام الشرعية الفرعية التي قامت عليها الضرورة الدينية من المسلمين عامَّة مثل الصوم، أو وجوب الصلاة، أو حرمة الخمر والزنا، أو غير ذلك من التكاليف القطعية من أفعال وتروك، فمثل هذه أيضًا لا تقع محلاً للاجتهاد؛ لأنَّ أدلتها قطعية فلا تكون معرضًا لاختلاف الأنظار والآراء، فالذي يقع محلاً للاجتهاد ويجوز للمجتهدين الاجتهاد فيه هو الأحكام الشرعية والفرعية التي لم يقم عليها دليلٌ قطعيٌّ؛ وذلك في الأحكام الشرعية الفرعية كثير. قال شيخنا أبو جعفر الطوسيِّ شيخ الطائفة رضوان الله عليه في كتابه في علم الأصول المعروف بـ(العدة)<sup>(٢٢٨)</sup> في أوَّل بحث الاجتهاد: «اعلم أنَّ كلَّ أمر لا يجوز تغييره عمَّا هو عليه، من وجوب إلى حظر - يعني منع - ومن حسن إلى قبيح، فلا خلاف بين أهل العلم المحصِّلين أنَّ الاجتهاد في ذلك لا يختلف، وأنَّ الحقَّ فيه واحدٌ، وأنَّ من خالفه ضالٌّ فاسقٌ وربِّها كان كافرًا، وذلك نحو القول بأنَّ العالم قديم أو محدث، وإذا كان محدثًا، هل له صانع أم لا؟ والكلام في صفات الصانع وتوحيده وعدله والكلام في النبوة والإمامة وغير ذلك، وكذلك الكلام في أنَّ

الظلم والعبث والكذب قبيحٌ على كلِّ حالٍ، وأنَّ شكر المنعم وردَّ الوديعة والإنصاف حسنٌ على كلِّ حالٍ، وما يجري مجرى ذلك، وإنَّما قالوا ذلك؛ لأنَّ هذه الأشياء لا يصحُّ تغييرها في نفسها ولا خروجها عن صنعتها التي هي عليها. ألا ترى أنَّ العالم إذا ثبت أنَّه محدث فاعتقاد من اعتقد أنَّه قديم لا يكون إلاَّ جهلاً، والجهل لا يكون إلاَّ قبيحاً، وكذلك إذا ثبت أنَّه له صانعاً، فاعتقاد من اعتقد أنَّه ليس له صانع لا يكون إلاَّ جهلاً، وكذلك القول في صفاته وتوحيده وعدله، وكذلك إذا ثبت أنَّ النبيَّ ﷺ صادق فاعتقاد من اعتقد كذبه لا يكون إلاَّ جهلاً، وكذلك المسائل الباقية» (٢٢٩).

ثمَّ يتعرَّض إلى بعض آراء الشاذَّة في الموضوع: «وحكي عن قومٍ شذاذ لا يُعتقد بأقوالهم أنَّهم قالوا: إنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ، وقولهم باطل بما قلناه. وأمَّا ما يصحُّ تغييراً في نفسه وخروجه من الحسن إلى القبيح، ومن الحظر إلى الإباحة فلا خلاف بين أهل العلم أنَّه كان يجوز أن تختلف المصلحة في ذلك، فما يكون حسناً من زيد يكون قبيحاً من عمرو، وما يقبح من زيد في حالٍ بعينها يحسن منه في حالٍ أخرى، ويختلف ذلك بحسب اختلاف أحوالهم وبحسب اجتهاداتهم، وإنَّما قالوا ذلك؛ لأنَّ هذه الأشياء تابعة للمصالح والألطف، وما هذا حكمه فلا يمتنع أن يتغيَّر الحال، ولهذا العلة جاز النسخ، ونقل المكلفين عمَّا كانوا عليه إلى خلافه بحسب ما تقتضيه مصالحهم. انتهى ما أردنا نقله من كلامه زيد في علوِّ مقامه» (٢٣٠).

ثمَّ المرحلة الرابعة، في شروط الاجتهاد، فيقول: «المرحلة الرابعة: في ما يحتاج إليه المجتهدون من العلوم التي تكون شرائط لتحقُّق الاجتهاد، والضابط فيه تمكُّن المكلف من إقامة الأدلة على المسائل الشرعيَّة الفرعيَّة، وقد قالوا: إنَّها يتمُّ بأمور:

أحدها: معرفة اللغة ومعاني الألفاظ الشرعيَّة، لكن لا بمعنى اشتراط معرفة الجميع، بل المعرفة في الجملة كافية في المقام، وهو معرفة ما يحتاج إليه في مقام

الاستدلال، وقد قالوا: لو راجع أصلاً صحيحاً عنده في معاني الألفاظ جازاً، ويدخل في اللغة معرفة النحو والتصريف، وإننا احتاج المجتهد إلى ذلك؛ لأنَّ الشرع عربيٌّ؛ ذلك أنَّ مدرّكه هما الكتاب والسنة، وكلاهما عربيّان، فهما مشتملان على خصائص اللغة العربيّة مادةً وهيئةً. إذن فمعرفةً محتاجة إلى معرفة اللغة العربيّة، ونظرًا إلى أنَّ معرفتها واجبة، فمعرفة اللغة العربيّة واجبة؛ لأنَّ ما لا يتمُّ معرفة الواجب إلّا بمعرفته، معرفته واجبة.

ثانيها: معرفة التفسير، لكن بالصورة التي يحتاج إلى معرفة اللغة، أعني: إنَّ الجملة فيها كافية عن التفصيل، وإننا وجب ذلك؛ لأنَّ معرفة علم التفسير معناه: معرفة مراد الله تعالى في كلامه، وجهل ذلك جهل باستنباط الأحكام الشرعيّة، في حين أنَّ الكتاب الكريم أوّل مُدرّك لمعرفة الأحكام، فكان لزاماً على هذا معرفة علم التفسير بالضرورة، ومن معرفة علم التفسير معرفة علم الكلام، أعني: معرفة أصول العقائد عن طريق العلم والاستدلال، وذلك أنَّ معرفة مراد الله تعالى من اللفظ إننا يتمُّ لو عرف أنَّه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان، وإننا يتمُّ ذلك لو عرف أنَّه تعالى حكيم وهو كذلك يتوقّف على علمه تعالى بالقبيح واستغناؤه عنه على العلم، وإننا بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى أصول قواعد الكلام»<sup>(٢٣١)</sup>.

ثمَّ يستعين ببعض آراء العلماء فيقول: «قال آية الله العلامّة الحليّ في كتاب التهذيب في علم الأصول: وهذا لا يأتي على قواعد الأشاعرة. وأقول: إننا قال طيّب الله ثراه ذلك؛ لأنَّ من مبنى قواعد الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليّين، وعلى هذا المبنى لا ملزم عندهم بالتزام هذه الأشياء المذكورة، ولكن الصحيح أنَّ معرفة ذلك واجب حتى على رأي الأشاعرة، فإن إنكار الأشاعرة للحسن والقبح العقليّين إننا هو إذا كانا بمعنى استحقاق المدح أو الذمّ، والثواب والعقاب في الآجل، أمّا إذا كان بمعنى

النقص أو الكمال، فهم يلتزمون بهما بلا كلام، ونظرًا إلى أن تنزيه الله تعالى عن القبيح وائتصافه تعالى بالحكمة هما من الحسن والقبح، بمعنى النقص والكمال، فهم قائلون بهما بلا إشكال.

ثالثها: أن يكون عارفًا بالأحاديث الدالة على الأحكام، إمّا بالحفظ أو بالرجوع إلى أصل صحيح، وأن يكون عارفًا بأحوال الرجال ليعرف صحيح الأخبار من معتلّها، وأن يعرف أيضًا من الكتاب ما يُستفاد منه الأحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها، بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها، وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول بدهاءة أنه ما من مسألة إلّا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في علم الأصول أو برهن عليها مقدّمة في نفس المسائل الفرعية على ما هي طريقة المحدثين الإخباريين، ولا يوجب تدوين علم الأصول على حدة أن يكون بدعة؛ لعدم تدوينه في عصر الأئمة عليهم السلام، وإلّا كان تدوين الفقه والنحو والصرف وغيرها من كثير من العلوم بدعة، وهذا ما لا يلزم به أحد.

قال شيخنا شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي رفع الله درجته في فصل من بحث الاجتهاد ذكر فيه صفات المفتي وبيان أحكامها، قال تتبع: لا يجوز لأحد أن يفتي بشيء من الأحكام إلّا بعد أن يكون عالمًا به؛ لأن المفتي يُخبر عن حال ما يستفتيه فيه، فمتى لم يكن عالمًا به فلا يأمن أن يخبر بالشيء على غير ما هو به، وذلك لا يجوز، فإذا لا بدّ من أن يكون عالمًا، ولا يكون عالمًا إلّا بعد أمور:

منها: أن يعلم جميع ما لا يصحّ العلم بتلك الحادثة إلّا بعد تقدمة، وذلك نحو: العلم بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله، وإنّا قلنا ذلك؛ لأنّه متى لم يكن عالمًا بالله، لم يمكنه أن يعرف النبوة؛ لأنّه لا يأمن أن يكون الذي ادّعى النبوة كاذبًا، ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز، لم يأمن أن يكون قد صدق الكاذب،

فلا يصحُّ أن يعلم ما جاء به الرسول. فإذا لا بدَّ من أن يكون عالمًا بجميع ذلك. ولا بدَّ أن يكون عالمًا بالنبِيِّ الذي جاء بتلك الشريعة؛ لأنَّه متى لم يعرفه لم يصحَّ أن يعرف ما جاء به من الشرع. ولا بدَّ من أن يعرف أيضًا صفات النبيِّ وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه؛ لأنَّه متى لم يعرف جميع ذلك لم يأمن أن يكون غير صادق فيما يؤدِّيه، أو يكون ما أدَّى جميع ما بعث به، أو يكون أداة على وجه لا يصحُّ له معرفته. فإذا لا بدَّ من أن يعرف جميع ذلك، وإذا عرف جميع ذلك فلا بدَّ أيضًا أن يعرف الكتاب، فإنَّه يتضمَّن كثير من الأحكام التي هي المطلوبة، ولا بدَّ من أن يعرف ما لا يتمُّ العلم بالكتاب إلَّا به، وذلك يوجب أن يعرف جملة من الخطاب العربيِّ، وجملة من الإعراب والمعاني، ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما؛ لأنَّه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمَّنه الكتاب، ولا بدَّ أن يعرف الناسخ والمنسوخ؛ لأنَّه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه، وقد كان يجوز أن يعرف الناسخ وإن لم يعرف المنسوخ؛ لأنَّ المنسوخ لا يتعلَّق به فرضه وإن كان له في تلاوته مصلحة، إلَّا أنَّ ذلك على الكفاية، غير أنَّه لو كان كذلك لم يمكنه أن يعرفه ناسخًا إلَّا بعد أن يعرف المنسوخ إمَّا على الجملة أو التفصيل، ولا بدَّ أن يعرف العموم والخصوص والمطلق والمقيّد؛ لأنَّه متى لم يعلم ذلك لم يأمن أن يكون المراد بالعموم والخصوص وبالمطلق والمقيّد، ولا بدَّ أن يكون عالمًا بأنَّه ليس هناك دليل يصرفه عن الحقيقة إلى المجاز؛ لأنَّه متى جَوَّزه لم يكن عالمًا به، ولا بدَّ أيضًا أن يكون عالمًا بالسنة، وناسخها ومنسوخها، وعامَّها وخاصَّها، ومطلقها ومقيدها، وحقيقتها ومجازها، وأنَّه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها كما قلناه في الكتاب؛ لأنَّه متى جَوَّز ذلك لم يكن عالمًا بها. ولا بدَّ أن يكون عارفًا بالإجماع وأحكامه، وما يصحُّ الاحتجاج به وما لا يصحُّ. ولا بدَّ أن يكون عارفًا بأفعال النبيِّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومواقعها من الوجوب والندب

والإباحة حتى يصح أن يكون عالمًا بما يفتي به، فإن أخلّ بذلك أو بشيء منه، لم يأمن أن يكون ما أفتى به بخلاف ما أفتى به، وذلك قبيح، وقد عدّ من خالفنا في هذه الأقسام أنه لا بدّ أن يكون عالمًا بالقياس والاجتهاد، وأخبار الآحاد، ووجوه العلل والمقاييس، وإثبات الأمارات المقتضية لغلبة الظنّ وإثبات الأحكام. وقد بيّنا نحن فساد ذلك، وأنها ليست من أدلّة الشرع. انتهى شريف كلامه زيد في علوّ مقامه (٣٣٢)...» (٣٣٣).

