

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ

فاطر - ١٠



المستحقون

مجله علمی پژوهشی تخصصی حقوق و فلسفه
فقه و حقوق اسلامی
پژوهش‌های حقوقی و فلسفی
در زمینه حقوق و فلسفه

تأسیس و تدوین

دکتر سید علی حسینی
دکتر سید محمد باقری

دکتر سید محمد باقری
دکتر سید علی حسینی

انتشارات حقوق و فلسفه
تأسیس و تدوین
دکتر سید علی حسینی
دکتر سید محمد باقری





بطاقة فهرسة مكتبة العتبة الحسينية المقدسة

مصدر الفهرسة:	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف: LC	BP1.1.M84
العنوان:	المحقق: مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث تصدر عن حوزة الحلة العلمية
بيان المسؤولية:	العتبة الحسينية المقدسة، مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية.
بيانات الطبع:	الطبعة الأولى.
بيانات النشر:	كربلاء، العراق: العتبة الحسينية المقدسة، مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية، ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ
الوصف المادي:	مجلد.
سلسلة النشر:	(العتبة الحسينية المقدسة).
سلسلة النشر:	(مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية).
تكرارية الصدور:	فصلية.
نمط تاريخ الصدور:	السنة الأولى، العدد الأول (١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م)
تبصرة بليوجرافية:	الوصف مأخوذ من: السنة الأولى، العدد الثاني (١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م).
مصطلح موضوعي:	تراث حوزة الحلة - عقائدي - فكري - تاريخي - أدبي.
مصطلح موضوعي:	علماء - أدباء - محققون حليون.
مصطلح موضوعي:	مراقدين علماء. تراث الحلة المخطوط.
موضوع جغرافي:	الحلة (العراق) - الحياة الفكرية - دوريات.
اسم هيئة إضافي:	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق)، مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية. جهة مصدرة.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة



Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research & Development
Department



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No.:

Date:

الرقم: ب ت 4 / 8695

التاريخ: 2019/09/12

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م/ مجلة المحقق

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٧٥٣٩ والمؤرخ في ٢٠١٩/٣/٣١ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد **مجلة المحقق** التي تصدر عن مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية لأغراض النشر والترقيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي على اعتماد المجلة المذكورة أعلاه لأغراض النشر والترقيات العلمية وتسجيلها في موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية الذي تشرف عليه دائرتنا .
راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بغية تزويده باسم المستخدم وكلمة المرور ليتسنى له تسجيلها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية وفهرسة أعضائها .

... مع وافر التقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير

٢٠١٩/٩/ ١١

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / إشارة الى موافقة سيادته بتاريخ ٢٠١٩/٩/١١ المثبتة على اصل منكرتنا المرقمة ب ت ٤ / ٦٣٥٧ في ٢٠١٩/٩/١١ / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير
- قسم إدارة المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للتفضل بالعلم ... مع التقدير
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الأولويات
- الصادرة

م.م. محمد رياض
١١ / أيلول

الملاحق

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ
تُعْنَى بِالدراساتِ وَالبُحُوثِ عَنْ جُوزَةِ الحِلَّةِ العِلْمِيَّةِ
مُعْتَمَدَةً لِاغراضِ التَرْقِيَةِ العِلْمِيَّةِ

الترقيم الدولي issn

2521 - 4950

2958 - 5422

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية :

٢٢٣٦ لسنة ٢٠١٧م

عنوان المجلة

العراق - بابل - الحلة - شارع الأطباء - بناية

متحف - الحلة المعاصر

ارقام هاتف المجلة

Tel. 9647732257173

+9647808155070

+647813379806

البريد الالكتروني للمجلة

alalama.alhilli@yahoo.com

mal.muhaqeq@yahoo.com

معتمد اللغة العربية

م. د. علاء حسين المنصوري

معتمد اللغة الانكليزية

م. م. جعفر عيسى عبد العباس

التصميم

أوس عبد علي

الإخراج الفني

سيف باسم ناجي

رئيس التحرير

أ.م.د. عباس هاني الجراح

مدير التحرير

أ.م.د. بدر ناصر حسين السلطاني

هيئة التحرير

أ.د. محمد حاج تقى

إيران

أ.د. وليد محمد السراقبي

سوريا

أ.د. عبد المجيد محمد الاسداوي

مصر

أ.د. مولاي امحمد عبد القادر

الجزائر

أ.د. علي عبد الحسين عبد الله المظفر

العراق- النجف الأشرف

أ.م.د. صلاح حسن هاشم الاعرجي

العراق- بابل

أ.م.د. كريم حمزة حميدي

العراق- بابل

أ.م.د. ياسر محمد ياسين

العراق - صلاح الدين

م.د. قيس بهجت العطار

إيران

م.د. محمد عبد الهادي شاكر العامري

العراق - النجف الأشرف

أ.د. محمد كريم إبراهيم الشمري

العراق- بابل

أ.د. علي محسن بادي

العراق- الناصرية

أ.د. حسين عبد العال اللهيبي

العراق- النجف الأشرف

أ.د. بلاسم عزيز شبيب الزامل

العراق- النجف الأشرف

أ.د. عدي جواد الحجار

العراق- النجف الأشرف

أ.د. رزاق حسين فرهود

العراق- النجف الأشرف

أ.د. حيدر محمد علي السهلاني

العراق- النجف الأشرف



سياسة النشر

(١) مجلة (المحقق) مجلة محكمة، تصدر ثلاث مرات سنوياً عن مركز العلامة الحلي التابع للعتبة الحسينية المقدسة، تستقبل البحوث والدراسات من داخل العراق وخارجه التي تكون ضمن المحاور الآتية:

- * القرآن وعلومه (التفسير والمفسرون، وعلوم القرآن، والقراءات القرآنية).
- * الفقه وأصوله (فقه مقارن، وفقه استدلالي، وأصول الفقه).
- * الحديث وعلم الرجال (علم الرجال، وحديث المعصوم).
- * العلوم العقلية (منطق، علم الكلام، فلسفة).
- * علوم اللغة العربية (دراسة صوتية و صرفية، دراسة تركيبية، دراسة دلالية، دراسات أدبية وبلاغية).
- * الدراسات التاريخية (تراجم، أحداث ووقائع).
- * الأخلاق والعرفان (أخلاق، تصوف، عرفان).
- * معارف عامة (معارف صرفة، معارف إنسانية).
- * تحقيق النصوص (نصوص محققة، نصوص مجموعة).
- * الببلوغرافيا والفهارس.

(٢) يكون البحث المقدم للنشر ملتزماً بمنهجية النشر العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.

(٣) أن لا يكون البحث قد نُشر سابقاً أو حاصلاً على قبول للنشر، أو قدّم إلى مجلة أخرى، ويوقع الباحث تعهداً خاصاً بذلك.

(٤) لا تنشر المجلة البحوث المترجمة إلا بعد تقديم ما يثبت موافقة المؤلف الأصلي وجهة النشر على ترجمة البحث ونشره.

(٥) يتحمل الباحث المسؤولية الكاملة عن محتويات بحثه المرسل للنشر، وتعتبر البحوث عن آراء كُتّابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.



- (٦) يخضع ترتيب البحوث لاعتبارات فنية تتعلق بهوية المجلة ومحاورها.
- (٧) تبليغ المجلة الباحث تسلم بحثه خلال مدة لا تتجاوز عشرة أيام بدءاً من تاريخ تقديمه له.
- (٨) تبليغ المجلة الباحث بالموافقة من عدمها على نشر بحثه خلال مدة لا تتجاوز الشهرين ابتداءً من تاريخ تسلم البحث.
- (٩) لاتعاد البحوث غير المقبولة للنشر إلى أصحابها.
- (١٠) يلتزم الباحث بإجراء التعديلات اللازمة على بحثه على وفق تقارير هيئة التحرير أو المقيمين، وإعادته إلى المجلة خلال أسبوع من تاريخ تسلمه التعديلات.
- (١١) البحوث المقدمة للنشر جميعها تخضع لعملية التقييم العلمي من ذوي الاختصاص، وإلى فحص الاستلال الإلكتروني.
- (١٢) تنقل حقوق النشر والطبع والتوزيع الورقي والإلكتروني للبحوث إلى المجلة على وفق صيغة تعهد يقوم المؤلف بتوقيعها، ولا يحق لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث أو ترجمته إلا بموافقة خطية من الباحث ورئيس تحرير المجلة.
- (١٣) لا يجوز للباحث سحب بحثه بعد صدور قرار قبول النشر، ولكن يجوز له ذلك قبل صدور ذلك القرار، وبموافقة السيد رئيس التحرير حصراً.
- (١٤) يتوجب على الباحث الإفصاح عن الدعم المالي أو أي من أنواع الدعم الأخرى المقدمة له خلال كتابة البحث.
- (١٥) يتوجب على الباحث إبلاغ رئيس التحرير عند اكتشافه خطأ كبيراً في البحث أو عدم الدقة في المعلومات، وأن يسهم في تصحيح الخطأ.



دليل الباحثين

(١) تستقبل المجلة البحوث والدراسات التي تكون من ضمن محاورها المبينة في سياسة النشر.

(٢) أن يكون البحث المقدم للنشر أصيلاً، لم يسبق نشره في مجلة أو أي وسيلة نشر أخرى.

(٣) أن يوافق الباحث على حصر الحق للمجلة وما يتضمنه من النشر والتوزيع الورقي والإلكتروني والحزن وإعادة الاستخدام للبحث.

(٤) لا تزيد عدد صفحات البحث المقدم للنشر عن أربعين صفحة.

(٥) ترسل البحوث إلى المجلة عبر بريدها الإلكتروني. alalama.alhilli@yahoo.com و mal.muhaqq@yahoo.com

(٦) يكتب البحث المرسل للنشر ببرنامج الـ (word) أو (LaTeX) وبحجم صفحة (A4) وبهيئة عمودين منفصلين، ويكتب متن البحث بنوع خط (Times New Roman) وبحجم (١٤).

(٧) يقدم ملخص للبحث باللغة الإنكليزية في صفحة مستقلة، على أن لا يتجاوز (٣٠٠) كلمة.

(٨) أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على المعلومات الآتية:

* عنوان البحث.

* اسم الباحث / الباحثين، وجهات الانتساب.

* البريد الإلكتروني للباحث / للباحثين.

* الملخص والكلمات الدلالية.

(٩) يكتب عنوان البحث في وسط الصفحة وبنوع خط (Times New Roman) وبحجم (١٦) Bold.

(١٠) يكتب اسم الباحث / الباحثين في وسط الصفحة وتحت العنوان وبنوع خط (Times New Roman) وبحجم (١٢) Bold.



(١١) تكتب جهات الانتساب للمؤلفين بنوع خط (Times New Roman) وبحجم

.Bold (١٠)

(١٢) يكتب ملخص البحث بنوع خط (Times New Roman) وبحجم (١٢)

.Italic، Bold

(١٣) تكتب الكلمات الدلالية التي لا يتجاوز عددها خمس كلمات بنوع خط (Times

New Roman) وبحجم (١١) .Italic، Justify

(١٤) جهات الانتساب تثبت على النحو الآتي: (القسم، الكلية، الجامعة، المدينة، البلد)

ويدون مختصرات.

(١٥) عند كتابة ملخص البحث، تجنب المختصرات والاستشهادات.

(١٦) عدم ذكر اسم الباحث / الباحثين في متن البحث على الإطلاق.

(١٧) تراعى الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الهوامش للتوثيق بذكر اسم المصدر

ورقم الجزء والصفحة، مع ضرورة أن تكون مرقمة ترقياً متسلسلاً، وتوضع في

نهاية البحث.

(١٨) يلتزم الباحث بالشروط الفنية المتبعة في كتابة البحوث العلمية من حيث ترتيب

البحث بفقره وهوامشه ومصادره، كما يجب مراعاة وضع صور المخطوطات

(للنصوص المحققة) في مكانها المناسب في متن البحث.

(١٩) تهيئت قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث وحسب صيغة (Harvard

.(Reference style)

(٢٠) تُبَيَّن الدراسات التي تم الاستشهاد بها خلال متن البحث أو الجداول أو الصور

تثبيتاً دقيقاً في قائمة المصادر.

(٢١) يلتزم الباحث / الباحثون ببيان أن البحث المقدم للنشر هل تم في ظل وجود أي

علاقات شخصية أو مهنية أو مالية يمكن تفسيرها على أنها تضارب في المصالح؟



دليل المقومين

إنَّ المهمة الرئيسة للمقوم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، أن يقرأ البحث الذي يقع في ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة وتقويمه على وفق رؤى ومنظور علمي أكاديمي لا يخضع لأيّ آراء شخصية، ومن ثمَّ يقوم بتثيت ملحوظاته البناءة والصادقة عن البحث المرسل إليه.

قبل البدء بعملية التقويم، يرجى من المقوم التأكد من البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أو لا؟، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي، فهل يمتلك المقوم الوقت الكافي لإتمام عملية التقييم؟ إذ إنَّ عملية التقويم يجب أن لا تتجاوز عشرة أيام.

بعد موافقة المقوم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة، يرجى إجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

- (١) أن يكون البحث أصيلاً ومهماً.
- (٢) أن يتفق البحث والسياسة العامة للمجلة وضوابط نشرها.
- (٣) هل فكرة البحث متناولة في دراسات سابقة؟ إذا كان الجواب نعم، يرجى الإشارة إلى تلك الدراسات.
- (٤) مدى انطباق عنوان البحث على البحث نفسه ومحتواه.
- (٥) هل أن ملخص البحث يوضح مضمون البحث يصف البحث وفكرته.
- (٦) هل تصف مقدمة البحث ما يريد الباحث الوصول إليه وتوضيحه توضيحاً دقيقاً؟ وهل أوضح فيها المشكلة التي قام بدراستها؟.
- (٧) مناقشة الباحث للنتائج التي توصل إليها خلال بحثه بشكل علمي ومقنع.
- (٨) أن تجري عملية التقويم بشكل سري، وعدم اطلاع الكاتب على أي جانب فيها.



- (٩) إذا أراد المقوم مناقشة البحث مع مقوم آخر يجب إبلاغ رئيس التحرير بذلك.
- (١٠) أن لا تكون هنالك مخاطبات ومناقشات مباشرة بين المقوم والباحث فيما يتعلق ببحثه المرسل للنشر، وأن ترسل ملحوظات المقوم إلى الباحث عن طريق مدير تحرير المجلة.
- (١١) إذا رأى المقوم أن البحث مستلٌّ من دراسات سابقة، توجب عليه بيان تلك الدراسات لرئيس تحرير المجلة.
- (١٢) إن ملحوظات المقوم العلميّة وتوصياته سيّعتد عليها بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر أو عدمه، كما يرجى من المقوم الإشارة- وبشكل دقيق -إلى الفقرات التي تحتاج إلى تعديل بسيط يمكن أن تقوم بها هيئة التحرير، وإلى تلك التي تحتاج إلى تعديل جوهري ليقوم بها الباحث نفسه.

المحتويات

- ١- العمومُ والخُصوصُ من منظور العلامة الحليّ في كتابه (مبادئ الوصول إلى علم الأصول)
 - أ.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي- كلية التربية / جامعة الكوفة..... ١٩
 - ٢- فقه الخلاف عند العلامة الحلي (صوم المسافر أنموذجاً)
 - السيد قيصر الشرع - الحوزة العلمية / النجف الاشرف..... ٥٧
 - ٣ - مَعَ الْعَلَامَةِ الْحَلِيِّ فِي الْمُعْتَرِكِ الْكُعْبِيِّ
 - روح الله ملكيان / الحوزة العلمية / أصفهان..... ٩٧
 - ٤- البداءُ من منظور مُتَكَلِّمي مَدْرَسَةِ الْحِلَّةِ
 - د. إبراهيم نوئي - كلية الإلهيات والأديان / جامعة الشهيد بهشتي..... ١٦١
 - ٥ - منزلة العلامة الحلي رحمته الله في علم المنطق
 - أ.م. د. محمد غفوري نژاد / جامعة الأديان والمذاهب - أ.د. أحد فرامرز قراملكي / جامعة طهران..... ١٨١
 - ٦- المنحى الفلسفي عند العلامة الحليّ
 - د. صالح مهدي صالح / كلية الآداب / الجامعة المستنصرية ٢١١
 - ٧-الأبعادُ السياسيةُ في مناظرات العلامة الحليّ
 - حسين جويد موسى الكندي - النجف الأشرف..... ٢٦٧
 - ٨-نظرية الوضع بين العلامة الحليّ واللسانيات المعاصرة
 - الشيخ أسامة العتابي / النجف الأشرف..... ٣٠٥
 - ٩-ثلاث مسائل للعلامة الحليّ رحمته الله
 - تحقيق: سعيد الجمالي / قم المقدّسة..... ٣٥٩

بحر العلوم



العموم والخصوص

من منظور العلامة الحلي

في كتابه (مبادئ الوصول إلى علم الأصول)

قراءة تحليلية فاحصة

أ.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي

كلية التربية / جامعة الكوفة

seisar.almmosaoy@gmail.com

التمهيد

لقد عمل العلامة الحلي على وضع جملة قواعد تُضبطُ بهن عملية الاستنباط الدلالي من النصِّ القرآني، وكان من بين هذه القواعد مبحث (العموم والخصوص) الذي يُعدُّ من كبريات مباحث الدليل اللفظي عند الأصوليين؛ وعليه اعتنى به، وذلك بتأسيسه لمفهوم العموم ومن ثمَّ بسطه للقول في صيغ العموم، وحديثه عما يُعدُّ من جنس العموم ومما لا يُعدُّ منه؛ ثمَّ تأصيله لمفهوم الخصوص وبسطه القول في وسائل معرفته في النص القرآني، وكيفية حلِّه لبعض الإشكالات التي تُدخلُ المتلقي في معرفة تشخيص حدود التخصيص مما خُصَّص منه.

من هنا جال في ذهن الباحث دراسة هذا المبحث الأصولي من منظور العلامة الحليَّ علَّه يقف على لفظة جديدة في هذا المسار المعرفي أو يتوقَّف عند منطلق تنظيري للعلامة نفسه له حاجة إلى تأمل وإعادة نظر.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحلي، العموم، الخصوص، مبادئ الوصول إلى علم الأصول.



Generality and Specificity from the Perspective of Al-Allama Al-Hilli's Principles in his Book (Nihayat Al-Wusul Ilaa Eilm Al-Usul) An Analytical Study

Prof. Dr. Siroan Abdul Zahra Al-Janabii

College of Education / University of Kufa

seisar.almmosaioy@gmail.com

Abstract

Al-Hilli worked on establishing a set of rules that regulate the process of semantic inference from the Quranic text. Among these rules was the topic of "Generality and Specificity," considered one of the major discussions of linguistic evidence among foundational scholars. Al-Hilli dedicated attention to this topic by laying the foundation for the concept of generality and then elaborating on it, discussing what falls under the category of generality and what does not. He further rooted the concept of specificity, explaining his understanding of its means of recognition in the Quranic text and how he addressed some challenges that lead the recipient to understand the boundaries of specification.

This study examines this foundational topic from the perspective of al-Hilli, shedding light on his new insight into this cognitive path or pausing at a theoretical starting point for the scholar himself, requiring contemplation and reassessment.

Keywords:

al-Allama al-Hilli's, Generality, Specificity, Principles of Reaching.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

توطئة:

إذا كان كلُّ جنس معرفي لا بدَّ له من ضابطٍ وتقنينٍ يقومُ عليها اشتراطاً فإنَّه يمكنُ القولُ إنَّ العلماء قد اهتموا بوضع منهج معرفي ضابطٍ لمعرفيات النصِّ القرآني؛ ذلك بأنَّ المعرفة الإسلامية إنما ظهرت إلى الوجود الواقعي على إثر خلفية نزول المعجزة الكبرى على الناس، ولما كان ذلك المُعْجَزُ السَّماوِيُّ يستندُ إلى مُقرَّرات اللسان العربي، إذ نشهدُ في الخطاب الربَّاني صياغات لغوية وأنساقاً تركيبية غاية في الروعة البنائية والقدرة التصورية الفائقة، كان من الواجب على المتلقِّين - والحال هذه- أن يتأمَّلوا في صنعة الإعجاز الإلهي في هذا الكتاب المقدس ليصلوا من خلال هذا التأمُّل والنَّظر إلى معرفة دلالات ذلك النصِّ وحيثيات بنائها المنهجية.

وتأسيساً على مُنطلق الإعجاز هذا أولع مُتلقو النصِّ بالنص نفسه منذ لحظة نزوله إليهم وإلى ما يُعاصرنا من حال، وانشغلوا فيه أيَّما انشغال؛ وقد اتخذ ذلك الانشغال مناحي مختلفة ومراحل مُتغايرة رهناً بعامل الزمن من جهة، وقياساً إلى تطور عقلية المتلقي نفسه من جهة أخرى، ابتداءً من المنشور في مدونات العلماء إلى مرحلة التأسيس والتصنيف الأوحد على وجه الاستقلالية، ثم تطوَّر النظر إلى ذلك النصِّ، وحدثت فيه نقلةً عقليةً كبيرةً على وفق اتساع القاعدة المعرفية للعرب وانفتاح أذهانهم على الثقافات التخصصية المتعدِّدة^(١)؛ فبرز نمط آخر من الانشغال في هذه المرحلة ألا هو استنطاق النصِّ فقهيّاً، فتطلَّب الأمرُ تأسيساً على غايته أن ينشأ علمٌ تأسيسيٌّ قواعديّ يُعنى بوضع قواعد مُحكَّمة تعملُ على قراءة النصِّ القرآني قراءةً دلاليةً تشريعيةً؛ ذلك أنَّ المسلك المعرفي الموصِّل إلى التماس



الحكم الشرعي هو علم الأصول، فهو القناة التي ينتهجها الفقيه لاستنباط الدلالة القرآنية الحكمية^(٢)، ولا يتسنى له ذلك ما لم يعتد جملة من القواعد الأصولية التي تسهل عليه هذه المهمة وتجعلها تكتسب السمة العلمية والإقناعية للمتلقي والمُطبّق معاً.

وتأسيساً على هذا المطلب سعى العلماء إلى وضع جملة قواعد تضبط عملية الاستنباط الدلالي من النصّ القرآني، فكان من بين هؤلاء العلماء ما أسسه العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) من منهج قواعدي لاستنطاق الحكم التشريعي من الخطاب القرآني؛ إذ وَضَعَ مُدَوَّنًا تقريرياً بعنوان (مبادئ الوصول إلى علم الأصول) ضمّ فيه جملة من القواعد الأصولية التي تمثل منهجاً معرفياً تمكّن الفقيه من سلوك السبيل الدقيق للوصول إلى الحكم الشرعي، وكان من بين هذه القواعد مبحث (العموم والخصوص)، الذي يُعَدُّ من كبريات مباحث الدليل اللفظي عند الأصوليين؛ وعليه فقد اعتنى به العلامة الحلي وذلك بتأسيسه لمفهوم العموم، ومن ثمّ بسطه للقول في صيغ العموم وحديثه عما يُعَدُّ من جنس العموم ومما لا يُعَدُّ منه؛ ثم تأصيله لمفهوم الخصوص وبسطه القول في وسائل معرفته في النصّ القرآني، وكيفية حلّه لبعض الإشكالات التي تُدخِلُ المتلقي في معرفة تشخيص حدود التخصيص مما خُصَّصَ منه.

من هنا جال في ذهن الباحث دراسة هذا المبحث الأصولي من منظور العلامة الحلي علّه يقف على لفظة جديدة في هذا المسار المعرفي أو يتوقّف عند منطلق تنظيري للعلامة نفسه له حاجة إلى تأمل وإعادة نظر؛ ذلك بأنّ قراءتنا للتراث العلمي يجب أن لا تتوقّف على استنطاق ما قاله العلماء فحسب؛ بل لابدّ من تمحيص تلك المقولات المعرفية والوقوف على مديات الوثيقة فيها من عدمها؛ فتارة ننظر إلى التراث المعرفي على أنّه مصدر إنتاج للمعلومة وميدان لاكتساب المراد العلمي



منه، بوصفه ميدان التأصيل الأول ومنبع الإصدار الأصل، وتارة أخرى يمكن أن ننظر فيها إلى ذلك التراث نفسه على أنه ميدان لمعاودة النظر وحيز واعز لتجديد القراءة فيه؛ ذلك بأن إعادة قراءة التراث على المنطلق الثاني لا يقل أهمية عن قيمة القراءة الأولى - الاكتسابية - له؛ وعليه يعتمد الباحث إلى توظيف كلتي القراءتين لاستنتاج ما جاد به العلامة محصلة في هذا المجال المعرفي.

المبحث الأول

قراءة في مفهوم (العام)

لقد عرّف العلامة الحلي (العام) في صدارة الفصل الرابع من كتابه الذي عقده تحت عنوان (في العموم والخصوص) ^(٣)؛ إذ يقول: «العام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد» ^(٤)، وعند النظر في المفهوم الذي قدمه مبادئ لـ (العام) نجد أن ثمة مفارقة تكمن في أنه عبّر عن العام بقوله: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»، على حين أنه ليس بالضرورة أن يكون العام لفظاً مستغرقاً لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، ذلك بأن النكرة تعد من جنس العموم إذا ما وردت في سياق نهي أو نفي أو شرط، على حين أنها لو وردت في سياق مثبت فإنها تدل على الإطلاق لا العموم، وعليه فإن الطلاق لا يبتغي سوى ماهية واحدة من حيث هي هي، ولا يدل على كل الماهيات عموماً شمولياً كما هي الحال في مفهوم العموم ومضمونه؛ إذ يقول العلامة الحلي نفسه معرّفاً المطلق: «والمطلق: هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي، من غير أن يكون فيه دلالة على شيء من القيود» ^(٥)، لذا لم توضع النكرة لتدل على الشمول الكلي على سبيل الاستغراق الشمولي - كما هي الحال في العموم - أصالة؛ وإنما يُعرّف العموم منها مفهوماً من خلال تسييقها في الكلام، فإذا ما سيقّت في نطاق النهي أو النفي أو الشرط دلت على العموم الكلي، على حين أن ورودها



مثبتة يدل على المطلق الذي ينصُّ على إرادة ماهية واحدة فحسب خالية من القيود وعارية من الإيضاحات فهي تدل على جوهر الشيء من حيث هو لا من حيث الشمولية الكلية لكل الماهيات أو الجواهر عموماً كلياً^(٦)، فالنكرة تدلُّ على الشيوع - لا الشمول - في أصل مفهومها؛ إذ تُعرَفُ بأنَّها كلُّ «ما وُضِعَ على الشيع»^(٧)، أو هي «كلُّ ما علق في أول أحواله على الشيع في مدلوله»^(٨) ف «تنكير الشيء شيعه في أمته وكونه بعضاً مجهولاً من جملة»^(٩) وقيل: «ما يدلُّ على واحدٍ لا بعينه»^(١٠)، أو هو كل «ما شاعَ في أمته»^(١١)؛ وبهذا فالنكرة تدل على الماهية بلحاظ الشيع لا بلحاظ الشمول - كما هي الحال في العموم - لأنَّ النكرة هي «كل فرد من أفراد النوع على طريق البدل»^(١٢).

فمثلاً إذا قلت (جاءني رجلٌ)، فإنَّ لفظة (رجل) النكرة تدل على شيوع هذه الماهية بين مجموعة ماهيات، غير أنَّ المراد منها هو ماهية واحدة فحسب؛ أي إنَّ المبتغى هو رجل واحدٍ إلاَّ أنه ليس محدداً بقيود تُمكِّنُ السامع من تشخيصه ومعرفته؛ وعليه تبقى معرفته إياه محدودة بحدود الماهية فحسب من دون أن تنتقل المعرفة إلى نطاق التشخيص القيدي تفصيلياً، أما إذا قلت (ما جاءني رجلٌ) فإنه سيُفهم من النكرة لورودها في سياق النفي بأنها دالة على عموم الماهيات أي عموم الرجال، وليس المراد ماهية واحدة، أي ليس المراد هو رجلاً واحداً خالياً من القيود الكشفية له؛ بل المبتغى هو مجموعة الرجال عموماً.

وبناءً عليه نجد أنَّ النكرة تدلُّ على ماهية واحدة مجردة من البيانات من حيث الشيوع، ولا تدل على كل الماهيات من حيث الشمول؛ ودليل ذلك هو قول العلامة نفسه؛ إذ يقول: «أما النكرة المنفية فإنَّها نقيض المثبتة، وهي غيرُ عامة في الإثبات، فتعم في النفي»^(١٣)؛ وبهذا نجد أنَّ اشتراط الوضع في دلالة اللفظ على العموم ليس سائداً في كل وجوه ألفاظ العموم؛ وكذا الحال للجمع المضاف فإنَّ الجمع من



حيث هو خالٍ عن الإضافة لا يدل على العموم على أنه إذا أضيف فإنه يدل على العموم؛ وبهذا فإن الجمع المضاف لا يُعدُّ من باب هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد وعليه فلا ينطبق عليه المفهوم الذي قدمه العلامة. ويبدو أن القيد الذي وضعه العلامة الحلي بقوله (بحسب وضع واحد) قد وضعه من أجل إبعاد خلط مفهوم العموم بمفهوم المشترك اللفظي من حيث إن رفع قوله (بحسب وضع واحد) من التعريف سيصرفُ الذهن إلى انطباق هذا التعريف على المشترك اللفظي أيضاً ما يؤوّل إلى أن يكون التعريف غير مانع؛ لذا قيّد العلامة تعريفه العام بقوله (بحسب وضع واحد) لئلا يخلط العام مع «اللفظ المشترك، أو الذي له حقيقة ومجاز، فإنَّ عمومهُ لا يقتضي أن يتناول مفهومه معاً»^(١٤)، فلفظ «(العين) لا يُسمّى عامّاً بالنسبة إلى شموله الجارية والباصرة؛ لأنّه لم يوضع لهما وضعاً واحداً؛ بل لكل منهما وضع مستقل»^(١٥).

وكذا الحال للتضاد الذي يعدُّه بعضهم من المشترك فهو خارج عن مفهوم العام بقيد قول العلامة الحلي (بحسب وضع واحد)؛ ذلك بأن التضاد «الذي يدل على معنيين بوضعين مختلفين، مثل القرء الدال على الطهر والحيض، فإنّه يدل على هذين المعنيين بوضعين مختلفين؛ لأنَّ العرب استعملوه مرة في الطهر، ومرة في الحيض، أو استعمله بعضهم في الطهر، واستعمله بعضهم في الحيض، ثم اشتهر المعنيان فصار مشتركاً»^(١٦)، وعليه تعد «دلالة القرء على هذين المعنيين ليست من دلالة العام على أفرادها؛ بل من دلالة المشترك الذي يحتاج في فهم المراد منه إلى قرينة»^(١٧)، ولكن على الرغم من أهمية هذا القيد وفاعليته في وضع حد بين مفهوم العموم ومفهوم المشترك غير أنّه لا يتفق هذا القيد انطباقاً على كل ما يدل على العموم عموماً.

لذا كان من الألفاظ الدالة على العام ما ينطبق عليه المفهوم الذي قدّمه العلامة



الحلِّي كلفظة (كل، جميع، اكتع، اسم الجنس المحلى بـ (ال)، الجمع المحلى بـ (ال))، ومنها ما لا ينطبق عليها ذلك كالنكرة في سياق الإثبات والجمع المضاف، فهذه تُعدُّ من أساليب العموم لا من ألفاظه لأنَّها لا تدل على العموم من حيث هي لفظة منفردة؛ بل من حيث هي تركيبٌ مُتكاملٌ؛ إذ لا بدَّ من أنْ تَدْخُلَ إلى نطاق التركيب الكلِّي كحال النكرة الدالة على العموم أو تُركَّبَ مع غيرها كحال الجمع المضاف.

يزاد على هذا فإنَّنا إذا ما عُدنا للمفهوم نفسه الذي قدمه العلامة الحلِّي فإنَّنا سنقفُ على مفارقة أخرى، وتكمنُ تلك المفارقة بين عنوان الفصل الذي صدره بقوله (في العموم والخصوص) وبين تقديمه للفظ (العام) في قوله معرِّفاً (العام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له)؛ إذ كان من الأولى أنْ يستعملَ لفظة (العموم) بدلاً من (العام) في صدارة تعريفه للمفهوم؛ ذلك بأنَّ أصل مصدر عمَّ هو (العموم)؛ فـ «أصله من العموم، ورجل مِعْمَ يَعْمُ القوم بخيره... رجل مُعِمَّ يَعْمُ الناس بمعرفه أي يجمعهم»^(١٨)، يقول الرازي: «وعَمَّ الشيء يعم بالضم عُمُوماً»^(١٩)؛ فـ «العموم في اللغة عبارة عن إحاطة الأفراد دفعة»^(٢٠)؛ ولهذا سُمِّيَ العمُّ أخو الأب عمًّا لأنَّ «أصله من العموم وهو الشمول وذلك باعتبار الكثرة»^(٢١)، وعليه فإنَّ الأصل هو (العموم) وليس العام؛ لذا كان من الأخرى أنْ يُصدَّرَ العلامة الحلِّي التعريف الذي قدَّمه بلفظة (العموم) لا (العام)؛ وذلك توافقاً مع أصل المصطلح اللغوي من جهة واتفاقاً مع عنوان فصله الذي صدره بمقولة (العموم والخصوص) من جهة أخرى، فضلاً عن أنَّ تصدير المفهوم بـ (العموم) والنظر إلى المفهوم من هذا المنطلق كان ليُخلِّصَ التعريفَ الذي قدَّمه العلامة الحلِّي من مسألة عدم انطباقه على بعض مصاديق العام، فلو قيلَ العموم هو ما دلَّ على جميع ما يصلح له من الأفراد على سبيل الشمول الاستغراقي^(٢٢) أو المجموعي^(٢٣) من غير حصرٍ في كمية محدَّدة منها^(٢٤)،



لكان أولى من قول العلامة الحلي الأول؛ ذلك بأن «العالم هو اللفظ المتناول والعموم تناول اللفظ لما صلح له»^(٢٥) والقول بتناول اللفظ لما صلح له أولى من القول باللفظ المتناول؛ ذلك بأن العام الذي هو اللفظ المتناول لا يشمل إلا ألفاظ الدالة على العموم من حيث هي، ولا يشمل الألفاظ التي تدل على العموم من حيث لزوم غيرها معها؛ لذا نوثر تعريف المفهوم بعنوان (العموم) لا (العام)؛ ف«العموم مصدر والعالم اسم الفاعل مشتق من هذا المصدر وهما متغايران لأن المصدر الفعل والفعل غير الفاعل»^(٢٦) مطلقاً.