وبعد ذلك يكمل البحث قائلاً: «المرحلة الخامسة: في التخطئة والتصريف. أتفقت الكلمة بين العلماء على التخطئة في العقليّات، بمعنى أن المجتهد فيما يتعلّق بالأحكام العقليّة، يجوز أن يخطئ ويجوز أن يصيب، فليس بمصيبٍ على كلّ حالٍ، وأمّا في الشرعيّات - يعني الاجتهاد فيما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة - فقد اختلفت فيه الكلمة، فذهب أصحابنا عامّة إلى التخطئة في ذلك، بمعنى جواز الخطأ على المجتهد فيما يتوصّل إليه من الأحكام الشرعيّة؛ وذلك نظرًا لما وقع الاتّفاق بينهم عليه، وتضافرت بذلك النصوص، وتواترت على ذلك الروايات، من أن الله تعالى في كلّ واقعة حكمًا ثابتًا لا يغيّره علمٌ ولا جهلٌ، ولا أثر فيه لاجتهاد المجتهدين بوجه من الوجوه، والمجتهد قد يصل إليه وقد لا يصل إليه، فيخطأ حينذاك أو يصيب. هذا مذهب أصحابنا عامّة، ويخالفهم في ذلك العامّة، فقد ذهبوا إلى أن كلّ مجتهد مصيب - على خلاف في كيفية هذه الإصابة - وعلى أيّ حالٍ، فإن كان غرضهم من هذه الإصابة هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، بأن تكون الأحكام المؤدّي إليها الاجتهادات أحكامًا واقعيّة كما هي أحكام ظاهريّة، فقد ذهب ها هنا بعض الأعلام من الأصحاب بأن هذا لا محالّة فيه، وإنّما هو مخالف لما تواتر من الأخبار، مضافًا إلى الإجماع على أن الله تعالى في كلّ واقعة حكمًا يشترك فيه العالم بلا خلاف، وإن كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء المجتهدين بعد الاجتهاد، بمعنى أنه لا حكم هناك من رأس وإنّما يخلق الحكم

بعد اجتهاد المجتهدين، ويحصل بعد حصول آراء المستنبطين. فهذا القول محلل إلى وجهين، فإن التزم ذلك بالنسبة إلى الحكم الواقعي - بمعنى أنه لا حكم حتى واقعاً لولا الاجتهاد والاستنباط - فذلك مما يمنعه العقل وهو من المحالِّية بمكان، إذ هو مضافاً إلى ما عرفت ممَّا سلف من مخالفته المتواتر من الروايات، ومن الإجماع القائم على أن الله تعالى في كلِّ واقعةٍ حكماً يشترك فيه الجميع، يلزم منه أن لا يبقى موضوع لاجتهاد المجتهدين، إذ ليس الاجتهاد في حقيقة واقعه وواقع حقيقته إلا استفراغ الفقيه وسعه لاستنباط الأحكام الشرعيَّة من مداركها الخاصَّة، فلا بدَّ إذن من أن يكون حكم محفوظ لا يغيِّره علم ولا جهل يفحص المجتهد عنه ويبحث المستنبط عنه ليظفر به، وليس حتَّى أن يصل إليه، فقد يصل وقد لا يصل، والحكم هو الحكم في كلِّ تلك الأحوال والشؤون، فإذا لم يكن للحكم عين ولا أثر - وهذا نتيجة حتمية لازمة لمن يرى هذا الرأي - فأبي فحوص حينذاك؟ وأي استنباط؟ نعم، إن أُريد من الحكم هو الحكم الفعلي، ومعناه أن المجتهد وإن كان يتفحص عمَّا هو الحكم واقعاً وإنشاءً، لكن ما يؤدِّي اجتهاده إليه يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، ونظراً إلى أن الحكم الفعلي هو عبارة عن الحكم الذي يتوصَّل إليه كلُّ مجتهدٍ حسبما يوصله إليه اجتهاده خاصَّة، فلم يكن هو ذلك الحكم الذي يشترك فيه العالم والجاهل، وليس هو بذلك الحكم الذي تتفق عليه الآراء، بل هو ممَّا يختلف باختلاف الآراء، فالتصويب بهذا المعنى لا استحالة فيه، وهذا هو المراد من كلام بعض الأعلام أن ظنيَّة الطريق لا تنافي قطعيَّة الحكم، لكن هذا إنمَّا يتم - حسبما أفاده بعض المحقِّقين - بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببيَّة والموضوعيَّة، أمَّا لو قيل باعتبارها من باب الطريقيَّة - وهو الذي عليه أكثر المحقِّقين والمحقِّين - فليس الأمر كذلك، إذ مؤدِّيات الطرق والأمارات المعتبرة على هذا الاعتبار ليست بأحكام حقيقيَّة نفسيَّة، وليس معنى الحكم بحجَّيتها إلا تنجز مؤدِّياتها عند إصابتها والعذر عند خطئها فقط

وليعلم أن هذا الذي ذكرناه من الخطيئة هو رأي أصحابنا الإمامية عامة.

قال شيخنا الأكبر شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي نور الله ضريحه في كتابه (العدة في علم الأصول) عند هذا المقام: «والذي أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين، وهو الذي اختاره سيّدنا المرتضى رحمته الله، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمته الله، أن الحق في واحد وأن عليه دليلاً، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً»<sup>(٢٣٤)</sup>، وقال آية الله جمال الملة والدين في كتابه (التهذيب في علم الأصول) عند هذا المقام عند نقل ما هنالك من قول وكلام لنا: (إن إحدى الأمارتين إن ترجحت على الأخرى؛ تعيّن للعمل، فالمخالف لها مخطئ وإن لم يترجح، كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان أمارته خطأً أيضاً؛ ولأن المكلف إن كلف لا عن طريق كان حكماً في الدين إمّا تشهياً أو بها لا يطاق، وإن كلف عن طريق، فإن خلا عن المعارض تعيّن وإلا فالراجع، فإن عدم الرجحان، فالحكم إمّا التساقط أو التخيير أو الرجوع إلى غيرهما. وعلى كل تقدير فالحكم معيّن، فالمخالف له مخطئ فالمصيب واحد)<sup>(٢٣٥)</sup>، انتهى كلامه عملاً مقامه. وقال رحمته الله في كتاب (كشف الحق) عند البحث في الاجتهاد: (ذهبت الإمامية إلى أن المصيب في الفروع واحد، وأن الله تعالى في كل مسألة حكماً، وله عليه دليل إمّا قطعي أو ظني، وأن المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك آثم، وخالف فيه جماعة، واضطرب كلام الفقهاء الأربعة: الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد، فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد، وتارة قالوا كقولنا، إن الأحكام تابعة للمصالح والوجوه التي تقع عليها الأفعال، وذلك لا يكون إلا واحداً، ولأنه لو كان كل مجتهد مصيباً لزم اجتماع النقيضين؛ لأن المجتهد إذا غلب على ظنه أن الحكم هو الحل فلو قطع بأنه مصيب؛ لزم منه القطع بالظنون والإجماع من الصحابة على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد. قال أبو بكر: (أقول في الكلالة برأيي، فإن كان صواباً فمن الله تعالى، وإن

كان خطأ فمَنِّي ومن الشيطان) (٢٣٦)، وقال عمر لكاتبه: اكتب: (هذا ما رأى عمر، فإن كان خطأ فمنه، وإن كان صواباً فمن الله) (٢٣٧). وردت عليه امرأة في المغالاة في المهور، فقال: أصابت المرأة وأخطأ عمر (٢٣٨)، وخطأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعدل، وقال: من باهلني باهلته، وإن الله تعالى لم يجعل في مال واحد نصفين وثلاثاً، هذان نصفان ذهباً بالمال فأين موضع الثلث؟ وأيضاً الدليلان إن تساويا تساقطا، وإلاً وجب التراجع والإجماع على شرع المناظرة، فلو لم يكن تبيين المطلوب مطلوباً للشارع لم يكن كذلك، ولأن المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب، ولأنه يلزم اجتماع النقيضين؛ لأن الشافعي إذا اجتهد وقال لزوجته الحنفية المجتهدة: أنت بائن، ثم راجعها، فإنها تكون حراماً بالنظر إليها، وحلالاً بالنظر إلى الزوج، وكذا لو تزوجها ولي ثم تزوجها آخر بولي. انتهى كلامه رُفِع مقامه.

وفي المرحلة السادسة: في أنه هل يجوز للنبي ﷺ أن يعمل بالاجتهاد أو لا؟ الذي قامت عليه كلمة الطائفة الإمامية وانعقد إجماعهم عليه هو أنه لا يجوز، أمّا إخواننا أهل السنة والجماعة فالأكثر - إن لم نقل الكل - جوزوه، بل ادَّعوا الوقوع. ونحن لو حاولنا أن نقف أمام هذه المسألة موقف النقاش والحساب لا نرى وجهاً وجيهاً لما يدَّعون، فقد عرفت فيما سلف حقيقة الاجتهاد ومعناه ومغزاه ومرماه، وحقيقة الاجتهاد هي حقيقته عند الجميع، وكيف تتفق تلك الحقيقة مع تجويزه على قدسية النبي الكريم! فإن الاجتهاد استنباط الفقيه الحكم من طريقه القطعية أو الظنية، وهذا بحقيقته وحاقه كيف يتفق وما أصرح به القرآن الكريم من قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٢٣٩)، فمن حصر القرآن نطقه بالوحي، ومن خصَّ بالوحي أي حاجة له إلى استعمال الوسائل والوسائط التي لا يلتزمها الملتزمون إلا حيث يضطرون، وهل الالتزام بهذا إلا اجتهاد في قبال النص، وهل هو إلا تجويز الاجتهاد على النبي في

قبال النصّ الصريح، وهذا كما تراه من البطلان مراغمة لصراحة القرآن ووجد لنصّ الآيات، من قوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَأَيَّاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٢٤٠)</sup>، فالنبيّ الأكرم لا يصدر حكماً شرعياً يشفعه في عقيدة أو عمل إلا عن طريق الوحي والإلهام، وهذا هو شأن الأنبياء، وهكذا ينبغي أن يكون، وما هنا وهناك ممّا ستعرفه في طوايا هذه البحوث، ممّا عدّوه أو زعموه من الاجتهاد، فليس هو من الاجتهاد في قليل ولا كثير؛ ذلك أنّه منه ﷺ عمل لم يعلم وجهه، فلعله لم يلتزم بتلك الحوادث - إذ التزم بها - لحكم شرعيّ شأنه شأن سائر الأحكام والتكاليف، فلعله كان عملاً شخصياً ألزم به نفسه لمصلحة تقتضيها تخصيصات الوحي الإلهيّ بنفسه القدسيّة الكريمة، ولنفرض - جدلاً - أن تلك الحوادث التزم بها التزامه بسائر الأحكام والتكاليف، فهذا أيضاً لا يبرّر لنا أن نزجّه في صغريات الاجتهاد، فإنّ فعله ﷺ هو السنّة، وقد عرفت أنّها مصدرٌ من مصادر التشريع.

إذن فهذا منه تشريع لا اجتهاد، ثمّ ما يرد بعد ذلك عليه نسخ لذلك التشريع، فإنّ السنّة تنسخ بالكتاب على الرأي الشهير. وحيث إنّك عرفت أن هذا - أعني منع تجويز الاجتهاد على النبيّ ﷺ - هو رأي الإماميّة عامّة، فلنمتّع الأسع والأبصار بتشريفها وتشنيفها بما لهم من عبقات عطر في كلمات خالدة تعميماً للنفعة وزيادة للفائدة؛ لِمَا في طواياها من بحوث وبحوث.

قال آية الله في العالمين جمال الملة والدين العلامة الحلبيّ أعلى الله درجته، في كتابه المسمّى بـ (التهذيب في علم الأصول) في بحث الاجتهاد: الحقّ أنّه ﷺ لم يكن متعبداً بالاجتهاد لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾<sup>(٢٤١)</sup>، ولأنّه قادر على تحصيل العلم؛ فلا يجوز له العمل بالظن؛ ولأنّ مخالفه كفر، ومخالف المجتهد ليس بكافر؛ ولأنّه كان يتوقف في الأحكام على الوحي؛ ولأنّ تجويز اجتهاده يفضي إلى تجويز اجتهاد جبرئيل ﷺ

فيندفع القطع بالوحي، احتجَّ الشافعي بأنَّ العمل بالاجتهاد أشقُّ، ولقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾<sup>(٢٤٢)</sup>. ولقوله ﷺ: (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى)<sup>(٢٤٣)</sup>. والجواب: أنَّ المشقَّة إنَّما يثبت اعتبارها مع التسوية شرعاً، والعفو عن أصحابه، أو أنَّ الإذن شرط في الإباحة، فصَحَّ استناد العفو منه، وعدم سياق الهدى لا يدلُّ على أنَّ سياقه بالاجتهاد<sup>(٢٤٤)</sup>، انتهى شريف كلامه، زيدَ في منيف مقامه.

وقال شيخنا شيخ الطائفة الشيخ أبو جعفر الطوسي رفع الله درجته، في كتابه المسمَّى بـ(العدة في علم الأصول) عند بحث الاجتهاد، فصل في أنَّ النبي ﷺ هل كان مجتهداً في شيء من الأحكام، وهل كان يسوِّغ ذلك له عقلاً أم لا؟ وأنَّ من غاب عن الرسول ﷺ في حال حياته هل كان يسوِّغ له الاجتهاد أو لا؟ وكيف حال من بحضرتة في جواز ذلك؟ اعلم أنَّ هذه المسألة تسقط على أصولنا؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّ القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالهما في الشرع، وإذا ثبت ذلك؛ فلا يجوز للنبي ﷺ ذلك ولا لأحدٍ من رعيته حاضرًا كان أو غائبًا، لا حال حياته ولا بعد وفاته، استعمال ذلك على كلِّ حال، وأمَّا على مذهب المخالفين لنا في ذلك فقد اختلفوا، فذهب أبو عليٍّ وأبو هاشم إلى أنَّه لم يتعبَّد بذلك في الشرعيَّات ولا وقع منه الاجتهاد فيها، وأوجبا كونه متعبِّدًا بالاجتهاد في الحروب. وحُكي عن أبي يوسف القول بأنَّ النبي ﷺ قد اجتهَد في الأحكام، وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدلُّ على أنَّه يجوز أن يكون في أحكامه ما قاله من جهة الاجتهاد. وادَّعى أبو عليٍّ الإجماع على أنَّه لم يجتهد النبي ﷺ في شيء من الأحكام لم يجب أن تُجعل أصلاً ولا كفر من رده، بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في أقاويل المجتهدين، فلمَّا ثبت كفر من ردَّ بعض أحكامه وخالفه وساغ جعل جميعها أصولاً، دلَّ على أنَّه حكم به من جهة الوحي، وهذا الدليل ليس بصحيح؛ لأنَّه لا يمتنع أن يقال: إنَّ في أحكامه ﷺ ما حكم به من جهة الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من

حيث أوجب الله تعالى إتباعه وسوَّى في إتباعه ذلك بين ما قاله بوحي وبين ما قاله من جهة الاجتهاد، كما يقول من قال: إنَّ الأُمَّةَ يجوز أن تُجمع على حكم من طريق الاجتهاد وإن كان لا يجوز خلافه، وإذا ثبت ذلك لم يمكن التعلُّق بها حكيمانه، ويمكن أن يُستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾<sup>(٢٤٥)</sup>، فحكم بأنَّ جميع ما يقوله وحي يوحى، فينبغي أن لا يثبت ذلك من جهة الاجتهاد، والمعتمد ما قلناه أولاً من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد في جميع المكلفين وعلى جميع الأحوال. فأما من حضر النبي ﷺ فذهب أبو علي إلى أنه لا يجوز له أن يجتهد، ويجوز ذلك لمن غاب. ومن الناس من يقول: إنَّ لمن حضر النبي ﷺ أيضاً أن يجتهد، ويستدل على ذلك بخبر يروي أنَّ النبي ﷺ أمر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر أن يقضياً بحضرة بين خصمين، وقال لهما: (إن أصبتهما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة)<sup>(٢٤٦)</sup>، وهذا خبر ضعيف من أخبار الآحاد التي لا يعتمد في مثل هذه المسألة؛ لأنَّ طريقها العلم، والمعتمد في هذه المسألة أيضاً ما قدّمناه من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد، وذلك عام في جميع الأحوال<sup>(٢٤٧)</sup>. انتهى شريف كلامه زيد في منيف مقامه.

وقال أيضاً جمال الملة والدين العلامة الحلبي أعلى الله درجته، في كتابه المسمّى (كشف الحق): ذهبت الإمامية - وجماعة تابعوهم - إلى أن النبي ﷺ لم يكن متعبداً بالاجتهاد في شيء من الأحكام خلافاً للجمهور، لقوله تعالى: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾<sup>(٢٤٨)</sup>، ﴿وَإِن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>(٢٤٩)</sup>، و﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾<sup>(٢٥٠)</sup>، و﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾<sup>(٢٥١)</sup>؛ ولأنَّه لو كان مجتهداً في الأحكام؛ لجاز لنا مخالفته للإجماع على أن حكم الاجتهاد ذلك، ومخالفته حرام بالإجماع؛ ولأنَّ الاجتهاد قد يخطئ، والخطأ من النبي ﷺ

عندنا محال على ما تقدّم في العصمة، خلافاً لهم؛ ولأنّه لو كان متعبداً بالاجتهاد؛ لما أحرّ الأجوبة عن المسائل الواردة عليه حتّى يأتيه الوحي؛ لأنّه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو محال؛ ولأنّه لو كان متعبداً بالاجتهاد؛ لزم أن يكون مرتكباً للحرام، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وبيان الملازمة أنّ الاجتهاد يفيد الظنّ، والوحي يفيد القطع، والقادر على الدليل القطعيّ يحرم عليه الرجوع إلى الظنّ بالإجماع؛ ولأنّه لو كان متعبداً بالاجتهاد لنقل؛ لأنّه من أحكام الشريعة ومن الأدلّة العامّة؛ ولأنّه لو كان متعبداً بالاجتهاد؛ لنقل اجتهاده في كثير من المسائل، والتالي باطل فالمقدّم مثله. انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال القاضي ابن روزبهان في ردّه عليه:

أقول: ذهب علماء السنّة إلى أنّ النبيّ ﷺ كان يجوز له الاجتهاد في بعض الأحكام؛ وذلك لكونه قادراً على الاستنباط من أحكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك، واستدلّ هذا على عدم جوازه بوجوه:

الأول: بالآيات الدالّة على وجوب الحكم بما أنزل الله تعالى، وبعدم النطق عن الهوى، وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه. والجواب: إنّ الآيات لا تدلّ على عدم جواز الاجتهاد؛ لأنّ المجتهد يحكم بما أنزل الله؛ لأنّ حكم الله إمّا مصرّح أو مستنبط ممّا صرّح به، والاجتهاد من هذا القسم، فهو حكم الله.

الثاني: عدم جواز مخالفته، مع الإجماع على جواز مخالفة المجتهد. والجواب: إنّ هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فإنّ ما حصل من الاجتهاد هو النصّ، فكيف يجوز مخالفته.

الثالث: جواز الخطأ على المجتهد، بخلافه عليه الصلاة والسلام. والجواب: ما سبق أنّ هذا في مجتهد لا يكون قوله نصّاً، ومن كان قوله نصّاً، فلا يجوز أن يحكم عليه بالخطأ.

الرابع: تأخير الأجوبة عن المسائل، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. والجواب: ربما يكون التأخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد والاشتغال بغيره من الشواغل الدينية مع أن هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد، للزوم نزول الوحي عند السؤال وعدم جواز التأخير، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد.

الخامس: لزوم ارتكاب الحرام؛ لقدرته على اليقين عن الوحي والاقتصار على الظن حرام عليه. والجواب: منع إفادة اجتهاد الظن هذا في غيره من المجتهدين، فلا يكون مقتصرًا على الظن فيندفع المحذور.

السادس: لو اجتهد لنقل؛ لأنه من أحكام الشريعة. والجواب: إنه منقول ولا يعدّ دليلًا على حدة؛ لدخوله في مطلق الاجتهاد والنص.

السابع: لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل، ولم ينقل. والجواب: إن مجتهداته داخله في النصوص فذكرت في عددها. انتهى كلامه.

وقال سيّدنا المجاهد الشهيد القاضي نور الله تعالى مرّقه، في ردّه على ابن روزبهان: أقول: فيه نظر من وجوه:

أما أولاً: فلأن قوله: قادر على الاستنباط من أحكام الله تعالى، ممّا لا محصل له، وإنّما الأحكام تُستنبط من غيرها.

وأما ثانياً: فلأن قوله: ولا مانع من ذلك، ممنوع، إذ ربّ فضيلة يتركها لمانع، كما أنّه ترك تعلم فضيلة الخطّ لئلا يقول الطاعن: إنه ينقل من كتب الأوّلين، فجاز أن يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن: إنه لو أوحى إليه لما اجتهد.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره في الجواب عن الآيات فاسد لفظاً ومعنى.

أما لفظاً؛ فلأنّه لا محصّل لقوله: أو مستنبط ممّا صرّح به، عديلاً لقوله، وأمّا مصرّح به، فافهم.

وأما معنًى؛ فلأنّ كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه وإثباته هو الاستنباط ممّا صرّح به تعالى، غير مسلّم، إذ الكلام في أنّه هل يجوز للنبيّ ﷺ أن يجتهد برأيه ومن تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفيّ أو لا. وأمّا فهمه ﷺ الحكم ممّا صرّح به تعالى فلا يسمّى اجتهاداً، ولو سميّ به يكون خارجاً عن محلّ النزاع، على أنّ هذا الجواب لا يصير جواباً عن الآية الثالثة كما لا يخفى؛ لأنّ الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمّى وحيّاً، وإلّا لزم صحّة أن يقال: المجتهدون من أمته ﷺ لا ينطقون عن الهوى إن هو إلّا وحيّ يوحى، وهو ظاهر البطلان؛ لأنّ الغرض من الآية أنّ كلامه ﷺ خالٍ عن شائبة الريب، وليس كلام المجتهد كذلك، وأيضاً يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف اجتهاد المجتهدين في الأحكام، وهو ظاهر البطلان. نعم، الوحي هو الأمر بالاجتهاد عند عدم النصّ دون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه.

وأما رابعاً؛ فلأنّ ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من أنّ هذا في مجتهد لا يكون صاحب الشرع، فهذا تخصيص من خواص اختراعاته، فإنّ الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ، وصرّح الشارح العضد ها هنا بأنّ المجتهد فيه حكم ظنيّ شرعيّ عليه دليل، ولم يفرّقوا بين اجتهاد الرسول ﷺ وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد، وأمّا ما ذكره من أنّ ما حصل بالاجتهاد هو النصّ فكيف يجوز مخالفته؟ ففيه: أنّه إن أراد أنّ ما حصل من اجتهاد النبيّ قولٌ منصوّص لا يحتمل غير ما يفهم منه، فهو لا يفيد كما لا يخفى، وإن أراد أنّه قانع بغير مسلّم؛ لأنّ المفروض أنّه لم يحصل من الوحي ونصّه، بل حصل بالاجتهاد والظنّ،

وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي ﷺ الحكم قطعاً فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه. ولو قيل: إن اجتهاده ﷺ يؤدّي إلى القطع بخلاف اجتهاد غيره؛ لكان هذا اصطلاحاً جديداً يوجب جعل النزاع لفظياً، وفيه ما فيه، وبما ذكرنا في دفع هذا الجواب أتضح ما ذكرناه في الجواب عن الدليل الثالث أيضاً، فتأمل.

وأما خامساً: فلأنّ ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من أنّه ربّما يكون التأخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد إلى آخره مدخول، بأنّ المأخوذ في كلام المصنّف رحمه الله أنّه كان يؤخّر جواب المسائل إلى نزول الوحي، بمعنى أنّه بعد التأخير كان يجب بأنّ الوحي نزل بكذا، فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرّد التأخير والجواب على ذلك الوجه، وأيضاً التأخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع، وكان أكثر السؤالات عنه في مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غيره اشتغال بأمر ديني أهم من جواب سؤال المسترشدين، فاحتمال كون التأخير لأجل ما ذكر إنّما يجري في النادر والكلام في الكثير الشائع.

والحاصل: إنّ الشائع المستفيض من حاله ﷺ عند سؤال ما كان يؤخّر الجواب عنه أنّه كان بعد التأخير يأتي بالوحي من الله تعالى، وما كان يرتّب القياس الفقهي، فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال أصلاً، كما لا يخفى. وأمّا ما زعمه من أنّ ما ذكره المصنّف في تأخير الاجتهاد من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لازم في تأخير الوحي، مردود بأنّ تأخير الوحي ربّما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم أو غضبه عليهم، أو لأنّه لا يجب عليه شيء - على قاعدة الأشعري - بخلاف تأخير النبي ﷺ في اجتهاده لجواب مسائل الأمة، فإنّه لا يصحّ تعليقه بشيء من ذلك، كما لا يخفى. ولو كان واجباً على الله تعالى جواب كلّ سؤال في زمان لدام الوحي بدوام السؤال، ولكان الوحي نازلاً عند سؤالنا عن تحقيق هذه المسألة، وبطلانه أظهر من أن يخفى.

وأما سادساً: فلأنَّ جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث،  
والدفع الدفع، فتذكَّر.

وأما سابعاً: فلأنَّ ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع بأنَّ المصنّف قال  
في هذا الدليل، أنّه لو كان عليه السلام متعبداً بالاجتهاد كان كذا، لا أنّه لو اجتهد كان كذا،  
وفرق ما بينها ظاهر. والحاصل أنّه عليه السلام لو كان متعبداً بالاجتهاد لُنقل عنه عليه السلام أنّه متعبّد  
به، وحينئذ ما ذكره الناصب من الجواب، بعضه كاذب في مقابله، وبعضه غير مرتبط  
به، فتأمَّل.

وأما ثامناً: فلأنَّ ما ذكره في الجواب عن السابع ضعفه ظاهر جداً، إذ لو كان مجرد  
دخوله في النصوص كافياً في ذكره في عددها من دون تمييز حكمه ونحوه، لاكتفوا بذكر  
أقواله وأفعاله وتقريراته أيضاً مجملاً من غير تمييز بينها في الأحكام والأقوال، مع أنّ  
هذا الناصب حكم بأنَّ مجتهدات النبي عليه السلام قطعية، فالاهتمام بشأن المجتهدات القطعية  
وتمييزها من غيرها من المظنونات يكون واجباً. انتهى كلامه رُفِع مقامه.

وأقول في ما ذكره جمال الملة والدين العلامة أعلى الله مقامه، في ما ذكره ابن  
روزبهان، وفيما ذكره سيّدنا القاضي نور الله تعالى مرّقه: في هذا وذلك وذاك مواقع  
للتأمّل والنظر ضربنا عن بيانها صفحاً حبّاً بالاختصار، وقد يظهر بعضها من مطاوي  
ما ذكرناه من كلام شيخنا شيخ الطائفة الشيخ أبي جعفر الطوسي نور الله ضريحه،  
فلنأخذ بزمام اليراع إلى بحثٍ آخر» (٢٥٢).

وفي التقليد، يقول: «المرحلة السابعة: في التقليد، وفيه بحوث:

البحث الأوّل: في تحقيق حقيقة التقليد، وتعريف معناه. التقليد في اللغة: هو عبارة  
عن أخذ القلادة، أو جعل القلادة على شيء، وهذا هو المراد منه في باب تقليد الهدى في

باب كفارة الإحرام، وقد استعير هذا المعنى لما نحن فيه، إذ إنَّ المقلد يجعل فتوى المجتهد قلادةً له، أو يجعل أمر حكمه الشرعيّ قلادةً في رقبة المجتهد؛ لتخلص المقلدين من أعباء تبعة الأحكام وإلقائها في رقبة المجتهدين، هذا من ناحية مفهوم الكلمة اللغويّ أو اشتقاقها الصرفيّ أو استعارتها البيانيّة. أمّا من ناحية مفهومها الاصطلاحيّ أو مصطلحها العلميّ الجاري على السنة الأصوليّيّن والفقهاء فأمر قد اختلف فيه.

عرّف بعض العلماء التقليد بأنّه: هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات، أو للالتزام في الاعتقاديّات؛ تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه. فأنت ترى أنّ التقليد عرّف هنا بأنّه: الأخذ فقط، وجعل العمل والالتزام نتيجتين أو ثمرتين لهذا الأخذ مترتبتين عليه.

وعرّفه آخرون بأنّه: الالتزام بفتوى مجتهد من المجتهدين، فجعل التقليد نفس الالتزام.

وعرّفه ثالث بأنّه: العمل بقول الغير وفتواه، فلم يكتف بالأخذ، ولم يقنع بالالتزام في تحقّق حقيقة التقليد ومعناه، بل جعله نفس العمل، ونحن حيث نحاول فهم الحقّ أو تحقّق الحقيقة حسبما استفدناه من بحوث مشايخنا المحقّقين، نرى أنّ القول بأنّ التقليد هو العمل، أقرب إلى الحقيقة من القول بأنّه هو أخذ الفتوى فقط والالتزام القلبيّ فحسب، أو أخذ الرسالة من المجتهد وإن لم يُعلم بأصل فتواه، ليس التقليد هذا ولا ذلك، إنّما هو، كما مرّ وكما عرفت، العمل على طبق فتوى أحد المجتهدين. نعم، الأخذ أو الالتزام طريق إلى العمل برأي المجتهد لا موضوعيّة له في حقيقة التقليد، كما ستره وسترى أنّ مبدأ اشتقاق التقليد الصرفيّ أو استعارته البيانيّة يقضيان بما نقول، ذلك إنّ جعل المقلد فتوى المجتهد قلادةً له إنّما يحقّقه العمل بها، وصرّف الالتزام بلا عمل لا يكون تقليداً لتلك الفتوى المتعلقة بالعمل، فحقيقة التقليد في المقام

لا تتحقَّق إلا بتحقيق العمل بدهاءة. إنَّ أخذ الحكم العملي للعمل لا يتحقَّق إلا بتطبيق العمل. أضف إلى ذلك أنه لو سألنا القائل بأنَّ التقليد هو الأخذ بقول الغير: ما مرادك بهذا الأخذ؟ وما هي حقيقة معناه؟ فإن أردت بالأخذ هو مجرد العلم والاستعلام، فهذا ليس بتقليد بلا كلام، وإن أردت به الالتزام والتعبُّد بمقتضاه بحيث يكون هناك واجب آخر متعلِّق بالقلب من قبيل الالتزامات والتديُّنات، فلزوم ذلك على المكلف ممنوع، ولا دليل عليه، وما بعث القائلين على القول بأنَّ التقليد: هو الأخذ أو الالتزام إلا تحيُّل أنَّ العمل مشروط بالتقليد، بمعنى أنَّه يشترط في عمل المكلف أن يكون عملاً عن تقليد، فلو كان التقليد هو العمل، كان العمل بلا تقليد، أو حصل الدور المعروف، هذا كلُّ أو جلُّ ما دعاهم إلى الالتزام بأنَّ التقليد هو الأخذ أو الالتزام، لكن دفع هذا الوهم هيِّن يسير، ذلك أن يقال: إنَّ المعتبر في العمل هو وقوعه على وجه التقليد، يعني صدوره مطابقاً لرأي الغير عند المكلف، فالعمل لا يتوقَّف على سبق التقليد، ولا يلزم من عدم سبقه كون العمل بلا تقليد، إذ صحَّة العمل لا تتوقَّف على أكثر من كونه صادراً ممَّن يرى مطابقتها لفتوى الغير، ولو كان ذلك عن طريق مقارنة العمل للأخذ والالتزام، ولا ضرورة للالتزام بسبق هذا الأخذ والالتزام<sup>(٢٥٣)</sup>.