ويبدو أن الجرجاني في كتابه (التعريفات) كان قد عوّل على تعريف العلامة للعام؛ إذ يقول الجرجاني: «العام كون اللفظ موضوعاً بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له»^(٢٧)؛ إذ يبدو التوافق شديد البيان بين تعريف العلامة وتعريف الجرجاني، سواء من حيث المضمون أم استعمال الألفاظ وصياغتها في التعريف.

المبحث الثاني

قراءة في صيغ العموم

لقد ذكر العلامة الحلي ما يدل على العموم بقوله: «وصيغ العموم: كل وأي؟ وما؟ ومن؟ ومتى؟ وأين؟ في المجازاة والاستفهام والنكرة في سياق النفي، والجمع المعرف باللام الجنسية والمضاف»^(٢٨) عند معاودة النظر في صيغ العموم التي قدمها العلامة نجد أنها محل تأمل من حيث التصنيف الاستقلالي لما ذكره؛ ذلك بأننا نجده أولاً قد وضع جميع ما يدل على العموم تحت عنوان (صيغ العموم)؛ على حين أنها ليست جميعاً صيغاً للعموم؛ بل إن منها ما هي ألفاظ دالة على العموم وليست صيغاً مثل (كل، وأي، وما، ومن، ومتى، وأين)، وإن منها - أيضاً - ما يدل على العموم من التركيب الكلي السياقي الذي ترد فيه مثل (النكرة) في سياق



النفي، في الوقت الذي يوجد فيما ذكره العلامة فعلاً ما يمكن أن يندرج تحت عنوان (صيغ العموم) وهي (والجمع المعرف باللام الجنسية والمضاف)؛ لأنّ كليهما تدل على العموم من حيث الصيغة الكلية لهما دون الانفراد والاستقلالية؛ وبهذا نجد أنّ العلامة دمج الدوال على العموم بصورة كلية من دون تفريق استقلالي لكل منها وبيان نسبته المرجعية وهويته التصنيفية.

يزاد على ذلك أنّه لم يذكر كل ألفاظ العموم ولا كل أساليب العموم ولا كل صيغ العموم؛ بل ترك كمّاً منها من دون ذكر أو إشارة لذلك، وعليه يمكن أن يُستدرك عليه في نطاق الألفاظ لفظة «(جميع)، و(أجمع) و(جمعاء)، و(أجمعين)، وتوابعها المشهورة كـ (أكتع) وأخواته، و(وسائر) شاملة إما لجميع ما بقي، أو للجميع على الإطلاق، على اختلاف تفسيرها، وكذا: (معشر)، و(معاشر)، و(عامة) و(كافة)، و(قاطبة)» (٢٩).

ولو نظرنا في المعطى المعجمي لهذه الألفاظ لوجدنا أنّ دلالتها الأصلية في اللغة توحى بالإخبار عن المجموع العام؛ فلفظة (سائر) إذا ما طالعناها في المعجم العربي نجدّها تدلّ على معنى الجمع؛ إذ يقول مُصنّفو المعجمات: «وسائر الناس جميعهم» (٣٠).

أما لفظة (معشر) فتعني الأهل والجماعة كما يقول ابن منظور: «ومعشر الرجل أهله، والمعشر الجماعة متخالطين كانوا أو غير ذلك» (٣١)، ونقل عن الأزهري قوله: «المعشر والتفر والقوم والرهط: معناه الجمع لا واحد لهم من لفظهم للرجال دون النساء» (٣٢)، وقيل: «المعشر: كلّ جماعة أمرهم واحد نحو معشر المسلمين ومعشر المشركين» (٣٣)، وما يسند أنّ لفظة (معشر) دالة على العموم هو ورودها في سياقات النص القرآني حاملة لدلالة العموم وذلك في قوله تعالى ﴿يَمَعْشَرِ النَّاسِ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُذَرِّوْنَكُمْ



لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿٣٤﴾ فلفظة (مُعْشَر) في بداية الآية تدلُّ على العموم، وذلك بدلالة شمولها للإنس والجن معاً؛ فالخطابُ في الآية الكريمة عامٌّ للإنس والجن على حدٍّ سواء، فالمراد هو مجموع الجنسَيْن (٣٤)؛ من هنا نفهم أنَّ «المعشر: الجماعة الذين أمرهم وشأنهم واحد، بحيث تجمعهم صفة أو عمل والأكثر أن يُضاف المعشر إلى اسم يبيِّن الصِّفة التي اجتمع مسماها فيها» (٣٥)؛ وعليه فهو لفظٌ دالٌّ على العموم إلا أنَّه يحتاجُ إلى الإضافة لبيان جهة العموم في أي كينونة تكون وفي أي جهة تتحقَّق؛ فهو أشبه حالاً بلفظة (كل) فهي لفظة دالة على العموم غير أنَّها ملازمة للإضافة، وذلك لمعرفة الجهة التي يتحقَّق فيها مدلول العموم (٣٦)، وكذا الحال في لفظة (جميع) في حال جاءت غير مؤكَّدة فهي تحتاجُ إلى الإضافة للتعرُّف إلى كينونة العموم في أيِّ جهة قد وَقَعَتْ، والأظهر لدينا - على وفق الاستعمال القرآني لهذه المفردة - أنَّ لفظ (معشر) يدلُّ على العموم للجماعة التي تقع بينهم معايشرة ومخالطة دون غيرهم (٣٧).

أما لفظة (عامة) فهي لا تخرجُ عن هذا المدلول الجمعي؛ إذ يقول الرازي: «العامة ضد الخاصة وعم الشيء يعُم بالضم عُمومًا أي شمل الجماعة، يُقال عَمَّهم بالعطية» (٣٨)، وكذا الحال في لفظتي (كافة وقاطبة) فدلالة لفظة (كافة) في اللغة تدلُّ على الجمع والكثرة يقول الخليل: «والناس كافَّة كلهم داخل فيه؛ أي في الكافَّة» (٣٩)، ونقل عن الرازي ما نصّه: «والكافَّة الجميع من الناس، يُقال: لقيتهم كافَّة؛ أي كلهم» (٤٠)، ولقد وردَ ما يؤيد دلالة (كافة) على العموم في النص القرآني إذ يقول سبحانه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤١) فلفظة (كافَّة) ههنا تدلُّ على العموم الاستغراقي الكلي فالمراد إنا أرسلناك للناس جميعاً دون استثناء (٤٢)، ف«رسالته عامة لهم تحيطة بهم؛ لأنَّها إذا شملتهم فقد كَفَّتْهم أن يخرج منها أحد منهم» (٤٣).



والظاهر أنَّ لفظة (كَافَّةً) لا تشملُ عموم الناس المُرسَل إليهم الرسول الأكرم فقط - كما حَسَبَ ذلك جمع من المُفسِّرين^(٤٤) - بل هي تدلُّ على العموم الكلي لجميع مَنْ أُرْسِلَ إليهم الرسول ﷺ^(٤٥)؛ وعليه فهي تدلُّ على أنَّ رسالته (صلوات الله عليه وعلى آله) إنما هي رسالة موجَّهة للعالم «جميعاً، إنسهم وجنَّهم»^(٤٦)، عربهم وعجميهم، أحرهم وأسودهم»^(٤٧)؛ من هنا ننتهي إلى أنَّ لفظة (كَافَّةً) تُعدُّ من ألفاظ العموم دون أدنى شك.

والحال مماثلة في لفظة (قاطبة) فهي «اسمٌ يحملُ كلَّ جيلٍ من النَّاسِ تقول: جاءتِ العربُ قاطبةً»^(٤٨)، ويبدو أنَّ سيبويه كان أكثرَ دقةً في تحديد هذه اللفظة من غيره إذ نقلَ عنه قوله: «هو اسمٌ يدلُّ على العُموم»^(٤٩) وهذا الكلام موافقٌ تماماً لمعنى العموم في مفهومه الاصطلاحي.

من هنا نستدلُّ على أنَّ الأساس الذي دلَّ على أنَّ هذه الألفاظ إنما هي دالة على العموم إنما هو المعطى المعجمي والمعنى الأصل لكلِّ مفردةٍ منها، فكلُّ واحدةٍ من هذه الألفاظ تحمِلُ في طياتها معنى الكثرة والشمولية للجماعة من دون تحديد أو تشخيص عددي قط؛ من هنا نقولُ إنَّ العلامة الحليَّ لم يستوفِ كلَّ ألفاظ العموم أو إنه بعبارة أخرى لم يذكر أشهر هذه الألفاظ تداولاً كـ (جميع، وأجمع، وجمعاء، وأجمعين، وأكتع، وعامة وكافة).



المبحث الثالث

قراءة فيما ألحق بالعموم وليس منه

لقد أورد العلامة الحلي جملة موارد ألحقها العلماء بالعموم وهي ليست منه من وجهة نظرة^(٥٠)، ومن هذه الموارد:

أولاً: الواحد المَعْرِفُ بـ (ال) الجنس:

يرى العلامة الحلي أنَّ «الواحد المَعْرِفُ بلام الجنس لا يفيد العموم، لعموم إفادته في مثل: (لبستُ الثوبَ وشربتُ الماءَ)، ولا متنازع تأكيدُه ووصفه بما يفيدُه»^(٥١) نقولُ إنَّ العلامةَ محقٌّ في إخراج هذا المورد من العموم؛ غير أنَّه غير محق في وصف (ال) بأنها للجنس؛ ذلك بأنَّ المتكلم يقصد بها حقيقة الشيء، فحينما يقول (لبستُ الثوبَ) لا يريد قطعاً جميع الثياب وإنما يريد ماهية الثوب؛ أي يريد أن يقول إني لبستُ ثوباً من الثياب، ولذا لا تفيد (ال) الدلالة على الحقيقة أو الماهية ههنا وليست هي للجنس، وكذا الحال في قول القائل (شربتُ الماءَ)، فهو لا يريدُ كلَّ الماء؛ بل يتبغي حقيقة الماء؛ ذلك بأنَّ (ال) في الخطاب العربي على ثلاثة أنواع، فهي إما لتعريف العهد، أو لتعريف الجنس، أو للدلالة على الحقيقة^(٥٢)، وهذه الأخيرة هي التي قصد بها العلامة في مثاليه وهي كـ «قولك: اشرب الماءَ، واشترِ اللحمَ، وقوله تعالى ﴿أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّنْبُ﴾»^(٥٣)؛ إنَّ اللام إشارة إلى ما في ذهن المُخاطَب من ماهية اللحم والماء والذئب ليس بشيء؛ لأنَّ هذه الفائدة يقوم بها نفس الاسم المجرد من اللام فالحقُّ أنَّ تعريف اللام في مثله لفظي^(٥٤) صوري لا أثر لها في واقع المجال الدلالي، فـ (ال) هنا جاءت لتعريف الماهية، وقد تنبه السيوطي على ذلك حين قال: «ويعرض في الجنسية الحصور نحو: (خرجتُ فإذا الأسد)؛ إذ ليس بينك وبين مخاطبك مخصوص، وإنما أردت: خرجت فإذا هي الحقيقة»^(٥٥)



المعروفة، ولهذا لم يجد ابن هشام بُدًّا من التصريح بذلك؛ إذ قال: «ويعبر عنها بالتالي لبيان الماهية وبالتالي لبيان الحقيقة»^(٥٦)، وعليه نجد أنَّ مبادئ كان محققاً في إخراج هذا المورد من العموم غير أنَّ تسميته لـ (اللام) بأنَّها للجنس غير سديدة؛ لأنَّها ليست بـ (ال) الجنس بل هي (ال) الحقيقة أو الماهية لان التعريف بـ (ال) ههنا صوريُّ ليس مضمونياً قط.

ثانياً: خطاب النبي لا يدلُّ على العموم:

يذهب العلامة الحليُّ إلى أنَّ مخاطبة النبي ﷺ لا تدلُّ على مخاطبة عموم الناس؛ إذ يقول «خطاب الرسول ﷺ: في مثل قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾...»، لا يتناول الأمة، وقيل: يتناولهم، وهؤلاء إنَّ زعموا أنَّه مستفاد من هذا اللفظ فهو خطأ فاحش، وإنَّ زعموا استفادته من دليل آخر فهو خروج عن هذه المسألة»^(٥٧).

نقول إنَّنا نتفق مع الشرط الأول من تعليل مبادئ رفض مَنْ قال بأنَّ قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ يدلُّ على العموم وهو قوله (وهؤلاء إنَّ زعموا أنَّه مستفاد من هذا اللفظ فهو خطأ فاحش) لأنَّ لفظ (النبي) لا يُستفاد منه أبداً دلالته على العموم؛ لأنَّ (ال) المتصدرة عليه تدلُّ على العهد؛ أيَّ إنَّه النبي المعهود وهو الرسول الأكرم ﷺ؛ وبهذا فلا دلالة على العموم من صريح اللفظ أبداً.

غير أنَّنا لا نتوافق مع مبادئ في أنَّ قوله تعالى ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ لا يدلُّ على العموم؛ من حيث توجيه الخطاب؛ ذلك بأنَّ قول مبادئ (وإنَّ زعموا استفادته من دليل آخر فهو خروج عن هذه المسألة) لا يثبت عدم دلالة قوله تعالى ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ أو ينافي القول بالعموم فيه، ذلك بأنَّ العمومَ دلالةٌ تفهم تارةً من صريح اللفظ بحسب وضعه أصالةً كلفظة (كل، جميع، كافة، من، أي) وتارةً أخرى يُفهم من صيغة اللفظ كالجمع المحلى بـ (ال) واسم الجنس المحلى بـ (ال) أيضاً، وتارةً ثالثة يُفهم من التركيب نفسه كـ (الجمع المضاف والنكرة في سياق النفي أو النهي



أو الشرط، والنكرة الموصوفة في السياق)؛ وبهذا فإن جملة من القرائن التي يمكن أن يدل فيها الخطاب على العموم من دون أن يكون اللفظ من حيث هو لفظ مفرد موضوع أصالة للعموم هو الدال على العموم وحدة دون سائر الألفاظ الأخرى التي ترد بمرافقة غيرها دالة على العموم.

من هنا نقول أن العموم تارة يدل عليه اللفظ الواحد بالأصالة من حيث وضعه وتارة أخرى يدل عليها اللفظ بانضمام قرائن أخرى إليه في سياق الكلام مثل (ال) الجنسية، وسياق النفي أو النهي أو الشرط، أو الإضافة، أو الوصف؛ وعليه تساعد القرينة على الدلالة على مضمون العموم في الخطاب؛ ولما كانت الحال كذلك أمكن القول إن قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ﴾ يدل على العموم من قرينة خارج السياق وليس من داخله ما دامت القرينة تمثل عاملاً من عوامل دلالة الخطاب على العموم دون جدل أو نقاش؛ ذلك بأن القرائن التي تصرف الخطاب للدلالة على العموم إما أن تكون داخلية مثل الإضافة والوصف وغيرها وإما أن تكون خارجية كدلالة الخطاب الذي يتصدر بقوله تعالى على العموم

﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ﴾، فمثلاً قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِقُوهُنَّ لِئَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروفٍ أو فارقوهن بمعروفٍ وأشهدوا ذوي عدلٍ منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ومن يتقى الله يجعل له مخرجاً ﴿٥٨﴾ لا بد من

أن ينصرف فيه الخطاب إلى العموم دون أن يكون خاصاً بالرسول الأكرم ﷺ فحسب؛ ذلك بأن القرينة العقلية تفرض ذلك لا محالة؛ إذ لا يمكن أن يكون هذا الحكم الشرعي الخاص بالطلاق حصراً بالرسول دون أمته لذا كان الخطاب خاصاً



لفظاً عاماً مضموناً وانطباقاً؛ فالله تعالى «خَصَّ النَّبِيَّ ﷺ بالدعاء وعمَّ بالخطاب؛ لأنَّ النبي ﷺ إمام أُمته وقُدوتهم، كما يقالُ لرئيس القوم: (يا فلان؛ افعَلوا كذا)؛ إظهاراً لتقدمه واعتباراً لترؤسه وأَنَّهُ قدوة قومه، فكان هو وحده في حكم كلهم وساداً مسدِّ جميعهم»^(٥٩) فالخطاب ههنا عامٌّ للأمة جميعاً^(٦٠)، والذي دلَّ على ذلك هي القرينة العقلية؛ ذلك بأنَّ الآية الكريمة تنطوي على حكم شرعي عام ينطبق على جميع المسلمين من دون استثناء^(٦١).

ومنه أيضاً قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدُ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظُ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^(٦٢)، فالخطاب هاهنا عامٌّ للأمة جميعاً وليس خاصاً بالرسول الأكرم فحسب؛ فليس من المعقول أن يكون الرسول هو المأمور الوحيد بمجاهدة الكافرين والمنافقين والتغليظ عليهم، والذي يدلُّ على ذلك قرينةٌ هو أنَّ الجهاد مقتضى عقائديٍّ عامٍّ مفروضٍ على الجميع وليس فرضاً على الرسول فحسب؛ وسند ذلك هو قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٦٣) ومنه أيضاً قوله تعالى ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٦٤)، لذا كان الجهاد أمراً واجباً على جميع المسلمين وليس الرسول فحسب.

وقد يكونُ الحال بخلاف ذلك مقابلةً وهو أن يكونَ الخطاب عاماً والمراد به الخاص وهو (الرسول الأكرم) يقول الزركشي: وقد يحدث «عكس هذا أن يكونَ الخطابُ عاماً والمراد الرسول قوله ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾^(٦٥)»^(٦٦)؛ فظاهرُ الخطاب هو عامٌّ للناس جميعاً، على حين أنَّ المراد منه هو الخاص وهو الرسول الأكرم لا غير؛ ذلك بأنَّ الكتاب نزلَ عليه وحده خاصة دون سائر الناس، ودليلُ ذلك قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾^(٦٧)



من هنا ننتهي إلى إن قول العلامة بأنَّ قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ﴾ لا يدل على العموم هو محل نظر؛ لأنَّ منه ما يدل على العموم كما هي الحال في الآيتين الكريميتين، غير أنَّ منه ما لا يدل على العموم فعلاً؛ بل هو خاصٌّ بالرسول حصراً، ولا يمكن صرفه إلى العموم مطلقاً، ومن ذلك مثلاً قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ (٤٥) وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً (٦٨) فالخطاب هنا خاصٌّ بالرسول الأكرم وحده؛ لأنه هو الرسول والشاهد والمبشر والنذير لا غير، ومنه أيضاً قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾ (٢٨) وَلَئِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً (٦٩) فهذا الحكم خاصٌّ بالرسول حصراً دون غيره من المسلمين مطلقاً، بهذا نجد أنَّ قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ﴾ تارة تدل على العموم بداعي القرينة الخارجية وتارة أخرى يدل على الخصوص فحسب؛ وذلك بداعي القرينة الداخلية المفهومة من النص التي توثق أنَّ قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ﴾ هي دال على الرسول حصراً وخاصة لا غير.

بهذا نجد أنَّ مقولة العلامة الحلي من أن قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ﴾ لا يدل على العموم لا يمكن أن تُحمَل على إطلاقها لنُخرج قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ﴾ من نطاق العموم البتة؛ بل هي قد تدل على العموم أحياناً، وقد تدل على الخصوص أحياناً أخرى، وذلك بحسب القرينة الدالة على كل وجه من الوجهين، فالقرينة هي التي تحدد كون قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ﴾ دال على العموم أو الخصوص مطلقاً؛ لذا وجدنا قوله تعالى ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ﴾ يدل على العموم أحياناً.



المبحث الرابع

قراءة في نقد العلامة لمقولة أبي حنيفة في حكم الاستثناء

لقد أورد العلامة الحلي (الاستثناء) بوصفه مخصصاً للعام، وجعل التخصيص المستثنى من حكم المستثنى منه العام على وجهين؛ إذ يقول ما نصه: إنَّ الاستثناء «إذا ورد عقيب الإثبات أفاد النفي إجماعاً، وإذا ورد عقيب النفي أفاد الإثبات، خلافاً لأبي حنيفة لنا: لو لم يكن كذلك!! لم يكن قولنا: (لا إله إلا الله)، موجباً لثبوت الإلهية له تعالى، وبالإجماع دلّ على تمام الإسلام به»^(٧٠).

نقول إننا نتفق مع العلامة في انتقاده لرؤية أبي حنيفة التي تنصُّ على أنَّ الاستثناء من النفي لا يفضي إلى إثبات^(٧١)؛ فأبو حنيفة يرى أنَّ عدم الحكم بالكلية على المستثنى في حال كان المستثنى منه منفيّاً^(٧٢)، «فيكون مقتضى الاستثناء بقاء المُستثنى غير محكوم عليه بنفي ولا إثبات»^(٧٣).

نقول إنَّ مخالفة أبي حنيفة هذه لا تقوم على منطوق لغوي رصين؛ ذلك بأنَّ المُستثنى منه إذا كان منفيّاً، فإنَّ هذا يعني باللزوم وقوع الحكم على المُستثنى؛ وهو بهذه الحال سيكون مثبتاً فقولك: (ما أكرم الأساتذة من الطلاب إلا زيدا)، فإنَّ هذا يدلُّ على أنَّ كلَّ الطلبة لم يُكرِّموا باستثناء زيد أي إنَّ الإكرام هو إثبات لزيد فحسب، فأنتى لأبي حنيفة بالقول إنَّ (مقتضى الاستثناء بقاء المُستثنى غير محكوم عليه بنفي ولا إثبات)؛ فضلاً عن أنَّ الكلام - من وجهة نظر نحوية - إذا كان إخبارياً لا بدَّ من أن يكون مثبتاً أو منفيّاً ولما كانت الغاية من الاستثناء هو بيان حال المُستثنى في حال نفي المُستثنى منه؛ وَجَبَ القول من هنا بضرورة تحديد دلالة (المُستثنى) من حيث النفي أو الإثبات لأنَّه هو مناط البيان ومدار العناية في هذا الموضع.



لذا قول أبي حنيفة «مردود بما تقرّر في علم الأصول وكتب النحو من أنه لو كان كذلك لم يحصل الإقرار بالتوحيد في قولنا: (لا إله إلا الله)، وهو معلوم الفساد والبطلان، ولا يتقاضه بالاستثناء من الإثبات فإنه لو صحّ ما ذكره في عكسه لم يفد الاستثناء من الإثبات النفي وهو باطل اتفاقاً» (٧٤).

والأظهر أن رفض العلامة الحلي لمقولة أبي حنيفة كان مبنياً على مرتكزين: المرتكز الأول: هو القول بالتناقض بين المستثنى والمستثنى منه؛ ذلك بأن هذا التناقض يلزم منه أن يكون هناك حكم على المستثنى؛ فإذا كان «الاستثناء من الإثبات نفياً ومن النفي إثباتاً» (٧٥) فإن هذا يوجب منطقاً أن يكون «للاستثناء حكم وضع له يعارض به حكم المستثنى منه» (٧٦) بالاحتمية.

المرتكز الثاني: ويكمن في أن قولنا (لا إله إلا الله) المراد منه هو إثبات حكم الإلهوية لله تعالى وحده ونفيه عمّن سواه؛ فالاستثناء فيها من باب الإطلاق والتقيد؛ إذ المبتغى هو رفع حكم الإلهوية عن الكل مطلقاً وإثباته لله تعالى وحده تقييداً؛ والاستثناء هنا قائم على إثبات الإلهوية المطلقة للمستثنى (الله تعالى) وحده؛ ذلك بأن حكم التفرد بالإلهوية للمستثنى (الله تعالى) إن «لم يكن إثباتاً لم يكف قول القائل: (لا إله إلا الله) في توحيده؛ لأن اللفظ حينئذ ليس إلا نفي الإلهية عمّا عدا الله وهو ساكت عن إثباتها لله؛ فيفوت أحد شرطي التوحيد» (٧٧)؛ وبهذا تغدو العبارة ناقصة الدلالة غير كاملة؛ بل ينتفي منها الحكم الأصل الذي بُنيت على أساسه وهو إثبات حكم الإلهوية لله تعالى وحده مطلقاً؛ لأن الحكم سيكون نفي الإلهوية عن الجميع وعدم الحكم لله تعالى بشيء أهو إله أم لا، أهو متفرد بالإلهوية أم لا، لأنه مسكوت عنه؛ وبهذا تغدو تتمّة العبارة وهو قوله (إلا الله) زائدة لا أثر لها وجوداً ولا مضموناً في العبارة؛ لأنها خارجة عن نطاق الحكم أساساً.



بهذا نخلصُ الى أنَّ قول أبي حنيفة من أنَّ المُستثنى لا يُحكَّم عليه بالإثبات أو النفي إذا كان المستثنى منه منفياً يقدحُ بالقول إنَّ إثبات حكم الإلوهية لله تعالى وحده مُستلزمٌ نفي الإلوهية عن غيره مُطلقاً؛ لأنَّ المُستثنى (الله تعالى) غير محكوم عليه بالإثبات أو النفي أصالةً، وهذا محالٌ مطلقاً ومرفوضٌ منطقاً؛ وتأسيساً عليه يكون انتقاد العلامة الحلِّي لأبي حنيفة في هذا الموضع في محله تماماً.

المبحث الخامس

قراءة في جعل الاستثناء دالاً على التخصيص في أحواله كافة

لقد عَدَّ العَلَّامة الحلِّي الاستثناء أول أدوات التخصيص وعَرَفَه بقوله: «الاستثناء وهو إخراج بعض الجملة منها، بلفظ (إلا) أو ما يقوم مقامها، ويجب اتصالها بالمستثنى منه عادة»^(٧٨)؛ وبهذا نجد أنَّ مبادئ قد جعل الاستثناء - على كافة وجوهه وأحواله - دالة على التخصيص لا غير^(٧٩)، والدليل الذي يثبتُ أنَّه جعل الاستثناء على كافة وجوهه وأحواله دالاً على الاستثناء أنه قال إنَّ الاستثناء «إذا ورد عقيب الإثبات أفاد النفي إجماعاً، وإذا ورد عقيب النفي أفاد الإثبات»^(٨٠)، فمقولته هذه تثبت بما لا يقبل الشك بأنَّ كلَّ نمطٍ يردُّ عليه الاستثناء وكلَّ حالٍ كلاميةٍ يُساقُ فيها يُعدُّ دالاً على التخصيص لا غير.

نقولُ إنَّ الاستثناء لا يدلُّ على التخصيص في كلِّ وجوهه؛ بل إنَّ من وجوهه ما يخرجُ عن دلالته عن التخصيص، ليدلَّ على التقييد دون التخصيص؛ ذلك أنَّ الاستثناء من النفي يفيد التقييد لا التخصيص، وفارقٌ ما بين التقييد والتخصيص لا محالة، فإذا كان «بين المُستثنى والمُستثنى منه تناقضٌ ظاهراً؛ لأنَّ الاستثناء من النفي إثبات على الأصح، ومن الإثبات نفي»^(٨١)؛ وَجَبَ والحال هذه أن تكون وظيفة الاستثناء متباينة الدلالة، وذلك على وفق خصوصية



الخطاب السابق على الاستثناء في كونه إثباتاً أم نفيًا، فإذا قلتَ مثلاً: (جاء الناسُ إلاَّ زيداً) فإنَّ المُستثنى منه (الناس) يدلُّ على العموم، لأنَّ المجيء قد وقعَ من كلِّ الناس؛ من هنا كان المُستثنى منه (مُثبتاً)، على حين أنَّ عملية الاستثناء قد قلبتْ الموازنة وذلك في قولك (إلاَّ زيداً) لأنَّك قد أخرجتَ (زيداً) المُخصَّص من نطاق الإثبات (مجيء الناس)، فعدَّ - والحال هذه - منفيًا من المجيء؛ لأنَّه لم يشملْه حكم المجيء كسائر الناس؛ لهذا كان المَثْبُتُ (مَنْ وقعَ عليه حكم المجيء) هو العام المُستثنى منه، والمنفي (مَنْ أُخْرِجَ من حُكْمِ المجيء) وهو المُخصَّص المُستثنى.

والوضع بخلافه مع الإطلاق والتقييد ذلك بأنَّك لو قلتَ: (ما جاء الناسُ إلاَّ زيداً)؛ فإنَّك بهذا قد أخرجتَ جميعَ الناس (المُطلق) - المُستثنى منه - من حكم المجيء نفيًا، على حين أنَّك أثبتَّ حكمَ المجيء على المُقيَّد (زيداً) فحسب وهو المُستثنى، فالمُستثنى منه منفيٌّ وهو (المُطلق)، على حين أنَّ المُستثنى مُثبتٌ وهو (المُقيَّد).

من هنا وقعَ التناقضُ بين العبارتين السابقة واللاحقة، فالأولى المُستثنى فيها منفيٌّ والمُستثنى منه مُثبتٌ، وهي العلاقة بين العام والمُخصَّص له من حيث وقوع الحكم، على حين أنَّ العبارة الثانية كان المُستثنى فيها مُثبتاً والمُستثنى منه منفيًا، وهي العلاقة بين المُطلق والمُقيَّد له من حيث شمول الحكم للمُقيَّد دون المُطلق.

وإذا ما قاربنا هذا المضمون على النص القرآني فإنَّا سنجدُ سندَ ذلك واضحاً في قوله تعالى ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أَمْرًا تَهُ. كَانَتْ مِنَ الْغَيْرِينَ﴾^(٨٢)، إذ نجدُ في الآية تخصيصاً دلَّ على إخراج مَنْ لم يقع عليه فعل النجاة من أهل لوط عليه السلام وهو قوله ﴿أَمْرًا تَهُ.﴾ فهي المُستثنى في النص؛ إذ استثنى من أهله امرأته فلم تنج من





العذاب، وقال المُفسِّرون: «إِنَّ اسمها (واهلك) وكانت منافقة تسرُّ الكفر وتوالي أهل سدوم، ومعنى من الغابرين؛ أي من الذين بقوا في ديارهم»^(٨٣)، والمقصود بها امرأة لوط عليه السلام؛ لأنَّ الحديث سابق في الآية عنها، فخصَّها سبحانه بعدم النجاة مع أهل لوط لكفرها؛ وبذا نجد أنَّ النجاة شملت كلَّ أهل النبي لوط عليه السلام وهو الحكم العام (المُستثنى منه) مُثبتًا، على حين رُفِعَ حكم النجاة عن ﴿أَمْرَاتِهِ﴾ وهو حكم المُخصَّص (المُستثنى) منفيًا من حكم النجاة.

ونظير ذلك قوله تعالى على مُستوى الإطلاق والتقييد ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾^(٣٤) وما يُلَقَّهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ^(٨٤)، فنجد أنَّ المُستثنى منه (المُطلق) منفيٌّ ومنتفٍ؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد نفى أن يتلقَّى أحدٌ «هذه السجية وهي مقابلته بالإساءة بالإحسان»^(٨٥)، فحكم التلقِّي مرفوع عن الجميع بفعل النفي ثم أثبت سبحانه حكم التلقِّي بالمُستثنى (المُقيّد) المُثبت وذلك في قوله ﴿إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا﴾ وقوله أيضًا ﴿إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾، فكأنَّه سبحانه بمقولته الثانية في الاستثناء قد كشفَ عن نتيجة الصبر في المُستثنى الأول؛ ف«كلُّ صابر هو الذي يُلَقَّها، وكلُّ مَنْ يُلَقَّها فهو ذو حظٍ عظيم؛ ينتجُ كل صابر هو ذو حظٍ عظيم»^(٨٦). وبهذا فقد أخرج سبحانه الكل (المُطلق) وهو المُستثنى منه وأثبت الجزء (المُقيّد) وهو المُستثنى؛ من هنا نفهم أنَّ جعل العلامة الحليّ الاستثناء دالًّا على التخصيص في جميع أحواله هو محل نظر؛ ذلك بأنَّ مقولة التناقض والتضاد بين حكم المُستثنى والمُستثنى منه هي التي تُثبتُ بأنَّ الاستثناء لا يمكنُ أن يكونَ دالًّا على التخصيص في كلِّ حالٍ من أحواله مطلقًا؛ فبحسب سمة الخطاب السابق على الاستثناء تحدّد دلالة الاستثناء ووظيفته كونه تخصيصًا للعام أو تقييدًا للمُطلق لا محالة.



المبحث السادس

قراءة في حكم المستثنى من جملة متعاطفة قبله

يقول العلامة الحلي في حكم عودة المستثنى إلى المستثنى منه في حال كان المستثنى وارداً بعد مجموعة جمل متعاطفة بعضها على بعض: «وإذا ورد عقيب الجمل: اختص بالأخيرة، وقال الشافعي: يعود إلى الجميع، وقال السيد المرتضى: بالاشتراك»^(٨٧) ثم يُعَقَّبُ مُبَيَّنًا تضعيفه لقول الشافعي والمرتضى ومؤيداً مقولته أن الاستثناء يكون من الجملة الأخيرة بقوله: «إنَّه على خلاف الأصل، فترك العمل به في الأخير لدفع محذور الهذرية، وللقرب، فيبقى الباقي على الأصل؛ ولأنَّ الاستثناء عقيب مثله، يعود إليه دون المستثنى منه؛ ولأنَّ الظاهر عدم الانتقال من الجملة قبل استيفائها»^(٨٨)، فإذا كانت الجمل المتعاطفة قبل حلول الاستثناء قد استقلَّتْ كُلُّ منها بمضمونها، فهذا يوجب أن يكون الاستثناء حصراً من الجملة الأخيرة؛ وذلك لقرب المستثنى من المستثنى منه من جهة ولأنَّ الجمل السابقة غير الجملة الأخيرة قد استقلَّتْ كُلُّ بمعناها وعليه فهي لا ترتبط بالمستثنى حكماً؛ وبهذا فإنَّه لا رابط للجمل المستقلة بالمستثنى غير الجملة الأخيرة؛ لأنَّ الاستثناء قد سبق بعدها مباشرة؛ لذا يكون المراد من الاستثناء هو إخراج حكم المستثنى من مضمون الجملة الأخيرة (المستثنى منه) لا غير.

نقول إنَّ اعتماد العلامة الحلي على الاستثناء من الجملة الأخيرة فحسب؛ بداعي استقلال الجمل المتعاطفة بالمعنى يُعَدُّ ترجيحاً من غير مرجح؛ ذلك بأنَّه ليست كُلُّ الجمل المتعاطفة تكون بالضرورة مستقلة بالمعنى دائماً؛ إذ قد يكون منها ما يكون متحداً أو مشتركاً بالمعنى عموماً، لذا يكون تأسيس العلامة الحلي لقاعدة الاستثناء من الجملة الأخيرة محل نظر، أما رفض العلامة الحلي لقول





الشافعي الذي يرى فيه أنَّ الاستثناء يكون جميع الجمل المتعاطفة فقد كان في محله؛ ذلك بأنَّه لا يوجد مستند أو معتمد إقناعي يدعو إلى القول أنَّ الاستثناء يكون من جميع الجمل المتعاطفة دائماً؛ إذ قد يحدث أنَّ تكون الجمل المتعاطفة مُتغايرة في المعنى؛ أي تكون كلُّ جملة مستقلةً بمعناها عن الجملة الأخرى.

وبهذا يرجح رأي السيد المرتضى الذي لم يرتضه العلامة، وهو أنَّ الاستثناء يكون بالاشتراك؛ أي إنَّ الجمل إذا كانت مشتركة في المعنى فإنَّ الاستثناء يكون من جميعها بحكم اشتراك الجمل في أداء المضمون؛ أما إذا لم يتحقق عامل الاشتراك في المعنى بين الجمل فإنَّه يكون الاستثناء من الجملة الأخيرة فحسب، وهذه هي القاعدة الأكثر إقناعاً وقبولاً من غيرها في مسألة إشكال عودة التخصيص بالاستثناء من الجمل المتعاطفة قبل الاستثناء؛ فإذا كان موضوع الجمل المتعاطفة واحداً كان الاستثناء راجعاً إلى الكل بحكم اتحاد الموضوع، فكأنَّ هذه الجمل شيء واحد، وإن كان الموضوع فيها مختلفاً يكون الاستثناء من الجملة الأخيرة فحسب؛ لتباين الموضوع واختلافه^(٨٩)، ولتوضيح صحة هذه القاعدة بياناً ومصادقاً

ننظرُ إلى قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. وَالْمُنْخَفِقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُتَرَدِّيةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٩٠) إذ نجد

أنَّ هناك متعاطفات وأنَّ الاستثناء «يرجعُ إلى جميع ما تقدَّم من قوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. وَالْمُنْخَفِقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُتَرَدِّيةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾ إلا ما لا يقبلُ الزكاة من الخنزير والدم»^(٩١) ذلك بأنَّ

المتعاطفات من قوله ﴿وَالْمُنْخَفِقَةُ﴾ وهي التي تخنقُ حتى تموت، و﴿وَالْمُؤَفَّقَةُ﴾ وهي التي تضربُ إلى حدِّ الموت، و﴿وَالْمُتَرَدِّيةُ﴾ وهي التي تسقطُ من شاهق فتموت، و﴿وَالنَّطِيحَةُ﴾ وهي التي تنطحُ حتى الموت، و﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾ من البهائم فمات^(٩٢)، نجدُها كلها مُشتركةً في الموضوع نفسه من حيث إنَّ ثمة إمكاناً



في أن يبقى في البهيمية في كل هذه الحالات فيها شيء من الروح فتذكر فتكون حلالاً؛ لذا جاز الاستثناء من الكل، أما ﴿وَالْدَّمُ﴾، و﴿وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾ فلا يتحد مع هذه المعطوفات في الموضوع؛ ولهذا لم يدخل في المستثنى منه .

وما يدل على ما تقرر أيضاً قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ وَلَا تَقْنُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٩٣) فنجد أن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط وهي ﴿وَلَا تَقْنُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾ لـ «أنه لا يتأتى الاستثناء بقوله ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ إلا من القتل لا من عموم الفواحش»^(٩٤)؛ لأن «الفواحش كبائر الذنوب أو الزنا ما ظهر منه وما بطن»^(٩٥) لا يكون منها شيء بحق مطلقاً، على حين أن القتل منه ما يكون بحق كقتل الكافر أو قتل القاتل قصاصاً؛ لذا استثنى من الأخير فقط؛ لأنه لا يتفق مع الجمل قبله في الموضوع .

من هنا يتضح لدينا أن مقولة الشريف المرتضى هي الأوفق لتحقيق المطلب والأقرب إلى القبول من غيرها دون أدنى شك؛ ذلك بأنها ترتبط بمنطق الدلالة المشتركة من عدمها؛ فالاشتراك الدلالي التوحيدي بين الجمل يفضي إلى وجوب أن يكون الاستثناء من جميعها بوصفها كلاً واحداً، أما في حال انتفاء الاشتراك فإن الأمر يُصار إلى الاستثناء من الجملة الأخيرة لا غير، وذلك لاستقلال كل جملة بدلالتها دون غيرها من جهة ولا اتصال الاستثناء بالجملة الأخيرة وروداً وقرباً دون غيرها من جهة أخرى.

الخاتمة

من النظر والتأمل في مقولات العلامة الحلي في مبحث (العموم والخصوص) توصل الباحث إلى جملة ثمرات علمية يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

١ - اتضح لدى الباحث أن المفهوم الذي قدمه العلامة للعام لم يكن جامعاً بصورة تامة؛ لأنه لم ينطبق مضموناً على كل وجوه العموم الكلامي؛ فالنكرة على سبيل





المثال لا تدخل في نطاق المفهوم الذي قدمه العلامة إلا بلوازم أخرى هي غير المذكورة في المفهوم؛ لذا كان من الألفاظ الدالة على العام ما ينطبق عليه المفهوم الذي قدمه العلامة كلفظة (كل، جميع، اكتب، اسم الجنس المحلى بـ (ال)، الجمع الحلى بـ (ال))، ومنها ما لا ينطبق عليها ذلك كالنكرة في سياق الإثبات والجمع المضاف؛ يُزاد على هذا أننا نجد أن العلامة قد قدم مفهومه تحت لفظة (العام)؛ وكان من الأخرى أن يُصدّر تعريفه بلفظة (العموم) لا (العام)، وذلك توافقا مع أصل المصطلح اللغوي من جهة، واتفاقا مع عنوان فصله الذي صدره بمقولة (العموم والخصوص) من جهة أخرى.

٢- وجد الباحث أن العلامة قد وضع ما يدل على العموم في خطاب المتكلم تحت عنوان (صيغ العموم)؛ على حين أن ما ذكره العلامة ههنا ليس جميعه صيغا للعموم؛ بل إن منه ما هو ألفاظ دالة على العموم وليست صيغا مثل (كل، وأي، وما، ومن، ومتى، وأين)، فضلا عن أنه لم يذكر كل ألفاظ العموم ولا كل أساليب العموم ولا كل صيغ العموم؛ بل ترك كما منها من دون ذكر أو إشارة لذلك.

٣- اتضح لدى الباحث أن مقولة العلامة (الواحد المُعرّف بلام الجنس لا يفيد العموم) هي صحيحة من جهة وهي محل نظر من جهة أخرى؛ فأما صحتها فتكمن في إقصاء العلامة لهذا النوع من نطاق العموم، وأما محل التأمل فيها فهو إطلاقه تسمية (الجنسية) على هذا النوع من (الألف واللام)؛ لأن هذا النمط من (الألف واللام) لا يدل على الجنسية؛ بل يدل على الحقيقة والماهية لا غير.

٤- وجد الباحث أن قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيُّ﴾ لا يدل على العموم هو محل نظر أيضا، ولا يمكن أن يُحمّل على إطلاقه؛ لأنه قد يدل على العموم أحيانا، وقد يدل على الخصوص أحيانا أخرى، وذلك بحسب القرينة الدالة على كل وجه من الوجهين، فالقرينة هي التي تحدد دلالة هذه المقولة على العموم أو الخصوص



مطلقاً؛ وقد ثبت أن قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيُّ﴾ يدلُّ على العموم أحياناً.

٥- وجد الباحث أن العلامة كان مُحَقِّقاً في نقده لمقولة أبي حنيفة في قوله بعدم الحكم على المستثنى إذا كان المستثنى منه منفيّاً؛ غير أنّ العلامة لم يحسم القول في مسألة الحكم على المستثنى في حال ورد بعد جمل متعاطفة؛ إذ ذهب إلى أنّ الاستثناء يكون من الأخيرة فحسب؛ على حين كان الشريف المرتضى أوفر حظاً في توجيهه لهذه المسألة؛ إذ رأى أنّ الأمر مرده إلى الاشتراك، فإذا كانت الجملة المتعاطفة مشتركة ومتحدة في الموضوع فلا استثناء من الكل؛ وإن كانت غير مشتركة أو متحدة بالموضوع فلا استثناء من الجملة الأخيرة حصراً.

٦- اتضح لدى الباحث أنّ العلامة قد جعلَ كلَّ أنماط الاستثناء (المثبت والمنفي) مُفيداً للتخصيص على حد سواء؛ على حين أنّ الأمر يختلف باختلاف نوع الاستثناء في حال كان من نفي أو إثبات؛ فإذا استُثني من النفي كان المستثنى مُقيّداً لا مخصّصاً وإن استُثني من مُثبت كان الاستثناء مخصّصاً لا مُقيّداً.

وأخيراً نقول إنّ العلامة الحليّ وإن جاءت مقولاته مقتضبة في كتابه غير مفصلة في بعض الأحيان فإنّه معذور في ذلك؛ وعلة عذره أنّه صَدَرَ كتابه تحت عنوان (مبادئ الوصول إلى علم الأصول)؛ فعنوان الكتاب يوحي بأنّه كان في صدد وضع مبادئ عامة للأصول لا مقولات تفصيلية لها؛ وهذا يفسّر لنا امتناعه من الإسهاب أو التزامه بعدم إطالة النقاش والتفصيل في عرض كثير من المباحث الأصولية في كتابه عموماً.



الهوامش

ومهارة عاليتين؛ فقد ترد مقولة الإمام وهي حاجة إلى قراءتها بمنطق (علم الأصول) حتى يتسنى للفقيه أو لقارئ النص تشريعياً أن يستنطق المضمون الحكمي منها على وجهه الصحيح؛ من هنا كان لـ (علم الأصول) المكان الأعلى والمحل الأمثل في فهم الحكم الشرعي ومنحة مشروعية العمل به تسليماً وإيماناً من المتلقي.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١١٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٢٠.

(٦) قد يعترض معترض فيقول بأن المطلق يدل على الاستغراق أيضاً وإن كان من حيث البدلية، وعليه فهو من جنس العام بالمحصلة؛ ذلك بأن العام استغراقي والمطلق استغراقي أيضاً؛ وللإجابة نقول إن ما يقصد بالبدلية هو أن المطلق يستوعب جميع الماهيات التي يمكن أن تندرج تحت لفظه؛ بيد أن هذا الاستيعاب لا يكون على سبيل الشمول الكلي دفعة واحدة؛ لأن المطلق لا يحتمل أكثر من ماهية واحدة فحسب، وإنها تتأني له صفة الاستغراق أو الاستيعاب الدلالي من باب أنه يحتمل جميع الماهيات التي يمكن أن تُقال فيه، بلحاظ أن كل ماهية يمكن أن تكون مصداقاً مضمونياً ينطبق

(١) ينظر: مناهج تفسير النص القرآني: ٧.

(٢) نقول إن قراءة النص القرآني قراءةً تشريعية لا يمكن تحقيقها ما لم يستند قارئ النص فقهيًا إلى المرويات الماثورة عن أهل البيت (عليه السلام)؛ ذلك بأن هذه المرويات تمثل المرتكز الأصل الذي يُعَوَّل عليه في انتزاع الدلالة الحكمية وإقرارها قناعةً للمتلقي؛ لذا نقول لا يقتصر فهم النص فقهيًا على استقراء ما ورد من نصوص قرآنية مُبيِّنة للمُرَاد الحكمي الوارد في الآية التشريعية الأولى التي انطوت على إيهام حكمي في داخلها، وهي تحتاج إلى بيان من خارجها كال تخصيص المنفصل للعام، والتقييد بالنص الخارج عن نطاق ما ورد فيه المطلق من نص، والتفصيل البعيد نصاً عن المجمل، والإحكام في آية أخرى لما هو مُشابه في الآية الأولى؛ بل إن للسنة الماثورة عن الأئمة العظام (عليهم السلام) الأثر الأكبر في بيان الدلالة التشريعية من النص القرآني إيضاحاً وبياناً وفهماً للمتلقي؛ ولكن يمكن القول بأنه حتى المرويات الخطابية الماثورة عن الأئمة (عليهم السلام) حاجة إلى بيان تفصيلي لانتزاع الحكم - الشرعي - المنطوية عليه وتشخيصه بدقة





عليها اللفظ المطلق بدلاً من أختها
 - الْمُتَّحِدَة معها بالمضمون الدلالي
 ماهية التي يمكن أن ينطبق عليها اللفظ
 المطلق أيضاً- في هذا الموضع؛ لذا
 يشمل اللفظ المطلق جميع الماهيات
 استيعاباً في المحصلة الأخيرة، ولكن
 على سبيل الاستبدال بين الماهيات؛ أي
 لا يكون شموله لتلك الماهيات على
 سبيل الدفعة الواحدة احتواءً كلياً، بل
 يكون شموله لها على أساس الإمكان
 بأن تكون كل ماهية ممكنة الاحتمال في
 اللفظ المطلق بدلاً من نظيرتها وإنَّ
 نظيرتها تلك هي ممكنة الاحتمال في هذا
 الموضع بدلاً منها أيضاً، وهكذا تكون
 الحال؛ وبهذا فالمطلق بدلي الاستيعاب
 لا شمولي الاستغراق، ينظر: الإجمال
 والتفصيل في التعبير القرآني: ٤٩- ٥٠.
 (٧) مع الهوامع: ١/ ٧٠.
 (٨) شرح جمل الزجاجي: ٢/ ١٣٤، وينظر:
 مع الهوامع: ١/ ٥٤.
 (٩) الكافية في النحو: ٢/ ١٢٩.
 (١٠) في النحو العربي نقد وتوجيه: ٣٠.
 (١١) المفصل في علم العربي: ١٩٨.
 (١٢) الأشباه والنظائر: ٢/ ٢١٦.
 (١٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول:
 ١٢٣.
 (١٤) المحصول في علم الأصول: ٢٥١٤،

وينظر: إرشاد الفحول: ١/ ٢٨٥.
 (١٥) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول
 ومعاهد الفصول: ١٥٢.
 (١٦) أصول الفقه: ٢٠٠.
 (١٧) المصدر نفسه: ٢٠٠.
 (١٨) ينظر: لسان العرب: ١٢/ ٤٢٣.
 (١٩) مختار الصحاح: ٤٦٧.
 (٢٠) التعريفات: الجرجاني: ٢٠٣، وينظر:
 التوقيف على مهمات التعاريف: ٥٢٧.
 (٢١) التعاريف: ٥٢٦.
 (٢٢) يقصد بالعموم الاستغراقي «أن يكون
 الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل
 فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل
 حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان
 خاص، نحو: أكرم كل عالم». أصول
 الفقه: ١/ ١٩٠- ١٩١، فهذا يقتضي أن
 تكرم كل عالم من العلماء فرداً فرداً على
 وجه الكليّة، وليس المراد إكرام العلماء
 كلهم في وقت واحد بوصفهم مجموعة
 كلية واجبة الإكرام كلها في الوقت عينه؛
 بل المبتغى هو إكرام كل عالم على وجه
 الفردية من حيث الأداء والاستغراق من
 حيث المحصلة.
 (٢٣) أما العموم المجموعي «فهو أن يكون
 الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع،
 فيكون المجموع موضوعاً واحداً،
 كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق





- (٣٣) المصدر نفسه: ١٣/ ٥٣-٥٤.
- (٤٣) ينظر: فتح القدير: ٣٧/ ٥.
- (٣٥) التحرير والتنوير: ٦٧/ ٨.
- (٣٦) ينظر: أوضح المسالك: ٣/ ١١١، شرح ابن عقيل: ٣/ ٥١.
- (٣٧) ينظر: التحرير والتنوير: ٦٧/ ٨.
- (٣٨) مختار الصحاح: ٤٦٧، وينظر: تاج العروس: ٣٣/ ١٤٩.
- (٣٩) العين: ٥/ ٢٨٣.
- (٤٠) مختار الصحاح: ٥٨٦.
- (٤١) سورة سبأ: ٢٨.
- (٤٢) ينظر: بحر العلوم: ٣/ ٨٥، والبحر المديد: ٦/ ١٢٩.
- (٤٣) الكشف: ٣/ ٥٩٢.
- (٤٤) ينظر: بحر العلوم: ٣/ ٨٥، البحر المديد: ٦/ ١٢٩، فتح القدير: ٤/ ٤٦٧، معالم التنزيل: ١/ ٣٩٩، أنوار التنزيل: ١/ ٤٠١.
- (٤٥) ينظر: البحر المديد: ٦/ ١٢٩.
- (٤٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣/ ٢٦٣.
- (٤٧) ذلك بأن لفظة ﴿لِّلنَّاسِ﴾ في قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ تدل على الجن والأنس على حد سواء؛ وذلك بـ«أَنَّا لَا نُسَمِّي الناس ناسًا لظهورهم؛ بل لكونهم أفرادًا مُتَعَدِّدِينَ يشكّلون طبقةً أو مجتمعًا أو نحو ذلك، وهذا موجودٌ في الجن والإنس معًا على ما يُنْقَلُ من
- الامتنال إلا بالإيمان بالجميع». أصول الفقه: ١/ ١٩١، على وجه المجموع دون الأفراد مطلقًا؛ إذ لا يتحقق العموم إلا بالمجموع الكلي كُليَّةً على سبيل الدفعة الواحدة المتحققة في الوقت عينه، وليس على سبيل الاستغراق من حيث المحصلة؛ بل العموم متحقق من حيث الكلية بوصفها وحدة عمومية واحدة متحدة، فالمجموع باتحاده هو المعبر عن العموم وليس بمحصلته الأخيرة كما هي الحال مع العموم الاستغراقي.
- (٢٤) ينظر: مختصر المنتهى الأصولي: ١٠٣-١٠٤، وإرشاد الفحول: ١١٣، الصاحبى في فقه اللغة: ٢٠٩، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/ ٤٢٦.
- (٢٥) البحر المحيط أصول الفقه: ٢/ ١٨٠.
- (٢٦) م.ن: ٢/ ١٨٠ - ١٨١.
- (٢٧) التعريفات: ١٨٨، وينظر: التوقيف على مهمات التعاريف: ٤٩٨.
- (٢٨) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٢٠-١٢١.
- (٢٩) القواعد والفوائد: الشهيد الأول: ٢٠١/ ١.
- (٣٠) ينظر: لسان العرب: ٤/ ٣٨٩، ومختار الصحاح: ٣٢٦.
- (٣١) لسان العرب: ٤/ ٣٨٩، ومختار الصحاح: ٣٢٦.
- (٣٢) تاج العروس: ١٣/ ٥٣.



الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني:
١٠٢.

(٥٧) مبادئ الوصول إلى علم الأصول:
١٢٤.

(٥٨) سورة الطلاق: ١-٢.

(٥٩) مدارك التنزيل: ٤/٢٥٤، وينظر:
تفسير البيضاوي: ١/٣٤٨

(٦٠) ينظر: روح المعاني: ١١/١٤٤.

(٦١) وهذا اللون من الخطاب هو الذي
يسمى بـ (الخطاب العام الذي يراد به
الخاص). للاستزادة ينظر: البرهان
في علوم القرآن: ٢/٢٤٢ وما بعدها،
الإتقان في علوم القرآن: ٢/٩١.

(٦٢) سورة التحريم: ٩.

(٦٣) سورة المائدة: ٣٥.

(٦٤) سورة التوبة: ٤١.

(٦٥) سورة الأنبياء: ١٠.

(٦٦) البرهان في علوم القرآن: ٢/٢٤٤،
وينظر: الإتقان في علوم القرآن: ٢/٩١.

(٦٧) سورة المائدة: ٤٨..

(٦٨) سورة الأحزاب: ٤٥-٤٦.

(٦٩) سورة الأحزاب: ٢٨-٢٩.

(٧٠) مبادئ الوصول إلى علم الأصول:
١٣٤.

(٧١) ينظر: الإبهاج: ٢/١٥١.

(٧٢) ينظر: عيون الحقائق الناضرة: ٢/٦١.

(٧٣) المصدر نفسه: ٢/٦١.

(٧٤) المصدر نفسه: ٢/٦١.

(٧٥) أصول البزدوني: ١/٢١٣.

صفاتهم هذا أولاً، أما ثانياً فإن الاستعمال
يمكن أن يكون مجازياً في إطلاق الناس

على الجن بعد وجود قرائن سياقية عليه»،
منّة المَنَّان: محمد صادق الصدر: ١/٥٠،

فالجن «قد سَمَّاهم الله في هذا الموضع
ناساً كما سَمَّاهم في موضع آخر رجلاً،

فقال: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ

بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ﴾ سورة الجن: ٦، فجعلَ

الجنَّ رجالاً، وكذلك جعلَ منهم ناساً،
وقد ذَكَرَ عن بعض العرب أَنَّهُ قَالَ وَهُوَ

يُحَدِّثُ: إِذَا جَاءَ قَوْمٌ مِنَ الْجِنِّ فَوْقَفُوا،
فَقِيلَ: مَنْ أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: نَاسٌ مِنَ الْجِنِّ؛

فجعلَ منهم ناساً، فكذلك ما في التنزيل

من ذلك» جامع البيان: ٢٤/٧١١.

(٤٨) العين: ٥/١٠٧، وينظر: لسان العرب:
١/٦٨٠.

(٤٩) تاج العروس: ٤/٦٠، وينظر: مختار
الصحاح: ٥٦٠.

(٥٠) ينظر: مبادئ الوصول إلى علم
الأصول: ١٢٤ وما بعدها.

(٥١) المصدر نفسه: ١٢٤.

(٥٢) ينظر: الإجمال والتفصيل في التعبير
القرآني: ١٠٠-١٠١، شرح قطر

الندى: ١١٢

(٥٣) سورة يوسف: ١٣

(٥٤) الكافية في النحو: ٢/١٢٩

(٥٥) همع الموامع: ١/٨٠

(٥٦) شرح قطر الندى: ١١٣، وينظر:





تجري عليها الحلية بأي حال من الأحوال
مطلقاً فالحلية مُنتفية فيهما وعنهما البتة،
أما ﴿الْمَيْتَةُ﴾ فلم يأت الطوسي على
ذكرها في كلامه البتة، وذلك تعويلاً منه
على ذهنية المتلقي في هذا الموضع؛ لأنَّ
الأمر ههنا مفهوم بداهة لذا لا داعي
لذكره مطلقاً؛ فالميتة خارجة عن نطاق
الاستثناء بالتذكية عقلاً لعدم إمكان
وجود الروح فيها أساساً حتى تُذَكَّى؛
وبهذا ينتفي الشيء لانتفاء موضوعه
محصلة؛ أما البهائم التي ذُكِرَ غيرُ اسمِ الله
عليها وهي المقصودة من قوله سبحانه
﴿وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ فهي خارجة
عن نطاق الاستثناء بالتذكية أيضاً؛ لأنَّ
داعي حرمتها عقائدي فهو لا يتعلق
بإمكان وجود الروح فيها من عدمه حتى
يمكن دخولها ضمن نطاق الاستثناء؛ بل
إنَّ مدار الحرمة فيها هنا يكمن في المنطق
العقائدي الذي ينصُّ على أنَّ هذه البهائم
إنما هي نِعَمٌ من الله تعالى؛ لذا لا يجوزُ ذكرُ
غير اسم الله عليها لئُستباحَ أكلُها؛ وعليه
يُعَدُّ هذا الصنف من البهائم خارجاً عن
نطاق التذكية مطلقاً؛ وذلك لخصوصية
داعي حرمة ديمومة.

(٩٣) سورة الأنعام: ١٥١.

(٩٤) البحر المحيط: ٢/٤٥٢.

(٩٥) الصافي: ٢/١٦٩، وينظر: البرهان:

٢/٤٩٧.

(٧٦) المصدر نفسه: ١/٢١٣.

(٧٧) الإبهاج: السبكي: ٢/١٥١.

(٨٧) مبادئ الوصول إلى علم الأصول:
١٣٢.

(٧٩) المصدر نفسه: ١٣٢.

(٨٠) المصدر نفسه: ١٣٤.

(٨١) عيون الحقائق الناظرة: ٢/٦١.

(٨٢) سورة الأعراف: ٨٣

(٨٣) البحر المحيط: ٤/٣٣٨، وينظر:
التبيان: ٤/٤٥٩، والكشاف: ٢/٩٩.

(٨٤) سورة فصلت: ٣٤-٣٥.

(٨٥) ينظر: أنوار التنزيل: ١/١١٥.

(٨٦) روح المعاني: ٢٤/١٢٤.

(٨٧) مبادئ الوصول إلى علم الأصول:
١٣٦.

(٨٨) المصدر نفسه: ١٣٦-١٣٧، وينظر:

الإحكام في أصول الأحكام: ٢/٣٠٠،

والمحصول في علم الأصول: ٣/٤٣.

(٨٩) ينظر: أصول الفقه: ١/١٦٠-١٦١

(٩٠) سورة المائدة: ٣

(٩١) التبيان: ٣/٤٢٨

(٩٢) ينظر: م. ن: ٣/٤٢٨، ويبدو أنَّ الشيخ

الطوسي قد استبعد (الدم ولحم الخنزير)

من عودة الاستثناء عليها لأنَّه مُدرِكُ

تمام الإدراك بأنَّ هذين الصنفين لا

يدخلان في نطاق اتحاد الموضوع مع باقي

المذكورات أصالة؛ لذا نَبَّهَ على خروجهما

من نطاق عودة الاستثناء عليها لأنَّهما لا



المصادر والمراجع

ترحيني، مطبعة دار الكتاب العربي، ط ١،
١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٧. أصول الفقه : محمد رضا المظفر، المطبعة

العلمية، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م .

٨. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله:

عياض بن نامي السلمي، كلية الشريعة،

الرياض، د. مط، د. ت.

٩. أنوار التنزيل: البيضاوي، مطبعة دار

الفكر، بيروت، د. ت.

١٠. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ابن

هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف

الأنصاري (ت ٧٦١ هـ)، مطبعة دار

الجيل، بيروت، ط ٥، ١٩٧٩ م .

١١. بحر العلوم: السمرقندي، أبو الليث

نصر بن محمد (ت ٩٨٣ هـ)، تحقيق

د. محمد مطرجي، مطبعة دار الفكر،

بيروت. د. ت.

١٢. البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، أثير

الدين محمد بن يوسف (ت ٧٤٥ هـ)،

مطبعة النصر الحديثة، الرياض، د. ت.

١٣. البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين

محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي

الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، حققه وضبط

نصوصه وخرّج أحاديثه وعلق عليه:

د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية،

بيروت، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م .

١٤. البحر المديد: ابن عجيبة: أحمد بن محمد

* القرآن الكريم.

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج

الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي:

علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦ هـ)،

تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٤ هـ.

٢. الإتيقان في علوم القرآن: جلال الدين

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت

٩١١ هـ)، د. مط، د. ت.

٣. الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني-

دراسة في الدلالة القرآنية: سيروان عبد

الزهرة الجنابي، ديوان الوقف الشيعي-

المركز الوطني لعلوم القرآن، مطبعة

النماء، ط ١، ١٤١٣ هـ / ٢٠١٠ م .

٤. الأحكام في أصول الأحكام: الآمدي:

سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد

(ت ٦٣١ هـ)، مطبعة المعارف، القاهرة،

١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م .

٥. إرشاد الفحول: الشوكاني محمد بن علي بن

محمد (ت ١٢٥٠ هـ)، مطبعة مصطفى

البابي الحلبي، القاهرة، ط ١، د. ت .

٦. الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت

٩١١ هـ)، راجعه وقدم له: د. فايز





- البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، د.ت .
٢١. التوقيف على مهمات التعاريف المعروف بـ (التعاريف): محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت - دمشق، ط ١، ١٤١٠ هـ.
٢٢. تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول: البغدادي الحنبلي: عبد المؤمن بن عبد الحق (ت ٧٣٩ هـ)، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، ط ٢، د.ت.
٢٣. جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي (ت ٣١٠ هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.
٢٤. الجامع لأحكام القرآن المعروف بـ (تفسير القرطبي): القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١ هـ)، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
٢٥. روح المعاني: الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠ هـ)، تحقيق محمد السيد الجليلند، مطبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.

- بن المهدي الحسيني الإدريسي الشاذلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.
١٥. البرهان في تفسير القرآن: البحراني: السيد هاشم الحسيني: (ت ١١٠٧ هـ)، مؤسسة البعثة، طهران، ط ١، ١٤١٥ هـ.
١٦. البرهان في علوم القرآن: الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م.
١٧. تاج العروس من جواهر القاموس: الزبيدي: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (١٢٠٥ هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.
١٨. التبيان في تفسير القرآن: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم - مكتبة الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٣٧٩ هـ.
١٩. التحرير والتنوير: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٣ م)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧ م.
٢٠. التعريفات: الجرجاني الشريف علي بن محمد الحسيني (ت ٨١٦ هـ)، مطبعة



٢٦. الصاحبى فى فقه اللغة: ابن فارس:
الحسين أحمد بن (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق
مصطفى الشويمى، مؤسسة أ. بدران
للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٢ هـ
/ ١٩٦٣ م.

٢٧. الصافى فى تفسير كلام الله: المولى محسن
الفيض الكاشانى (ت ١٠٩١ هـ)،
صححه وقدم له وعلق عليه
الشيخ حسين الأعلامى، مؤسسة
الهادى، قم المقدسة، مكتبة الصدر،
ط ١٤١٦ هـ / ١٣٧٤ ش.

٢٨. شرح ابن عقيل: بهاء الدين عبد الله بن
عقيل العقيلي المصري الهمداني، تحقيق
محمد محيي الدين عبد الحميد، دار
الفكر، دمشق، ط ٢، ١٩٨٥

٢٩. شرح جمل الزجاجي: الأشبيلي: ابن
عصفور (ت ٦٦٩ هـ)، تحقيق د.
صاحب أبو جناح، مطابع مديرية
دار الكتب، جامعة الموصل، ط ٢،
١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.

٣٠. شرح قطر الندى وبل الصدى: ابن
هشام: جمال الدين عبد الله بن يوسف
الأنصاري (ت ٧٦١ هـ)، تحقيق محمد
محيي الدين عبد الحميد، مطبعة دار
الفكر، د. ت.

٣١. العين: الفراهيدي: الخليل بن أحمد

(ت ١٧٥ هـ)، تحقيق د. مهدي
المخزومي ود. إبراهيم السامرائي،
مطبعة دار الهلال، د. ت.
٣٢. عيون الحقائق الناضرة فى تمة الحقائق
الناصرة: حسين بن محمد آل عصفور
البحراني (ت ١٢١٦ هـ)، مؤسسة
النشر الإسلامى التابعة لجامعة
المدرسين بقم المشرفة، مطبعة مؤسسة
النشر الإسلامى، ١٤١٠ هـ.

٣٣. فتح القدير: محمد بن علي بن محمد
الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، مطبعة
مصطفى البابي الحلبي وأولاده،
القاهرة، ط ٢، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م.

٣٤. فى النحو العربى نقد وتوجيه: د.
مهدي الخزومي، مطبعة دار الرائد
العربى، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦ هـ /
١٩٨٦ م.

٣٥. القواعد والفوائد: الشهيد الأول: محمد
ابن مكي العاملي (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق
د. عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد،
قُم، د. ت.

٣٦. الكافية فى النحو: ابن الحاجب: جمال
الدين أبو عمرو عثمان بن عمر (ت
٦٤٦ هـ)، مطبعة دار الكتب العربية،
بيروت، د. ت.

٣٧. الكشف عن حقائق التنزيل: محمود بن





بن عبد القادر الرازي (٦٦٦هـ)،
مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت،
د.ت.

٤٣. مختصر المنتهى الأصولي: ابن الحاجب:
جمال الدين عثمان بن عمر (ت
٦٤٦هـ)، مطبعة كردستان العلمية،
القاهرة، ١٣٢٦ هـ.

٤٤. مدارك التنزيل المعروف بـ (تفسير
النسفي): نجم الدين محمد النسفي (ت
٧١٠هـ)، تحقيق د. عزيز الله جويني،
منشورات سروش، طهران، ط ٣،
١٤٠٨ هـ.

٤٥. المزهري في علوم اللغة وأنواعها: جلال
الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي
(ت ٩١١ هـ)، تحقيق: محمد أحمد
جواد المولى وآخرون، مطبعة دار إحياء
الكتب العربية، ط ٣، د.ت.

٤٦. معالم التنزيل: الحسين بن مسعود
البغوي، د.مط.د.ت.

٤٧. المفصل في علم العربية: أبو القاسم
محمود بن عمر الزمخشري (ت
٥٣٨هـ)، مطبعة دار الجيل، بيروت،
د.ت.

٤٨. مناهج تفسير النص القرآني - دراسة
في النظرية والتطبيق: سيروان عبد

عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، ضبطه
وصححه: مصطفى حسين أحمد،
مطبعة دار الاستقامة، القاهرة، ط ٢،
١٣٧٣هـ/١٩٥٣ م.

٣٨. كنز الوصول الى معرفة الأصول،
المعروف بـ (أصول البزدوني): علي بن
محمد البزدوني الحنفي، مطبعة جاويد
بريس - كراتشي، د.ت.

٣٩. لسان العرب: ابن منظور: أبو الفضل
جمال الدين محمد بن مكرم (ت
٧١١هـ)، مطبعة دار إحياء التراث
العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ.

٤٠. مبادئ الوصول إلى علم الأصول:
العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن
علي بن محمد بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)،
تحقيق إخراج وتعليق وتحقيق عبد
الحسين محمد علي البقال، مطبعة
مكتب الإعلام الإسلامي، ط ٣،
١٤٠٤ هـ.