ثمَّ يتطرَّق للبحث الثاني: فيقول: «البحث الثاني: في الدليل على جواز التقليد. جواز التقليد يستدلُّ عليه بالأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل. وقد أضاف إلى ذلك بعض أعلام المحققين من العلماء: الفطرة، والبدهاءة، وستعرف كلُّ ذلك تفصيلاً في العاجل القريب.

أمَّا الكتاب: فيستدلُّ منه بآيات، منها: قوله عزَّ من قائل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾<sup>(٢٥٤)</sup>،

لكن نوقش في دلالة الآية:

أولاً: بأنَّ السؤال فيها إنَّما هو لغرض تحصيل العلم لا الأخذ تعبُّداً، وإنَّما يستفاد

منها الدلالة على جواز التقليد بناءً على المعنى الثاني لا الأوّل.

وثانيًا: بأنّ سوق الآية يدلُّ على أنّ المراد بالمسؤولين هم أهل الكتاب، فلا علاقة لها في هذا المقام»<sup>(٢٥٥)</sup>.

فيجيب عن ذلك، فيقول: «أجيب عن الأوّل: بأنّ احتمال كون الغرض من السؤال هو تحصيل العلم لا الأخذ تبعثًا احتمال ضعيف يدفعه عموم السؤال أو إطلاقه، فلا بدّ من الأخذ بالعموم والإطلاق. وأجيب عن الثاني: بأنّ خصوصية ورود لا تخصّص الوارد، فيكون كقانون عام وموردها أحد المصاديق، على أنّ رواة التفسير فسروها بأهل البيت أهل بيت العصمة من آل النبي ﷺ، ويكون هذا قرينة على أنّها لم تخصّص بموقع السياق ومحلّ الورود. ومن الآيات التي استدلّ بها في المقام وعلى المقام (آية النفر)، وهي الآية التي استفتحنها بها هذا الموضوع وجعلناها له فاتحة الكلام، وقد أشكل عليها على حدّ ما أشكل على سابقتها، والجواب الجواب سواء بسواء»<sup>(٢٥٦)</sup>.

ثمّ يستدلّ بالسنة المطهّرة فيقول: «أمّا السنة: فقد استدلّ منها بروايات عن الأئمة من أهل البيت ﷺ، يدلُّ بعضها على الموضوع عن طريق المفهوم والملازمة، ذلك مثل الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام في شأن زرارة، ومضمونها، أو لفظها: هذا: (إني أحبُّ أن أرى في أصحابي مثلك من يُفتي الناس)<sup>(٢٥٧)</sup>، ولا ريب أنّ محبة الإمام عليه السلام لإفتائه أو إفتاء أمثاله تدلُّ بالملازمة العرفيّة على وجوب إتباعه، وإلاّ لغيت هذه المحبة، أو لغى هذا الإفتاء، ولعلّ في الاستدلال بهذه الآية نظرًا لا يحتمله اختصار هذا الكتاب. ومن تلك الروايات الواردة في المقام الرواية الواردة عن حادي عشر أئمة أهل البيت عليه السلام الحسن بن عليّ العسكري عليه وعلى آباءه أزكى التحية وأسنّى السلام، وهذه هي الرواية الشريفة: (وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، مخالفًا لهواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه)<sup>(٢٥٨)</sup>. هذا شيء أو بعض شيء من الروايات الواردة في

المقام، الدالة على وجوب التقليد، أو جوازه عن طريق الصراحة، أو طريق الملازمة، وفي قليلها- ولا يُقال له قليل - ما يغني عن الكثير»<sup>(٢٥٩)</sup>.

ثم يأخذ بالدليل الثالث، وهو الإجماع فيقول: «فلنأخذ بالدليل الآخر، وهو: الثالث من الأدلة: وهو الإجماع. ادّعى جماعة من علمائنا المحققين الإجماع على وجوب التقليد أو جوازه، فلا عبرة إذن، بخلاف معتزلة بغداد، حيث حكي عنهم أنهم قالوا: لا يجوز للمكلف أن يقلد المفتي ويرجع إلى فتياه، وإنما ينبغي أن يرجع إليه؛ لينبّه على طريقة العلم بالحادثة وأن تقليده محرّم على كلّ حال، ولم يفرّقوا في ذلك بين الفروع والأصول، لا عبرة بهذا الخلاف، كما لا عبرة بخلاف جماعة من الشيعة الإمامية وجماعة من فقهاء حلب فأوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع والنصوص الظاهرة، وأن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع في منته ودلالته، والنصوص محضورة، نقل ذلك عن الشهيد أعلى الله درجته في ذكره، وردّه **تتمة** بأنه يدفعه إجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير تكبير ولا تعرّض للدليل. نعم، ناقش في هذا الإجماع بعض أجلة المحققين من المتأخرين بأنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة ممّا يمكن أن يكون القول فيه- لأجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية- بعيد، والمنقول منه غير حجّة في مثل هذه المسألة. ومهما يكن من أمر فإننا نعرض ونستعرض من أقوال أجلة علمائنا الكرام ما يكون برهاناً واضحاً على تحقق هذا الإجماع، وأنّ دعواه دعوى مدعومة بدليل. قال شيخنا جمال الملة والدين أعلى الله درجته في كتابه المسمّى بـ(التهديب في علم الأصول): الحقّ إنّهُ يجوز للعامة أن يقلد في فروع الشرع، خلافاً لمعتزلة بغداد، وجوّزه الجبائيّ في مسائل الاجتهاد دون غيرها. لنا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(٢٦٠)</sup>، أوجب التعليم على بعض الفرقة، فجاز

لغيرهم التقليد؛ ولأنَّ الحادثة إذا نزلت بالعامِّي فإن لم يكن مكلِّفًا فيها بشيء فهو باطل بالإجماع، وإن كان مكلِّفًا، فإنَّ كان بالاستدلال، فإن كان بالبراءة الأصليَّة فهو باطل بالإجماع، وإن كان بغيرها، فإن لزمه ذلك حين استكمل عقله فهو باطل بالإجماع، وإن كان حين حدوث الحادثة لزم ذلك تكليف ما لا يطاق. أما مسائل الأصول فالحقُّ المنع من التقليد فيها، وجوزَه قوم من الفقهاء. لنا: إنَّه عليه السلام مأمور به بالعلم فيجب علينا؛ ولأنَّ تقليد غير معلوم الصدق قبيح؛ لاشتتاله على جواز الخطأ، وقبول النبي صلى الله عليه وآله من الأعرابيِّ الشهادتين؛ لعلمه تحصيل أصول العقيدة، وإن لم يتمكَّن من التعبير عن تلك الأدلَّة والجواب عن تلك الشبهات. انتهى موقع الشاهد من كلامه، زيد في علوِّ مقامه.

وقال شيخنا شيخ الطائفة أبو جعفر الشيخ الطوسي رفع الله درجته في كتابه المسمَّى بـ(العدة في علم الأصول) في هذا المقام، قال تعالى في جملة ما قال: وأمَّا المستفتي فعلى ضربين، أحدهما: أن يكون متمكِّنًا من الاستدلال والوصول إلى العلم بالحادثة مثل المفتي، فمن هذه صورته لا يجوز له أن يقلِّد المفتي ويرجع إلى فتياه، وإنَّما قلنا ذلك؛ لأنَّ قول المفتي غاية ما يوجهه غلبة الظنِّ، وإذا كان له طريق إلى حصول العلم، فلا يجوز له أن يعمل على غلبة الظنِّ على حال.

وثانيهما: إذا لم يمكِّنه الاستدلال ويعجز عن البحث عن ذلك، فقد اختلف قول العلماء في ذلك، فحكى عن قوم من البغداديين أنَّهم قالوا: لا يجوز له أن يقلِّد المفتي، وإنَّما ينبغي أن يرجع إليه لينبِّهه على طريقة العلم بالحادثة، وأنَّ تقليده محرَّم على كلِّ حال، وساووا في ذلك بين أحكام الفروع والأصول. وذهب البصريُّون والفقهاء بأسرهم إلى أنَّ العامِّي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد، وأنَّه يجوز له أن يقبل قول المفتي، فأما في أصوله وفي العقليَّات، فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه،

ولا خلاف بين الناس أنه يلزم العامي معرفة الصلاة أعدادها، وإذا صحَّ ذلك وكان علمه بذلك لا يتم إلا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة عدله ومعرفة النبوة، وجب أن لا يصحَّ له أن يقلد في ذلك، ويجب أن يحكم بخلاف قول من قال: يجوز تقليده في التوحيد مع إيجابه منه العلم بالصلوات. والذي نذهب إليه أنه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش، تقليد العالم، يدلُّ على ذلك أني وجدت عامَّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام وإلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات ويُفتونهم العلماء فيها ويسوِّغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحدًا منهم قال لمُستفتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام، ولم يحك عن واحد من الأئمة عليهم السلام النكير على أحد من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوِّبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفًا لما هو المعلوم خلافه. فإن قيل: كما وجدناهم يرجعون إلى العلماء فيما طريقه الأحكام الشرعيَّة وجدناهم أيضًا كانوا يرجعون إليهم في أصول الديانات ولم نعرف أحدًا من الأئمة ولا من العلماء أنكر عليهم، ولم يدل ذلك على أنه يسوِّغ تقليد العالم في الأصول. قيل له: لو سلّمنا أنه لم ينكر أحد منهم ذلك، لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال؛ لأنَّ على بطلان التقليد في الأصول أدلَّة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك، وذلك كافٍ في النكير. وأيضًا فإنَّ المقلد في الأصول يقدم على ما لا يؤمن أن يكون جهلاً؛ لأنَّ طريق ذلك الاعتقاد، والمعتقد لا يتغيَّر في نفسه عن صفة إلى غيرها، وليس كذلك الشرعيَّات؛ لأنَّها تابعة للمصالح، ولا يمتنع أن يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الأحكام، وذلك لا يتأتَّى في أصول الديانات. على أن الذي يقوى في نفسي أن المقلد للمحقِّ في أصول الديانات - وإن كان مخطئًا في تقليده - غير مؤاخَذ به، وأنَّه معفوٌّ عنه،

وإنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها؛ لأنني لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم، وإن لم يسند ذلك إلى حجة عقل أو شرع. وليس لأحد أن يقول: إن ذلك لا يجوز لأنه يؤدي إلى الإغراء بها لا يؤمن أن يكون جهلاً؛ وذلك لأنه لا يؤدي إلى شيء من ذلك؛ لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم ابتداءً أن ذلك سائغ له، فهو خائف من الإقدام على ذلك، ولا يمكنه أيضاً أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد؛ لأنه إنما يمكنه أن يعلم ذلك إذا عرف الأصول، وقد فرضنا أنه مقلد في ذلك كله، فكيف يعلم إسقاط العقاب فيكون مغرئاً باعتقاد ما لا يؤمن كونه جهلاً أو باستدامته؟ وإنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول وسبروا أحواله، وأن العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولم يسغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجهم عن باب الإغراء! وهذا القدر كافٍ في هذا الباب إن شاء الله تعالى<sup>(٢٦١)</sup>. انتهى شريف كلامه زيد في علو مقامه، وفي طواياه وخباياه فوائد يعرفها المستنبطون، فإلى القارئ الكريم غنمها واغتنامها إن كان من العارفين<sup>(٢٦٢)</sup>.

ثم يطرق الدليل الرابع، فيقول: «وها هنا وعند هذا المقام نختم الكلام وننتقل بالبحث إلى موضوع آخر هو: الرابع من الأدلة الدالة على جواز التقليد أو وجوبه: هو دليل العقل. وقد قرر هذا الدليل بهذا البيان: هو أن الطريق إلى معرفة الأحكام لا تخلو عن أحد أحوال ثلاث ولا رابع لتلك الأحوال، وهي: الاجتهاد، والاحتياط، والتقليد. لا ريب في أن الاجتهاد متعذر أو متعسر إن أوجبناه على الناس كافة، وقد عرفت فيما سلف كيف يكون التعذر أو التعسر في شأن الاجتهاد وتحصيله، فليس هو بالهين اليسير، غص النظر عن شأن الاجتهاد وما فيه، وحوله إلى الاحتياط وما فيه، تجد فيه العسر والخرج المنفيين في الشريعة الإسلامية كتاباً وسنة، فما هو، وليس هو إذن إلا

التقليد، فهذا دليل جواز أو وجوب التقليد عن طريق العقل على الإجمال، وبهذا تتم الأدلة الأربعة في المقام، ولنطوِّ صفحاً عمّا هنا وهناك من كلامٍ ونقضٍ وإبرامٍ. نعم، أضاف إلى هذه الأدلة بعض المحقِّقين من العلماء دليلاً آخر هو في نظره الدليل الوحيد لما في سواه من نقاش وحساب، ذلك هو دليل البدهة والفطرة؛ ذلك أنّ التقليد في واقع حقه وحقيقته الواقعيّة ليس إلّا رجوع الجهلاء فيما يجهلون إلى العلماء فيما يعلمون، وهذا حكم الفطرة والبدهة في كلّ شأن لا في شأن الشرع والشرعيّات خاصّة، فهو حكم الفطرة والبدهة قبل أن يكون حكم العقل والعقلاء، وحكم الشرع والمشرّعين، هذا هو الدليل الوحيد في نظر مستدلّيه؛ ذلك لعجز الأدلّة الأخر عن الوفاء بإثبات هذا الجواز أو الوجوب، والمقلّد في حيرة واضطراب في شأن تقليده لولا هذا الدليل، وإلّا فإمّا أن يثبت عن طريق الكتاب والسنة - ومفروض الحال أنّه عاجز عمّا فيها من الدليل وكيفيّة الاستدلال - وإمّا أن يثبتته عن طريق التقليد بأن يقلّد في جواز التقليد فهذا التقليد ثبوته يحتاج إلى تقليد آخر، فإمّا أن يتسلسل الأمر، أو يدور، وكلا الأمرين في البطلان سواء بسواء. أشكل عليه بعض المحقِّقين أنّ التقليد لو كان دليله الفطرة والبدهة كان ذلك غير مستلزم للحكم الظاهريّ في حقه؛ ذلك أنّ الرجوع إليه إنّما هو لفهم الواقع والوصول إليه، ولم يكن شأنه شأن سائر الطرق الشرعيّة التعبدية، حيث إنّ المجعول فيها هو الحكم الظاهريّ، فعليه يكون المتحقّق من الرجوع هو ما إذا أفاده العلم أو ما يقوم مقامه من الاطمئنان، ولم يكن حجّته قول المجتهد إلّا بلحاظ إخباره عن الواقع لا بلحاظ الإفتاء» (٢٦٣).