٤١. المحصول في علم الأصول: محمد بن
عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)،
تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
الرياض، ط ١، ١٤٠٠ هـ.

٤٢. مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر



الزهرة الجنابي، دار ومكتبة البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط
١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.

٤٩. همع الهوامع شرح جمع الجوامع: جلال
الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي
(ت ٩١١ هـ)، صحّحه: السيد محمد
بدر الدين النعساني، دار المعرفة،
بيروت، د. ت.

فقه الخلاف عند العلامة الحلي

(صوم المسافر أنموذجاً)

السيد قيصر الشرع

الحوزة العلمية، النجف الأشرف، العراق

seisar.almmosaoiy@hotmail.com

الملخص

كتب العلامة الحلي رحمته الله في مختلف الفنون والعلوم كالعقائد والحديث والدراية والقواعد الفقهية والمنطق والفلسفة، وتصدى لتدوين ودراسة الفقه المقارن، ومن أهم مؤلفاته في هذا الباب كتابه (تذكرة الفقهاء) الذي ذكر فيه جميع مذاهب المسلمين وأقوالهم وأدلتها وترجيح ما يعتقده صحته بعد إبطال حجج من خالفه.

لذا أردت إبراز هذه النكات العلمية التي أثارها هذا العلم من أعلام المذهب، وقدمت أنموذجاً من مسائل هذا الكتاب، وهو (صوم المسافر). وقد أشرت إلى منهجه في تقييم الروايات، ودوره في ولادة (مدرسة السند) في الفكر الإمامي، ولذا كانت ولادة التقسيم الرباعي للحديث في كتابه (منتهى المطلب في تحقيق المذهب)، واستعرض أدلة المذاهب الأخرى، وحاول تقييمها وبيان الغث والسمين منها، ثم أشرت إلى محاولة الجمع التي قام بها بين الروايات ثم ذكر المناقشات والتوجيهات للطائفة الثانية من الروايات لكونها مخالفة لظاهر الآية الواردة في خصوص المورد ولقاعدة ضرورة عرض الروايات على الكتاب والسنة، وطرح ما خالف الكتاب منها.

الكلمات المفتاحية:

علم الخلاف، أدلة الاستنباط، الإجماع المدركي، الإجماع التعبدى.



Jurisprudence of Disagreement in the Perspective of Al- Allama Al-Hilli (Fasting of the Traveler as a Case Study)

Sayyid Qaisar Al-Shar

The Scientific Hawza / Najaf Al-Ashraf

seisar.almmosaoiy@hotmail.com

Abstract

Al-Allama al-Hilli wrote extensively in various fields and sciences, including beliefs, hadith, knowledge, jurisprudential principles, logic, and philosophy. He engaged in documenting and studying comparative jurisprudence, with one of his significant works in this domain being "Tadhkira al-Fuqaha" where he discussed the doctrines of Muslims, their opinions, evidence, and evaluated the validity of their arguments.

This study aims to highlight the scientific aspects raised by this scholar, presenting an example from his book, particularly focusing on the issue of fasting for traveler. The Author discussed his approach in evaluating narrations, his role in the birth of the "Sanad School" in Imami thought, and the quadruple classification of hadiths in his book "Muntaha al-Matalib fi Tahqiq Al-Madhab." And explored his presentation of evidence from other schools of thought, his attempt to evaluate and differentiate between the authentic and weak narrations, and his endeavor to reconcile conflicting narrations. Additionally, the author examined his discussions and directives for the second sect of narrations that contradict the apparent meaning of the Quranic verses, emphasizing the necessity of referring narrations to the Quran and Sunnah.

Keywords:

Science of Disagreement, Evidence Deduction, Recognized Consensus, Devotional Consensus, Sanad Theory.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

يعدُّ العلامة الحلي رحمته الله من الكواكب المشرقة التي لا يخبو نورها على مرِّ الأزمان وتقدم الأيام، بل يعرف أثره كلما ابتعدنا عن زمانه فلم يترك شيئاً ممَّا يمكن أن يراود الأذهان إلا أعطى حكمه وبين تفصيل ما أجمل وتوضيح ما أبهم، فقد كتب في جميع الفنون والعلوم ولذا وقف كلُّ ساعات عمره على خدمة الدين وأهل العلم، فكتب في علم الرجال وعلم الحديث والدراية وأحدث تحوُّلاً في هذه الفنون، وكذلك في الأصول، فألف تهذيب الأصول ونهاية الأصول ومبادئ الأصول، وكتب في العقائد كالأربعين في أصول الدين والمنطق والفلسفة، وقلَّمًا تجد عالماً موسوعياً يكتب في مختلف الفنون والعلوم مع تشعبها واختلافها.

وليس الفقه ببعيد عن قلمه وإبداعاته، فقد عُرف بالمطولات الفقهية كتذكرة الفقهاء ومنتهى المطلب ومختلف الشيعة، وغير ذلك الكثير. وقد كان الفقه الإسلامي منذ البدء مظهرًا من مظاهر عناية الله بشريعته، ومصدرًا مهمًّا من مصادر التقنين والتشريع في مختلف العصور والأزمنة.

فقد كثرت الكتب الفقهية الجامعة والمصنفات النافعة التي تحوي آراء العلماء، واتجهت الأنظار لدراسة اختلاف الفقهاء وجمعه وتدوينه، كالإفصاح لابن هبيرة، والينابيع للأسفراييني، والميزان للشعراني في اختلاف المذاهب الأربعة، وغيرهم كثيرون، فألف أبو جعفر الطحاوي موسوعة بلغت مئة وثلاثين جزءاً ونيفاً، اختصرها فيما بعد الجصاص، والنيسابوري الشافعي الذي ألف كتاب الانتصاف في اختلاف العلماء، وأبو جرير الطبري في اختلاف الفقهاء.



وقد كان الفقه الشيعي يمر بأدوار متعددة ومراحل متفاوتة كانت السبب في تفوقه وتوسعه، للعمق الفقهي والاستدلال المنطقي الذي يملكه.

فألف الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي كتاب (الخلاف) الذي يعد من الكتب الخلافية المهمة عند عامة المسلمين، وقبله كتب السيد المرتضى (الناصريات) و(الانتصار)، وقبلهما رسالة الشيخ المفيد وغيرها.

وما كتاب (تذكرة الفقهاء) للعلامة الحلي رحمته الله - الذي نحن في صده - إلا أنموذج حي من الكتب المدونة المهمة في هذا الباب، وهو يمثل فكر مدرسة لها مميزاتها الخاصة وطابعها الثقافي المرتبط بها.

وسوف نجعل جزءاً من هذا الكتاب تحت الدراسة والبحث والتنقيب ألا وهو بحث (صوم المسافر) للاطلاع على هذا السفر العظيم، وكيف تعامل العلامة رحمته الله مع آراء الفقهاء، فإنه وإن أجمع العلماء على سقوط الصوم في السفر الموجب لتقصير الصلاة في الجملة، لكن في المسألة تفصيلات تتطلب بحثاً عميقاً غار العلامة في بحرهما، فقال عن أحد فروع هذا البحث الذي نحن بصده: «هذه المسألة أحد المطالب الجليلة طولنا الكلام فيها... إلى آخر كلامه».



تعريف الفقه المقارن

المعنى اللغوي

الفقه في اللغة بمعنى الفهم فيقال: فقهت الكلام: إذا فهمته ولذا يقول الطريحي^(١) في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾، أي لا تفهمونه من قولهم.

وقال ابن منظور الفقه: الفهم الدقيق والعميق^(٢).

قال في النهاية: «الفقه في الأصل: الفهم، يقال: فقه الرجل بالكسر - يَفْقُهُ فِقْهًا إذا فهم وعلم، وفقه بالضم يفقه: إذا صار فقيهاً عالماً^(٣)».

أما المقارن لغة فهو من قرن بمعنى وصل، وقارن الشيء بالشيء قابله به، والمعنى مقابلة الرأي بالرأي وموازنته به^(٤).

وفي المعجم الوسيط: الجمع والوصل والمصاحبة، وقارنه مقارنة وقراءاً: صاحبه واقرن به، وقرن بين الشيئين أو الأشياء وازن بينهما، فهو مقارن، والأشياء مقارنة، ويقال الأدب المقارن، أو التشريع المقارن، أو الفقه المقارن أو الفقه الموازي^(٥).

المعنى الاصطلاحي:

أ- عند الإمامية:

العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية لتحصيل السعادة الأخروية كما في الذكرى^(٦)، وكذا في التنقيح الرائع لمختصر الشرائع للسيوري^(٧)، وكذا في جامع المقاصد للكركي^(٨)، و(العويص) للشيخ المفيد، وغير ذلك الكثير.

ب- عند العامة:

الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية^(٩).
أما الفقه المقارن: هو عبارة عن بحث ومراجعة الآراء المختلفة للمذاهب الإسلامية في المسائل الفقهية وتقييمها وترجيح بعضها على بعض بحسب قوة الدليل.



وهو بهذا المعنى أقرب إلى ما كان يسميه الباحثون من القدامى بعلم الخلاف أو علم الخلافات كما يتضح ذلك من تعريفهم له ^(١٠). ولذا أُطلق عليه في القديم «علم الخلاف» ^(١١)، ولم يوجد تعريف محدّد له عند الأقدمين، وقد عرّفه الدريني بقوله: «تقرير آراء المذاهب الفقهية الإسلامية في مسألة معيّنة، بعد تحرير محلّ النزاع فيها، مقرونة بأدلتها، ووجوه الاستدلال بها، وما ينهض عليه الاستدلال من مناهج أصولية، وخطط تشريعية، وبيان منشأ الخلاف فيها، ثم مناقشة هذه الأدلة أصوليًا، والموازنة بينها، وترجيح ما هو أقوى دليلًا، أو أسلم منهجًا، أو الإتيان برأي جديد، مُدعّم بالدليل الأرجح في نظر الباحث المجتهد» ^(١٢).

ويلخص ذلك ابن خلدون، فيقول عن علم الخلاف: «فاعلم أنّ هذا الفقه المستنبط من الأدلّة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين... خلافًا لا بُدّ من وقوعه، واتّسع ذلك في الملة اتساعًا عظيمًا، وكان للمقلّدين أن يقلّدوا من شاؤوا منهم، ثم انتهى ذلك إلى الأئمّة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بإمكان من حسن الظن بهم، واقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا تقليد سواهم، فأقيمت هذه المذاهب الأربعة مقام أصول الملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين والآخذين بأحكامها، فجرى الخلاف في النصوص الشرعية، والأصول الفقهية، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل مذهب منهم إمامه، تجري على أصول صحيحة، وطرائق قديمة، يحتج بها كلّ على مذهبه الذي قلده، وتمسك به، وأجريت في مسائل الشريعة كلها، وفي كل باب من أبواب الفقه، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمّة، ومشارات اختلافهم، ومواقع اجتهداهم، وكان هذا الصنف من العلم يسمّى بالخلافات، ولا بُدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد، إلّا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط



(من الكتاب والسنة)، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلتِه» (١٣).

وهناك جهات افتراق وجهات التقاء بينهما إنما هي في عرض آراء الفقهاء والموازنة بينها، وإن كانا يفترقان في قريبتها من الموضوعية في البحث وبعدهما عنها، فالخلاف كما يوحى به قولهم: (إمّا مجيب يحفظ وضعا شرعيا أو سائل يهدم ذلك) يفترض آراء مسبقة يراد له تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها فوظيفته وظيفة جدي لا يهيمه الواقع بقدر ما يهيمه انتصاره في مقام المجادلة والخصومة أو وظيفة محام يضع نفسه طرفا في الدعوى للدفاع عن يتوكل عنه ولا يهيمه بعد ذلك أن يكون موكله قريبا من الواقع أو بعيدا عنه.

في حين يأخذ المقارن وظيفة الحاكم الذي يعد نفسه مسؤولا عن فحص جميع الوثائق وتقييمها، والتماس أقربها للواقع تمهيدا لإصدار حكمه، ولا يهيمه أن يلتقي ما ينتهي إليه مع ما لديه من مسابقات فقهية، وربما عمد إلى تصحيح آرائه السابقة في ضوء ما ينتهي إليه (١٤).

ثم إن لدراسة الفقه المقارن الفوائد الآتية:

١. إن الغاية الأهم عند الفقيه هي إدراك الحجة سواء كانت الأحكام الواقعية أو الظاهرية، ومهما كان الطريق الموصل لذلك أسهل وأسرع كان من الإلزام التمسك به، وهذا ما يوفره الفقه المقارن، حيث يبين الفقه المقارن قيمة الفقه الإسلامي، ومدى ارتباطه بالمصادر التشريعية الإسلامي.

٢. جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد مع إجراء موازنة بينها يولد لنا مساحة واسعة من البحث والدراسات، ومن ثم تطور علم الفقه بسبب تلاقح الأفكار.

٣. يوسع الفقه المقارن دراسة اللغة العربية، وطرق الدلالة والبلاغة؛ ومعرفة



أسباب النُزول، أو الظرف التاريخي الذي نزل فيه النص، وكذلك معرفة الناسخ والمنسوخ، وعلم الحديث، وعلم أصول الفقه، والقواعد الفقيه، وآيات الأحكام، لما لهذه الأمور من مواقع في عملية الاجتهاد الفقهي.

٤. الحدّ من الخلاف بين المسلمين والتقليل من تأثير العوامل المفرقة^(١٥) وارجاع الفقهاء الى كينونة الإسلام المحمدي الأصيل الذي استطاع صهر الفوارق القومية وإذابة الفواصل الطبقية والمذهبية التي قد كرسها وأسس لها بعض علماء السوء؛ بسبب ابتعادهم عن الثقلين كتاب الله تعالى وعترته النبي صلوات الله عليهم أجمعين.

٥. يشكل الفقه المقارن الطريق الوحيد لتقدير وتقييم آراء المذاهب الفقهية حق قدرها، ولا يخفى أن المذاهب الفقهية مدارس اجتهادية قد أثرت الفقه الإسلامي، ومن المفروض أن تتعاون ولا تتناحر، تخدم الشريعة، ولا تخرج عنها، تؤصل مبدأ احترام الرأي، والرأي الآخر، ويعد الفقه المقارن هو صمام الأمان في ذلك، لطرح ما يسمى بالتعصب المذهبي والتقليد الأعمى.

٦. إن الفقه المقارن يفسح المجال أمام المذاهب الإسلامية المتعددة في أن تُسهم في اتساع الحركة العلمية أمام الباحثين تطوير كل ما من شأنه رفع مستوى الحركة العلمية لما يمثله من أطروحات متعددة للفقه الإسلامي.

٧. وأنه يُوسّع مجال البحث العلمي ويلمّ شتات الآراء المختلفة والمتقابلة، الأمر الذي يسفر عن تقديم نظريات فقهية متنوعة.

٨. يقدم خدمة كبيرة للباحثين؛ لما يُقدّمه من تعزيز عوامل التطور الفكري وفتح آفاق الاجتهاد أمامهم للتخلص من حالة التقليد واتباع السلف التي ترسخت في عقولهم، وبهذا سوف يتسنى لنا التحرك بصورة حرة وواسعة في إعطاء النظريات الفقهية المتنوعة، وغير ذلك من المميزات والفوائد للفقه المقارن التي ذكرت في المطولات الخاصة بهذا الفن.



صوم المسافر

عند البحث في أي مسألة من مسائل الفقه المقارن فإن المنهجية المتبعة عادة هي:

- ١- تصوير المسألة.
- ٢- تحديد أو تحرير محل النزاع أو الخلاف.
- ٣- بيان منشأ الخلاف.
- ٤- بيان آراء العلماء، وأدلتهم في المسألة.
- ٥- المناقشة والترجيح.

وهذا ما صنعه العلامة الحلي رحمته الله، إذ سار على ما هو الصحيح في منهجية البحث الفقهي المقارن، وهذه تعد خطوة مهمة بالاتجاه الصحيح في تطوير بحث الخلاف المقارن، وهذا ما لا نجده في البحوث التي كتبت فيما سبق، فإنها خالية من نقطة جوهرية ومهمة وهي (تحرير محل النزاع) ولذا حصل اضطراب في كلمات الأعلام، إذ لم يكن هناك محورٌ واحدٌ تدورُ حوله رحى البحث، فتجد النقص في وادٍ، والإبرام في وادٍ آخر، وهكذا تجد أحدهم يتكلم في جهة غير الجهة التي يتكلم بها الآخر، فقد ينفي أحدهم شيئاً، ويثبت الآخر شيئاً آخر غير ما هو محل النزاع، وهنا نجد - في هذا الجانب الفني - قد رصد العلامة الحلي رحمته الله نقطة الخلاف وصب جهده في تصوير المسألة وبيان محل النزاع في أي نقطة وجهة بالتحديد من البحث، ثم ما هو منشأ الخلاف حتى لا تتشتت الكلمات والرؤى، بيان ذلك:

تصوير المسألة:

وقع كلام بين العلماء في صوم بعض العنوانات التي قد وردت الرخصة لهم في إفطار شهر رمضان كالشيخ والشيخة والحامل والمرضى والمسافر، فقد ذهب بعضهم إلى كون المريض يجوز له الإفطار والصيام باتفاق، واختلف في المسافر،



فوقع كلام في سقوط الصوم أو عدم سقوطه، بل اختار بعضهم أن من فعله عالمًا عامدًا آثم.

ومن هنا نجد أنَّ العلامة الحلي رحمته الله عنوان المسألة بـ (الإقامة أو حكمها شرط في الصوم الواجب عدا ما استثنى) ^(١٦).

قال الشيخ الطوسي: وأما في حال السفر فعندنا لا يجوز أن يصومه على حال، بل فرضه الإفطار ^(١٧).

تحرير محل النزاع:

ومما سبق اتضح أن العلامة رحمته الله قد بين أن محل النزاع في صوم الشخص الذي يسافر ويقطع المسافة الشرعية التي تكون موجبة للقصر في الصلاة هل يجب عليه الصوم أم لا؟ وإذا كان ليس بواجب ويجوز له الإفطار فهل الإفطار متعين عليه بحيث إذا أتى بالصوم - وهو يصدق عليه السفر - يكون آثمًا، ولا يصح منه الإتيان به وعليه الإتيان به في أيام آخر، أم يمكن له الصيام ويصح منه ذلك؟ وقد وقع خلاف في الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها من الفروع المتعلقة بهذه المسألة إلى أكثر من فريق، فقد ذهب الإمامية إلى قيام الإجماع على سقوط الصوم في السفر الموجب لتقصير الصلاة وعدم صحته إلا ما استثنى.

وقد اختلف العامة في ذلك، فمنهم من ذهب إلى التخيير، ومنهم من ذهب إلى عدم أجزاء الصيام في السفر. قال ابن حزم: ومن سافر في رمضان سفر طاعة أو سفر معصية، أو لا طاعة ولا معصية ففرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلاً أو بلغه أو إزاءه، وقد بطل صومه حينئذ لا قبل ذلك، ويقضى بعد ذلك في أيام آخر ^(١٨).

قال ابن قدامة: والأفضل عند إمامنا رحمته الله الفطر في السفر، وهو مذهب ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبي والأوزاعي وإسحاق، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: الصوم أفضل لمن قوي عليه ^(١٩).



قال القرطبي: في المسألة الأولى إِنَّ الْأَصْحَابَ اختلفوا في صيام المريض والمسافر، قال: فذهب الجمهور إلى أنه إن صام وقع صيامه وأجزأه، وذهب أهل الظاهر إلى أنه لا يجزيه وإن فرضه هو أَيَّامٌ أُخَرُ (٢٠).

قال في المجموع في شرح المذهب: مذهبا جوازهما - أي الصوم والإفطار - وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم قال العبدريُّ هو قول العلماء، وقالت الشيعة: لا يصح وعليه القضاء واختلف أصحاب داود الظاهري فقال بعضهم: يصحَّ صومه، وقال بعضهم: لا يصح، وقال ابن المنذر: «كان ابن عمر وسعيد ابن جبير يكرهان صوم المسافر» (٢١).

ولا بدَّ من استعراض أدلة الفريقين وبيان الغث والسمين منها، وهذا ما صنعه العلامة الحلي رحمته الله في هذا البحث كما سوف يتضح، إذ استعرض كلَّ الأدلة المتصورة في المقام مع تقييمها وترجيح ما حقه الترجيح ومناقشة ما حقه المناقشة والإهمال، وقد بدأ رحمته الله أوَّلاً بدليل الإجماع، إذ قام الإجماع على منع صيام المسافر، ويتعين عليه الإفطار بحيث يكون مأثوماً في حالة إتيانه بالصيام وهو في السفر.

قال الشريف المرتضى رحمته الله: عندنا أَنَّ الإفطارَ في السفر المباح هو الواجب الذي لا يجوز الإخلال به، فمَنْ صام في السفر الذي ذكرناه وجب عليه القضاء، ووافقنا على ذلك أبو هريرة، وقال أبو حنيفة: الصوم في السفر أفضل من الإفطار، وقال الشافعي: هو مخير بين الصوم والفطر، إلَّا أن الصوم أفضل، وقال مالك، والثوري: الصوم في السفر أحب إلينا ممن قوي عليه، ورُوِيَ عن ابن عمر أنه قال: الفطر أفضل دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتكرر (٢٢).

لذا قال العلامة في التذكرة: الإقامة أو حكمها شرط في الصوم الواجب عدا ما استثنى، فلا يجب الصوم على المسافر سفرًا مخصوصًا بإجماع العلماء (٢٣).

لا يخفى أَنَّ مِنْ أَهَمِّ مَصَادِرِ التَّشْرِيعِ بعد القرآن والسنة هو الإجماع، فهو



مرجعية مهمة للعلماء المتقدمين في استنباط الحكم الشرعي؛ ولذا صرَّح بعضهم بأن حجية الإجماع من حجية قول المعصوم وإن اختلفوا في طريق تحصيل قوله عليه السلام؛ لذا كانت حجتيه من حجية السنة، وبأنه طريق وكاشف لقولهم عليهم السلام، وهذه الأهمية التي للإجماع قدم العلامة الحلي رحمته الله الاستدلال به، فإن الإجماع أصل مهم بحيث لا يقوم للفقه عمود ولا يخضر له عود إلا به، فترى من استغنى عنه في الأصول التجأ إليه في الفروع؛ لأنه فتوى الفقيه في أي مسألة شرعية تُعدُّ إخباراً حدسياً عن الدليل الشرعي، فإنه يكشف عن الدليل الشرعي ويُعدُّ من وسائل الإحراز الوجداني.

ومن هنا بنى العلامة الحلي رحمته الله على حجية الإجماع والأخذ به في مقام الاستدلال بطريق التعبد الشرعي، فالإجماع ليس حجة بذاته، بل هو نظير الخبر الواحد فكما جعل الشارع الحجية له تعبدًا كذلك الأمر في المقام، إذ جعلت له الحجية تعبدًا فهو دليل مستقل على الحكم الشرعي بحد نفسه.

قال العلامة رحمته الله: إجماع أمة محمد صلوات الله عليه وآله حق. أما على قولنا فظاهر، لأننا نوجب المعصوم في كل زمان، وهو سيد الأمة، فالحجة في قوله. وأما المخالف!! فلقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾، والتوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين يقتضي وجوب اتباع سبيلهم ولقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، والوسط العدل ولقوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وهو يقتضي أمرهم بكل معروف، ونهيهم عن كل منكر. ولقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» (٢٤).

وفي هذا المجال اتفقت كلمة الأصحاب على أنَّ حجية الإجماع من حجية قول

المعصوم؛ لكونه كاشفاً عن الدليل الشرعي، وإن اختلفوا في طريقة تحصيله، فعن الشيخ المفيد رحمته الله: «وليس في إجماع الأمة حجة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم فإذا ثبت أنها كلها على قول فلا شبه في أن ذلك القول هو قول المعصوم» ^(٢٥).

وعلى هذا المنوال ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله: أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأي الإمام عليه السلام ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً ^(٢٦).

وعلى ضوء ما تقدم يكون الإجماع دليلاً بنفسه على الحكم الشرعي، ولذا يعد عندهم من جملة أدلة الاستنباط وهي:

- القرآن الكريم.

- السنة الشريفة.

- الإجماع.

- العقل.

ولذا يبحث الإجماع عادة عندهم في الدليل العقلي على اعتبار أنه لم يصدر من الشارع، نعم قد خالف المتأخرون بحيث جعلوا الإجماع عبارة عن طريق لإثبات السنة ليكون كاشفاً عن السنة وليس دليلاً مستقلاً مقابل الكتاب والسنة، إذ لا بد أن يكون الأصحاب قد استندوا في فتواهم إلى دليل لم يصل إلينا، فقال الشيخ المظفر رحمته الله: إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم كما تقدم وجهه، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله، فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف فيدخل حينئذ في السنة ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلتهما ^(٢٧).

وبعبارة أخرى: إن الإجماع يكشف كشافاً آتياً عن الدليل الشرعي؛ ولذا





سيكون دليلاً قطعياً على وجود دليل على الحكم الشرعي، نعم اختلفوا في كيفية توريثه اليقين، فمنهم مَنْ ذهب إلى كونه يستبطن قياساً خفياً، ومنهم مَنْ ذهب إلى أنه يستفيد اليقين من الاستقراء.

وعلى هذا الأساس سوف يكشف الإجماع عن وضوح في الرؤيا قد نقلت من الطبقات السابقة إلى الفقهاء المتقدمين، فالحكم المرتكز عندهم هو الحكم المجمع عليه نفسه بنحو لا يتجشم الفقهاء ذكر الدليل، وهذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفُسِّر لنا إجماع الفقهاء في عصر الغيبة المتقدمين على الرغم من عدم وجود مستند لفظي وتشخص بأيديهم، والشاهد على ذلك أن عادة الفقهاء عدم السكوت في حالة عدم وجود دليل إذ يدونون المناقشة والنقض والإبرام، وهذا يكشف عن وجود دليل غير لفظي على الحكم الشرعي أخذوه من أصحاب الأئمة عليهم السلام المباشرين وعليه يكون الإجماع كاشفاً عن الدليل على الحكم الشرعي.

وعليه سوف تتأثر درجة كشف الإجماع عن الدليل الشرعي بنوعية الفقهاء المجمعين وقربهم إلى آخر طبقة من الرواة، فالإجماع الذي يكون في زمن الغيبة يكون أسرع وأقوى كشفاً من غيره، وكذلك يتأثر في كونه تعبدياً أو مدركياً، فكلما كان الإجماع تعبدياً ساعد في سرعة الكشف عن الدليل بخلاف فيما لو كان مدركياً وكذلك بأن لا توجد قرائن عكسية تقع على خلافه وإلا لما كشف عن الدليل الشرعي، وأيضاً نوعية المسألة المجمع عليها تدخل في عملية التأثير سلباً أو إيجاباً، وغير ذلك من العوامل التي تؤثر في درجة كشف الإجماع سلباً أو إيجاباً هذا.

أما على مبنى المتأخرين، ومنهم العلامة عنه فهم في راحة من ذلك كله؛ لأن الإجماع لا يتأثر بشيء بعد قيام الحجة عليه تعبداً، إذ الشارع عبدنا بالأخذ به وإن كان لا يورث اليقين، فمتى ما تحقَّق الإجماع كان دليلاً على الحكم الشرعي الذي



يمكن استنباط الحكم منه نظير ما نقوله في خبر الواحد فإنه يُورثُ الظنَّ، وحيث إنَّ الظنَّ ليسَ بحجة فيكون ساقطاً عن الاعتبار لكن الشارع قال: خُذْ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وتعامل معه معاملة أنه يورثُ اليقين، ومنه انفتح عندنا (باب العلم)، فالحجة هو ما كان يورث العلم أعم من كونه علماً وجدانياً أو علماً تعبدياً، ومن كل ما تقدم تتضح نكتة تقديم العلامة رحمته الله الاستدلال بالإجماع كما لا يخفى.

وبكلمة مختصرة: إنَّ الاجماع دليلٌ على حُدِّ الأدلة الأخرى (القرآن والسنة والعقل) على الحكم الشرعي.

ثمَّ استدَلَّ العلامة رحمته الله بالآيات والنصوص الروائية للفريقين، وقد أولى رحمته الله اهتماماً بالغاً بالآيات؛ لأنَّ القرآن هو العمدة بالاستدلال؛ لكون القرآن هو المحور والمصدر الأساس في جميع معارفنا الدينية، بل هو المصدر الأوَّل فيها، فلا يقع في قبالة أيِّ شيء آخر في تشكيل وتبيين الأمور التي يحتاجها الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية، فإذا ما أردت العقيدة الصحيحة تجدها في القرآن، بل إذا أردت الأخلاق والفقه والتاريخ وقصص الأنبياء، والسياسة والإدارة وغير ذلك فإنك تجده في القرآن الكريم بصورة إجمالية، وأمَّا الحديث أو السنة فتأتي في طوله.

من هنا تفهم ضرورة عرض الروايات على القرآن لمعرفة مدى موافقتها الأمور والأحكام والكتليات القرآنية التي شكَّلت البنى الأساسية في المنظومة الإسلامية فقد ورد في الأخبار ما يدلُّ على ضرورة عَرْضِ الروايات على كتاب الله، فما وافق كتاب الله أخذ به وإلا فضرب به عرض الجدار، وهي الروايات مشهورة عند الفريقين (٢٨).

وقد صرح بذلك أعلام الإمامية، ومنهم الشيخ المفيد رحمته الله الذي يقول: متى وجدنا حديثاً يخالفه الكتاب، ولا يصحُّ وفاقه له على حال اطرحناه لا قيمة لذلك





الحديث لقضاء الكتاب بذلك، وإجماع الأئمة عليهم أفضل الصلاة والسلام عليه على ضرورة العرض على كتاب الله هذا مورد في تصحيح الاعتقاد.

المورد الثاني قال: وكتاب الله تعالى مقدّم على الأحاديث والروايات وإليه يتقاضى، في صحيح الأخبار وسقيمها.

ومن الأعلام الذين أشاروا إلى هذه الحقيقة السيد الخوئي رحمته الله، إذ عبّر عنها بأنها متواترة، قال: الروايات المتواترة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأن ما خالف الكتاب منها يضرب على الجدار، أو أنه باطل، أو أنه زخرف، أو أنه منهي عن قبوله، أو أن الأئمة لم تقله، وهذه الروايات صريحة في حجية ظواهر الكتاب، وأنه مما تفهمه عامة أهل اللسان العارفين بالفصيح من لغة العرب. ومن هذا القبيل الروايات التي أمرت بعرض الشروط على كتاب الله وردّ ما خالفه منها (٢٩).

وأيضاً السيد الشهيد الصدر رحمته الله في تقريراته (٣٠) قال: ونقصد بأخبار الطرح الروايات المستفيضة التي تأمر بعرض الحديث على الكتاب والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، إذ عدّها روايات مستفيضة هذا أيضاً مورد الآخر.

فهناك فرق إذن بين النصوص والآيات القرآنية وبين النصوص الروائية، فمن حيث السند فإن القرآن متواتر والمتن، فإن الحديث منقول إلينا في الأعظم الأغلب بالمعنى بخلاف القرآن فإنه منقول إلينا باللفظ، وهذا فارق رئيس بين النصّ القرآني والنصّ الروائي، وكذلك نجد أن النص القرآني غير قابل للوضع والدس والكذب ونحو ذلك، وهذا ما لا يوجد في النصّ الروائي، فإن النصّ الروائي مملوء بالوضع والدس، فالنتيجة تقديم النص القرآني على الأخبار، وإن المحورية تكون للنص القرآني لا غير.



ومن هنا قدم العلامة رحمته الله الاستدلال بالآيات على الروايات، وكيف ما كان فيمكن الاستدلال على المدعى بآيتين :

أولاً: قد استدلل على المدعى - بعد الإجماع المتقدم - بقوله تعالى ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (٣١).

وقد قرب رحمته الله الاستدلال: إن الظاهر هو تعيين الإفطار على المكلف المسافر والقضاء في وقت آخر بحيث جعل القضاء واجباً مطلقاً، وعليه فلا يجوز الصوم لكونه علق الإفطار على السفر كما هو واضح.

قال العلامة: «والتفصيل قاطع للشركة، فكما أن الحاضر يلزمه الصوم فرضاً لازماً، كذا المسافر يلزمه القضاء فرضاً مضيقاً، وإذا وجب عليه القضاء مطلقاً، سقط عنه فرض الصوم» (٣٢).

وهذا المعنى أشار إليه القطب الراوندي بقوله: إن الله علق سقوط فرض الصيام عن المسافر بكونه مسافراً في قوله: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (٣٣).

قال الطبرسي رحمته الله في تقريب الاستدلال على اشتراط الإفطار وفيه دلالة على أن المسافر والمريض، يجب عليهما الإفطار، لأنه سبحانه أوجب القضاء بنفس السفر والمرض (٣٤).

وذهب الى هذا المعنى الشيخ في الخلاف والسيد المرتضى في (الانتصار) وابن حجر في (فتح الباري) وغيرهم هذا.

ولم يُشر العلامة رحمته الله إلى استدلال العامة بالآية، فقد اختلف العامة في بيان الآية، ومن ثم في حكم المسافر في شهر رمضان، والسبب في اختلافهم هو



في حمل الآية على الحقيقة أو المجاز، وقد ذهب الجمهور إلى المجاز، فاستلزم تقدير كلمة «أفطر»، فيكون المعنى (فأفطر فَعِدَّةً من أَيَّامٍ أُخَرَ)، والنتيجة التخيير بين الصوم والإفطار؛ لأنه رخصة، وذهب آخرون إلى الحقيقة وهو الحمل على الظاهر كابن حزم في (المحلى) والعمرائي في (البيان) وغيرهما، والنتيجة على تعيين الإفطار وقضاء الصوم في وقت لاحق.

قال القرطبي: والسبب في اختلافهم تردد قوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ بين أن يحمل على الحقيقة فلا يكون هناك محذوف أصلاً، أو يحمل على المجاز فيكون التقدير، وكلا الفريقين يرجح تأويله بالآثار الشاهدة لكلا المفهومين (٣٥).

أقول: إن الحمل على المجاز بحاجة إلى قرينة وهي مفقودة، فالمتعين هو الحمل على الحقيقة، فما ذكر تعد مخالفة لظاهر الآية.

إن قلت: إن النبي ﷺ قد أفطر في كراع غميم عندما خرج لفتح مكة في شهر رمضان المبارك وهذا ما رواه الفريقان، علماً أن المسافة هي أكبر من مسافة التقصير والإفطار؛ ولذا وردت صحيحة العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا خرج الرجل في شهر رمضان مُسافراً أفطر، وقال إن رسول الله ﷺ خرج من المدينة إلى مكة في شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة فلما انتهى إلى كراع الغميم دعا بقدر من ماء فيما بين الظهر والعصر فشربه وأفطر، ثُمَّ أَفْطَرَ النَّاسَ مَعَهُ، وَتَمَّ نَاسٌ عَلَى صَوْمِهِمْ فَسَاهَمَ الْعَصَاةَ، وَإِنَّمَا يُؤْخَذُ بِأَخْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وكذا ورد في صحيح مسلم (٣٦).

قلت: إن الاستدلال مبني على كلمة (أفطر) الواردة في الرواية، لكن قد وردت في صحيح مسلم الرواية فاقدة لكلمة «أفطر»، وهذا يدل على كونها ليست من الإمام، بل من الراوي وفهمه لكلام الإمام عليه السلام، فالنبي ﷺ طلب الماء؛ ليظهر



حالة الإفطار للناس وقطع الخلاف بينهم، فلا دلالة في الرواية على كون النبي صائماً، فضلاً عن النصوص الأخرى التي سوف يشير إليها العلامة عليه السلام عند الاستدلال بها، الدالة على عدم صيام النبي صلى الله عليه وآله في السفر.

حدثني محمد بن المثنى حدثنا عبد الوهاب يعني ابن عبد المجيد، حدثنا جعفر عن أبيه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس، ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب، فقيل له بعد ذلك إن بعض الناس قد صام فقال: أولئك العصاة، أولئك العصاة (٣٧).

ثم إن هناك آية أخرى قد يستدل بها على المدعي وهي قوله تعالى عَلَيْكُمْ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٣٨).

تقريب الاستدلال: أن نقول إنه يُراد من الآية من شهد منكم الشهر فليصمه ومن لم يشهد ذلك فلا يصمه وبهذا المعنى وردت رواية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قوله «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» قال: فقال: ما أبينها لمن عقلها، قال: من شهد رمضان فليصمه، ومن سافر فليفطر (٣٩).

أقول: وفيه يراد من الآية ﴿فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، أي إذا شاهد الهلال فيثبت فعلية وجوب الصيام، وعلى الأقل يكفي الاحتمال وعليه ستكون الآية مجملة من هذه الناحية فلا يصح الاستدلال بها.

ثم ينتقل العلامة إلى الاستدلال بالروايات ويمكن تصنيف روايات العامة إلى طائفتين:



منها: ما يدل على أنه لا يصح صوم المُسافر.

١- وَرَوَى ابْنُ مَاجَةَ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (الصَّائِمُ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ، كَالْمُفْطِرِ فِي الْحَضَرِ) (٤٠).

٢- وما رواه مسلم عن جابر: أن النبي ﷺ خرج عام الفتح في رمضان، فصام حتى بلغ كراع الغميم، فصام الناس، ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب، فقليل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام، فقال: «أولئك العصاة، أولئك العصاة» فنسخ قوله: «أولئك العصاة» لصيامه (٤١).

وبهذا المعنى وردت صحيحة العيص بن القاسم الآتية (٤٢).

٣- أخبرنا عمرو بن علي قال حدثنا يحيى بن سعيد وخالد بن الحارث عن شعبة عن محمد بن عبد الرحمن عن محمد بن عمرو بن حسن عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً قد ظلل عليه في السفر فقال: ليس من البر الصيام في السفر (٤٣).

وقد عبر عنه الشيخ الألباني بأنه: صحيح، وبهذا المعنى وردت صحيحة صفوان بن يحيى الآتية (٤٤).

٤- وروى العامة أن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة» (٤٥).

أقول: دلالة هذه الروايات واضحة، إذ إنها ظاهرة في أنه لا يصح صوم رمضان في السفر، إذ عبّر النبي ﷺ عن صام في السفر أنه من العصاة، بل إنه ليس من البر.

ومنها: ما يدل على التخيير بين الصوم والإفطار:

١- عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ حَمْزَةَ بْنَ عَمْرٍو الْأَسْلَمِيَّ، قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَأَصُومُ فِي السَّفَرِ



(وكان كثير الصيام) قال: «نُ شِتْ فَصُم، وَإِنْ شِتْ فَأَفْطِر» (٤٦).

٢- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كُنَّا نَسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَعِْبِ الصَّائِمَ عَلَى الْمُفْطِرِ، وَلَا الْمُفْطِرَ عَلَى الصَّائِمِ (٤٧).

٣- عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي حَرٍّ شَدِيدٍ، حَتَّى إِنْ كَانَ أَحَدُنَا لَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ، وَمَا فِيْنَا صَائِمٌ إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ (٤٨).

أقول: ظاهر هذه الروايات المكلف بخير بين الصوم وبين الإفطار، فلو صام المسافر في سفره المبيح للقصر أجزأه ذلك، ولا تجب الإعادة أو القضاء، ومن هنا اختلف العلماء في أن أيا منهما أفضل الصوم أم الإفطار أثناء السفر؟

قال في شرح النووي على مسلم: اختلف العلماء في صَوْمِ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ، فَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ لَا يَصِحُّ صَوْمُ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ، فَإِنْ صَامَهُ لَمْ يَنْعَقِدْ وَيَجِبُ قَضَاؤُهُ لِظَاهِرِ الْآيَةِ وَلِحَدِيثٍ: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ، وَفِي الْحَدِيثِ الْآخَرِ: أَوْلَيْكَ الْعُصَاةُ، وَقَالَ جَمَاهِيرُ الْعُلَمَاءِ وَجَمِيعُ أَهْلِ الْفَتْوَى يَجُوزُ صَوْمُهُ فِي السَّفَرِ وَيَنْعَقِدُ وَيُجْزِيهِ، وَاخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ أَمْ الْفِطْرُ أَمْ هُمَا سَوَاءٌ؟ فَقَالَ مَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ وَالْأَكْثَرُونَ الصَّوْمُ أَفْضَلُ لِمَنْ أَطَاقَهُ بِلَا مَشَقَّةٍ ظَاهِرَةٍ وَلَا ضَرَرٍ، فَإِنْ تَضَرَّرَ بِهِ فَالْفِطْرُ أَفْضَلُ، وَاحْتَجُّوا بِصَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَوَاحَةَ وَغَيْرِهِمَا وَبَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحَادِيثِ (٤٩).



فهنا حصل تعارض بين الروايات فما هو الحل؟

ذهب بعضهم إلى الجمع بين النصوص، إذ حمل جواز الصيام على مَنْ يتحمّل ذلك، ومن يحصل له أذى ومشقة بسبب الصوم فله الإفطار، واستشهدوا بحديث ورد عن أبي سعيد الخدري^(٥٠) قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ في رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم يرون: أن مَنْ وجد قوة فصام، فإن ذلك حسن ويرون: أن مَنْ وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسناً. قال الإسبيجاني في (شرح مختصر الطحاوي): الأفضّل أن يصوم في السفر إذا لم يضعفه الصوم، فإن أضعفه ولحقه مشقة بالصوم بالفطر أفضل، فإن أفطر من غير مشقة لا يَأْتُم^(٥١).

لكن أقول: إن هذا خلاف ظاهر النصوص، فضلاً عن كون التخيير اجتهاداً منهم، وليس ظاهراً من النصوص وخصوصاً الآية المتقدمة كما لا يخفى. وقد ذهب العلامة إلى الجمع بوجه آخر حاصله: أن نحمل النصوص الدالة على التخيير على صوم النافلة، أما الصوم الواجب فالمتعين على المكلف هو الإفطار في السفر.

قال العلامة رحمه الله في التذكرة: والحديثان لو صحا، حملا على صوم النافلة، جمعا بين الأدلة. والتخيير ينافي الأفضلية، وقد اتفقوا على أفضلية أحدهما وإن اختلفوا في تعيينه^(٥٢).

أقول: إن هذا الحمل خلاف الظاهر أيضاً فضلاً عن إطلاق موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا سافر فليفطر؛ لأنه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره، والصوم في السفر معصية^(٥٣)، إذ إن النهي الوارد فيها عن الصوم لم يفرق فيه بين كونه الفريضة وبين غيره.



والمناسب أن يقال: إن الروايات الدالة على التخيير مخالفة لظاهر الآية المباركة، وعليه يرجح تلك الروايات الموافقة لكتاب ويثبت عدم صحة الصوم في السفر. ويمكن أن يقال: إن الأمر في السابق كان على نحو التخيير ثم بعد ذلك جاء الأمر من النبي ﷺ بتعيين الإفطار عند السفر.

ويرد عليه: إن هذا يحتاج إلى إثبات أن زمان صدور النصوص الدالة على التخيير قبل صدور روايات الدالة على التعيين، فضلاً عن رواية جابر بن عبد الله ظاهرة في ردع النبي ﷺ الصحابة الذين فهموا التخيير وصاموا في أثناء السفر، فعبرَ عنهم بالعصاة، ولذا كان المفروض أن لا يذم هؤلاء لو كان الحكم هو التخيير كما لا يخفى.

وقد ورد هذا المعنى في رواياتنا عن أبي جعفر عليه السلام قال: سَمِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْمًا صَامُوا حين أفطر وقصر: عصاة وقال: هم العصاة إلى يوم القيامة، وإننا لنعرف أبناءهم وأبناء أبناءهم إلى يومنا هذا^(٥٤).

ولذا روى الزهري عن أبي سلمة عن أبيه عبد الرحمن بن عوف، أنه قال: الصائم في السفر كالمفطر في الحضر لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أوجب عدة من أيام آخر، فلم يجز صوم رمضان في السفر.

نعم قد ورد في الاستذكار: ذكر في هذا الباب عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر فأفطر الناس، وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ^(٥٥).

ولذا احتج من ذهب إلى أن الفطر أفضل في السفر؛ لأن آخر فعل رسول الله ﷺ الفطر في السفر، ورواه معمر عن الزهري وقال فيه: فكان الفطر آخر الأمرين.



أما الروايات الخاصة فقد ذكر العلامة بعض الروايات:

١- قول الصادق عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾

قال: «ما أبينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه» ^(٥٦).

٢- قول الصادق عليه السلام: «لو أن رجلاً مات صائماً في السفر ما صليت عليه» ^(٥٧).

٣- وقال عليه السلام: «الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر» ^(٥٨).

أقول: إن الرواية الأولى رواها المشايخ الثلاثة بعدة طرق ولا تخلو من مناقشة، وطريق الشيخ الصدوق صحيح إلا من جهة الحكم بن مسكين، نعم يمكن تصحيح السند من جهة البناء على كبرى أن كل ما ورد في كتاب (كامل الزيارات) فهو ثقة كما صرح بذلك السيد الخوئي رحمته الله في مسلكه القديم، لكن من يرفض ذلك فتبقى مشكلة السند قائمة، كما لا يخفى.

أما الثانية فكل أصحاب السند لا مشكلة فيهم إلا محمد بن حكيم، فإنه لم يرد فيه توثيق، لكن قد عبر عنه السيد الخوئي رحمته الله في (معجم رجال الحديث) بأنه ممدوح.

والثالثة قد وردت بصحيفة يحيى بن أبي العلاء، وفيها تنمة.

وكيف ما كان فقد قرب العلامة رحمته الله دلالة هذه الروايات على أن ظاهرها تعيين الإفطار على المكلف عند السفر فإن هناك نهياً عن الصوم في السفر، كما هو ظاهر الرواية الأولى، بل إن حال الصائم في السفر حال المفطر في الحضر فعليه الإثم؛ لمخالفته حكمه الذي فرضه الله تعالى عليه.

قال العلامة رحمته الله: إذا عرفت هذا، فلو صام المسافر في سفره المبيح للقصر، لم يجزئه إن كان عالماً عند علمائنا أجمع، وكان مأثوماً - وبه قال أبو هريرة وستة من الصحابة، وأهل الظاهر، قال أحمد: كان عمر وأبو هريرة يأمران المسافر بإعادة ما صامه في السفر ^(٥٩).



وهذا المعنى دلت عليه صحيحة معاوية بن عمار قال: سمعته يقول: إذا صام الرجل رمضان في السفر لم يجزه وعلية الإعادة.

وهنا تبرز أهمية العلامة الحلي رحمته الله في تبنيّه نظرية جديدة في الأخبار، فهو قبل فكرة الخبر الواحد في باب الشرعيات، وإن رَفَضَهَا في باب الاعتقاد والعقائد، فلم يقف كثيراً عند الإجماع الذي كان يعتمد عليه الجيل السابق من الأصوليين بل تعداه إلى الاستدلال بالأخبار، إذ استدلل على الأخذ بها بآية النبأ التي أخذت في منظوقها ومفهومها معيار الفسق والعدالة في قبول الخبر أو رفضه، ومنه فُتِح الباب على مصراعيه للحديث عن صفات الراوي، وبرزت أهمية النظر في أسانيد الروايات وأحوال رجال السند، فرفض العلامة رحمته الله رواية مجهول الحال خلافاً لأبي حنيفة.

قال رحمته الله: يشترط كون الراوي: بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، ضابطاً. فلا تقبل رواية الصبي: لأنه إن لم يكن مميّزاً، لم يحصل الظنّ بقوله والكافر: لا تقبل روايته، سواء كان مذهبه جواز الكذب أو لا؛ لأنه فاسق والفاسق مردود الرواية، ولا تقبل رواية الفاسق للآية، ولا تقبل رواية المجهول حاله، خلافاً لأبي حنيفة؛ لأن عدم الفسق شرط في الرواية، وهو مجهول، والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط ^(٦٠)، ولذا نجده في كتابة المعتبر أسقط الخبر الضعيف عن الحجية في كثير من الموارد ^(٦١).

فقد أولى اهتماماً بالغاً في دراسة أحوال الرجال، فهناك عبارة للعلامة الحلي رحمته الله في كتابة (خلاصة الأقوال) توحى بتطور أمر السند لديه فجعل النظر للرجال من زاوية مدى الاعتماد على روايتهم لا من زاوية مصنفاتهم، كما هو حال النجاشي والطوسي، فأخذ يؤكد تمييز الثقة من غيره ومنّ تقبل روايته ومنّ ترك روايته؛ لأنه روى مشايخنا رحمته الله عن الثقة وغيره، ومنّ يعمل بروايته ومنّ لا يجوز الاعتماد على نقله.





قال عليه السلام: فَإِنَّ الْعِلْمَ بِحَالِ الرِّوَاةِ مِنْ أَسَاسِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَعَلَيْهِ تَبْتَنِي الْقَوَاعِدُ السَّمْعِيَّةُ، يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُجْتَهِدٍ مَعْرِفَتَهُ وَعِلْمَهُ، وَلَا يَسُوغُ لَهُ تَرْكُهُ وَجَهْلُهُ، إِذْ أَكْثَرُ الْأَحْكَامِ تَسْتَفَادُ مِنَ الْأَخْبَارِ النَّبَوِيَّةِ وَالرِّوَايَاتِ عَنِ الْأُئِمَّةِ الْمُهَدِيَّةِ، عَلَيْهِمُ أَفْضَلُ الصَّلَوَاتِ وَأَكْرَمُ التَّحِيَّاتِ، فَلَا بَدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الطَّرِيقِ إِلَيْهِمْ، إِذْ رَوَى مُشَايخُنَا عليهم السلام عَنِ الثِّقَةِ وَغَيْرِهِ، وَمَنْ يَعْمَلُ بِرِوَايَتِهِ وَمَنْ لَا يَجُوزُ الْاعْتِمَادُ عَلَى نَقْلِهِ، فَدَعَانَا ذَلِكَ إِلَى تَصْنِيفٍ مُخْتَصَرٍ فِي بَيَانِ حَالِ رِوَاةٍ وَمَنْ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ، وَمَنْ تَتَرَكُ رِوَايَتُهُ، مَعَ أَنَّ مُشَايخَنَا السَّابِقِينَ (رَضَوَانِ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ) صَنَّفُوا كُتُبًا مُتَعَدِّدَةً فِي هَذَا الْفَنِّ، إِلَّا أَنَّ بَعْضَهُمْ طَوَّلَ غَايَةَ التَّطْوِيلِ مَعَ إِجْمَالِ الْحَالِ فِيمَا نَقَلَهُ، وَبَعْضُهُمْ اخْتَصَرَ غَايَةَ الْإِخْتِصَارِ، وَلَمْ يَسْلُكْ أَحَدُ النِّهَجِ الَّذِي سَلَكَنَاهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ، وَمَنْ وَقَفَ عَلَيْهِ عَرَفَ مَنْزِلَتَهُ وَقَدْرَهُ وَتَمَيَّزَهُ عَمَّا صَنَّفَهُ الْمُتَقَدِّمُونَ ^(٦٢).

ومن هنا كانت ولادة التقسيم الرباعي للحديث في كتابه (منتهى المطلب في تحقيق المذهب) حتى بات يُعرف الحديث بهذا الاصطلاح، لذا يقول عليه السلام: وقد يأتي في بعض الأخبار أنه في الصحيح، ونعني به ما كان رواته ثقةً عدولاً وفي بعضها في الحسن ونريد منه ما كان بعض رواته قد أثنى عليه الأصحاب، وإن لم يصرحوا بلفظ التوثيق له وفي بعضها في الموثق، ونعني به ما كان بعض رواته من غير الإمامية كالفتحية والواقفية وغيرهم إِلَّا أَنَّ الْأَصْحَابَ شَهِدُوا بِالتَّوْثِيقِ لَهُ ^(٦٣).

أقول: إِنَّ عِبَارَتَهُ وَاضِحَةٌ فِي بَيَانِ التَّقْسِيمِ الرَّبَاعِيِّ لِلْحَدِيثِ مَعَ أَخْذِ قِسْمِ الضَّعِيفِ بِنَظَرِ الْإِعْتِبَارِ، فَهُوَ لَمْ يَذْكُرْهُ لَوْضُوحِهِ، وَقَدْ انْفَرَدَ عليه السلام بِهَذَا الْبَيَانِ، وَمِنْهُ تَمَسَّكَ الْعَلَّامَةُ عليه السلام، بِهَذَا الْمَنْهَجِ وَعَمِلَ بِهِ؛ لِذَا نَجَدُهُ فِي أَكْثَرِ الْمَوَارِدِ يَرْفُضُ عِدَّةَ رِوَايَاتٍ لَوْ جُودَ الْوَاقِفِيَّةُ فِيهَا وَفِي بَعْضِهَا؛ لَكُنْ رِوَاتُهَا ضَعْفَاءُ وَغَيْرُ ذَلِكَ ^(٦٤).

نعم هناك نقطة جديرة بالإشارة إليها ألا وهي أننا نجد عليه السلام في بعض الموارد يعمل برواية شخص؛ لِأَنَّ الْأَصْحَابَ قَامُوا بِتَوْثِيقِهِ، أَوْ لِأَيِّ سَبَبٍ آخَرَ، وَلَكِنْ نَجَدُهُ تَارَةً أُخْرَى يَرْفُضُهُ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ أَمَامِي.



قال عليه السلام: «الطعن في السند فإن زرعة، وسماعة، في طريق هذا الحديث، وهما وإن كانا ثقتين إلا أنهما واقفيان» ^(٦٥)، لكن يقول في موضع آخر: «وهذا الحديث، وإن كان في طريقه الحسين بن المختار، وهو واقفي؛ إلا أن ابن عقدة وثقه» ^(٦٦).

وكيف ما كان فقد أعلن عن التقسيم الرباعي للحديث وطبق على أرض الواقع ميدانيًا في الفقه ومنه تطورت مدرسة السند عند الإمامية شيئًا فشيئًا، فقد وقع خلاف بين الأعلام في أي من الأقسام يكون حجة، وأي منها غير حجة في ضوء البناء على حجية خبر الواحد، بل حتى وقع كلام في تلك الشروط التي ذكرها العلامة عليه السلام للراوي نقضًا وإبرامًا، وتتضح لنا أهمية ولادة نظرية السند بما وصل إليه الفكر الشيعي في علم الرجال وكم تطور؟ فكل الفضل في ذلك يعود للعلامة عليه السلام.

وفي الختام أود الإشارة إلى بعض الأدلة الأخرى على ما ذهب إليه العلامة عليه السلام، إذ هناك روايات أخرى تصل إلى حد الاستفاضة، بل قد يدعى تواترها يستظهر منها دلالتها على حكم الإفطار نذكر جملة منها:

الأولى: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سَمِيَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله قومًا صاموا حينَ أفطَرَ وقصر: عصاة، وقال: هم العصاة إلى يوم القيامة، وإنَّا لنعرف أبناءهم وأبناء آبائهم إلى يومنا هذا» ^(٦٧).

من حيث السند: فإنَّ طريقه مُعتبرٌ، بل هي صحيحة.

أما من حيث الدلالة فالرواية عبرت عن الذين خالفوا حكم الإفطار في أثناء السفر الذي حكم به رسول الله صلى الله عليه وآله بالعصاة، ويستفاد من ذلك النهي عن الصوم، ومن ثمَّ يكون مأثومًا من يخالف ذلك، بل يستفاد أن النهي مطلقًا بقريضة قوله (عصاة إلى يوم القيامة)، ونفس من هذا المعنى ورد في رواية عيص بن القاسم الآتية.



الثانية: وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافراً أفطر، وقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله خرج من المدينة إلى مكة في شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة، فلما انتهى إلى كراع الغميم دعا بقدر من ماء فيما بين الظهر والعصر فشربه وأفطر، ثم أفطر الناس معه وتم ناسٌ على صومهم فسامهم العصاة، وإنما يؤخذ بآخر أمر رسول الله صلى الله عليه وآله» (٦٨).

الثالثة: وعنهم، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتُه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عز وجل تصدق على مرضى أمتي ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسر أحلكم إذا تصدق بصدقة أن ترد عليه؟» (٦٩).

من حيث السند: فهي معتبرة.

تقريب الاستدلال: الله تعالى منح أمة النبي صلى الله عليه وآله صدقة وهدية، إذ وضع عنهم الصيام والاتمام في السفر، فمن رَفَضَهَا فَقَدْ رَدَّهَا على الله تعالى وهذا عملٌ مَبْغُوضٌ، وقريبٌ من هذا المعنى وَرَدَ في صحيحة يحيى بن أبي العلاء الآتية. وكذا ما رواه الشيخ الصدوق في العلل بسنده عن السكوني:

الرابعة: عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله صلى الله عليه وآله أهدى إلي وإلى أمتي هدية لم يهداها إلى أحد من الأمم؛ كرامة من الله لنا، قالوا وما ذلك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر والتقصير في الصلاة، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَقَدْ رَدَّ على الله صلى الله عليه وآله هديته» (٧٠).

الخامسة: وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام أنه سُئِلَ عن الرجل يسافر في شهر رمضان، فيصوم؟ قال: ليس من البر الصوم في السفر (٧١).



السادسة: وبإسناده عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول: لله عليّ أن أصومَ شهرًا، أو أكثر من ذلك أو أقل، فيعرض له أمر لا بد له أن يسافر، أيصوم وهو مسافر؟ قال: إذا سافر فليفطر لأنه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره، والصوم في السفر معصية» (٧٢).

أما رواية صفوان بن يحيى فهي صحيحة، ولا توجد مشكلة في السند، وأما رواية عمار الساباطي فهي موثقة كما هو واضح، هذا من حيث السند، وواضح دالتهما على المطلوب، إذ الظاهر منهما النهي عن الصوم في السفر مطلقًا، بل يعدُّ القيام به معصية.

فتحصل مما تقدم:

أولاً: استدل العلامة عليه السلام على لزوم الإفطار في شهر رمضان بجملته من الآيات والروايات والإجماع، وقد قرب دلالة الآية على ذلك لكن لم يذكر تقريب القوم، فإنهم اختلفوا في ظهور الآية - كما بينا ذلك - فمنهم من حملها على الحقيقة ومنهم ومن حملها على المجاز، وقد ذهب الجمهور إلى المجاز، فاستلزم التقدير والنتيجة التخيير بين الصوم والإفطار؛ لأنه رخصة، وذهب آخرون إلى الحقيقة، وهو الحمل على الظاهر كابن حزم في (المحلى) والعمرائي في (البيان) وغيرهما، والنتيجة تعين الإفطار وقضاء الصوم في وقت لاحق.

نعم بين الخلاف الذي وَقَعَ في المسألة بين العامة في الروايات، وقد رجح الروايات التي يظهر منها إسقاط الصوم وتعيين الإفطار والقضاء في وقت لاحق بعد مناقشة دلالة الروايات الأخرى.

ثانيًا: نقل علماء العامة طائفتين من الروايات طائفة ظاهرة في إثبات التخيير بين الصوم والإفطار في السفر، وطائفة تدل على تعيين الإفطار على المكلف وفيها





نهي عن الصوم وفاعله يستحق العقوبة، فمن رجع الطائفة الأولى دخل في بحث
أفضلية الصيام أم الإفطار؟ أما من رجع الطائفة الثانية فهو في غنى عن هذا
البحث.

ثم بَعْضُ النَّظَرِ عن سند هذه النصوص فإنَّ دلالة الطائفتين متعارضة، وقد
ناقش الأعلام في دلالة الطائفة الثانية بحمل بعض النصوص على حصول المشقة
والعناء في الصيام في أثناء السفر؛ ولذا أمر النبي ﷺ بالإفطار، فالإفطار كان لنكتة
حصول المشقة وليس كون الإفطار عزيمة، وقال بعضهم: إن هذه النصوص
ضعيفة السند، لا يمكن الركون إليها، وقال آخرون إنَّ فعلَ النبي ﷺ الإفطار
معناه أنه أفطر في نهاره بعد أن مضى صدر منه، وأن الصائم جائز له أن يفعل ذلك
في سفره، وغير ذلك من التخريجات؛ لذا قال في الاستذكار: وأحاديث هذا الباب
تدفع هذا القول وتقتضي بجواز الصوم للمسافر، إن شاء وأنه مخير، إن شاء صام،
وإن شاء أفطر؛ لأنَّ رسولَ الله صامَ في السفر وأفطر وعلى التخيير في الصوم أو
الفطر للمسافر جمهور العلماء وجماعة فقهاء الأمصار (٧٣).

ثالثاً: إنَّ الذي ذكر من مناقشات وتوجيهات للطائفة الثانية قد اتضحت
مناقشتها، وكفيها أنها مخالفة لظاهر الآية الواردة في خصوص المورد، ولقاعدة
ضرورة عرض الروايات على الكتاب والسنة، وطرح ما خالف الكتاب منها
وضربه عرض الجدار - التي دلت عليها الروايات المستفيضة بل المتواترة الواردة
عن النبي ﷺ والعترة الطاهرة عليهم السلام الدالة على عرض الروايات والأخبار
المروية عنهم على الكتاب، والأخذ بما وافقه منها، وطرح ما خالفه، وأنه زخرف،
وأنه مما لم يصدر منهم، ونحو ذلك - فإنه يحكم بطرح الطائفة الأولى لمخالفتها الآية
كما تقدم بيانه.

رابعاً: يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الآية بمقتضى ظاهر الروايات



المرخصة على التخيير فيكون الحكم بين الصوم والإفطار ترتيبياً - كما تقدّم بيانه - ولكن أمكن القول إن هذا الحكم قد نسخ بواقعة كراع الغنيم، وصار الإفطار عزيمة وعُدّ الذي أتى بالصيام مأثوماً؛ ولذا عبّر النبي ﷺ عن الصائمين بالعصاة، لذا صار الحكم المتأخّر هو وجوب الإفطار مطلقاً، وإن لم يستلزم المشقة؛ ولذا علّق الزّهرّي بأنّ الصحابة كانوا يأخذون بآخر ما جاء به الرسول الله ﷺ.

خامساً: لو سلمنا أنّ الآية دالة على التخيير بمعونة روايات الطائفة الثانية أو كون المناقشات التي أوردت على الآيات تامة فإننا في غنى عن ذلك كله؛ لوفرة الروايات بل استفاضتها إذا لم نقل إنها متواترة وقد دلّت على كون الإفطار عزيمة، ولا يحرم الإتيان بالصيام في أثناء السفر وتجاوز حدّ الترخّص لمخالفته النّهي الوارد في ذلك والنهي عن العبادة يفسدها - كما هو معروف - ويعد الشخص مأثوماً، ومنه تفهم قول العلامة الحلي رحمه الله: إذا عرفت هذا، فلو صام المسافر في سفره المبيح للقصر، لم يجزئه إن كان عالماً عند علمائنا أجمع، وكان مأثوماً - وبه قال أبو هريرة وسنّة من الصحابة، وأهل الظاهر.

سادساً: إنّ النكتة في تقديم الاستدلال بالإجماع لكونه حجة، إذ الحجة هو ما كان يورث العلم أعم من كونه علماً وجدانياً أو علماً تعبدياً، فبنى العلامة الحلي رحمه الله على حجية الإجماع والأخذ به في مقام الاستدلال بطريق التعبد الشرعي، فالإجماع ليس حجة بذاته، بل هو نظير الخبر الواحد، فكما جعل الشارع الحجية له تعبدًا كذلك الأمر في المقام، إذ جعلت له الحجية تعبدًا فهو دليل مستقل على الحكم الشرعي بحد نفسه على حد الأدلة الأخرى (القران والسنة والعقل) على الحكم الشرعي.

سابعاً: منهج العلامة الحلي رحمه الله في تقييم الروايات كان له دور كبير في ولادة مدرسة السند في الفكر الإمامي، ولذا كانت ولادة التقسيم الرباعي للحديث في





كتابه (منتهى المطلب في تحقيق المذهب)، حتى بات يعرف الحديث بهذا الاصطلاح، ومنه تطورت مدرسة السند عند الإمامية شيئاً فشيئاً، فقد وقع خلاف بين الأعلام في أي من الأقسام يكون حجة؟ وأي منها غير حجة في ضوء البناء على حجية خبر الواحد، والحمد لله رب العالمين.



الهوامش

- (١٩) المغني ٣ / ٩٠ .
 (٢٠) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢ / ٣٧١ .
 (٢١) المجموع في شرح المذهب ٦ / ٢٦٣ .
 (٢٢) النصاريات ٢٥٦ .
 (٢٣) تذكرة الفقهاء ٦ / ١٥١ .
 (٢٤) مبادئ الوصول ص ١٩٠ .
 (٢٥) التذكرة بأصول الفقه ص ٤٥ .
 (٢٦) الكفاية ج ٢ / ٣٠١ .
 (٢٧) أصول الفقه ج ١ / ص ٩٣ .
 (٢٨) وردت نصوص كثيرة في (الوسائل) طبعة مؤسسة آل البيت: المجلد ٢٧ تحت (باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها)، وأشار إلى الروايات المعتبرة فيها، الرواية الحادية عشرة ب ٩ / من أبواب صفات القاضي الرواية قال: قال سألت أبا عبد الله عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ، والا فالذي جاءكم به أولى به.
 عدّ العلامة البهودي رحمه الله في صحيح الكافي ١ / ١١، رقم الرواية ٣٥ هناك من الروايات الصحيحة والمعتبرة.
 منها: الرواية خمسة عشر من هذا الباب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خطب النبي ﷺ بمنى، فقال: أيها الناس! ما

- (١) مجمع البحرين ٣ / ٥٩٢
 (٢) لسان العرب (١٣ / ٥٢٢).
 (٣) النهاية في غريب الحديث، مادة فقه: ج ٣ ص ٤٦٥ .
 (٤) مختار الصحاح، ص: (٢٧٥)، لسان العرب ١٣ / ٣٣١، وما بعدها.
 (٥) المعجم الوسيط، ٢ / ٧٣٠، مادة: قرن.
 (٦) كتاب الذكرى ١ / ٤٠ .
 (٧) مختصر الشرائع ج ١ / ٥ .
 (٨) جامع المقاصد ج ١ / ١٢ .
 (٩) يُنظر: البرهان ١ / ٨٥، وما بعدها، المدخل الفقهي ١ / ٥٤، وما بعدها، المحصول ١ / ٧٨ .
 (١٠) الأصول العامة للفقه المقارن: ٩ .
 (١١) اختلاف الفقهاء: ٦ .
 (١٢) الفقه الإسلامي المقارن: ٥ .
 (١٣) مقدمة ابن خلدون ٤٥٦ .
 (١٤) الفقه المقارن ٩، ١٠ .
 (١٥) المصدر نفسه، ١٠ .
 (١٦) هذا بحسب ترتيب المسائل الوارد في كتاب تذكرة الفقهاء ٦ / ١٥١، ١٥٢، مسألة الثالثة والتسعين من مسائل كتاب الصوم
 (١٧) الخلاف ٢ / ٢٦٦ .
 (١٨) المحلى بالآثار ٦ / ٢٤٣ .



جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.

منها: الرواية ١٢ من هذا الباب، عن أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف.

العلامة اليهودي - الذي هو من المتشددين في السند - صححها أيضًا في ١/ ص ١١، وكذلك السيد الشهيد الصدر قدس الله نفسه في مباحث التعارض والأدلة لتقريرات السيد الهاشمي ٧/ ص ٣١٥، بعد أن يذكر رواية يقول: ومثلها رواية ايوب بن راشد يقول: وهما صحيحتان سندًا، اذن السيد الشهيد أيضًا يعتبر هذه الرواية من الروايات الصحيحة السند.

منها: الرواية ٣٥ من هذا الباب الرواية عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله الصادق قال: إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه، هذه الرواية المعتبرة سندًا.

اقول: ان هناك روايات لم يثبت صحة سندها (ليس أنه ثبت عدم صحتها)؛ لأنها ليست من الموضوعات حتى نقول انها ليست صادرة وانما ضعيفة السند وضعيف السند قد يكون صادرًا أيضًا،

ولكن هذا لا يؤثر في الموقف كثيرًا؛ لوجود روايات صحيحة كما تقدم بيانه، وكل هذه تكون مقويات وشواهد تقوي تلك الروايات أيضًا، في هذا الباب نفسه، الرواية العاشرة من الوسائل من أبواب صفات القاضي من الباب التاسع الرواية العاشرة، الرواية الثامنة عشر، وطبعًا في بعضها: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوه به، وإلا فقفوا عنده، وكذلك الرواية تسعة وعشرين من هذا الباب، وكذلك الرواية سبعة وثلاثين من هذا الباب، وكذلك الرواية ثمانية وأربعين من هذا الباب.