ثمّ يتطرّق إلى موضوع شرط الأعلميّة، وهي من مكملات الموضوع فيقول: «اشتراط الأعلميّة في مرجع التقليد: إنّ مسألة اشتراط الأعلميّة في مرجع التقليد أمر لم يزل ولا يزال موضع الخلاف والاختلاف، وموقع تضارب الآراء والأفكار بين

علمائنا المحققين، القدامى منهم والمحدثين. ذهب ذاهبون إلى جواز تقليد المفضل ولم تشترط الأفضلية في مرجع التقليد، وذهب آخرون إلى اشتراط الأعلمية والأفضلية فيه، وهؤلاء هم على خلاف في هذا الاشتراط، ففريق اشتراطه بوجه عام وبقولٍ مطلق لم يخصه ولم يقيده بحال، وفريق خصص اشتراط الأعلمية في حال الاختلاف بين فتاوى المجتهدين. إذن فالمحصّل من الأقوال ثلاثة:

الأول: جواز تقليد المفضل.

الثاني: وجوب تقليد الأفضل على وجه الإطلاق والعموم.

الثالث: جواز تقليد المفضل إن وافقت فتواه الأفضل من معاصريه.

هذه هي الأقوال - كما رأيت - فانظر الآن ما سنمليه عليك من أدلة كلّ على ما يدعيه، ولكلّ وجهة هو مولياها، ولكلّ رأي هو رائيه. استدللّ القائلون بالجواز بوجوده:

أحدها: إطلاق الأدلة اللفظية من النصوص الشرعية الدالة على جواز التقليد، وقد مرّ عليك بعض تلك النصوص فإن مقتضى إطلاقها وأنها لم تقيّد التقليد بشخصٍ دون شخص، هو شمولها لتقليد المفضولين من الفقهاء. أجاب المانعون عن ذلك بأنّه لا إطلاق في تلك الأدلة؛ ليمسك به في المقام، فإنّها لم تسق مساق البيان لشروط التقليد وشؤونه لتنهض حجة على دعوى المدّعين أنّ أقصى ما تنهض به هو بيان أصل مشروعية التقليد، وقصارى المستفاد منها هو الإرشاد إلى جواز الأخذ بقول العالم على الإجمال لا في كلّ حال. إذن فلا إطلاق، وحيث لا إطلاق، فلا دليل.

الثاني: سيرة الأئمة عليهم السلام في إرجاعهم الناس إلى الرواة المنصوبين من قبلهم في الأقطار والأمصار بلا تخصيص في شخص خاص مع اختلاف مراتبهم العلمية

واختلاف درجاتهم في المعرفة والفضيلة. أُجيب عن ذلك بمنع هذه السيرة، ونقول: إنّه يؤيد هذا المنع تصريحات نصوص ستأتيك، هي نصٌّ على خلاف هذه السيرة المدّعاة.

الثالث: هو لزوم العسر والخرج على المكلفين لو ألزموا بتقليد الأعم؛ لأنّ تعيينه من العسر بمكان وفي تشخيصه حرج على المتطلبين، فهو منفيٌّ بنفي العسر والخرج في الشريعة، المنصوص عليه في الكتاب والسنة بلا كلام. أُجيب عن ذلك: إنّه لا عسر في ذلك ولا حرج، ولو كان في تعيين الأعم عسر، وفي التشخيص الأفضل حرج، لكان في تعيين أصل الاجتهاد عسر وحرج ولا قائل بذلك، فما تعيين الأفضل بأكثر مؤونة من تعيين أصل الاجتهاد. أضف إلى ذلك أنّ العسر لو سلم فيقتصر نفيه على موقعه خاصّة ولا يتسرّب إلى ما لا عسر فيه.

الرابع: حكم الفطرة والجلبة، فإنّ المناط والضابط فيها هو رجوع الجاهل إلى العالم، وكلٌّ من الأعم والعالم عالم، فيجوز الرجوع إلى كلّ منهما، غاية الأمر: أنّه لو اختلفا يكون من باب تعارض الطريقتين، فيعمل فيه ما تقتضي به قواعد التعارض. ويُجاب عن ذلك بما سيأتي في طوايا أدلّة المانعين، ستراه» (٢٦٤).

أمّا القائلون بالمنع المطلق، فقد استدّلوا أيضًا بوجوه:

«أحدها: دعوى نقل الإجماع على تقليد الأعم، ورد بأنّ الإجماع قد يكون مستنده هو الأصل، فلا يستكشف منه قول المعصوم ورأيه، فلا حجّية فيه، هذا إن كان محصلاً، أمّا المنقول فلا حجّية له في المقام من رأس.

الثاني: الأخبار الدالّة على إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى الأعم من أصحابهم عند الحكومة في فصل الخصومة، وهي روايات منها المقبولة التي جاء فيها: سألت أبا عبد الله عليه السلام:

رجلين من أصحابنا بينها منازعة في دين أو ميراث، إلى أن قال: فإن كل واحدٍ منهما اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا ناظرين في حقها فاختلفا فيما حكما أو كلاهما اختلفا في حديثكم. فقال: (الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر) (٢٦٥) الحديث. ومثل هذه الرواية: موسى ابن أكيل، عن الصادق عليه السلام، عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما. قال: (كيف يختلفان؟)، قال: (حكم كل واحدٍ منهما للذي اختاره الخصمان). قال: (ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه) (٢٦٦)، ومثل هذه الرواية أيضاً رواية داود بن حصين، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضياً بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: (ينظر إلى قول أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر) (٢٦٧)، هذه هي الروايات أو بعض الروايات الواردة في هذا المقام، ورد الاستدلال بها بأن الإرجاع إلى الأعلم في الحكومة وفصل الخصومة لا يستلزم الترجيح في مقام الإفتاء، ورد هذا الرد بأن المراد من الحكم في الروايات ليس هو الحكم المقابل للفتوى الذي معناه القضاء في فصل الخصومات الذي هو إنشاء لإخبار عن الحكم الواقعي، بل المراد به هو الإخبار عن حكم الله الواقعي، فيعم حينذاك الفتوى والحكم الذي هو بمعنى فصل الخصومة والقضاء، وبهذا يتم الاستدلال فيتم المطلوب. أضف أن هناك دعوى إجماع مركب في المقام، فكل من قال بتقديم حكم الأعلم قال هو بتقديم فتواه، فالقول بالفصل إحداث قول ثالث خارق لهذا الإجماع.

الثالث: أن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً، وأنت ترى أن هذا الوجه كأنه تركب من صغرى وكبرى، فالصغرى هي قولنا:

إنَّ فتوى الأفضّل أقرب من غيره، والكبرى هي قولنا: كلُّ ما كان أقرب يجب الأخذ به، وقد منع هذا الوجه بصغراه وكبراه.

أمّا الصغرى: فقد ردت بأن لا نسلّم أقربيّة فتوى الأفضّل من فتوى المفضول إلى الواقع، فقد تكون فتوى غير الأفضّل أقرب من فتوى الأفضّل؛ لموافقتها لفتوى من هو أفضل منه ممّن مات، ولا يُصغى إلى أنّ فتوى الأفضّل هي في نفسها أقرب، فإنّها لو سلّمت فلا تكون صغرى لهذه الكبرى المدّعاة؛ لبداهة أنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربيّة في الأمانة لنفسها أو لأجل موافقتها لأمانة ثانية.

وأمّا الكبرى: فقد ردت بأنّ ملاك حجّية قول الغير تعبّداً - ولو على نحو الطريقيّة - لم يعلم أنّه القرب من الواقع، فقد يكون ما هو في الأفضّل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل من رأس فلا يتمّ الادّعاء.

الرابع: هو كون الرجوع إلى الأفضّل هو القدر المتيقّن؛ وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتأخير بداهةً أنّه الحجّة على المكلف إمّا أن تكون هي فتوى الأعلّم فقط، فالحكم - إذن - هو التعيين، وإمّا أن تكون الحجّة كلاًّ القوّلين، فالحكم التخيير، وعلى كلّ تقدير تكون فتوى الأعلّم حجّة على كلّ حال، فالأخذ بها متعيّن بلا كلام، ورد هذا الاستدلال بأنّ هذا الدوران المذكور فرع كون الأعلميّة مرّجحة إمّا عقلاً وإمّا نقلاً، وهو أوّل الكلام لعدم الدليل عليه، فيكون أشبه شيء بالمصادرة على المطلوب.

هذا ما أردنا البحث عنه في هذا الموضوع على الإجمال، فلننتقل إلى موضوع آخر وهو اشتراط الحياة في المفتين: هذه المسألة على حدّ المسألة السابقة، وفيها ما فيها من الخلاف والاختلاف، لكن يضاف إلى الخلاف هنا: أنّ اشتراط الحياة في المفتين خصّصه بعضهم بالتقليد الابتدائيّ وجوّز البقاء، وبعضهم عمّمه في الابتداء والاستدامة،

وعلى كلِّ فالبحث في المسألة يجب أن يكون على وجهها العام، إمَّا الجواز العام أو المنع العام.

المعروف بين الكثير - بل الأكثر من الأصحاب - هو اشتراط الحياة، والمعروف بين أهل السنَّة والجماعة هو عدم هذا الاشتراط وهو خيرة الأخباريين من الشيعة الإمامية، وإلى ذلك ذهب فريق من أصحابنا المجتهدين» (٢٦٨).

استدلَّ المانعون من تقليد الأموات بوجوه:

«أحدها: الأصل، ومعناه أصالة عدم تقليد الميت، وقرَّر هذا الأصل على وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ التكليف بالتقليد ثابت، بمعنى أنَّ الدليل دلٌّ على وجوب تقليد العوام، فيجب على العامِّي الخروج عن عهده، ولا يعلم أنَّه يخرج عن عهده بتقليد الميت، أو نقول: إنَّه يتعيَّن عليه الخروج عنه بتقليد الحيِّ فيجب الاقتصار عليه؛ لأنَّه القدر المتيقَّن، فتكون المسألة من صُغريات مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير في المكلف به، ويكون المختار هو التعيين.

الوجه الثاني: أنَّ التكاليف من العبادات والمعاملات ثابتة على المكلف، فيجب الخروج عن عهدها بنحو القطع واليقين، أمَّا في العبادات فللزوم الإتيان بها هو المأمور به واقعا، وفي المعاملات فللزوم الإتيان بها هو مؤثِّر شرعا ولا يخرج عن عهدها كذلك إلا بتقليد الحيِّ. قال بعض المحقِّقين: إنَّ تمامية هذا موقوفة على عدم أصل سببي حاكم عليه؛ لأنَّ الخروج عن العهدة وعدم الخروج عنها متبينة ومسببة على ثبوت الحجية وعدم ثبوتها، ولو كان هنا أصل يكون هو الجاري دون الأصل المسيبي.

الوجه الثالث: أنَّه لا إشكال شرعا وعقلا في حرمة التعبُّد بما وراء العلم، خرج

عنها فتوى الحلي إجماعاً وبقي الباقي، والشك في الحجية كافٍ في حرمة التعبد به، وهذه قاعدة ثانية من العقل والشرع كتاباً وسنةً وإجماعاً.

الثاني: الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات، فالمعتزل عن المحقق الثاني بلسان عدم الخلاف بين علماء الإمامية، ونقل عن جماعة نقل الإجماع بلسان الإجماع، وفي المعالم: ظاهر الأصحاب عليه، والمخالف له هنا من العامة، بل نقل إجماع عن علماء أهل السنة والجماعة، فعن المنهاج للبيضاوي دعوى الإجماع عليه، وعلى أي حال فدعوى هذا الإجماع تلقي عهدها على مدعيها، وإلا فالمحصل قد يناقش في تحصيله والمنقول غير مقبول في المقام.

الثالث: أن تقليد الحلي هو القدر المتيقن من الخروج عن عهدة التكليف، وفيه: إن هذا راجع إلى بعض الوجوه السابقة في تقرير الأصل المذكور. هذه هي أدلة المانعين من تقليد الأموات، أو بعض ما استدلووا به على ما يدعون<sup>(٢٦٩)</sup>.

فلنتقل إلى استعراض أدلة المجوزين:

«استدلَّ المجوزون بوجوه:

منها: استصحاب تقليده في حال حياته، وردُّ هذا الاستدلال بأنه لا مجال لهذا الاستصحاب، فإن من أهم شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع، وتحقيق الموضوع أمر بيد العرف لا بالنظر إلى الواقع، والعرف لا يرى بقاء الموضوع عند الموت، بل يرى العرف انعدام الشخص، فلا بقاء للموضوع بهذا الاعتبار، وما يقال من بقاء النفس الناطقة بعد الموت لا ينفع في المقام قدر نقير، لما عرفت من أن الموضوع مرجعه العرف لا الدقة العقلية الفلسفية، يضاف إلى ذلك: أن بقاء النفس الناطقة لا يوجب القطع ببقاء الرأي الذي هو مناط التقليد.

ومنها: إطلاق الأدلة الدالة على التقليد من الآيات والروايات. وردُّ هذا الاستدلال:

أولاً: بأنّه لا دلالة لها على التقليد من رأس، كما مرَّ الكلام فيه.

وثانياً: بأنّه لا إطلاق فيها على تقدير تسليم الدلالة، وإنّما هي مسوقة لبيان أصل التشريع.

ومنها: دعوى السير على البقاء، فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السلام عدم رجوعهم عمّا أخذوه تقليداً بعد موت المقلّدين، وردُّ هذا الاستدلال بمنع قيام السيرة على ما هو محلّ الكلام، وأصحابهم عليهم السلام إنّما لم يرجعوا عمّا أخذوه من الأحكام؛ لأجل أنّهم غالباً ما كانوا يأخذونها ممّن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أو بواسطة لا يتدخّل رأيه فيها ينقله من رأس، فليس هو من التقليد لا في قليل ولا كثير، إذ هو ليس أخذاً بالرأي، إنّما هو أخذ بالرواية.