أما ما مورد عن طريق العامة:

منها: ما وردت في السنن الدار القطني في ٥/ ص ٣٤٢ رقم الحديث ٤٤٧٦ الرواية التي ينقلها عن علي أمير المؤمنين قال: قال رسول الله ﷺ إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث فأعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به.

منها: ما ورد في الكفاية في معرفة أصول الرواية للخطيب البغدادي ٢/ ٢٥٥، رقم الرواية ١٣٠٩ الرواية عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ستأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقًا





لكتاب الله ولستني فمني، وما جاءكم
مخالفاً لكتاب الله تعالى ولستني فليس
مني.

منها: ما جاءت في جامع بيان العلم
٣٣٠، رقم الحديث ٢٣٤٧: ما أتاكم
عني فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق
كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله
فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب الله
وبه هداني الله.

وحاول العلامة الألباني أن يشير إلى هذه
الروايات في سلسلة الأحاديث الضعيفة
هنا في سلسلة الأحاديث الضعيفة
والموضوعة ٣ / رقم الحديث ١٠٨٧
و١٠٨٨ يشير إلى الروايات الواردة أو
الروايتين عن الأولى يقول: ضعيف،
وعن الثانية يقول: ضعيف، باعتبار أنه
عند القوم لا يوجد سند صحيح معتبر
لجميع هذه الروايات.

ومنها: رد في المعجم الكبير
للطبراني / ٣٩٢ الرواية عن ثوبان من
الصحابة عن رسول الله قال: ألا إنَّ
رَحَى الإسلام دائرة قال: فكيف نصنع يا
رسول الله؟ إذا كانت الأمور هكذا دائرة
فكيف نصنع؟ قال: أعرضوا حديثي
على الكتاب، فما وافقه فهو مني، وأنا
قلته وإلا إذا خالف فلا.

(٢٩) البيان / ص ٢٦٥.

(٣٠) تقارير السيد الهاشمي / ٧ ص
٣١٥.

(٣١) سورة البقرة: ١٨٤.

(٣٢) التذكرة ٦ / ١٥٢.

(٣٣) فقه القرآن ١ / ١٤٢.

(٣٤) البيان ١ / ٤٩٣.

(٣٥) بداية المجاهد ونهاية المقتصد ٢ /
٣٧١، ٣٧٢.

(٣٦) صحيح مسلم ١ / ٣٠٨.

(٣٧) صحيح مسلم كتاب الصوم، ح
٩٠، ويُنظر الترمذي في سننه ح ٧١٠،
والنسائي في سننه ح ٢٢٥٩.

(٣٨) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣٩) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب
ما يصح منه الصوم، باب ١، ح ٨.

(٤٠) سنن ابن ماجه ١ / ٥٣٢ - ١٦٦٦.

(٤١) صحيح مسلم ١ / ٣٠٨.

(٤٢) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب
ما يصح منه الصوم، باب ١، ح ٧.

(٤٣) سنن النسائي ٤ / ١٧٦، ويُنظر: سنن
ابن ماجه ١ / ٥٣٢ - ١٦٦٤، المستدرك

للمحاكم النيسابوري ١ / ٤٣٣.

(٤٤) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب
ما يصح منه الصوم، باب ١، ح ١٠.

(٤٥) سنن الترمذي ٣ / ٩٤ - ٧١٥، يُنظر:
مسند أحمد بن حنبل ٥ / ٢٩.





(٤٦) صحيح مسلم ٢ / ٧٨٩ - ١١٢١ ،
وَيُنْظَرُ أَيْضًا: صحيح البخاري ٣ / ٤٣ ،
سنن الدارمي ٢ / ٨ - ٩ .

(٤٧) صحيح مسلم ٢ / ٧٨٧ - ١١١٨ ،
وَيُنْظَرُ أَيْضًا صحيح البخاري ٣ / ٤٤ ،
سنن أبي داود ٢ / ٢٤٠٥٣١٦ .

(٤٨) أخرجه أحمد ٥ / ١٩٤ (٢٢٠٣٩) قال:

حدثنا أبو المغيرة ، حدثنا سعيد بن عبد
العزیز ، حدثني إسماعيل بن عبيد الله .

وفي ٥ / ١٩٤ (٢٢٠٤١) قال: حدثنا أبو
عامر ، حدثنا هشام ، يعني ابن سعد ،
عن عثمان بن حيان الدمشقي . وفي
٦ / ٤٤٤ (٢٨٠٥٣) قال: حدثنا حماد بن

خالد ، قال: حدثنا هشام بن سعد ، عن
عثمان بن حيان ، وإسماعيل بن عبيد الله .
(قال أبو عامر: عثمان بن حيان وحده) .

و«عبد بن حميد» ٢٠٨ قال: حدثنا عبد
الملك بن عمرو ، حدثنا هشام بن سعد ،
عن عثمان بن حيان الدمشقي .

و«البخاري» ٣ / ٤٣ (١٩٤٥) قال:

حدثنا عبد الله بن يوسف ، حدثنا يحيى بن
حمزة ، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر ،
أن إسماعيل بن عبيد الله حدثه .

و«مسلم» ٣ / ١٤٥ (٢٦٠٠) قال: حدثنا
داود بن رشيد ، حدثنا الوليد بن مسلم ،
عن سعيد بن عبد العزيز ، عن إسماعيل
بن عبيد الله .

وفي (٢٦٠١) قال: حدثنا عبد الله بن
مسلمة القعني ، حدثنا هشام بن سعد ،
عن عثمان بن حيان الدمشقي . و«أبو
داود» ٢٤٠٩ قال: حدثنا مؤمل بن
الفضل ، حدثنا الوليد ، حدثنا سعيد بن
عبد العزيز ، حدثني إسماعيل بن عبيد
الله .

و«ابن ماجه» ١٦٦٣ قال: حدثنا محمد
بن بشار ، حدثنا أبو عامر (ح) وحدثنا
عبد الرحمن بن إبراهيم ، وهارون بن عبد
الله الحمال ، قالوا: حدثنا ابن أبي فديك ،
جميعًا عن هشام بن سعد ، عن عثمان بن
حيان الدمشقي .

كلاهما (إسماعيل بن عبيد الله ، وعثمان بن
حيان) عن أم الدرداء ، فذكرته .

(٤٩) شرح النووي على مسلم ج ٧ / ٢٩٩ .
(٥٠) صحيح مسلم / كتاب الصوم / ح
٩٦ .

(٥١) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري
١١ / ٤٣ .

(٥٢) تذكرة الفقهاء ٦ / ١٥٤ .

(٥٣) وسائل الشيعة: كتاب الصوم ، أبواب
ما يصح منه الصوم ، باب ١٠ ، ح ٨ .

(٥٤) وسائل الشيعة: كتاب الصوم ، أبواب
ما يصح منه الصوم ، باب ١ ، ح ٣ .

(٥٥) كتاب الاستذكار ٣ / ٢٧٠ .



فإن الحسين بن أبي العلا لا يحضرنى الآن حاله. وفي طريق الثاني سندي بن الربيع، ولا يحضرنى حاله الآن أيضاً. وفي طريق الثالث عبد الكريم بن عمرو وهو وإن كان ثقة إلا أنه واقفي، مع إمكان حمل هذه الأحاديث على النوافل جمعًا بين الأدلة.

(٦٥) مختلف الشيعة ١ / ٢٦٠. وينظر أيضاً:
٢ / ٣٧٩ و ٣ / ١٤٥.

(٦٦) المصدر نفسه ٢ / ٣٠٤ و ٣٠٥.

(٦٧) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يصح منه الصوم، باب ١، ح ٣، ورواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن يعقوب ٤ / ٢١٧ - ٦٣١، ورواه الصدوق مرسلاً الفقيه ١ / ٢٧٨ - ١٢٦٦، وبإسناده عن حريز، مثله - الفقيه ٢ / ٩١ - ٤٠٦.

(٦٨) المصدر نفسه، باب ١، ح ٧.

(٦٩) المصدر نفسه، باب ١، ح ٤.

(٧٠) المصدر نفسه، باب ١، ح ١٢.

(٧١) المصدر نفسه، باب ١، ح ١٠.

(٧٢) المصدر نفسه، باب ١٠، ح ٨.

(٧٣) الاستذكار ٣ / ٢٩٩.

(٥٦) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يصح منه الصوم، باب ١، ح ٨.

(٥٧) المصدر نفسه، باب ١، ح ٩.

(٥٨) المصدر نفسه، باب ١، ح ٥.

(٥٩) تذكرة الفقهاء ٦ / ١٥٢.

(٦٠) مبادئ الأصول ص ٢٠٧.

(٦١) يُنظر: المعتمد ١ / ٦٧، ٦٨، ١٠١،

٢٠٨، ٢١٠، ١٤٥، ٢٢٧، ٢٨٩،

٣٥٤، ٧٧٠، ٢٨١.

(٦٢) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ٤٣.

(٦٣) منتهى المطلب: ١ / ٩ - ١٠.

(٦٤) هناك عدة موارد يظهر منها ذلك وهي كثيرة، نذكر بعضها:

- منها قول العلامة عليه السلام في مختلف الشيعة

٥ / ١٢٥: عن الحديث بالمنع من صحة

السند، فإن محمد بن قيس مشترك بين

أشخاص، منهم من لا يقبل روايته..

وفي منتهى المطلب ١ / ٤٢٩ يقول عليه السلام:

وعن الثاني: بالمنع من صحة السند فإن

عثمان بن عيسى، وساعة ضعيفان.

- منها في منتهى المطلب ٢ / ٢٢٢ قال عليه السلام:

وعن رواية السيّد بالمنع من صحة السند،

فإن في طريقها علي بن الحسن بن فضال،

وهو فطحيّ.

- وفي المصدر نفسه ما ذكره في

المصدر نفسه ٢ / ٢٧٣: والجواب عن

الأحاديث: بالمنع من صحة سندها،



المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

٩. تاريخُ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠. تذكرةُ الفقهاء: العلامة الحلي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.

١١. التذكرةُ بأصول الفقه: المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

١٢. تصحيحُ اعتقادات الإمامية: المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

١٣. التنقيحُ الرائعُ لمختصر الشرائع: المقداد السيوري، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.

١٤. تهذيبُ الأحكام: الطوسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٤ ش.

١٥. جامعُ السُّنن: ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

١٦. جامعُ المقاصد: المحقق الكركي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ١٤٠٨هـ.

١٧. جامعُ بيان العلم: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.

١. اختلافُ الفقهاء: محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٢. الاستذكارُ: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

٣. الأصولُ العامةُ للفقه المقارن: محمد تقى الحكيم، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.

٤. أصولُ الفقه: محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة.

٥. بحوثُ في علمِ الأصول: محمد باقر الصدر، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٧ق.

٦. بدايةُ المجتهد ونهايةُ المقتصد: ابن رشد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

٧. البرهانُ في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني إمام الحرمين.

٨. البيانُ: الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، ١٤١٢هـ.



١٨. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال:
العلامة الحلي، آستان قدس رضوي،
بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد،
١٣٨١ هـ. ش.

١٩. الخلاف: الطوسي، مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم
المشفرة، ١٤٠٧ هـ.

٢٠. الذكري: محمد بن مكي العاملي (الشهيد
الأول)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء
التراث، قم المشفرة، ١٤١٩ هـ.

٢١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة
وأثرها السيئ في الأمة: محمد ناصر الدين
الألباني (ت ١٤٢٠ هـ)، دار المعارف،
الرياض، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.

٢٢. سنن أبي داود (ت ٢٧٥ هـ)، بيروت.
٢٣. سنن الدارقطني: علي بن عمر (ت
٣٨٥ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت،
١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م.

٢٤. السنن: أحمد بن شعيب بن علي النسائي
(ت ٣٠٣ هـ)، كتب المطبوعات
الإسلامية، حلب، ط ٢، ١٤٠٦ هـ /
١٩٨٦ م.

٢٥. صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة
والنشر والتوزيع، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

٢٦. عمدة القاري في شرح صحيح البخاري:
محمود بن أحمد بن موسى العيني (ت

٢٧. الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب:
محمد فتحي الدريني، جامعة دمشق،
١٤١١ هـ.

٢٨. فقه القرآن: قطب الدين الراوندي،
مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي،
١٤٠٥ هـ.

٢٩. كفاية الأصول: الآخوند الخراساني،
مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث،
قم المشفرة، ١٤٠٩ هـ.

٣٠. الكفاية في معرفة أصول علم
الرواية: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب
البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، دار ابن
الجوزي، الدمام، ١٤٣٢ هـ.

٣١. لسان العرب: جمال الدين محمد بن
مكرم، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ /
١٣٦٣ ق.

٣٢. مبادئ الأصول إلى علم الأصول:
العلامة الحلي، المطبعة العلمية، قم،
١٤٠٤ ق.

٣٣. مجمع البحرين: فخر الدين الطريحي،
شهریور ماه، ١٣٦٢ ش.

٣٤. المجموع في شرح المذهب: محيي الدين
يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)،
دار الفكر، بيروت.



٤٥. المغني: عبد الله بن قدامة، دار الكتاب

العربي للنشر والتوزيع، بيروت.

٤٦. مَنْ لَا يُحْضِرُهُ الْفَقِيهَةُ: الشَّيْخُ الصَّدُوقُ،

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرسين، قم المشرفة.

٤٧. الناصريات: الشريف المرتضى، رابطة

الثقافة والعلاقات الإسلامية مديونية

الترجمة والنشر، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

٤٨. النهاية في غريب الحديث: مجد

الدين ابن الأثير، مؤسسة إسماعيليان

للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٣٦٤

ش.

٤٩. وسائل الشيعة: الحر العاملي، مؤسسة آل

البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفة،

١٤١٤هـ.

٣٥. المحصول: فخر الدين الرازي،

مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.

٣٦. المحلّ بالآثار: علي بن أحمد بن سعيد بن

حزم الأندلسي، دار الفكر، بيروت.

٣٧. المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد

الزرقا، دار القلم، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

٣٨. المستدرک علی الصحيحين: الحاكم

محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري

المعروف بابن البيع (ت ٤٠٥هـ)، دار

التأصيل، ١٤٣٥ / ٢٠١٤م.

٣٩. مسند أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، عالم

الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٤٠. مسند الدارمي المعروف بـ(سنن

الدارمي): عبد الله بن عبد الرحمن (ت

٢٥٥هـ)، دار المغني للنشر والتوزيع،

المملكة العربية السعودية، الأولى،

١٤١٢هـ / ٢٠٠٠م.

٤١. المسند الصحيح: مسلم بن الحجاج

القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)،

مركز البحوث بدار التأصيل.

٤٢. المعتبر: المحقق الحلي، مؤسسة سيد

الشهداء عليه السلام، قم، ١٣٦٤ش.

٤٣. المعجم الكبير: سليمان بن أحمد بن

أيوب الطبراني (ت ٣٦٠هـ).

٤٤. المعجم الوسيط: نخبة من اللغويين،

مجمع اللغة العربية، القاهرة.



مَعَ الْعَلَّامَةِ الْحَلِيِّ فِي الْمُعْتَرَكِ الْكُعْبِيِّ

روح الله ملكيان

الحوزة العلمية

إيران، إصفهان

Rmalekian1345@gmail.com

الْمُلْتَخَصَاتُ

قال الْعَلَّامَةُ الْحَلِيُّ إِنَّ الْمُرَادَ بِالْكُعْبَيْنِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ الْمَفْصَلِ بَيْنَ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، وَحَمَلَ قَوْلَ الْمَشْهُورِ بِأَنَّهُمَا قُبَّتَا الْقَدَمَيْنِ عَلَيْهِ، وَاسْتَدَلَّ بِصَحِيحِ الْأَخْوَيْنِ وَخَبَرِ ابْنِ بَابُوِيَه وَكَلَامِ اللَّغَوِيِّينَ، وَبَعْضُ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُ - كَالشَّهِيدَيْنِ وَالْكَرْكِيِّ - شَنَّعُوا عَلَيْهِ بِأُمُورٍ، أَهْمُّهَا مَخَالَفَةُ كَلَامِ أَهْلِ اللَّغَةِ وَالِاشْتِقَاقِ وَعِبَارَاتِ الْأَصْحَابِ وَالْأَخْبَارِ الصَّرِيحَةِ وَإِجْمَاعِ الْأَصْحَابِ، بَلِ الْأُمَّةِ لَمَّا ادَّعَاهُ. ثُمَّ أَجَابَ الشَّيْخُ الْبَهَائِيُّ عَنْهَا، ثُمَّ رَدَّ بَعْضُ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْ الشَّيْخِ جَوَابَهُ عَنْهَا. فِي حِينٍ حَاوَلَ بَعْضُ آخَرٍ تَوْجِيهَ كَلَامِ الْعَلَّامَةِ بِمَا يُوَافِقُ قَوْلَ الْمَشْهُورِ أَوْ بَغَيْرِهِ.

وَنُورِدُ فِي هَذَا الْبَحْثِ كَلِمَاتِ الْأَصْحَابِ وَاللَّغَوِيِّينَ وَالْعَلَّامَةِ وَالْمُسْتَنْعِينَ عَلَيْهِ وَالْبَهَائِيِّينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ فِي هَذَا الْجِدَالِ، وَنَحَاوُلُ بَيَانَ الْحَقِّ فِيهِ.

الكلمات المفتاحية:

الوضوء، الكعب، قبة القدم، الْعَلَّامَةُ الْحَلِيُّ، الشَّيْخُ الْبَهَائِيُّ.



Al-Allama Al-Hilli in the Ka'abi's Dispute

Rouhallah Malekian

The Scientific Hawza

Iran, Isfahan

Rmalekian1345@gmail.com

Abstract

Al-Allama al-Hilli stated that the term "Ka'abi" in the ablution verse refers to the joint between the shin and the foot. He opposed the widely accepted view that considers it to be the top of the feet, supporting his argument to the Hadith of the Sahih al-Akhween, the narration of Ibn Babawayh, linguistic analysis, and the views of some scholars who deviated from the mainstream opinion, such as Shahidain and al-Karaki. They criticized him for various reasons, including contradicting the language, derivation, statements of the companions, explicit reports, and the consensus of scholars, in addition to the allegation of going against the consensus of the nation. Sheikh al-Bahai responded to these criticisms, and some scholars who disagreed with him later presented counterarguments. Meanwhile, others attempted to reconcile al-Hilli's statements with the commonly accepted view or suggested alternative interpretations.

In this research, we present the words of the companions, linguists, al-Allama al-Hilli, his critics, Al-Bahai, and those who came later in this debate. We aim to clarify the truth in this contentious matter.

Keywords:

Ablution, Ka'abi, Top of the Foot, al-Allama al-Hilli, Sheikh Al-Bahai.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

مَّا أَوْجِبَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْوَضُوءِ مَسْحُ الْأَرْجُلِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ؛ إِذْ قَالَ: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمُ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١). وَاخْتَلَفَ أَهْلُ اللُّغَةِ وَالتَّفْسِيرِ وَالْفَقْهِ وَغَيْرَهَا فِي الْمُرَادِ بِالْكَعْبِ هُنَا، وَالَّذِي لَمْ يَأْتِ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَهِيَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ.

وَالْمَعْرُوفُ مِنْ مَذْهَبِ الْإِمَامِيَّةِ أَنَّ الْكَعْبَيْنِ هُمَا الْعِظْمَانِ النَّابِتَانِ فِي ظَهْرِ الْقَدَمِ عِنْدَ مَعْقَدِ الشَّرَاكِ، وَهُمَا قَبْتَا الْقَدَمِ، وَبِهِ أَفْتَى الشَّيْخُ الْمَفِيدُ^(٢)، وَالشَّيْخُ الطُّوسِي^(٣)، وَالسَّيِّدُ الْمُرْتَضَى^(٤)، وَالسَّيِّدُ أَبُو الْمَكَارِمِ^(٥)، وَالْحَلَبِيُّ^(٦)، وَالْحَلِي^(٧)، وَالْمَحْقُقُ الْحَلِي^(٨)، وَالشَّهِيدُ^(٩)، وَالْمَحْقُقُ الْكَرْكِيُّ^(١٠) وَغَيْرُهُمْ، وَلَا يَظْهَرُ فِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْفِرْقَةِ الْمَحَقَّةِ إِلَى زَمَنِ الْعَلَامَةِ، وَلَا أَشَارُوا إِلَى وَقُوعِ اخْتِلَافٍ فِيهِ بَيْنَ الْخَاصَّةِ فِي الْكُتُبِ الْمَعْدَّةِ لَذِكْرِ الْمَسَائِلِ الْخِلَافِيَّةِ غَيْرُ مَا حَكَى^(١١) عَنِ الْإِسْكَافِيِّ أَنَّ الْكَعْبَ هُوَ الْمَفْصَلُ الَّذِي قَدَّمَ الْعِرْقُوبَ، إِلَى أَنْ جَاءَ الْعَلَامَةُ الْحَلِيُّ فَذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ الْمَفْصَلُ بَيْنَ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، وَحَمَلَ كَلَامَ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْأَصْحَابِ عَلَيْهِ، فَاشْتَدَّ الْخِلَافُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ فِي تَحْقِيقِ مَعْنَى الْكَعْبِ، وَصَارَ مِنَ الْمَعَارِكِ الْعَظِيمَةِ، عَلَى تَعْبِيرِ الشَّيْخِ الْبَهَائِيِّ^(١٢). وَعَلَى هَذَا يَنْبَغِي إِطْلَاقَ عِنَانِ الْقَلَمِ فِي هَذَا الْمَجَالِ، عَسَى أَنْ تَنْحَسِمَ بِهِ مَوَادُّ الْقِيلِ وَالْقَالَ.

كَلَامُ الْعَلَامَةِ الْحَلِيِّ فِي الْمُرَادِ بِالْكَعْبِ فِي آيَةِ الْوَضُوءِ وَاسْتِدْلَالُهُ عَلَيْهِ

اخْتَلَفَتِ التَّعَابِيرُ وَالتَّفَاسِيرُ فِي كَلَامِ الْعَلَامَةِ بِالْمُرَادِ مِنَ الْكَعْبَيْنِ فِي آيَةِ الْوَضُوءِ، فَمَرَّةً فَسَّرَهُمَا بـ «النَّابَتَيْنِ فِي وَسْطِ الْقَدَمِ» فَقَطْ، إِذْ قَالَ: «يَجِبُ مَسْحُ الرَّجْلَيْنِ مِنْ رُءُوسِ الْأَصَابِعِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَهُمَا النَّابَتَانِ فِي وَسْطِ الْقَدَمِ»^(١٣)، وَأُخْرَى بـ «مَجْمَعِ



الساق والقدم» فقط، إذ قال: «يجب المسح على بشرة ظهر قدم الرجلين. وحدها من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، وهما مجمع الساق والقدم؛ للخبر»^(١٤)، وثالثة بـ «حدّ المفصل بين الساق والقدم» فقط، إذ قال: «محلُّ ظهر القدم من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، وهما حدُّ المفصل بين الساق والقدم»^(١٥)، ثمّ فسّر المفصل بين الساق والقدم بـ «النّاتئين في وسط القدم» فقال: «مسح الرجلين من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، ويراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق والقدم. وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصّل؛ فإنّ الشيخ وأكثر الجماعة قالوا: إنّ الكعبين هما الناتئان في وسط القدم»^(١٦)، ثمّ فسّر العظمين الناتئين في وسط القدم بـ «معقدي الشّراك»، فقال: «ذهب علمائنا إلى أنّ الكعبين هما العظام الناتئان في وسط القدم وهما معقدا الشّراك، وبه قال محمّد بن الحسن من الجمهور. وخالف الباكون فيه وقالوا: إنّ الكعبين هما الناتئان في جانبي السّاق، وهما المسمّيان بالظّنايب»^(١٧). ثمّ فسّر معقدي الشّراك بـ «مجمع الساق والقدم» فقال: «محل المسح ظهر القدمين من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، وهما العظام الناتئان في وسط القدم، وهما معقد الشراك، أعني مجمع الساق والقدم، ذهب إليه علمائنا أجمع»^(١٨).

والظاهر أنّ الاختلاف بين تعابيره وتفاسيره ليس لأجل ما حدث من التبدّل في نظره ورأيه، بل مراده من جميع هذه العبارات واحد؛ فإنّه لا ينكر أنّ الكعب عظمٌ ناتئ في وسط القدم، كيف! وقد فسّره بذلك في كتبه^(١٩). ولكنّه يقول: ليس هو العظم الواقع أمام السّاق بين المفصل والمُشط، بل هو المفصل الواقع في ملتقى السّاق والقدم. ولذا استدلّ في (منتهى المطلب)^(٢٠) في أوائل العشر الرابع من عمره الشريف^(٢١) بصحيح الأخوين على «أنّ الكعبين هما العظام الناتئان في وسط القدم وهما معقدا الشّراك»، كما استدلّ بنفس هذا الصحيح على «أنّهما مفصل الساق والقدم» في العشر الأخير من عمره الشريف؛ فإنّه ﷺ لما سأله



السَّيِّدُ الْمَهْنَّا فَقَالَ: «مَا يَقُولُ سَيِّدُنَا فِي الْكَعْبِينَ الَّذِي يَجِبُ الْمَسْحُ عَلَيْهِمَا، فَإِنَّ الْمَعْرُوفَ مِنْ مَذْهَبِ الْأَصْحَابِ أَنَّهُمَا قَبَّتَا الْقَدَمَ عِنْدَ مَعْقَدِ الشَّرَاكِ، وَيَقُولُ سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَفْصَلُ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، فَمَا الْحُجَّةُ فِي ذَلِكَ؟ وَمَا حُكْمُ مَنْ اقْتَصَرَ عَلَى مَعْقَدِ الشَّرَاكِ؟»، أَجَابَهُ بِقَوْلِهِ: «الدَّلِيلُ عَلَى مَا صَرْنَا إِلَيْهِ الرِّوَايَةُ الصَّحِيحَةُ عَنِ الْبَاقِرِ، رَوَاهَا زُرَّارَةُ وَبَكِيرُ بْنُ أَعِينٍ قُلْنَا: أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَأَيْنَ الْكَعْبَتَانِ؟ قَالَ: «هَاهُنَا»، يَعْنِي الْمَفْصَلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ. وَمَنْ اقْتَصَرَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ سَيِّدُنَا السَّائِلُ دَامَ مَعْظَمًا إِنْ كَانَ عَنْ اجْتِهَادٍ أَوْ تَقْلِيدٍ مُجْتَهِدٍ صَحَّ وَضَوْؤُهُ وَإِلَّا فَلَا»^(٢٢)، وَكَانَ الْجَوَابُ فِي سَنَةِ ٧١٧ هـ^(٢٣)، وَالْعَجَبُ مِنْهُ أَنَّهُ سَلَّمَ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ السَّائِلِ مِنْ اخْتِلَافِ مَذْهَبِهِ مَعَ الْمَعْرُوفِ مِنْ مَذْهَبِ الْأَصْحَابِ وَمَعَ ذَلِكَ قَالَ: «ذَهَبَ عِلْمَاؤُنَا إِلَى أَنَّ الْكَعْبِينَ هُمَا الْعِظْمَانِ النَّاتَتَانِ فِي وَسْطِ الْقَدَمِ وَهُمَا مَعْقَدَا الشَّرَاكِ»^(٢٤). ثُمَّ فَسَّرَ مَعْقَدِي الشَّرَاكِ بِـ «مَجْمَعِ السَّاقِ وَالْقَدَمِ»، وَادَّعَى أَنَّ عَلَيْهِ إِجْمَاعَ عِلْمَانِنَا فِي قَوْلٍ: «وَهُمَا مَعْقَدُ الشَّرَاكِ، أَعْنِي مَجْمَعُ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، ذَهَبَ إِلَيْهِ عِلْمَاؤُنَا أَجْمَعٌ»^(٢٥)، وَاسْتَعْجَبَ مِنْهُ الْأُرْدَبِيلِيُّ أَيْضًا فَقَالَ: «وَالْعَجَبُ أَنَّ الْمَصْنِفَ فِي الْمُنْتَهَى عَبَّرَ عَنِ الْكَعْبِ بِالْعِظْمِ النَّاتِيءِ عَلَى ظَهْرِ الْقَدَمِ - كَمَا هُوَ مُرَادُ الْأَصْحَابِ - ثُمَّ فَسَّرَهُ بِالْمَفْصَلِ الَّذِي هُوَ مُرَادُهُ»^(٢٦).

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «قَدْ تَشَبَّهَ عِبَارَةُ عِلْمَانِنَا عَلَى بَعْضٍ مِنْ لَا مَزِيدَ تَحْصِيلٍ لَهُ فِي مَعْنَى الْكَعْبِ»^(٢٧)، وَقَوْلُهُ: «فِي عِبَارَةِ عِلْمَانِنَا اشْتِبَاهٌ عَلَى غَيْرِ الْمَحْصَلِ»^(٢٨)، فَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْمَحْصَلَ لَا يَشْتَبَهُ عَلَيْهِ أَنَّ مُرَادَهُمُ بِالْكَعْبِ الْمَفْصَلَ بَيْنَ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، وَأَنَّ مَنْ لَمْ يَفْهَمْ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِهِمْ لَا يَكُونُ مُحْصِلًا»^(٢٩)، أَوْ إِلَى أَنَّ غَرَضَ الْأَصْحَابِ مِنْ عَبَائِهِمْ مَا ذَكَرَهُ مِنْ كَوْنِ الْكَعْبِ هُوَ الْمَفْصَلُ فَإِجْمَاعُهُمْ حَاصِلٌ عَلَيْهِ^(٣٠). وَلَعَلَّ اللَّهَ ﷻ أَرَادَ بِاشْتِبَاهِ عِبَارَةِ عِلْمَانِنَا أَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ مُجْمَلَةً بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ الْعِظْمُ الْوَاقِعَ بَيْنَ الْمَفْصَلِ وَالْمُشْطِ وَالْمَفْصَلِ الْوَاقِعَ فِي مِلْتَقَى السَّاقِ وَالْقَدَمِ بَلْ ظَاهِرُهَا أَقْرَبُ إِلَى



الأول وقع الاشتباه فيها على غير المحصلين فحملوها على المعنى الأول، والتّحقيق يقتضي حملها على الثاني^(٣١).

وكيف كان فقد استدلّ العلامة على ذلك بثلاثة أدلّة.

أولها صحيح الأخوين، وهو ما رواه الشيخ عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر، وفيه: قُلْنَا: أصلحك الله! فَأَيْنَ الْكَعْبَانِ؟ قَالَ: «هَاهُنَا» يَعْنِي الْمَفْصَلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ. فَقَالَا: هَذَا مَا هُوَ؟ قَالَ: «هَذَا عَظْمُ السَّاقِ»^(٣٢)، ورواه الكليني عنهما عنه، وفيه: فَقُلْنَا أَيْنَ الْكَعْبَانِ؟ قَالَ: «هَاهُنَا» يَعْنِي الْمَفْصَلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ. فَقُلْنَا: هَذَا مَا هُوَ؟ فَقَالَ: «هَذَا مِنْ عَظْمِ السَّاقِ وَالْكَعْبُ أَسْفَلُ مِنْ ذَلِكَ»^(٣٣)، فحكى رواية الشيخ (لا الكليني) واستدلّ بفقرة «فَأَيْنَ الْكَعْبَانِ؟ قَالَ: «هَاهُنَا» يَعْنِي الْمَفْصَلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ»^(٣٤)، بل جعله الضابط في معنى الكعبين^(٣٥)، وقد تقدّم أيضاً استدلاله به^(٣٦)، وهذا الصحيح أقوى دلائل العلامة وأصرحها^(٣٧)، بل قال الشيخ البهائي: «لا خبر في هذا الباب أصرح من خبر الأخوين»^(٣٨).

ثانيها «ما رواه ابن بابويه عن الباقر عليه السلام وقد حكى صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله: «ومسح على مقدم رأسه وظهر قدميه». وهو يعطي استيعاب المسح بجميع ظهر القدم»، فاستدلّ به في مختلف الشيعة^(٣٩).
وثالثها «أنّه أقرب الى ما حدّده أهل اللّغة به»، كما في مختلف الشيعة^(٤٠)؛ و«لأنّه مأخوذ من «كَعَبَ ثَدْيُ الْمَرْأَةِ» أي ارتفع»^(٤١).

تشنيع الفقهاء المتأخّرين على العلامة

بعد أن قال العلامة إنّ الكعب في الآية الشريفة هو المفصل بين الساق والقدم وحمل كلام الفقهاء في مسح الكعبين عليه، ونسب إلى «بعض من لا مزيد تحصيل له في معنى الكعب» اشتباه عبارة الفقهاء عليه «شنع عليه في ذلك بعض أصحابنا واستغربوه، مصرّحين بأنّ هذا القول قد تفرّد هو به ولم يذكره أحد من أصحابنا



ولا من غيرهم، فهو إحداه قول ثالث»^(٤٢)، و«أن عباراتهم ناطقة بخلاف ما ادّعاه»^(٤٣)، بل قال الشيخ البهائي: «جميع من تأخر عن عصر العلامة من أعلام علمائنا أنكروا هذا القول، وشنعوا على العلامة تشنيعاً بليغاً، وادّعوا أنه إحداه قول ثالث، خصوصاً شيخنا الشهيد في كتاب الذكرى وشيخنا المحقق الشيخ علي في شرح القواعد وشيخنا زين الملة والدين في شرح الإرشاد»^(٤٤)، وقال نحوه الفيض الكاشاني^(٤٥). فلنذكر كلمات هؤلاء الفقهاء الثلاثة "قدس الله أرواحهم".

كلام الشهيدين والمحقق الكركي في الرد على قول العلامة

قال الشهيد: تفرّد الفاضل بأنّ الكعب هو المَفصل بين الساق والقدم، وصَبَّ عبارات الأصحاب كلّها عليه، وجعله مدلول كلام الباقر، محتجاً برواية زرارة عن الباقر عليه السلام المتضمنة لمسح ظهر القدمين وهو يعطي الاستيعاب، وبأنّه أقرب الى حدّ أهل اللغة.