هذا شيء أو بعض شيء ممّا له صميميّة أو مسيس ارتباط إلى بحوث الاجتهاد والتقليد، عرضناه واستعرضناه على نحو يتناسب واختصار هذا الكتاب. ونحن وقد بلغنا في الموضوع حدّ الحتام، فلنأخذ بعرض واستعراض شيء أو بعض شيء من الحكمة التشريعيّة المتعلقة بموضوع الاجتهاد والتقليد نعرضها أو نستعرضها أيضاً على نحو يتناسب واختصار هذا الكتاب. شرّع المشرّع المقدّس الاجتهاد لمن يقدر عليه من المتمتّعين بقوة الموهبة، وهبة الذكاء، ورغبة النفس، وفراغ الزمن، واتّساع الظروف على نحو يتلاءم ونظام المعاش والمعاد، شرّع الشارع المقدّس الاجتهاد لمن يتمتّع بهذا وذلك وذلك تحريراً للأفكار عن الجمود، وتحريكاً لها عن الركود، وتعزيزاً لها عن الخمود، وإطلاغاً لها على الأشياء بتفصيل، وإشباعاً لها بتحمّل مصادر الأحكام ومواردها عن

الدليل، وليجدد المجددون للأجيال بعد الأجيال من أحكام الحوادث وحكم الوقائع ما يتسع به نطاق التشريع كل الاتساع للمتشرعين، نظرة بعد نظرة، وفكرة إثر فكرة، ثم من بعد ذلك أعمالهم لها عاملون، بها يتجلى سر التشريع بأجلى مظاهره التي منها عليها شواهد وشواهد بصدق التشريع والمشرعين، وهناك وقد تجلّت كل التجلي، ووضحت كل الوضوح، يتجلى الخطاب المنبعث عن لهجة الإيمان والاطمئنان لا بلهجة موروثه الأبناء عن الآباء: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾<sup>(٢٧٠)</sup>. وإذ كانت النفوس غير متفقه ولا متحده في المواهب والرغبات، ولا العقول متحده في التقبل والنضوج، ولا الأفهام متساوية في التحمل والانتقاش، ولا الظروف متسعة لكل شخص في كل حال، كان تكليف جميع الناس في الإلزام بالأخذ بطريقة الاجتهاد عسرًا وحرَجًا على المكلفين، فتحقيقًا ليسر الذي أَرَادَهُ اللهُ تعالى بعباده بصريح كتابه: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾<sup>(٢٧١)</sup>، ورفعًا للحرَج الذي نفاه في محكم قرآنه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(٢٧٢)</sup>، وكتاب الله في ذلك مشفوع بسنة رسول الله ﷺ حيث يمتدح النبي الأكرم بقوله ﷺ: (جتتكم بالشرعية السمحة السهلة)<sup>(٢٧٣)</sup>، كان لزامًا من هذا وذلك وذلك أن يشرّع الشارع المقدّس للمكلفين في تناول الأحكام - وهم مكلفون بها على كل حال - طريقًا سهلًا سمحًا لا عنت فيه ولا عناء، ذلك أن يتبع المكلف مكلفًا آخر في أخذ الأحكام والتكاليف، وذلك هو التقليد، فهذه هي حكمة الاجتهاد تتبعها حكمة التقليد<sup>(٢٧٤)</sup>.

«أضف إلى ذلك: أن في خلق عنواني المقلد والمقلد خلق ضمان اجتماعي تتبعه شؤون وشؤون، وترى أن الشارع المقدّس توسّل إلى تكوين الضمانات الاجتماعية بمختلف الوسائل والعناوين، فهناك إمام ومأموم، وهناك مالك ومملوك، وهناك مقلد ومقلد، إلى أمثال هذه الوسائل الموصلة إلى التضامن والتعاون، وتكاتف بعض الناس مع بعض

وجعلهم إخواناً متمتعين بالإخوة بمعناها الصحيح ضماناً واتفاقاً ووقوف عند رأي واحد يخضع له الجميع، فلا فوضى ولا تفكك ولا اضطراب، فهناك الحب المتبادل، وهناك الهدوء والأمن والسلام، ثم هي الأخرى من تلك الفوائد والحكم أن من يخول ذلك المنصب الإلهي الخطير، ويكون المرجع العام للناس أجمعين، ويروونه الحجة في القول والعمل والإمضاء والتقرير والتحرير سيقودهم إلى ما فيه الخير والسعادة، والنجاح والفلاح، يسير بهم في المحجة الواضحة والطريق اللاحب المنير، يوردهم موارد البر، ويتبعهم إلى مصادر الخير، ويهديهم سواء السبيل، يحرص عليهم حرص الوالد الحنون، ويكون منهم كعضو من جسم، إن تألم تألم الجميع، وإن صحَّ صحَّ الجميع، لا يحمل فكرة الأثرة، بل لا يحلم بالاستغلال، ينطق بالصدق بلسان الحال قبل لسان المقال، ويعمل للحق أينما كان وحيثما يكون، القريب والبعيد عنده سواء، يدعو إلى الوحدة والتوحيد، ويرشد في قوله وفعله إلى المساواة والمساواة، داعية الأمن ورسول السلام والوئام، ثم ومن وراء ذلك، القلب الطاهر والضمير النزيه. أمّا لو انقلبت القضية وانعكست الآية، ذلك إذ نراه ولا نراه واجداً لتلك الصفات، ذلك إذ نراه ولا نراه إلاً فاقداً لتلك الهبات، فما ذلك إلاً السبع الضاري، والذئب الذي تَمَّص لباس الإنسان يجرذ ويجتنب ويجانب، بل يجارب بكلّ لسان وسنان، فهو رجل السوء الذي يُخشى منه الخطر والسوء على الدنيا والدين، وعلى المجموعة الإنسانية في مختلف الأحوال والشؤون، يد شلاء لا تمدُّ بالخير ولا إلى الخير، وإن مدَّت فما هو إلاً لاغتصاب الحقوق واستلاب الأموال، وما هو إلاً لااعتصار دم الأرامل واليتامى والمساكين، ورجل زمنة لا تسعى لصلاح ولا لإصلاح، وإن سعت فما هو إلاً لجلب مغنم دفع، ومغرم يعود بالصلاح له أو لنسيب له أو قريب، وعين عمياء لا تنظر في حسن ولا قبح، وإن نظرت فما هي إلاً لتبص عن كذب من يدعو إليها بالباطل ومن يثنى عليها بالثناء المكذوب،

ومن لا يرضى إلا بالحق ولا ينطق إلا بالصدق، يتمتع بالكرامة والحرص على الشرف والدين الصحيح. تبص هذا وذاك؛ لتقرب هذا وتبعد ذاك، وتنفع هذا وتضر ذاك، ثم هو الأدهى والأمر، فكر مقيد محدود لا يتجاوز حدود المحيط الذي يعيش فيه، بل لا يتعدى جدران البيت الذي يسكنه وأهليه، لا يدري ماذا في العالم من تقدم وتأخر، ومن ذا هو المتقدم والمتأخر، وماذا يجب له، وماذا يجب عليه، نظرة فردية وفكرة شخصية لا تمت إلى الصالح العام بسبب، ولا تتصل في خير المجموعة بنصيب. يرى أن له النهي والأمر، ولكن لا نهي ولا أمر، لا نهي عن منكر ولا أمر بمعروف، لا يردع عن منكرات الأعمال، ولا يدفع مساوي الخصال، لا يسوؤه نفسخ الأخلاق، ولا تفكك القواعد والعقائد، قديم متزمت، وحديث متفلت، لا يلتقيان في نقطة اتفاق، وهم منهم بالمنظر الأدنى وبالأفق القريب، ثم لا يهيم ذلك في قليل ولا كثير. وهنا موضع الأسرار فلنقف ولنمسك عنان البراع عن أن يضل في ميادين الإسفاف والإسراف، والله مطلع على ما يكنه القلب ويخط على لوح الفؤاد، إنني لم أقصد بذلك قصد السوء، ولم أرم إلى هدف، ولم أرد بذلك شخصاً معيناً، وحاشا الموجودين من علمائنا من خطرات السوء وهمزات العائين، إنهم المرمى بذلك علماء السوء، فليفتن المتفتنون» (٢٧٥).

«وعلى أي حال، ومهما يكن من أمر، فقد عرفت عرفاناً لا يقبل الشك والارتياب أن التشريع الديني والتحرر الفكري يقضيان قضاءً جازماً لا رد فيه ولا ترديد بفتح باب الاجتهاد فتحاً يُفتح به ألف باب، ولا يريان سد هذا الباب بوجه من الوجوه. فهذا هنا سؤال هو منبت الداء وأصل البلاء، هو: أنه من سد هذا الباب في هذا اليوم وقد يقدر له أن يبقى مسدوداً ولا يقدر أن يُفتح مهما تعاقبت الأجيال والسنين، وهو باب قد كان مفتوحاً على مصراعيه عند الصحابة والتابعين وتابعي التابعين باعتراف الجميع لا يقبل الجدل والإنكار، وقد يفتح لنا- بركة فتح باب الاجتهاد-؟ من هذا السؤال

سؤال آخر: هو أن سدَّ باب الاجتهاد في هذا اليوم وهذا العصر سواء كان باجتهاد أم كان بتقليد؟ إن قلت بالأوّل ناقضت مبدأك الذي تسير عليه، فإنّ هذا فتح لباب الاجتهاد وأنت تستنكره أشدّ الاستنكار. وإن قلت بالثاني انتكست عن اعتراف لا تجد مجالاً فيه لإنكار أو جحود، فمن الذي قاله من الصحابة والتابعين يتبع فيه إن صحّ أتباعهم أو تقليدهم في مثل هذه الشؤون. لقد عرفت أن التقليد - وقد عرفت معناه ومغزاه - إنّما سوِّغ واستُسيغ لمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد من المكلفين بما دلّت عليه أدلّته من آيات وروايات، وبما ظهر لك من شيء أو بعض شيء من الحكم والفوائد. هذا شيء لا ينكره العقلاء ولا المتشرّعون، لكن من الذي فرض على الناس أن يكونوا جهلاء حتى يُحكّم عليهم بالاتباع والتقليد؟ ومن الذي خوّل أولئك المذاهب أن يجرزوا مرتبة الاجتهاد ثمّ يقف الاجتهاد عند حدّ هؤلاء فلا يعود سائغ الحصول والتحصيل لغيرهم من الناس أجمعين؟ إنّ هذه في الحقيقة جناية على العلم والعلماء، وعلى الأفكار والمفكرين، بل هي جناية على المذاهب أنفسهم، إذ ذلك خلف لقولهم، وخلاف لفعالهم بالوجه الصريح. أيجمل بنا ونحن في القرن العشرين - قرن التنوّر والحضارة، وعصر النور والكهرباء، ودور التحرّر والحرية في المبادئ والمذاهب والأديان - أن نقف هذا الموقف الفاشل من الجمود؟! لا يرضى الشرع بذلك ولا الحرّية - يا أيّها المتحرّرون - .

أجل ظهر من الفقهاء من أخذ الدين آلةً للدنيا، ووسيلةً تقرّبه إلى سلاطين العصر زلفى، ثمّ من وراء ذلك الدراهم والدنانير، والخور والقصور، فاستخدموا العلم في مصالح السلطة، وتبرير عمل الحكّام والأمراء، استعراض بعض شواهد التاريخيّة يرفع عنها صحائف العلم والعلماء، فلنضرب عن تلك الصفحات صفحاً فما هي إلاّ سواد في سواد في وجه التاريخ وصفحات العصور والدهور، إنّ مثل هؤلاء لجدير أن يُقبر علمهم حيث يُقبرون، وأن يُحشى عليه وعليهم الرماد دون التراب، وأن يُسدّ اجتهادهم

بألف باب وباب، ولا يُذكر لهم من الفقه والعلم قليل ولا كثير، لكن هذا كله لا يبرّر لنا أن نسدّ باب الاجتهاد من رأس، فمن وراء ذلك محاذير ومحاذير. إنّنا نحاول - بركة فتح باب الاجتهاد - أن يفتح لنا كثير من المشاكل والمعضلات، وأن يسير الناس في الدين قدمًا لا يلوون على شيء، ولا يصدّهم عن طريقهم إليه عشرات الالتواء والتقيّد، الأمر الذي ستساعدنا على تحقيقه - حيث انتبهوا إليه في الآونة الأخيرة - كتبة إخواننا المصريّين قادة الرأي لإخوانهم في العصر الحديث، وإلّا فقل لي - أيّها القارئ الكريم - ماذا نصنع ونحن لا نريد أن نخطو موطئ قدم عن تراث الأوّلين في هذه الحوادث المتجدّدة في مختلف شؤون الحياة، والحياة كلّ آن في طور جديد، وليس لمتوهم أن يتوهم فيأخذ هذا برهانًا على صحّة العمل بالقياس، إذ ليس في النصوص الواردة متّسع لهذه الحوادث، ولكنّه وهم ليس له من الحقيقة نصيب، فإنّ في تطبيق الحاجة إلى مثل القياس والاستحسان، وما ذلك التطبيق من القياس بوجهٍ من الوجوه على أنّ لنا في الأصول العلميّة الأربعة دليلًا إن أعوزنا الدليل على حين لا إعواز في الدليل» (٢٧٦).

## الخاتمة

بعد هذه الرحلة في حنايا كتاب القرآن والعقيدة للسيد مسلم الحلي، والدراسة المعمقة، تتبين بعض النقاط التي لا بد للباحث من الوقوف عليها: إن أساليب البحث في التفسير قد تنوع بحسب معطيات العصر، ومسار البحث قد يختلف عن السابق بحسب الزاوية التي يحددها المفسر ويدخل منها إلى تفسير النصوص، ومن ثم قد يظفر ببعض الثمار التي لم يسبق إليها، فقد تعرّف في الروابط بين الآيات الكريمة على دقائق العلوم، وقد يطّلع عند تتبّع بعض العبارات لهدايات آي الذكر الحكيم، فيجد نظامًا متكاملًا تقوم عليه علائق المجتمع، فقد خاض المفسرون الأعلام في آيات الأحكام، وألفوا وصنّفوا كتبًا قيّمة ذات فوائد جليّة استعرضوا بها الآيات الخاصّة لبيان الأحكام الشرعيّة الفرعيّة العمليّة، فأجادوا بما لا مزيد عليه لبيان أو لسان. وهذا يدخل تحت التفسير الموضوعي الذي كان يعدّ على أنه باب من أبواب الحديث، يدون فيه ما روي عن رسول الله ﷺ أو كبار الصحابة ممّا يتعلّق بتفسير آية أو آيات.

ولم يبحث عن تفسير كلّ آية من آيات القرآن الكريم، وإنّما يذكر فيه ما ثبت بطريق السند نسبته إلى رسول الله ﷺ أو أحد الصحابة.

ولم نجد تفسيرًا مستقلًّا للقرآن الكريم تتبّع القرآن سورةً سورةً أو آيةً آيةً قبل بداية القرن الثالث الهجري، مع وجود الروايات المؤكّدة لوجود تفاسير، إلّا أنّنا لا نستطيع أن نجزم بصحّة هذه الروايات؛ لأنّ هذه التفاسير لم يصلنا منها إلّا القليل،

ووصلت أجزاء من بعضها، ولعلَّ أقدم تفسير كامل لآيات القرآن الكريم هو تفسير الطبري.

ثمَّ توالى المؤلفات في التفسير وتشعبت ألوانها بحسب اتجاهات أصحابها والفنون التي برعوا فيها. وظهر التفسير الموضوعي لوناً من ألوان التفسير، مع العلم أنَّ القليل منها تناول الجانب المنهجي، واكتفت أغلبها بالدراسات التطبيقية، سواء منها ما تناول تفسير موضوعات من خلال القرآن الكريم، أو تفسير سورة تفسيراً موضوعياً

ومن أولئك المفسرين الذين أجادوا وبرزوا مصنفين في التفسير الموضوعي السيّد مسلم الحليّ صاحب كتاب القرآن والعقيدة، فقد كان مصنفاً من الطراز الأوّل، وذا موسوعيّة علميّة تنوّعت ما بين الفقه والحديث والأصول والتفسير، وألّف هذا الكتاب (آيات العقائد) على غرار كتب (آيات الأحكام)، وهذا التصنيف يعدُّ من التفسير الموضوعي للقرآن، فقد بوّب المصنّف عناوين الأبواب والفصول من المادّة القرآنيّة والعناصر البارزة فيه، معتمداً السنّة المشرفّة، وأعطاهها دوراً في التوضيح والبيان والاستدلال؛ وذلك حفاظاً على قرآنيّة الموضوع، فضلاً عن ما روي عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمّة اللغة، فكلّها مادة للشرح والتوضيح والترجيح.

وقد التزم المصنّف بالمنهج الصحيح في التفسير، وذلك بإبعاد الروايات الضعيفة والإسرائيليات والقصص التاريخيّة عند عرض الموضوع القرآنيّ، وتركيز الجهد لاستنطاق النصوص الكريمة على قواعد اللغة والأساليب البيانيّة، ودقّة الاستنباط منها.

وكان إذا احتاج إلى شرح كلمة غريبة أو توجيه قراءة، أو إبراز نكتة بلاغيّة في أثناء عرض أحد عناصر الموضوع، يتصدّى له من غير استطراد يخلُّ بتسلسل الأفكار، وترابط الفقرات، وسلاسة الأسلوب، وقوّة التعبير ووضوحه.

## هوامش البحث

- (١) سورة النحل: ٤٤.
- (٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير: ١٥٦ / ٥.
- (٣) ظ: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ونماذج منه، أحمد بن عبد الله الزهراني، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الأعداد ٨٥-١٠٠، السنوات ٢٢-٢٥ المحرم ١٤١٠هـ، ذو الحجة ١٤١٣هـ: المقدمة.
- (٤) معجم مقاييس اللغة: ٤ / ٥٠٤.
- (٥) ظ: القاموس المحيط: ٢ / ١١٠.
- (٦) ظ: المفردات في غريب القرآن: ٥٧١.
- (٧) سورة الفرقان: ٣٣.
- (٨) ظ: تفسير القرآن العظيم: ٦ / ١١٨، ط الشعب.
- (٩) البرهان في علوم القرآن: ١ / ١٣.
- (١٠) ظ: المدخل إلى التفسير الموضوعي للدكتور عبد الستار سعيد: ٢٠، ٢٣.
- (١١) التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: ٧.
- (١٢) ظ: مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، ط ٤، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م: ١٦.
- (١٣) ظ: المدخل إلى التفسير الموضوعي: ٢٠، دراسات في التفسير الموضوعي للدكتور زاهر عواض: ٧.
- (١٤) ظ: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: ٧، ظ: والبداية في التفسير الموضوعي: ٥٢.
- (١٥) ظ: مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، الناشر: دار القلم، ط ٤، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م: ٤٦-٣٧.
- (١٦) ظ: مستدركات أعيان الشيعة: ٣ / ٢٥٨.
- (١٧) ظ: معجم المؤلفين العراقيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، كوركيس عواد، طبع مطبعة الارشاد، بغداد ١٩٦٩م: ٣ / ٣٠١.
- (١٨) ظ: معجم المؤلفين العراقيين: ١ / ٣٧٦.

- (١٩) ظ: مستدركات أعيان الشيعة: ٣/ ٢٥٨.
- (٢٠) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٥٧.
- (٢١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ١١٥.
- (٢٢) سورة البقرة: ١٠٦.
- (٢٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٦٨.
- (٢٤) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ١٢٢.
- (٢٥) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩.
- (٢٦) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٢.
- (٢٧) سورة الحجرات: ١٤.
- (٢٨) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٦٥.
- (٢٩) سورة يوسف: ١٧.
- (٣٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٢.
- (٣١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٣.
- (٣٢) سورة النساء: ١٦٤.
- (٣٣) سورة التوبة: ٦.
- (٣٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٤٧.
- (٣٥) سورة هود: ١.
- (٣٦) سورة الزمر: ٢٣.
- (٣٧) سورة النساء: ٨٢.
- (٣٨) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٦٧.
- (٣٩) ظ: وفي موضوع القرآن وأنه لا تحريف فيه: ٧٩، وفي موضوع القرآن ووقوع النسخ فيه: ٩٩، وفي القرآن والإعجاز: ١٢٩، القرآن واللغة العربية: ١٣٩، القرآن الكريم وأنه لا تناقض فيه: ١٨٧، القرآن وبطلان العمل بالقياس والاستحسان: ٢٠٥، القرآن الكريم وبعض حكم الأحكام وفلسفة التشريع: ٢٦٥، القرآن الكريم والاجتهاد والتقليد: ٢٨١.
- (٤٠) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٢، المستدرک علی الصحیحین، مجمع الزوائد، نهج البلاغة، عوالي اللئالي، مختصر المزني.
- (٤١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٣، الخرائج والجرائح، دعوات الراونديّ، سنن الدارميّ، عوالي اللئالي، أصول السرخسيّ، فيض القدير، شرح الجامع الصغير.

- (٤٢) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٣، استشهد بكتاب الميزان.
- (٤٣) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٦٣-٥٧، استشهد بجمع البيان، تفسير الصافي، تفسير العياشي.
- (٤٤) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٦٧، استشهد بتفسير مجمع البيان، الدرّ المشثور.
- (٤٥) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٧٩، استشهد بتفسير الصافي.
- (٤٦) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٩٩، استشهد بتفسير الفخر الرازي.
- (٤٧) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ١٢٩، استشهد بتفسير القرطبي.
- (٤٨) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ١٣٩، مجمع البيان، تفسير القرطبي، البداية والنهاية.
- (٤٩) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ١٨٧، استشهد بتفسير الصافي، تفسير الأصفى، تفسير نور الثقلين.
- (٥٠) سورة المائدة: ٣٣.
- (٥١) سورة آل عمران: ١٩٢.
- (٥٢) سورة التحريم: ٨.
- (٥٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٢٢.
- (٥٤) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٢٣.
- (٥٥) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٠.
- (٥٦) ظ: وفي القرآن وقدمه أو حدوده: ٤٧-٥٥، القرآن الكريم وأنه لا تناقض فيه، وفي موضوع: ١٨٧-١٩٣، القرآن وبطلان العمل بالقياس والاستحسان: ٢٠٥، القرآن الكريم والاجتهاد والتقليد: ٢٨١.
- (٥٧) ظ: اعتقادات الصدوق: ٨٢، تصحيح الاعتقادات للشيخ المفيد: ٨٤.
- (٥٨) ظ: أوائل المقالات: ٨١.
- (٥٩) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ص ٨٣-٧٩-٨٤.
- (٦٠) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ١٢٥، كتاب العدة في أصول الفقه، للشيخ الطوسي.
- (٦١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٢٠٥، العدة في الأصول، الخلاف للطوسي، مختلف الشيعة، تذكرة الفقهاء: ١/٢٩، ٢/٥٠٨.
- (٦٢) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٢٦٥، منتهى المطلب، راجع: المعبر، ذخيرة المعاد.
- (٦٣) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٢٨١، تهذيب الوصول، كفاية الأصول، العدة في أصول الفقه.

- (٦٤) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٧.
- (٦٥) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٧-٢٨.
- (٦٦) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٤٧-٥٥.
- (٦٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨-٢٩.
- (٦٨) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٠.
- (٦٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٥٩.
- (٧٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٦٧ وما بعدها.
- (٧١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ١٣٩، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦-١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ١٨١، ١٨٥.
- (٧٢) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ١٨٧، ١٩٩، ٢٠١.
- (٧٣) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٥٩-١٨٦.
- (٧٤) سورة الأنبياء: ٢.
- (٧٥) سورة النساء: ١٦٤.
- (٧٦) سورة التوبة: ٦.
- (٧٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٤٧-٤٨.
- (٧٨) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٧٩ وما بعدها.
- (٧٩) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٩٩، ١١٢.
- (٨٠) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٠٥، ٢١١ وما بعدها.
- (٨١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨١.
- (٨٢) سورة التوبة: ١٢٢.
- (٨٣) عدة الأصول: ٢/٧٢٩-٧٣١.
- (٨٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣١٠-٣١٥.
- (٨٥) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٢.
- (٨٦) سورة البقرة: ٨٩.
- (٨٧) سورة النمل: ١٤.
- (٨٨) سورة الحجرات: ١٤.
- (٨٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٣، وما بعدها.
- (٩٠) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٥٧، وما بعدها.

- (٩١) ظ: لقرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٦٧ .
- (٩٢) سورة آل عمران: ٧
- (٩٣) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٧٩ .
- (٩٤) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٧٩-٩٨ .
- (٩٥) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٩٩ .
- (٩٦) سورة البقرة: ١٠٦ .
- (٩٧) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٩٩-١٢٨ .
- (٩٨) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ١٢٩ .
- (٩٩) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٧٩-٨٠ .
- (١٠٠) المبسوط، السرخسي: ٦/١٢٤ ، بدائع الصنائع: ٣/٥٥ .
- (١٠١) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٦٥ .
- (١٠٢) سورة البقرة: ١٠٦ .
- (١٠٣) سورة عبس: ٢١ .
- (١٠٤) سورة التوبة: ٣٧ .
- (١٠٥) صحيح مسلم: ٨/٨ ، سنن أبي داود: ١/٣٨١ ح ١٦٩٣ ، تفسير الفخر الرازي: ٣/٢٦ ، الكافي: ٢/١٥٢ ح ١٦ ، بحار الأنوار: ٧١/١٢١ ح ٨٤ .
- (١٠٦) سورة طه: ١١٥ .
- (١٠٧) سورة الأعراف: ٥١
- (١٠٨) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٩٩-١٠٠ .
- (١٠٩) سورة المنافقون: ١٠ .
- (١١٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ١٣٩ ، ١٧١-١٧٤
- (١١١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٦٥ .
- (١١٢) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٦٧-٢٦٩ .
- (١١٣) سورة البقرة: ٢٢٢ .
- (١١٤) منتهى المطلب: ٢/٢٧٤ .
- (١١٥) المعبر: ١/٢٠٠ ، ذخيرة المعاد: ١/٧٤ ، ٧٥ .
- (١١٦) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٦٥-٢٨٠ .
- (١١٧) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨١ .

(١١٨) سورة التوبة: ١٢٢.

(١١٩) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨٢.

(١٢٠) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨٤.

(١٢١) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨٨.

(١٢٢) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٠.

(١٢٣) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٤.

(١٢٤) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٨.

(١٢٥) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٠٨.

(١٢٦) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٣٠-٣٠٨.

(١٢٧) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٧٩.

(١٢٨) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٩١.

(١٢٩) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٠٥.

(١٣٠) سورة يونس: ٥٩.

(١٣١) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٠٦.

(١٣٢) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٠٦.

(١٣٣) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٠٨.

(١٣٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٣٤-٢٣٧.

(١٣٥) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٦١.

(١٣٦) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨١.

(١٣٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨٧.

(١٣٨) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨٨.

(١٣٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٤-٢٩٥.

(١٤٠) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٨.

(١٤١) سورة النجم: ٣.

(١٤٢) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٨.

(١٤٣) ظ: القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣١٧.

(١٤٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٢٠-٣٢٢.

(١٤٥) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣١.

- (١٤٦) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٦.  
(١٤٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٤٥.  
(١٤٨) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ١٩٩.  
(١٤٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٥٧.  
(١٥٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٦.  
(١٥١) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٤١.  
(١٥٢) سورة الحجرات: ١٤.  
(١٥٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٢.  
(١٥٤) يوسف: ١٧.  
(١٥٥) الموطأ: ١١/١ ، مختصر المزني: ٢٥٦.  
(١٥٦) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٢.  
(١٥٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٢.  
(١٥٨) المستدرک علی الصحیحین: ٣/٣٨ ، مجمع الزوائد: ٦/١٥٢.  
(١٥٩) نهج البلاغة: ١/١٤ ، عوالي اللئالي: ٤/١٢٦ ح ٢١٥.  
(١٦٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٢.  
(١٦١) سورة البقرة: ٨٩.  
(١٦٢) سورة النمل: ١٤.  
(١٦٣) سورة الإسراء: ١٠٢.  
(١٦٤) القرآن والعقيدة: ٢٣.  
(١٦٥) سورة المائدة: ٣٣.  
(١٦٦) سورة آل عمران: ١٩٢.  
(١٦٧) سورة التحريم: ٨.  
(١٦٨) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٢.  
(١٦٩) سورة الانعام: ٨٢.  
(١٧٠) سورة البقرة: ٢٥ و ٢٧٧ ، سورة آل عمران: ٥٧ وغيرها.  
(١٧١) سورة الحجرات: ٩.  
(١٧٢) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٣.  
(١٧٣) سورة البقرة: ٨٩.