وجوابه: إنّ الظاهر المطلق هنا يُحمّل على المقيّد؛ لأنّ استيعاب الظهر لم يقل به أحد منّا، وقد تقدّم قول الباقر: «إذا مَسَحْتَ بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» في رواية زرارة وأخيه بكير. وقال في المعتبر: «لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح، بل يكفي المسح من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، ولو بإصبع واحدة، وهو إجماع فقهاء أهل البيت عليهم السلام. ولأنّ الرجلين معطوفة على الرأس الذي يُمسح بعضه فيعطيان حكمه». وقال في موضع آخر: «تجزئ الأئمّة». وقد تبع المفيد في ذلك فقال: «يجزئه أن يمسح على كلّ واحدة منهما برأس مسبّحته من أصابعها إلى الكعبين».

وأهل اللغة إن أراد بهم العامّة فهم مختلفون، وإن أراد به لغويّة الخاصّة فهم متفقون على ما ذكرناه حسب ما مرّ. ولأنّه إحداه قول ثالث مستلزم رفع ما أجمعت عليه الأئمّة؛ لأنّ الخاصّة على ما ذكر، والعامّة على أنّ الكعبين ما نتأ عن





يمين الرجل وشمالها، مع استيعاب الرجل ظهرًا وبطنًا، ومع إدخال الكعبين في الغسل كالمرفقين.

ومن أحسن ما ورد في ذلك ما ذكره أبو عمر الزاهد في كتاب فائت الجماهرة، قال: اختلف الناس في الكعب فأخبرني أبو نصر عن الأصمعيّ أنّه الناتئ في أسفل الساق عن يمين وشمال. وأخبرني سلمة عن الفراء قال: هو في مُشط الرَّجل، وقال: «هكذا» برجله. قال أبو العباس: فهذا الذي يسمّيه الأصمعيّ الكعب هو عند العرب المنجم. قال: وأخبرني سلمة عن الفراء عن الكسائي قال: قعد محمد بن عليّ بن الحسين عليه السلام في مجلس كان له وقال: «ها هنا الكعبان». قال: فقالوا هكذا. فقال: «ليس هو هكذا ولكنه هكذا» وأشار الى مُشط رجله. فقالوا له: إنّ الناس يقولون هكذا! فقال: «لا، هذا قول الخاصّة، وذاك قول العامة».

نعم، لو قيل بوجوب إدخال الكعبين في المسح - إمّا لجعل «إلى» بمعنى «مع»، وإمّا لإدخال الغاية في المغيّأ؛ لعدم المفصل المحسوس - قَرَب مّا قاله وإن لم يكن إيّاه، إلّا أنّ ظاهر الأصحاب والأخبار بخلافه. ويؤيّده النص على المسح على النعلين من غير استبطان الشراك كما تقدّم. ورواه الأحوّل عن الباقر عليه السلام قال: «ولا يُدخِل أصابعه تحت الشراك». وصرّح في المعتبر بعدم دخولهما، محتجًا برواية زرارة المذكورة.

ولك أن تقول: إن كان هذا تحديدًا للمسح وجب إدخال الكعبين فيه كالمرافق، وإن كان تحديدًا للممسوح فلا يجب البلوغ الى الكعبين، فضلًا عن دخولهما؛ لأنّه لا يراد به الاستيعاب قطعًا، بل المراد به بيان محلّ المسح، وبالجمله دخولهما أحوط ^(٤٦).

وقال المحقّق الكركي: ما ذكره في تفسير الكعبين خلاف ما عليه جميع أصحابنا، وهو من متفرّداته، مع أنّه ادّعى في عدّة من كتبه أنّه المراد في عبارات الأصحاب وإن كان فيها اشتباه على غير المحصّل، واستدلّ عليه بالأخبار وكلام



أهل اللغة. وهو عجيب؛ فإن عبارات الأصحاب صريحة في خلاف ما يدّعيه، ناطقة بأن الكعبيين هما العظماء النابتان في ظهر القدم أمام الساق حيث يكون معقد الشراك، غير قابلة للتأويل. والأخبار كالصريحة في ذلك، وكلام أهل اللغة مختلف، وإن كان اللغويون من أصحابنا - مثل عميد الرؤساء - لا يرتابون في أن الكعب هو الناتئ في ظهر القدم، وقد أطنب عميد الرؤساء في كتاب الكعب في تحقيق ذلك وأكثر في الشواهد على ذلك، على ما حكى من كلامه. على أن القول بأن الكعب هو المفصل بين الساق والقدم إن أراد به أن نفس المفصل هو الكعب لم يوافق مقالة أحد من الخاصة والعامة ولا كلام أهل اللغة ولم يساعد عليه الاشتقاق الذي ذكره؛ فإنهم قالوا: إن اشتقاقه من كَعَب إذا ارتفع، ومنه كَعَب ثدي الجارية. وإن أراد به أن ما نتأ عن يمين القدم وشماله هو الكعب - كمقالة العامة - لم يكن المسح منتهياً إلى الكعبيين (٤٧).

وقال الشهيد الثاني بعد أن حكى استدلال العلامة بالأدلة الثلاثة المقدمة: وأنت خير بعدم دلالة الحديث الثاني، وقد تقرّر.

وأما حديث الأخوين فهو وإن لم يناف مدّعا لا ينافي مدّعى الجماعة أيضاً، فيجب حمله على ما يوافق الحديثين المتقدمين؛ جمعاً بين الأخبار وموافقة للإجماع. مع أن الشهيد رحمته الله جعله أول الأدلة النقلية على قول جماعة الأصحاب.

وأما استدلاله بقرنه إلى ما حدّده أهل اللغة فقد أجاب عنه في الذكرى بأنه إن أراد بأهل اللغة لغوية العامة فهم مختلفون، وإن أراد لغوية الخاصة فهم متفقون على ما قرّره أولاً، حتّى إن العلامة اللغوي عميد الرؤساء صنّف في الكعب كتاباً مفرداً وأكثر فيه من الشواهد على أنه قبة القدم. والظاهر أن تفسير الشهيد رحمته الله له في الألفية بأنه ملتقى الساق والقدم على سبيل الاحتياط، لا الوجوب، كما ذكره في البيان؛ لكثرة تشنيعه على الفاضل في القول بذلك حتّى ألزمه خرق إجماع الكل





وإحداث قول ثالثٍ مستلزم رفع ما أجمعت عليه الأئمة؛ لأنَّ الخاصَّة على ما ذكر،
والعامَّة على أنَّ الكعب ما نتأ عن يمين الرِّجل وشمالها.

والعجب من المصنّف قوله في المختلف: إنَّ في عبارة أصحابنا اشتباهاً على
غير المحصّل؛ مشيراً إلى أنَّ المحصّل لا يشته به عليه أنَّ مرادهم بالكعب المفصل بين
الساق والقدم وأنَّ مَنْ لم يفهم ذلك من كلامهم لا يكون محصّلاً، ثمَّ حكى كلام
جماعة منهم، والحال أنَّ المحصّل لو حاولَ فهمَ ذلك من كلامهم لم يجد إليه سبيلاً
ولم يُقيم عليه دليلاً. وكأنَّه تعرّض في ذلك لشيخه أبي القاسم حيث ادّعى إجماع
علماء أهل البيت عليهم السلام على خلاف مدّعه، كما تقدّم النقل عنه. والله أعلم بحقيقة
الحال (٤٨).

ولعل هذه الإيرادات ألجأت البحراني أن يقول:

ويقوى عندي ما ذهب إليه بعض الفضلاء من متأخري المتأخريين في هذا
المقام وإن كان خلاف ما عليه جملةٌ من متأخري علمائنا الأعلام، إذ قال بعد نقل
جملة من كلام القوم على العلّامة وما أوقعوه به من الشناعة والملامة: «هذا ملخّص
ما شتّعوا به عليه. وعند إمعان النظر في كلام العلّامة وملاحظة ما أورده في غير
المختلف يُعَلَم أنَّه لن يخرج بقوله عن المشهور، بل هو عينه إلّا أنَّه بسبب قصده
لتطبيق النصّ عليه خرج في بعض عباراته عن المعهود من كلامهم. وبيان ذلك أنَّه
عليه السلام قال في التذكرة: «ومحلّ المسح ظهر القدمين من رؤوس الأصابع إلى الكعبين،
وهما العظمان الناتئان في وسط القدم، وهما معقد الشراك أعني مجمع الساق والقدم.
ذهب إليه علماؤنا أجمع، وبه قال محمد بن الحسن الشيباني؛ لأنَّه مأخوذ من «كعب
ثدي المرأة» إذا ارتفع، ولقول الباقر عليه السلام وقد سئل فأين الكعبان؟: «هاهنا» يعني
المفصل دون عظم الساق.

وقال في المنتهى: «ذهب علماؤنا إلى أنَّ الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط



القدم، وهما معقدا الشراك. وبه قال محمد بن الحسن من الجمهور، وخالف الباقر فيه وقالوا: إِنَّ الْكَعْبَيْنِ هُمَا النَّائِثَانِ فِي جَانِبِي السَّاقِ، وهما الْمَسْمِيَانِ بِالظَّنَابِيْبِ. ثُمَّ أَخَذَ فِي الْاِسْتِدْلَالِ وَأَوْرَدَ صَحِيحَةَ زُرَّارَةَ وَبَكِيرِ ابْنِي أُعَيْنِ الْمَذْكُورَةَ وَرَوَايَتِي مَيْسَرِ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ. إِلَى أَنْ قَالَ: «فِرْعَوْنِ. الْأَوَّلُ: قَدْ تَشَبَّهَ عِبَارَةُ عِلْمَانَا عَلَى بَعْضٍ مِنْ لَا مَزِيدَ تَحْصِيلَ لَهُ فِي مَعْنَى الْكَعْبِ. وَالضَّابِطُ فِيهِ مَا رَوَاهُ زُرَّارَةُ»، وَأَوْرَدَ الرِّوَايَةَ. وَفِي (الْقَوَاعِدِ) عَرَّفَ الْكَعْبَيْنِ بِأَنَّهُمَا حَدَّ الْمَفْصَلِ بَيْنَ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، وَفِي الْإِرْشَادِ أَنَّهُمَا مَجْمَعُ الْقَدَمِ وَأَصْلُ السَّاقِ. وَالْمَفْهُومُ مِنْ خِلَالِ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ أَنَّهُ أَطْلَقَ الْمَفْصَلَ عَلَى الْعَظْمَيْنِ النَّائِثَيْنِ تَارَةً وَأَطْلَقَ عَلَيْهِمَا الْحَدَّ وَالْمَجْمَعُ تَارَةً أُخْرَى، وَكَلَامُهُ فِي (التَّذَكُّرَةِ) صَرِيحٌ فِي ذَلِكَ؛ إِذْ فَسَّرَ الْعَظْمَيْنِ النَّائِثَيْنِ بِأَنَّهُمَا مَعْقِدَا الشَّرَاكِ وَفَسَّرَ مَعْقِدَ الشَّرَاكِ بِأَنَّهُ مَجْمَعُ السَّاقِ وَالْقَدَمِ. وَفِي الْمُنْتَهَى قَرِيبٌ مِنْهُ. وَلَمَّا كَانَ مَدْلُولُ رَوَايَةِ زُرَّارَةَ وَأَخِيهِ يَقْتَضِي أَنَّ الْكَعْبَيْنِ هُمَا الْمَفْصَلُ - إِذْ فَسَّرَ الْإِمَامُ فِيهِمَا الْكَعْبَيْنِ بِأَنَّهُمَا الْمَفْصَلُ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ - وَرَأَى أَنَّ عِلْمَاءَنَا قَدْ أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّهُمَا الْعَظْمَانِ النَّائِثَانِ أَرَادَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ، فَحَمَلَ الْمَفْصَلَ عَلَى ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ كَوْنِ طَرَفِي ذَيْنِكَ الْعَظْمَيْنِ تَمَّا يَلِي السَّاقَ حَدَّ الْمَفْصَلِ وَالسَّاقُ؛ لِأَنَّ عَظْمَ السَّاقِ مُتَّصِلٌ بِهِمَا - فَأَطْلَقَ عَلَيْهِمَا الْمَفْصَلَ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِمَا حَدًّا لَهُ وَبَدَايَةَ لِحْصُولِهِ، فَيَكُونُ تَعْرِيفُهُمَا بِالْمَفْصَلِ بِاعْتِبَارِ نِهَائِيَّتِهِمَا. وَغَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ ذَلِكَ عَلَى طَرِيقِ التَّجَوُّزِ؛ لِعِلَاقَةِ الْمَجَاوِرَةِ. وَلَيْسَ فِي كَلَامِهِ مَا يَنْفِي إِرَادَةَ الْمَعْنَى الْمَشْهُورِ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ، بَلْ مُقْتَضَى نَقْلِهِ اتِّفَاقَ عِلْمَانَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ إِرَادَةَ غَيْرِهِ. وَبِسَبَبِ أَنَّهُ مُخَالَفٌ لظَاهِرِ الرِّوَايَةِ - كَمَا ذَكَرْنَا - نَبَّهَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ اشْتَبَاهَ عَلَى غَيْرِ الْمَحْصَلِ وَإِنْ الْمَحْصَلُ يَعْرِفُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَعْبَيْنِ هُوَ الْمَفْصَلُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَدًّا وَنِهَائِيَّةً لِهَمَّا، وَلِذَلِكَ أَطْلَقَ عَلَيْهِمَا. وَرَبِّمَا كَانَتِ الْحِكْمَةُ فِي هَذَا الْإِطْلَاقِ مِنَ الْإِمَامِ إِرَادَةُ إِيْصَالِ الْمَسْحِ إِلَى نِهَايَةِ الْكَعْبِ. وَلَا يَلِيقُ حَمْلُ كَلَامِ الْعَلَامَةِ عَلَى مَا فَهَمُوهُ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ يُلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ مَنَاقِضَةُ أَوَّلِ كَلَامِهِ



لآخره والخروج عن نقل الإجماع عليه وعدم فهمه المعنى الظاهر من عبارات الأصحاب. وذلك لا يُنسب لأدوّن الناس وأبلدهم، فضلاً عن مثل جلالة قدر العلامة. ومّا يؤكد ذلك أنّ المحقّق في المعتبر استدلّ على كون الكعبيين هما العظماء الناتان بهذه الرواية، فلو لا أنّ المراد بالمفصل ما أشرنا إليه لم يتّجه له الاستدلال بها على ذلك» (٤٩).

وقال المحقّق الكلّباسيّ بعد نقله العبارات المحكية في الحقائق الناضرة: وهو حسن.

ويؤيّد ما في المختلف من جمع عبارات لا يحتمل أن ينطبق على ما نسبوا إليه بوجه، مع ادّعائه موافقتها له. ثم إنّ هذا الاحتمال أقرب إلى الشهيد؛ نظراً إلى شدة تشنيعه على العلامة بما يبعد عن مثله المخالفة بعده جدّاً، كنسبته إلى خرق الإجماع وتفردّه بما قال، وكون عباراتهم بأجمعها ناطقة بخلاف ما ادّعاه. وربّما اعتذر عنه الشهيد الثاني بأنّه كأنّه حاول الخروج عن الخلاف بسهولة الخطب وعموم النفع بالرسالة، وعن الأخير بأنّ إطلاق الكعب على المفصل غير معروف، وما ذكره بعضهم من إطلاقه عليه توهم نشأ من إطلاقه على مفاصل الرمح، فيقال: كعاب الرمح، وإنّما هو لأجل الشقّ الحاصل فيها. فبعد تعذّر حمله على ما ذكره العامّة ممّا نبأ من طرفي الساق اللّذين هما المنجمان والرّهْرهان - لحصول الإجماع على عدمه تحصيلًا ونقلًا - تعيّن حمله على ما اخترناه؛ لعدم الخلاف بين أهل اللغة في إطلاق الكعب عليه، كما في المدارك. بل لشيوع إطلاقه عليه، حتّى قد سمعت نقل الاتفاق من لغويّنا على كونه حقيقة فيه (٥٠).

وقال الإصفهاني: ولا ريب أنّ توجيه كلام العلامة بما يرجع إلى المشهور أولى من التوجيه في كلمات الأصحاب، كما احتمله أولئك، بل أولى من الحكم ببناء العلامة على توجيه كلماتهم والخروج عن مقتضاها مع كمال ظهورها (٥١).



وكيف كان، فقد حكي الشيخُ البهائيُّ هذه الإيرادات وذَبَّ عن الْعَلَامَةِ ورَدَّها ثم قال: «إِنَّ مَنْ أَمَعَنَ النَّظَرَ عِلْمَ أَنَّ كَلَامَهُمْ عَلَيْهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ وَتَشْنِيعَهُمْ وَاقَعَ غَيْرِ مَوْقِعِهِ. وَحَاشَا الْعَلَامَةَ أَنْ يَقَعَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْغَمَّةِ وَيَخَالَفَ مَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ، بَلْ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ وَالصَّدَقُ الَّذِي لَا شَبْهَةَ يَعْتَرِيهِ. وَالنَّصُّ الصَّحِيحُ بِذَلِكَ شَاهِدٌ، وَكَلَامُ الْأَصْحَابِ عَلَيْهِ مُسَاعِدٌ، وَمَا ذَكَرَهُ عِلْمَاءُ التَّشْرِيعِ يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَمَا أَوْرَدَهُ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ يَرْشِدُ إِلَيْهِ، وَكَلَامُ الْعَامَّةِ صَرِيحٌ فِي نِسْبَةِ هَذَا الْقَوْلِ إِلَيْنَا، وَكُتِبَ بِهِمْ مَشْحُونَةٌ بِالتَّشْنِيعِ بِهِ عَلَيْنَا» (٥٢).

ترتيب التشنيعات وأجوبة الشيخ البهائي عنها وردود مَنْ تأخر عنه على أجوبته :

رتَّب الشيخُ البهائيُّ التشنيعات في (الحبل المتين) و(الأربعين) و(مشرق الشمسين)، فقال أولاً (٥٣): «إِنَّ حَاصِلَ تَشْنِيعٍ مِنْ تَأَخَّرَ عَنِ الْعَلَامَةِ عَلَيْهِ يَدُورُ عَلَى سَبْعَةِ أُمُورٍ. وَقَالَ ثَانِيًا فِي الْأَرْبَعِينَ فِي شَرْحِ الْحَدِيثِ الرَّابِعِ: إِنَّ حَاصِلَهُ يَدُورُ عَلَى أُمُورٍ خَمْسَةٍ، وَلَمْ يَذْكُرِ السَّادِسَ وَالسَّابِعَ الْمَذْكُورَيْنِ فِي الْحَبْلِ الْمَتِينِ. وَقَالَ ثَالِثًا (٥٤): إِنَّهُ يَدُورُ عَلَى سِتَّةِ أُمُورٍ، وَلَمْ يَذْكُرِ الْأَمْرَ السَّابِعَ الْمَذْكُورَ فِي الْحَبْلِ الْمَتِينِ. ثُمَّ أَجَابَ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا. كَمَا أَنَّ بَعْضَ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُ رَدَّ بَعْضَ أَجُوبَتِهِ. وَقَالَ الْفَيْضُ الْكَاشَانِيُّ: «حَاصِلُ تَشْنِيعِهِمْ يَدُورُ عَلَى أَرْبَعَةِ أُمُورٍ» وَذَكَرَ الْأَوَّلَ وَالثَّانِي وَالثَّالِثَ وَالسَّابِعَ (٥٥)، ثُمَّ ذَكَرَهُ شَيْخُهُ الْبَهَائِيُّ فِي الْحَبْلِ الْمَتِينِ. وَكَذَلِكَ الْخَوَانَسَارِيُّ ذَكَرَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ - أَيْ الْأَوَّلَ وَالثَّانِي وَالثَّالِثَ وَالسَّابِعَ - وَقَالَ: «هَذَا الْإِيرَادُ [أَيِ السَّابِعِ] ثُمَّ ذَكَرَهُ الْبَهَائِيُّ فِي الْحَبْلِ الْمَتِينِ] كَأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الْإِيرَادِ الْأَوَّلِ عِنْدَ التَّأَمُّلِ» (٥٦).

وإليك حاصل التشنيعات، وأجوبة البهائي عنها، وردود مَنْ تأخر عنه على بعضها.





التشنيع الأول: مخالفة إجماع الأصحاب بل الأمة

هذا التشنيع، وهو من أقبح التشنيعات^(٥٧)، أن ما ذهب إليه العلامة مخالف لما أجمع عليه أصحابنا، بل لما أجمع عليه الأمة من الخاصة والعامة^(٥٨)؛ «لأن العامة قائلون بأن الكعبين هما العظامان الناتئان عن يمين القدم وشماله، وأصحابنا متفقون على أنهما الناتئان في وسط القدم بين المفصل والمشط»^(٥٩)، واستفاض نقل إجماع الإمامية عليه من المؤلف والمخالف. وإليك بعض عباراتهم الحاكية عن إجماع أصحابنا على ذلك.

١- قال السيّد المرتضى^(٦٠): «وما انفردت به الإمامية القول بأن مسح الرجل هو من أطراف الأصابع إلى الكعبين، والكعبان هما العظامان الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك».

٢- الشيخ في التهذيب^(٦١) عدّه مجمعا عليه بين كل من قال بوجوب المسح من الأمة. وقال في التبيان^(٦٢): «والكعبان عندنا هما الناتئان في وسط القدم». وقال في الخلاف^(٦٣): «دليلنا: إجماع الفرقة».

٣- الظاهر من أبي المكارم في قوله: «المراد به رجلا كل متطهر، وفيهما عندنا كعبان»^(٦٤).

٤- نسبه الطبرسي إلى الإمامية^(٦٥) إذ قال: «وأما الكعبان فقد اختلف في معناهما فعند الإمامية هما العظامان الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك».

٥- نسبه المحقق الحلي^(٦٦) إلى فقهاء أهل البيت، إذ قال: «و عندنا «الكعبان» هما العظامان الناتئان في وسط القدم، وهما مقعد الشراك، وهذا مذهب فقهاء أهل البيت عليه السلام».

٦- نسبه^(٦٧) إلى الأصحاب، إذ قال أولهما: «وأما تفسير الكعبين فقال أصحابنا إنها قُبَّتَا القدم» وقال ثانيهما: «الكعب عند الأصحاب عبارة عن العظم الناتئ في وسط القدم عند معقد الشراك».



٧- قال في ذكرى الشيعة^(٦٨): «الكعبان عندنا معقد الشراك وبقنا القدم، وعليه إجماعنا».

٨- حكيا^(٦٩) اتفاق لغويي الخاصة عليه. وفي جامع المقاصد^(٧٠) أن اللغويين من أصحابنا لا يرتابون فيه، مع نسبته إلى جميع أصحابنا إلا العلامة.

٩- ابن الأثير الجزري^(٧١) حيث قال: «ذهب قومٌ إلى أنهما العظامان اللذان في ظهر القدم، وهو مذهب الشيعة».

١٠- الفيومي حيث قال^(٧٢): «وذهبَت الشيعةُ إلى أن الكعبَ في ظهر القدم».

وقال الكلباسي^(٧٣): «هذا فضلاً عن وقوع الإجماع على نفي القول الزائد على ما اختاره المشهور وما اختاره جمهور العامة، من كون الكعبين هما العظامان الناتان في طرفي الساق، كما حكاه الشيخ^(٧٤)، وعن أن ثبوت المسح مستلزمٌ لكون الكعب في ظهر القدم؛ للإجماع على عدم الانفكاك بينهما، كما حكاه السيّدان^(٧٥) والشهيد^(٧٦). وأجاب عنه البهائي بأنه «إن تحقّق إجماع أصحابنا «رضي الله عنهم» فإنما تحقّق على أن الكعب عظمٌ نات في ظهر القدم، لا عن جانبيه - كما يقوله العامة - واقعٌ عند معقد الشراك، والعلامة يقول به، وانعقاد الإجماع على ما ينافي كلامه غير معلوم^(٧٧)».

والحق أن الإجماع المدّعى في المقام وأمثاله - كما ورد فيه رواية أو أكثر - مدركيٌّ أو محتمله فلا يكون دليلاً وحجّةً على حدةٍ في المسألة في قبال سائر الحجج والأدلة. وهذا كما صرح به معاصروننا، منهم السيّد الخوئي^{رحمته الله}؛ فإنه قال في غير موضع ردّاً للإجماعات المدّعاة في مواضع: إذا علم أو ظن أو احتمل استناد الإجماع في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها في المقام لا يكون الإجماع تعبدياً كاشفاً عن قول الإمام^{عليه السلام}^(٧٨)، «ومن ذلك يظهر أننا لو علمنا باتفاقهم أيضاً لم يمكن أن نعتد عليه؛ لأنّه معلوم المدرك أو محتمله فلا يحصل العلم من مثله بقول الإمام»، كما قاله^(٧٩).



التشيع الثاني: مخالفة الأخبار الصريحة

إنَّ ما ذهب إليه العلامة مخالف للأخبار الصريحة^(٨٠)، وهو رابع الأمور الخمسة المذكورة في الأربعين. والمراد بها روايات قيل إنَّ قول العلامة مخالف لها^(٨١)، واستُدلَّ على القول المشهور بها. وهي على النحو الآتي:

١- ما رواه الكليني والشيخ عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر - في الصحيح - عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ «فوضع كفَّه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم»^(٨٢)، بتقريب أن قوله: «إلى ظاهر القدم» بدل أو بيان لقوله: «إلى الكعبين»^(٨٣).

٢- ما رواه الشيخ عن ميسر - في القوي - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟» ثم أخذ كفًّا من ماء. إلى أن قال: ثم مسح رأسه وقدميه، ثم وضع يده على ظهر القدم، ثم قال: «هذا هو الكعب». قال: فأوماً بيده إلى أسفل العرقوب، ثم قال: «إنَّ هذا هو الظنوب»^(٨٤).

٣- ما رواه الكليني والشيخ عن ميسر قال: «الوضوء واحدة واحدة»، ووصف الكعب في ظهر القدم^(٨٥)؛ قال الفيض: «فإنَّ هذه الروايات صريحة في أن الكعب في ظهر القدم، والمفصل بين الشيئين يمتنع أن يكون في أحدهما»^(٨٦).

٤- ما رواه الكليني عن زرارة وبكير في الصحيح أنَّهما سألا الباقر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطست. إلى قوله: «ولا يدخل أصابعه تحت الشراك»^(٨٧).

٥- ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في المسح: «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك. وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك»^(٨٨).

٦- ما رواه الكليني عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «توضأ عليَّ عليه السلام فغسل وجهه وذراعيه ثم مسح على رأسه وعلى نعليه ولم يدخل يده تحت الشراك»^(٨٩).



٧- ما رواه الشيخ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام مَسَحَ عَلَى النَّعْلَيْنِ وَلَمْ يَسْتَبْطِنِ الشَّرَاطِينَ» ^(٩٠). ورواه الصدوق مرسلًا عنه ^(٩١).

«وحملها على خصوص النعل العربي الذي يقع شراكه على طول القدم - لا عرضها - تقييدًا للإطلاق من غير دليل، مع أن الظاهر من تحديدهم للكعبين ما بهما معقد الشراك يعطي أن الغالب في النعل هو ما يكون شراكه واقعًا على الكعب. نعم!، قد يناقش في بعض تلك الروايات بأنها حكاية فعل فلا تعم. وفيه أن حكاية الإمام لفعله في مقام البيان والاستدلال شاهد على الإطلاق. فتأمل» ^(٩٢).

وأجاب البهائي عنها بأنه لا خبر في هذا الباب أصرح من خبر الأخوين، وهو إنما ينطبق على كلامه ^(٩٣). وقال في الأربعين: «ولا يخفى أن هذا الحديث صريحٌ فيما ادَّعاه العلامة غير قابل للتأويل، فلذلك جعله في المختلف أول الدلائل على مدَّعاه، واقتصر في المنتهى عليه ولم ينقل سواه». وأضاف: «والعجب من شيخنا الشهيد «طاب ثراه» كيف أهمله عند ذكر دلائل العلامة مع أنه أقوى دلائله» ^(٩٤).

ثم قال بعد حكاية صحيح الأخوين: «وهذان الحديثان المعبران شاهدان شهادة صريحة بما قاله العلامة «طاب ثراه». ويزيد ذلك وضوحًا أن الإمام عليه السلام بعد ما تَوَضَّأَ ومسح قدميه بحضور الأخوين وشاهدًا كيفية مسحه سألاه أين الكعبان؟ وسؤالهما - بعد مشاهدة مسحه عليه السلام يدل على أنه عليه السلام لما تجاوز قبة القدم - التي هي أحد المعاني الأربعة للكعب بحسب اللغة - وبلغ بالمسح المفصل أراد أن يعلم أن الكعب في الآية الكريمة هل المراد به نفس المفصل أو العظم الواقع في المفصل؛ إذ كلُّ منها يسمَّى كعبًا بحسب اللغة وقد انتهى مسحه عليه السلام إليهما معًا، فسألاه: أين الكعبان؟ ولو انتهى مسحه عليه السلام بقبة القدم لعلما بمجرد ذلك أنها هي الكعب المأمور بانتهاء المسح إليه في الآية الكريمة، ولم يحسن سؤالهما بعد ذلك بـ «أين الكعبين؟»؛ لظهور أن عدم تجاوزها في مقام بيان وضوء النبي صلى الله عليه وآله نص على أنها هو.



وأيضاً إشارته ﷺ إلى مكان الكعب بقوله: «هاهنا» يشعر بأن الكعب واقع في المفصل، وإلا لقال: «هو هذا»، ولم يأت بلفظة «هاهنا» المختصة بالإشارة إلى المكان. وكذا قولهما بعد ذلك: «هذا ما هو» وإجابته ﷺ بأن هذا عظم الساق، يُشعر بأن إشارته كانت إلى شيء متصل بعظم الساق وملاصق له، كما لا يخفى. ومن تأمل هذين الحديثين ظهر عليه شدة اهتمام زرارة وأخيه في التفتيش عن حقيقة الكعب والتنقير عنه.

وبما تلوناه عليك يظهر أن ما يقال من أن المشار إليه في قوله: «هاهنا» لعله إنما كان قبة القدم فاشتبه ذلك على الأخوين فظنّا أنه ﷺ أشار إلى المفصل خيال ضعيف. وأيضاً فالالتفات إلى هذه الاحتمالات وتجويز أمثال هذه الاشتباهات على الرواة في أخبارهم عن المشاهدات - ولا سيما هذين الراويين الجليلين - يؤدي إلى عدم الاعتماد على أخبارهم بالمسموعات، فيرتفع الوثوق بالروايات. وبما قرّرناه يظهر أن استدلال العلامة في المنتهى والمختلف بحديث الأخوين استدلال في غاية المتانة» (٩٥).

فقال الخوانساري ردّاً على التمسك بصحيح الأخوين:

وأما صحيحة الأخوين التي تمسك بها العلامة ﷺ فهي وإن كان يتراءى منها في بادي النظر أن الكعب هو المفصل لكن عند التأمل يظهر خلافه؛ نظراً إلى الصحيحة التي في (الكافي) من قوله: «والكعب أسفل من ذلك»؛ لأنّ قوله: «هذا عظم الساق» - على ما في التهذيب - أو: «من عظم الساق» - على ما في الكافي - إما إشارة إلى المنجم أو منتهى عظم الساق. فإن كان الأوّل فهو عند المفصل، كما نقلنا من النهاية أيضاً، فحكمه ﷺ بأن الكعب أسفل منه ظاهر في أنه المعنى المعروف. وإن كان الثاني فالأمر أوضح. فعلى هذا ظهر أنه يجب حمل قوله: «هاهنا يعني المفصل» على أنه أشار إلى قريب من المفصل؛ لئلا يلزم التناقض.



فإن قلت: يمكن حمل قوله: «أسفل من ذلك» على التحيّة أو نحوها، فلا يلزم التناقض لو لم يرتكب التأويل في الأوّل. قلت: التأويل الثاني أبعد من الأوّل ولا أقل من مساواتها، فلم يبق للرواية ظهور في المدعى. سلّمنا ظهورها فيه فلتحمل على التجوّز والتأويل؛ جمعاً بينها وبين ما ذكرنا من المعارضات مع كثرتها واعتضادها بالأصل.

وعند هذا ظهر حال ما قاله المحقق المذكور من أنّ هذه الرواية الصحيحة الخالية عن المعارض مساعدة للعلامة. ولا يخفى ضعف ما قاله أيضاً، من أنّ قوله في هذا الخبر: «هاهنا» بالإشارة إلى مكان الكعب دون الإشارة إليه يعطي أنّه العظم الخفيّ، لا الناتئ ظهر القدم؛ فتدبر^(٩٦).

وقال النجفي أيضاً ردّاً على تمسّك العلامة بصحيح الأخوين: وأمّا ما ذكره من الاستدلال بخبر الأخوين... وهو العمدة في مطلوبه - لا صراحة فيه؛ إذ قد يراد بقوله: «مفصل» أي ما يقرب إلى المفصل. بل يؤيد ذلك أنّه رواها في الكافي - الذي هو أضبط من غيره - بعد قوله: «دون عظم الساق»: فقلنا: هذا ما هو؟ فقال: «هذا من عظم الساق، والكعب أسفل»، ومن المعلوم أنّه إن أريد بعظم الساق في الرواية المنجّمان فالمفصل الذي ذكره العلامة قريب منه جدّاً، فيبعد أن يقال بالنسبة إليه: «إنّه أسفل». واحتمال أن يراد بمعنى التحت في غاية البعد. وإن أريد بعظم الساق الملتقى مع عظم القدم فعدم دلالتها على ما يقول واضح.