- (١٧٤) سورة النمل: ١٤ ..  
(١٧٥) سورة الحجرات: ١٤ .  
(١٧٦) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٥ .  
(١٧٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٦ .  
(١٧٨) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٦-٢٧ .  
(١٧٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٦ .  
(١٨٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨-٢٩ .  
(١٨١) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٠ .  
(١٨٢) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣١ .  
(١٨٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٢ .  
(١٨٤) سورة آل عمران: ٧  
(١٨٥) سورة هود: ١ .  
(١٨٦) سورة الزمر: ٢٣ .  
(١٨٧) سورة النساء: ٨٢ .  
(١٨٨) سورة البقرة: ٢٥ .  
(١٨٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٦٧-٦٨ .  
(١٩٠) سورة البقرة: ٧٠ .  
(١٩١) سورة البقرة: ٢٥ .  
(١٩٢) سورة البقرة: ١١٨ .  
(١٩٣) الكافي: ١/٦٨ ، وسائل الشيعة: ٢٧/١٥٧ .  
(١٩٤) - القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٦٩ .  
(١٩٥) سورة يونس: ٤٤ ، سورة الأعراف: ٥٤ ، سورة يونس: ٣ ، سورة الرعد: ٢  
(١٩٦) سورة النساء: ٤٠ .  
(١٩٧) سورة الجاثية: ٢٣ .  
(١٩٨) سورة طه: ٨٥ .  
(١٩٩) سورة الأعراف: ٥٤ ، سورة يونس: ٣ ، سورة الرعد: ٢ ، سورة الفرقان: ٥٩ ، سورة السجدة: ٢٦٣  
(٢٠٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٧٠-٧١ .  
٤ ، سورة الحديد: ٤ .

- (٢٠١) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٧٠-٧١.  
(٢٠٢) سورة الأنعام: ٢٥.  
(٢٠٣) سورة فصلت: ٥.  
(٢٠٤) سورة البقرة: ٨٨  
(٢٠٥) سورة القيامة: ٢٢ و ٢٣.  
(٢٠٦) سورة الأنعام: ١٠٣.  
(٢٠٧) سورة النحل: ٥٠.  
(٢٠٨) سورة طه: ٥.  
(٢٠٩) سورة الشورى: ١١.  
(٢١٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٧٢-٧٣.  
(٢١١) سورة آل عمران: ١٤٢.  
(٢١٢) سورة سبأ: ٢٨.  
(٢١٣) سورة الأنعام: ١٩.  
(٢١٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٧٤-٧٨.  
(٢١٥) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٧٤-٧٨.  
(٢١٦) سورة التوبة: ١٢٢.  
(٢١٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨١-٢٨٢.  
(٢١٨) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨١-٢٨٢.  
(٢١٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨١-٢٨٢.  
(٢٢٠) تهذيب الوصول: ٢٨٣.  
(٢٢١) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨٣.  
(٢٢٢) كفاية الأصول: ٤٦٣ - ٤٦٤.  
(٢٢٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨٣-٢٨٤.  
(٢٢٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨٥.  
(٢٢٥) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨٦.  
(٢٢٦) كفاية الأصول: ٤٦٦ - ٤٦٧.  
(٢٢٧) القرآن والعقيدة، مسلم الحلي: ٢٨٦-٢٨٧.  
(٢٢٨) العدة في أصول الفقه: ٧٢٣/٢ - ٧٢٤.

- (٢٢٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨٨-٢٩٠.
- (٢٣٠) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٨٨-٢٩٠.
- (٢٣١) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٠-٢٩٤.
- (٢٣٢) عدة الأصول: ٧٢٧/٢-٧٢٩.
- (٢٣٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٢٩٠-٢٩٤.
- (٢٣٤) عدة الأصول: ٧٢٥/٢.
- (٢٣٥) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٨٧-٢٨٨.
- (٢٣٦) المستصفي للغزاليّ: ٣٦١، الإحكام للأمدّيّ: ٣/٢٨٧.
- (٢٣٧) السنن الكبرى للبيهقيّ: ١٠/١١٦، المستصفي للغزاليّ: ٣٦١.
- (٢٣٨) المستصفي للغزاليّ: ٣٦١، الإحكام للأمدّيّ: ٤/١٨٧.
- (٢٣٩) سورة النجم: ٣-٤.
- (٢٤٠) سورته الجاثية: ٦.
- (٢٤١) سورة النجم: ٣.
- (٢٤٢) سورة التوبة: ٤٣.
- (٢٤٣) مسند أحمد بن حنبل: ٦/٢٤٧، السنن الكبرى للبيهقيّ: ٥/٦ و ٩٥.
- (٢٤٤) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٨٣-٢٨٤.
- (٢٤٥) سورة النجم: ٣-٤.
- (٢٤٦) كنز العمال: ٦/٩٩-١٠٠ ح ١٥٠٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢٢.
- (٢٤٧) عدة الأصول: ٧٣٣/٢-٧٣٥.
- (٢٤٨) سورة المائدة: ٤٩.
- (٢٤٩) سورة المائدة: ٤٤.
- (٢٥٠) سورة النجم: ٣-٤.
- (٢٥١) سورة يونس: ١٥.
- (٢٥٢) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ص ٢٩٥-٣٠٦.
- (٢٥٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٠٧.
- (٢٥٤) سورة النحل: ٤٣، سورة الأنبياء: ٧.
- (٢٥٥) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٠٧.
- (٢٥٦) القرآن والعقيدة، مسلم الحليّ: ٣٠٧.

- (٢٥٧) اصطلاحات الأصول للمشكيني: ٢٠.
- (٢٥٨) وسائل الشيعة: ٢٧/١٣١ ح ٢٠.
- (٢٥٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٠٨.
- (٢٦٠) سورة التوبة: ١٢٢.
- (٢٦١) عدة الأصول: ٢/٧٢٩-٧٣١.
- (٢٦٢) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٠٩، وما بعدها.
- (٢٦٣) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٠٧.
- (٢٦٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣١٨-٣١٩.
- (٢٦٥) الاحتجاج: ٢/١٠٧، الفصول المهمة، الحرّ العاملي: ١/٥٤٠.
- (٢٦٦) تهذيب الأحكام: ٦/٣٠١ ح ٨٤٤، وسائل الشيعة: ٢٧/١٢٣ ح ٣٣٣٧٨.
- (٢٦٧) من لا يحضره الفقيه: ٣/٥ ح ١٧، تهذيب الأحكام: ٦/٣٠١ ح ٨٤٣، وسائل الشيعة: ٢٧/١١٣ ح ٣٣٣٥٣.
- (٢٦٨) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٢٠-٣٢٢.
- (٢٦٩) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٢٣.
- (٢٧٠) سورة آل عمران: ١٩١.
- (٢٧١) سورة البقرة: ١٨٥.
- (٢٧٢) سورة الحج: ٧٨.
- (٢٧٣) الناصريات: ٤٦.
- (٢٧٤) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٢٣-٣٢٦.
- (٢٧٥) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٢٧.
- (٢٧٦) القرآن والعقيدة، مسلم الحلبي: ٣٢٧-٣٣٠.

## المصادر والمراجع

### \* القرآن الكريم.

١. الاحتجاج، الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ)، تحقيق وتعليق وملاحظات: السيّد محمّد باقر الخرسان، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف.
٢. الإحكام، الأمدي (٦٣١هـ)، تحقيق تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط ٢، ١٤٠٢هـ، المكتب الإسلامي. طبع بإذن فضيلة الشيخ المحقق ومؤسسة النور، ط ١، ١٣٨٧هـ، الرياض.
٣. اصطلاحات الأصول، المشكيني، ط ٥، ١٤١٣-١٣٧١ش، مطبعة الهادي، دفتر نشر الهادي، قم.
٤. أصول السرخسي، السرخسي (٤٩٠هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
٥. الاعتقادات في دين الإماميّة، الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، تحقيق: عصام عبد السيّد، ط ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٦. أوائل المقالات، الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، ط ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٧. بحار الأنوار، المجلسي (١١١١هـ)، تحقيق: السيّد إبراهيم الميانجي، محمّد الباقر البهودي، ط ٢ المصحّحة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان.
٨. البداية في التفسير الموضوعي - دراسة منهجية موضوعية، عبد الحيّ الفرماوي، توزيع مكتبة جمهورية مصر، ١٩٧٧م.
٩. البداية والنهاية، ابن كثير (٧٧٤هـ)، تحقيق وتدقيق وتعليق: عليّ شيري، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
١٠. بدائع الصنائع، أبو بكر الكاشاني (٥٨٧هـ)، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، المكتبة الحسينيّة، باكستان.
١١. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، دار المعرفة.
١٢. تذكرة الفقهاء، العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، محرّم ١٤١٤هـ، مطبعة مهر، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم.

١٣. تفسير الصافي، الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، في ٥ مجلدات، صحّحه وقَدّم له وعلّق عليه: الشيخ حسين الأعلمي، ط ١، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١٤. تفسير العياشي، محمّد بن مسعود العياشي (٣٢٠هـ)، تحقيق: الحاج السيّد هاشم الرسوليّ المحلّاتي، الناشر: المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
١٥. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، مطبعة الشعب، دار إحياء الكتب العربيّة.
١٦. التفسير الموضوعي للقرآن الكريم وناذج منه، أحمد بن عبد الله الزهراني، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة، الأعداد ٨٥-١٠٠، ٢٢-٢٥ المحرم ١٤١٠هـ/ ذو الحجّة ١٤١٣هـ.
١٧. التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، د. محمّد السيّد الكوميّ، د. محمّد أحمد يوسف قاسم.
١٨. تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسيّ الحوزيّي، تصحيح: هاشم الرسوليّ، انتشارات إسماعيليان، ط ١.
١٩. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسويّ الخرساني، ط ٤، ١٣٦٥ش، مطبعة خورشيد، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.
٢٠. تهذيب الوصول الى علم الأصول، العلامة الحلبيّ جمال الدين ابي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق: الشيخ محمّد حسين الرضويّ الكشميريّ، منشورات مؤسّسة الإمام عليّ (عليه السلام)، لندن، ط ١، ٢٠٠١م.
٢١. الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، مسلم بن الحجاج، دار الفكر.
٢٢. الجامع الصحيح، البخاريّ، المكتبة الإسلاميّة. إستانبول، ١٩٧٩م.
٢٣. الجامع لأحكام القرآن، القرطبيّ، الشعب.
٢٤. الخرائج والجرائح، قطب الدين الراونديّ (٥٧٣هـ)، تحقيق: مؤسّسة الإمام المهديّ (عليه السلام)، بإشراف السيّد محمّد باقر الموحد الأبطحيّ، ط ١، كاملة محقّقة، ذي الحجّة ١٤٠٩هـ، مؤسّسة الإمام المهديّ (عليه السلام)، قم المقدّسة.
٢٥. الخلاف، الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، تحقيق: جماعة من المحقّقين، جمادي الآخرة ١٤٠٧هـ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة.
٢٦. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطيّ، دار المعرفة.
٢٧. دراسات في التفسير الموضوعيّ، زاهر عوّاض، الألعبيّ.
٢٨. دراسات في القرآن الكريم، من التفسير الموضوعي، محمّد عبد السلام محمّد، ط ١.
٢٩. دعوات الراونديّ، قطب الدين الراونديّ (٥٧٣هـ)، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهديّ (عليه السلام)، ط ١، ١٤٠٧هـ، مطبعة أمير، قم.

٣٠. ذخيرة المعاد، المحقق السبزواري (١٠٩٠هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٣١. سنن أبي داود، ابن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، ط ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، دار الفكر للطباعة والنشر.
٣٢. سنن الدارمي، عبد الله بن بهرام الدارمي (٢٥٥هـ)، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٤٩هـ.
٣٣. السنن الكبرى، البيهقي (٤٥٨هـ)، دار الفكر، ط ١، طبعة خاصة، ١٤٠٢هـ.
٣٤. العدة في أصول الفقه، الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١، ذي الحجة ١٤١٧-١٣٧٦ش، ستارة، قم.
٣٥. عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الأحسائي (٨٨٠هـ)، تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، مطبعة سيّد الشهداء، قم.
٣٦. الفصول المهمة، للحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، ط ١، ١٤١٨-١٣٧٦ش، سنكين، قم، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا.
٣٧. فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى مصر، ط ١، ١٣٥٦هـ.
٣٨. القاموس المحيط، الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة.
٣٩. الكافي، الشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٤، ١٣٦٥ش، مطبعة حيدري، دار الكتب الإسلامية، طهران.
٤٠. كفاية الأصول، الآخوند الخراساني (١٣٢٨هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ربيع الأول ١٤٠٩هـ، مطبعة مهر، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفة.
٤١. كنز العمال، المتقي الهندي (٩٧٥هـ) تحقيق وضبط وتفسير: الشيخ بكرى حياني، تصحيح وفهرسة: الشيخ صفوة السقا، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
٤٢. مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، ط ٤، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٤٣. المبسوط، السرخسي (٤٨٣هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٤٤. مجمع البيان، الطبرسي (٥٤٨هـ)، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط ١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
٤٥. مجمع الزوائد، الهيتمي (٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي.
٤٦. مختصر الزني، إسماعيل الزني (٢٦٤هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٤٧. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، مؤسسة

- النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٣٧٢ هـ.
٤٨. المدخل إلى التفسير الموضوعي، عبد الستار سعيد، دار الطباعة والنشر الإسلامية.
٤٩. المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري (٤٠٥ هـ)، مكتبة النصر الحديثة.
٥٠. مستدركات أعيان الشيعة، حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، ط ١، ١٩٨٧ م
٥١. المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٥٠٥ هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م
٥٢. المسند، أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ)، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت، د.ت.
٥٣. المعبر، المحقق الحلبي (٦٧٦ هـ)، تحقيق وتصحيح: عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، ١٣٦٤ / ١٤ / ٣ ش، مطبعة مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام - قم.
٥٤. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس زكرياً (٣٩٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ١٤٠٤ هـ، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي.
٥٥. معجم المؤلفين العراقيين، كوركيس عواد، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٩ م.
٥٦. مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، دار الكتب العلمية.
٥٧. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مكتبة الأنجلو المصرية.
٥٨. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، أشرف على تصحيحه والتعليق عليه: العلامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٩٨٦ م.
٥٩. منتهى المطلب (ط.ج)، العلامة الحلبي (٧٢٦ هـ)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤١٣ هـ، مطبعة مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، مشهد.
٦٠. الموطأ، الإمام مالك (١٧٩ هـ)، تحقيق وتصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، صحّحه ورقّمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي.
٦١. الميزان، السيد الطباطبائي (١٤١٢ هـ)، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم المقدّسة.
٦٢. نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، تحقيق وشرح: الشيخ محمد عبده، ط ١، ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش، مطبعة النهضة، دار الذخائر، قم، إيران.
٦٣. وسائل الشيعة (آل البيت)، الحرّ العاملي (١١٠٤ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ٢، ١٤١٤ هـ، مطبعة مهر، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث بقم المشرفة.