نعم، يحتمل أن يراد بالمفصل فيها محلّ القطع للسارق فيكون مفصلاً شرعيّاً. ويؤيّد وقوع الاستدلال بهذه الرواية من المحقّق والشهيد وغيرهما على أنّ الكعب هو العظم الناشز. ولا يُستبعد خطابُ زرارة وبكير بذلك؛ لكونهما العارفين بكون المفصل هو محلّ القطع من معقد الشراك، فيكون قوله فيها: «دون عظم الساق» أي أسفل منه، بشهادة رواية الكليني لها واحتمال إنكار كون محلّ القطع [للسارق]





ذلك؛ لكون الوارد في بعض الأخبار هناك: أنه يقطع من الكعب. والكلام فيه - كما هنا - باطل؛ لما نقل من التصريح منهم في ذلك المقام، بل قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه حتى من العلامة أن محلّ القطع وسط القدم. وعليه دلّت أخبارهم، ففي بعضها: أنه يترك له ما يقوم عليه للصلاة، وفي آخر: أنه يقطع من وسط القدم. فيكون هذه ونحوها قرينة على أن المراد بالكعب في غيرها ما ذكره الأصحاب من أنه الناشز في وسط القدم. وعن الفقه الرضوي: «يقطع السارق من المفصل، ويترك العقب يطاءً عليه». وهذا ينادي بمعروفة «المفصل» بالمعنى المتقدم [أي الناشز في وسط القدم].

والحاصل: أن المقطوع به - على الظاهر - كون محلّ قطع السارق كعب المشهور، لا ما ادّعاه العلامة رحمته الله، فلا مانع حينئذٍ من حمل المفصل في هذه الرواية عليه. ويتّجه بذلك استدلال الشيخ والمحقق وغيرهما بها على الكعب المشهور بين الأصحاب. كما أنه يتّجه الاستدلال أيضاً بروايات القطع لما ورد في بعضها أن محله الكعب ^(٩٧). وأجاب المحقق الكلباسي عن صحيح الأخوين بعدم منافاته لما اختاره المشهور، وعلّله بقوله:

فإن الكعب عند المشهور مفصلٌ أيضاً، وهو الذي يقطع في السرقة على الأقوى؛ للإجماع ولما رواه الشيخ والكليني عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أخذ السارق قطع من وسط الكفّ، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم» ^(٩٨). وفيه: «قطعت يده من وسط الكف». والمروي في الكتب الثلاثة عنه عليه السلام: «إنّ القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنّما تقطع الرجل من الكعب، ويترك له من قدمه ما يقوم عليه يصلي ويعبد الله» ^(٩٩). مع تأييد الجميع بالشبهة والشبهة. بل يظهر من بعض أخباره - كالصحيح المروي في الفقيه ^(١٠٠) عن الباقر عليه السلام: «إنّ عليّاً كان إذا قطع اليد قطعها دون المفصل، وإذا قطع الرجل قطعها من الكعب» - أن المتبادر



من الكعب في عصر الباقر عليه السلام بل في عصر النبي صلى الله عليه وآله ما ذكرناه؛ لإطلاقه عليه من غير قرينة في كلام الباقر مع ظهوره في البيان. ومعلومٌ تغيير العرف في المدة القليلة الواقعة بين عصره عليه السلام وعصر النبي صلى الله عليه وآله جدًّا، وهو حجةٌ أخرى لنا. سلّمنا، يكون مجملًا، والمحكم - وهو ما مرّ - يحكم عليه. مع أنّ في الكافي زيادة بعد قوله عليه السلام: «هذا عظم الساق» قوله: «و الكعب أسفل من ذلك» وهو يقتضي أن يراد بالمفصل معنى مجازيًّا، وهو ما دون المفصل؛ لثلاثًا يتناقض مع قوله: «و الكعب أسفل من ذلك». ولعله لذا استند به على المشهور ^(١٠١). والخبر ضعيفٌ، ولا جابر له. مع أنّه خصّص عند الفريقين في الجملة وفي المتنازع فيه بما مرّ. على أنّ في دلالة نظرًا؛ فإنّ الفعل أعمّ. بل في دلالة على الاستيعاب كذلك؛ فإنّ مقابلة ظهر القدم مع مقدّم الرأس يمنع من ظهوره فيه. ومع الإغماض عن الجميع قلنا: لا يكافئان ما مرّ عدّة وعُدّة وعملاً؛ فيتعيّن حملهما على الاستحباب. كيف! وثلة عدّوا المخالف منحصرًا في العلامّة، ولا ريب أنّه الأصل فيه، ولم يسبقه إليه أحد، وتبعه من تبعه بحسن ظنّهم به ^(١٠٢).

ثمّ قال البهائي: «وأما الأخبار الدالة على أنّ الكعب في ظهر القدم - كما رواه الشّيخ في الحسن عن ميسر عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «الوضوء واحدة واحدة، ووصف الكعب في ظهر القدم» - فلا يخالف كلامه؛ إذ الكعب عنده واقع في ظهر القدم غير خارج عنه؛ إذ القدم ما تحت السّاق من الرّجل. ولا يخفى على من له أنس بلسان القوم أنّ ما تضمّنه هذا الحديث من قول ميسر أنّ الباقر عليه السلام وصف الكعب في ظهر القدم يعطي أنّه عليه السلام ذكر للكعب أوصافًا ليعرفه بها السّائل، ولو كان الكعب هذا المرتفع المحسوس المشاهد لم يحتج الى الوصف، بل يكفي أن يقول: هو هذا. وقس عليه قوله في الحديث الأوّل: «ها هنا» بالإشارة إلى مكانه، دون الإشارة إليه ^(١٠٣).

فقال الخوانساري ردًّا عليه: «لا يخفى عليك أنّ صحيحة أحمد بن محمد بن أبي





نصر ظاهرة - بل صريحة - في العظم الناشز في الوسط الطولي، ولا مجال للكلام فيه وإنكاره مكابرة. وحسنة ميسر أيضاً ظاهرة فيه، كما يحكم به الوجدان وإن لم يكن بمنزلة الصحيحة. وما ذكره هذا المحقق من قوله: «على أن قول ميسر» إلى آخره فضيف جداً؛ إذ المراد من وصفه عليه السلام الكعب في ظهر القدم بيانه عليه السلام أن الكعب هو ظهر القدم، لا أنه عليه السلام ذكر له أوصافاً ليعرفه الراوي. وهو ظاهر. وأمّا الرواية الأخرى من ميسر فأظهر في المراد من أختها، كما لا يخفى. وأمّا الثلاثة الأخرى الدالة على عدم وجوب دخول الإصبع تحت الشراك فدالتها أيضاً على هذا المعنى ظاهرة؛ لأن الشراك غالباً إنما يعقد أسفل من المفصل. إلا أن يناقش فيها بأنها لا دلالة لها على أن الكعب دون المفصل؛ لجواز أن يكون الكعب هو المفصل لكن لم يجب الاستيعاب الطولي. لكن لا يمكن إلزامها على العلامة عليه السلام إذ قال بوجوب الاستيعاب الطولي، كما اعترف به ذلك المحقق أيضاً في آخر كلامه، مع أن الظاهر أن أحداً لم يقل بعدم وجوب الاستيعاب الطولي ^(١٠٤).

وأيضاً ضعف المجلسي كلام البهائي بقوله: «وأما قوله عليه السلام في بعض كتبه: «... ذكر للكعب أوصافاً ليعرفه الراوي بها، ولو كان الكعب هذا الارتفاع المحسوس المشاهد لم يحتاج إلى الوصف، بل قال: ينبغي أن يقول بهذا» فضيف جداً؛ إذ المراد من وصفه عليه السلام الكعب في ظهر القدم بيانه عليه السلام أن الكعب هو ما في ظهر القدم، لا أنه عليه السلام ذكر أوصافاً ليعرفه ^(١٠٥)، ولكنه مع ذلك قال ردّاً على قول الشيخ الطوسي في دلالة الأخبار على أن الكعبين قبتا القدمين: «قال الفاضل التستري عليه السلام: لا دلالة مما يظهر لهذه الأخبار على ما ذكره، بل رواية زرارة وبكير صريحة في أن الكعب هو المفصل - كما اختاره العلامة في المختلف والقواعد - ويمكن تنزيل باقي الأخبار عليه ^(١٠٦)، ثم قال: «إذا عرفت هذا ظهر لك ما في قول من يدعي أن الأخبار صريحة في أنها قبتا القدم دون المفصل» ^(١٠٧).



وكيف كان فدلالة الروايات لا تبلغ حدًا في الظهور والوضوح حتّى يرد على الْعَلَامَةُ ما قاله الشهيدان والكركي من التشنيع، وإن كان - مع ذلك كله - للخدشة مجال فيما قاله البهائي ذبًا عن الْعَلَامَةُ.

التشنيع الثالث: مخالفة كلام أهل اللغة

إنّه مخالف لكلام أهل اللغة؛ إذ لم يقل أحد منهم إنّ المفصل كعب^(١٠٨) «فإنّ أهل اللغة منّا متفقون على أنّ الكعب هو الناتئ في ظهر القدم حيث يقع معقد الشراك؛ لأنّه مأخوذ من «كَعَب» إذا ارتفع... بل الظاهر أنّه لا خلاف بين أهل اللغة في إطلاق الكعب عليه وإن ادّعى العامة إطلاقه على غيره أيضًا... فكيف يجعل ما قاله أقرب إلى حدّ أهل اللغة، والحال أنّه لم يقل أحد منهم بأنّ الكعب هو المفصل»^(١٠٩). وهو ثاني الأمور الخمسة المذكورة في (الأربعين).

وأجاب عنه البهائي بأنّ صاحب القاموس وغيره صرّحوا بأنّ المفصل يسمّى كعبًا^(١١٠). وأضاف في الحبل المتين: «وما ذكره صاحب القاموس والصّحاح من أنّ الكعب هو العظم الناتئ عند ملتقى السّاق والقدم لا ينافي كلامه. وكذا ما ذكره صاحب القاموس من أنّ الكعب هو العظم الناتئ فوق القدم. وقال في الأربعين: «ثمّ إنّ أهل اللغة صرّحوا بأنّ المفاصل التي بين أنابيب القصب تسمّى كعابًا» ثم نقل كلمات بعض أهل اللغة. فلنذكر أقوال أهل اللغة في معنى الكعب.

ذكر أهل اللغة لـ«الكعب» مطلقًا أكثر من عشرين معنى، ينقسم إلى ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى ما لا تعلّق له برجل الإنسان وقدمه، وهي على النحو الآتي:

١ - العُظْم لكلّ ذي أربع. ذكره الخليل الفراهيدي^(١١١)، أو العظم لكلّ ذي أربع. ذكره الأزهري^(١١٢)، وابن منظور^(١١٣)، والزبيدي^(١١٤).

٢ - عظم الوظيف من الفرس. ذكره الخليل الفراهيدي^(١١٥).

٣ - ما بين عَظْمِ الوَظيف وعَظْمِ السّاق من الفرس، الناتئ من خلفه. ذكره





- الأزهري^(١١٦)، وابن سيده^(١١٧)، وابن منظور^(١١٨)، والزيدي^(١١٩).
- ٤- ما بين الوظيفين والساقين. ذكره ابن سيده في المحكم^(١٢٠)، وابن منظور^(١٢١)، والزيدي^(١٢٢).
- ٥- عظم ناتئ من ساق الفرس من خلف^(١٢٣).
- ٦- أَنْبُوبٌ ما بينَ الْعُقَدَتَيْنِ من القصب والقنا^(١٢٤). أو كل ما بين العقدتين من القصب والرمح. قال الراغب: «تشييهًا بالكعب في الفصل بين العقدتين، كفصل الكعب بين الساق والقدم»^(١٢٥).
- ٧- ما بينَ كلِّ عُقْدَتَيْنِ^(١٢٦).
- ٨- طرفُ الأنبوب الناشئ. ورد ذكره في عدد من المعجمات^(١٢٧).
- ٩- قَدْرٌ صُبَّةٍ أو كَيْلَةٌ من السَّمْنِ. قال عرام: إذا كان جامدًا ذائبًا لا يسمّى كعبًا. ذكره الخليل الفراهيدي^(١٢٨). وجعله من المجاز الزمخشري^(١٢٩).
- ١٠- قَدْرٌ صُبَّةٍ أو كَيْلَةٌ من السَّمْنِ أوّل ما يصبّ. وقيل: الكَعْبُ: هو السَّمْنُ جامدًا؛ فأما إذا كان ذائبًا فلا^(١٣٠).
- ١١- قدر صبة من اللبن^(١٣١).
- ١٢- قطعة من السَّمْنِ^(١٣٢). أو قطعة من السَّمْنِ أو الدهن^(١٣٣)، أو الكتلة من السمن^(١٣٤).
- ١٣- القليل من رُبِّ السَّمْنِ يبقى في أسفل النَّحْيِ. ذكره ابن دريد^(١٣٥).
- الطائفة الثانية ما يكون أعمّ وهي:
- ١- كلّ شيء علا وارتفع. ذكره ابن الأثير^(١٣٦)، وابن منظور^(١٣٧)، والطريحي^(١٣٨)، والزيدي^(١٣٩) عن ابن الأثير أيضًا.
- ٢- الجَدّ. ذكره الأزهري وابن منظور والزيدي^(١٤٠)، أو الجدّ والشرف. ذكره وجعله من المجاز الزمخشري^(١٤١)، أو الشرف والمجد. ذكره الفيروزآبادي^(١٤٢).



٣- كُلّ مفصل للعظام، ورد ذكره في عدد من المعجمات^(١٤٣).

الطائفة الثالثة ما يختصّ برجل الإنسان وقدمه، ومهما كان ما ذكره فواحد منها هو المراد بالكعب في آية الوضوء؛ إذ غير هذه الطائفة لا يرتبط برجل الإنسان الذي أمر الله تعالى بمسحه. وهي:

العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم. ذكره الجوهري وابن منظور وابن منظور والزيدي^(١٤٤)، أو العظم الناشز بين الساق والقدم. ذكره الأزدي^(١٤٥)، أو العظم الذي عند ملتقى الساق والقدم. ذكره الراغب^(١٤٦)، أو العظم طرفي الساق عند ملتقى القدم والساق. ذكره ابن فارس^(١٤٧).

ما أشرف فوق رُسخ (مُج بالفارسيّة) الإنسان عند قدمه. ذكره الخليل^(١٤٨)، والأزهري^(١٤٩)، وابن منظور^(١٥٠)، والزيدي^(١٥١).

العظمان الناشزان من جانبي القدم. ذكره عدد من اللغويين^(١٥٢).

العظم الناشز فوق قدم الإنسان. ذكره جماعة من اللغويين^(١٥٣).

العظم الذي في ظهر القدم. قال ابن الأثير: «ذهب قومٌ إلى أنها العظمان اللذان في ظَهرِ القدم، وهو مذهب الشيعة»^(١٥٤)، وقال ابن منظور والزيدي: «ذهب قومٌ إلى أنها العظمان اللذان في ظَهرِ القدم، وهو مذهب الشيعة. ومنه قول يحيى بن الحارث: رأيت القتلى يوم زيد بن عليٍّ، فرأيت الكعابَ في وَسَطِ القَدَمِ»^(١٥٥)، وقال الفيومي: «وَذَهَبَتِ الشَّيْعَةُ إِلَى أَنَّ الْكَعْبَ فِي ظَهِرِ الْقَدَمِ، وَأَنكَرَهُ أَئِمَّةُ اللُّغَةِ كَالْأَصْمَعِيِّ وَغَيْرِهِ»^(١٥٦)، وهذا المعنى هو الذي أنكره الأصمعي^(١٥٧)، وقال السيّد عليخان بعد نقله إنكار الأصمعيّ هذا المعنى: «وَأَثْبَتَهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ»^(١٥٨).

المفصل بين الساق والقدم. ذكره الفيومي نقلاً عن ابن الأعرابي وجماعة^(١٥٩)، وهو الذي قال به العَلَامَةُ الْحَلِّي وحمل عليه كلام المتقدمين، كما تقدّم.

«فظهر من هذا أنّ العَلَامَةَ ﷺ لم يأت بدعة في تسمية المفصل كعباً، وأنّ ما





ذكره المحقق الشيخ علي عليه السلام - من أنه لم يقل بذلك أحد من الخاصة والعامة ولا أهل اللغة - خالٍ عن الاستقامة»، كما قاله البهائي ^(١٦٠). فبهذا يُبين أن التشنيع الثالث عليه مدفوع.

نعم، قال الخوانساري: إطلاق الكعب على المفصل ممّا لم يشتهر بين أهل اللغة، وإنّما رأيناه في كلام القاموس فقط، ولعلّه إنّما استنبطه من كعوب الرمح للنواشز في أطراف الأنابيب. وليس بجيد؛ لأنّ إطلاق الكعب عليه ليس باعتبار كونه مفصلاً، بل باعتبار النشوز والارتفاع، والله أعلم.

وأيضاً ما الدليل على الحمل على ذلك المعنى المخالف للمشهور؟ ... فإن قلت: لعلّ الداعي إلى هذا الحمل كلام ابن الجنيد؛ لأنّه صريح في أنّه المفصل، كما تقدّم. قلت: صراحته فيه بل ظهوره أيضاً ممنوع؛ لاحتمال أن يكون الضمير في قوله: «وهو المفصل الذي قدّام العرقوب» راجعاً إلى عظم الساق ويكون المراد أنّه عند المفصل، بقرينة سابق كلامه: «أنّ الكعب في ظهر القدم». ولو سلّم ظهوره في المفصل فلا وجه لارتكاب خلاف الظاهر، بل الصريح في الكتاب والسنة وكلام كثير من الأصحاب - بمجرّد كلام ابن الجنيد ^(١٦١).

ولا يخفى أنّه يظهر من ابن منظور أنّ العظم الناشز فوق القدم غير ما أشرف فوق الرُسْغ، وهما غير العظم الذي في ظهْر القدم. كما يظهر منه أنّ العظم الناشز عند مُلتَقَى الساق والقدّم غير العظمين الناشزين من جانبي القدم؛ فإنّه قال: «وكعبُ الإنسان: [١] ما أشرف فوق رُسْغِهِ عند قَدَمِهِ. [٢] وقيل: هو العظم الناشز فوق قَدَمِهِ. [٣] وقيل: هو العظم الناشز عند مُلتَقَى الساق والقدّم. وأنكر الأصمعيّ قول الناسِ إنه في ظَهْر القَدَم. [٤] وذهب قومٌ إلى أنّهما العظمَان اللذان في ظَهْر القَدَم ... [٥] وقيل: الكعبَان من الإنسان العظمَان الناشزان من جانبي القدم. وفي حديث الإزار: ما كان أسفلَ من الكعبين، ففي النار» ^(١٦٢).



ثُمَّ إِنَّ الشَّيْخَ الْبَهَائِيَّ بَعْدَ أَنْ عَدَّ مِنْ مَعَانِي الْكَعْبِ مَا هُوَ عَظَمٌ مَائِلٌ إِلَى الْإِسْتِدَارَةِ وَاقَعَ فِي مِلْتَقَى السَّاقِ وَالْقَدَمِ ^(١٦٣) حَمَلَ الْمَفْصَلَ فِي كَلَامِ الْعَلَامَةِ عَلَيْهِ ^(١٦٤)، وَقَالَ: «هَذَا هُوَ الَّذِي قَالَ بِهِ الْعَلَامَةُ «قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ» كَمَا قُلْنَا، وَقَدْ عَبَّرَ عَنْهُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ بِمَجْمَعِ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، وَفِي بَعْضِهَا بِالنَّاتِي وَسُطِّ الْقَدَمِ - يَعْنِي وَسُطَّهُ الْعَرَضِي - وَفِي بَعْضِهَا بِمَفْصَلِ السَّاقِ وَالْقَدَمِ» ^(١٦٥)، وَوَجَّهَ بِقَوْلِهِ: «وَأَنَّمَا عَبَّرَ «قَدَّسَ رُوحَهُ» عَنْهُ بِالْمَفْصَلِ لِمُوَافَقَةِ الرِّوَايَةِ وَلِئَلَّا يَشْتَبَهَ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ. وَأَيْضًا فَالْمَفْصَلُ ظَهَرَ لِلْحَسَنِ وَالْمَسْحِ إِلَيْهِ مَسْحٌ إِلَى الْمَفْصَلِ فِي الْحَقِيقَةِ» ^(١٦٦).

ثُمَّ قَالَ: وَيَشْهَدُ لِمَا ذَكَرَهُ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ نِسْبَةِ هَذَا الْقَوْلِ إِلَى عِلْمَانَا أَنَّ كُتُبَ الْعَامَّةِ وَتَفَاسِيرَهُمْ مَشْحُونَةٌ بِأَنَّ الْكَعْبَ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْمَسْحِ هُوَ الْعَظَمُ الَّذِي فِي الْمَفْصَلِ. قَالَ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ فِي التَّفْسِيرِ الْكَبِيرِ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾: «جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ عَلَى أَنَّ الْكَعْبَيْنِ هُمَا الْعِظْمَانِ النَّاتِيَانِ مِنْ جَانِبِي السَّاقِ، وَقَالَتِ الْإِمَامِيَّةُ وَكُلُّ مَنْ ذَهَبَ إِلَى وَجُوبِ الْمَسْحِ: إِنَّ الْكَعْبَ عِبَارَةٌ عَنْ عَظَمٍ مُسْتَدِيرٍ مِثْلَ كَعْبِ الْغَنَمِ وَالْبَقَرِ مَوْضُوعٌ تَحْتَ عَظَمِ السَّاقِ حَيْثُ يَكُونُ مَفْصَلُ السَّاقِ وَالْقَدَمِ. وَهُوَ قَوْلُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، وَكَانَ الْأَصْمَعِيُّ يَخْتَارُ هَذَا الْقَوْلَ...». وَقَالَ الْفَاضِلُ النِّشَابُورِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ بَعْدَ مَا نَقَلَ مَذْهَبَ الْجُمْهُورِ مِنْ أَنَّ الْكَعْبَيْنِ هُمَا الْعِظْمَانِ النَّاتِيَانِ عَلَى الْجَانِبَيْنِ: «قَالَتِ الْإِمَامِيَّةُ وَكُلُّ مَنْ قَالَ بِالْمَسْحِ: إِنَّ الْكَعْبَ عَظَمٌ مُسْتَدِيرٌ مَوْضُوعٌ تَحْتَ عَظَمِ السَّاقِ حَيْثُ يَكُونُ مَفْصَلُ السَّاقِ وَالْقَدَمِ، كَمَا فِي أَرْجُلِ جَمِيعِ الْحَيَوَانَاتِ، وَالْمَفْصَلُ يُسَمَّى كَعْبًا، وَمِنْهُ كَعُوبُ الرَّمْحِ لِمَفَاصِلِهِ» ^(١٦٧).

ثُمَّ حَكَى فِي الْأَرْبَعِينَ كَلِمَاتِ ابْنِ سِينَا وَالْقُرْشِيِّ تَأْيِيدًا لِكَلَامِهِ، فَقَالَ: «فَكَلَامُ الْمَشْرِحِينَ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْكَعْبَ هُوَ ذَلِكَ الْعَظَمُ الَّذِي فِي الْمَفْصَلِ» فَلَا بَأْسَ بِذِكْرِ بَعْضِ كَلِمَاتِهِمْ.



قال ابن سينا في تشريح القدم بعد أن عدَّ عظامَ القدم ستَّة وعشرين وجعل أولَّها الكعب وقال: «كعبٌ به يكُمِّل المفصل مع الساق»:

وأما الكعب فإنَّ الإنسانيَّ منه أشدُّ تكعُّبًا من كعوب سائر الحيوان وكأنَّه أشرفُ عظام القدم النافعة في الحركة، كما أنَّ العقبَ أشرفُ عظام الرِّجل النافعة في الثبات. والكعب موضوع بين العارضين الناتئين من القصبتين يحتويان عليه من جوانبه، أعني من أعلاه وقفاه وجانبه الوحشيَّ والإنسيَّ، ويدخل طرفاه في العقب في فقرتين دخولَ ركز. والكعب واسطةٌ بين الساق والعقب به يحسن اتِّصالهما ويتوثَّق المفصل بينهما ويؤمِّن عليه الاضطراب. وهو موضوع في الوسط بالحقيقة وإن كان قد يُظنَّ بسبب الأخص أنه منحرف إلى الوحشيَّ» (١٦٨).

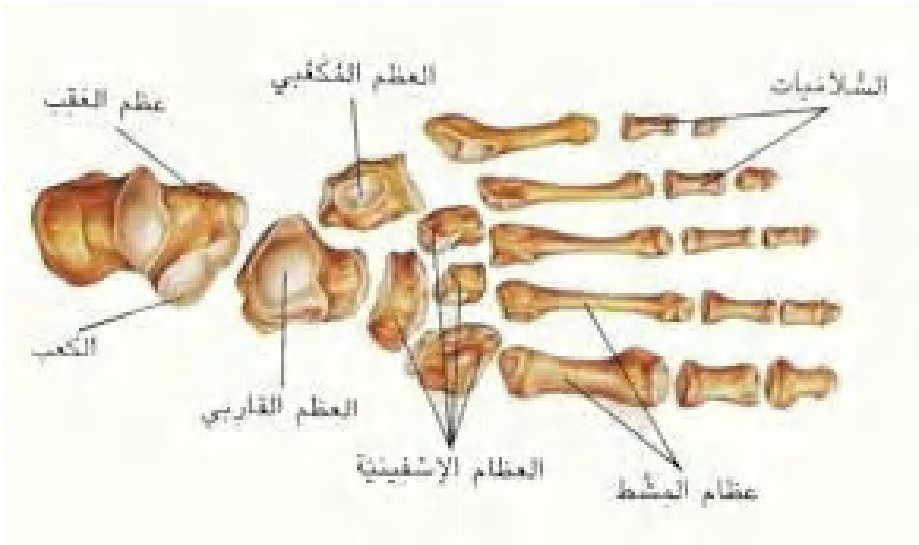
وقال القرشيُّ في شرحه: إنَّ أجزاء القدم مقسومةٌ إلى ستَّة أقسام، وهي الكعب والعقب والعظم الزورقيَّ وعظام الرُّسغ وعظام المشط وعظام الأصابع. ونحن نتكلَّم الآن على كلِّ واحد منها، فنقول: أمَّا الكعب فالإنسانيَّ منه أكثرُ تكعُّبًا وأشدُّ تهنديًّا ممَّا في سائر الحيوانات. وذلك لأنَّ لرجليه قدمًا وأصابع، ويحتاج في تحريك قدميه إلى انبساط وانقباض، وذلك بحركة سهلة يسهل عليه الوطء على الأرض المائلة إلى الارتفاع والانخفاض وعلى المستوية، فلذلك يحتاج أن يكون مفصلٌ ساقه مع قدمه - مع قوَّته وإحكامه - سلسًا سهل الحركة» (١٦٩).

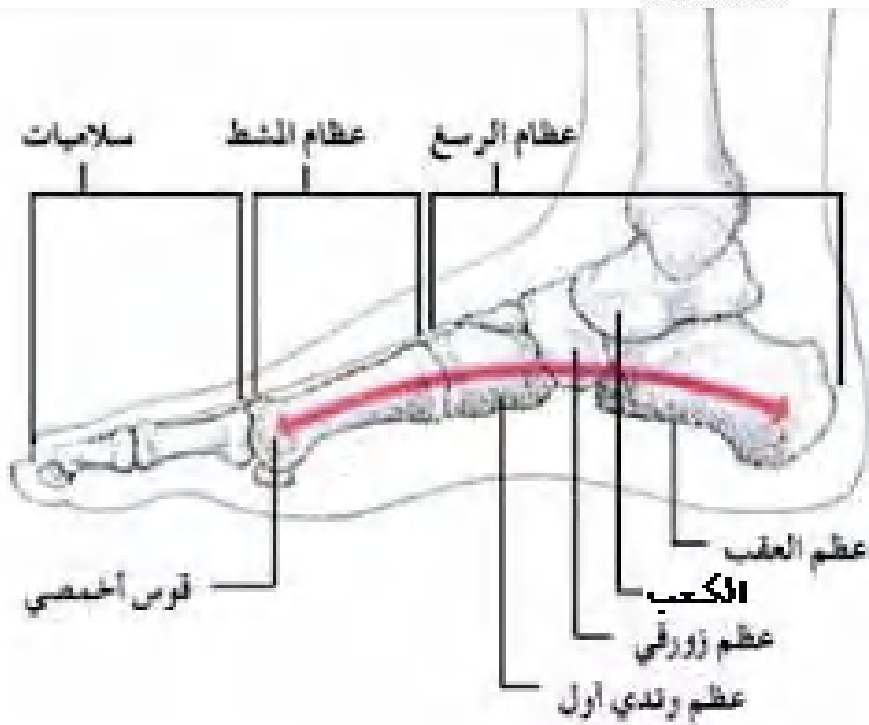
وقال الأزديُّ في تشريح الرِّجل: وهي مؤلَّفة من الفخذ والساق والقدم. أمَّا الفخذ والساق فتشريحهما في موضعهما. وأمَّا القدم فعظامها ستَّة وعشرون عظمًا. كعبٌ بين المفصل والساق، وعقبٌ به عمد الثَّبات، وبه الأخص. وأربعة عظام للرُّسغ بها يتَّصل المشط، واحد منها عظم إلى جانب الوحشيَّ به يحسب ثبات ذلك الجانب على الأرض، وخمسة عظام إلى المشط، وأربعة عشر في الأصابع، في كلِّ إصبع ثلاثة سوى الإبهام؛ فإنَّه من عظمين. أمَّا الكعب فأشرف عظام القدم النافعة

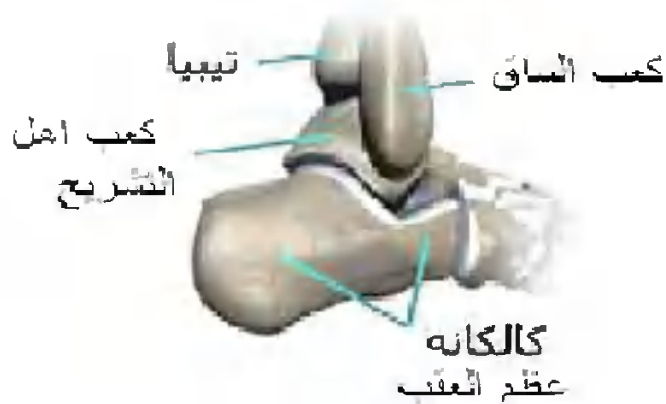


في الحركة، كما أَنَّ الْعَقِبَ أَشْرَفَ عِظَامِ الرَّجْلِ النَّافِعَةِ فِي الثَّبَاتِ. وَهُوَ مَوْضُوعٌ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ النَّابِتَيْنِ مِنَ الْقَصَبَتَيْنِ يَحْتَوِيَانِ عَلَيْهِ مِنْ جَوَانِبِهِ، وَيَدْخُلُ طَرَفَاهُ فِي الْعَقِبِ فِي ثَقَرَتَيْنِ وَهُوَ وَاسِطَةٌ بَيْنَ السَّاقِ وَالْعَقِبِ، وَبِهِ يَحْسُنُ اتِّصَالُهَا وَيَتَوَقَّفُ الْمَفْصَلُ بَيْنَهُمَا وَيُؤَمِّنُ عَلَيْهِ مِنَ الْاضْطِرَابِ. وَهُوَ مَوْضُوعٌ فِي الْوَسْطِ، وَيَرْتَبِطُ بِهِ الْعِظَمُ الزَّوْرَقِيُّ مِنَ الْأَمَامِ. وَهَذَا الزَّوْرَقِيُّ مُتَّصِلٌ بِهِ مِنْ خَلْفٍ وَمِنْ أَمَامٍ بِثَلَاثَةِ مِنْ عِظَامِ الرُّسْغِ، وَمِنْ الْجَانِبِ الْوَحْشِيِّ بِالْعِظَمِ النَّرْدِيِّ. وَأَمَّا الْعَقِبُ فَمَوْضُوعٌ تَحْتَ الْكَعْبِ... وَأَمَّا الرُّسْغُ فَيُخَالِفُ رُسْغَ الْكَفِّ بِأَنَّهُ صَفٌّ وَاحِدٌ وَذَلِكَ صَفَّانِ، وَلِأَنَّ عِظَامَهُ أَقَلَّ عِدَدًا بِكَثِيرٍ... وَأَمَّا الْمَشْطُ فَخُلِقَ مِنْ عِظَامٍ خَمْسَةٍ يَتَّصِلُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَاحِدٌ مِنَ الْأَصَابِعِ، لِذَا كَانَتْ خَمْسَةٌ مَنْصُودَةً فِي صَفٍّ وَاحِدٍ؛ إِذْ كَانَتْ الْحَاجَةُ فِيهَا إِلَى الْوَثَاقَةِ أَشَدَّ مِنْهَا إِلَى الْقَبْضِ وَالِاشْتِمَالِ الْمَقْصُودَتَيْنِ فِي أَصَابِعِ الْكَفِّ» (١٧٠).

وَهَذَا كُلُّهُ مَا تَوْيَّدُهُ الصُّورُ عَنْ الْقَدَمِ الَّتِي رَسَمَهَا الْأَخْصَائِيُّونَ الْمَعَاصِرُونَ فِي عِلْمِ التَّشْرِيحِ.









والحاصل من كلمات أهل التشريح والظاهر من الصور أنّ الكعب «عظم مائل إلى الاستدارة واقع في ملتقى الساق والقدم، له زائدتان في أعلاه يدخلان في حفرتي قصبه الساق، وزائدتان في أسفله يدخلان في حفرتي العقب، وهونان في وسط ظهر القدم - أعني وسطه العرضي - ولكن نتوء غير ظاهر لحسّ البصر؛ لارتكاز أعلاه في حفرتي الساق» (١٧١). ولكنّ هذا المعنى لم يأت في كلمات أهل اللغة قديماً وحديثاً، ولم يذكره مطلقاً ولو بنحو «قيل: إنّ معناه عظم مائل إلى الاستدارة واقع في ملتقى الساق والقدم». ولذا قال الخوانساري: «إطلاق الكعب على هذا المعنى لم نجده في كلام أهل اللغة وكتبهم المشهورة من النهاية والصحاح والقاموس والمغرب والمجمل، بل إنّما هو في كلام أهل التشريح. وما ذكره المحقق المذكور من نسبة هذا الإطلاق إلى القاموس فغير ظاهر، بل الظاهر أنّ المراد من قوله في أثناء تفسير الكعب: «والذي يُلعب به كالكعبة»: كعبُ النرد، لا ما فهمه رحمته على محاذاة ما ذكره صاحب النهاية، حيث قال: «الكعاب: فُصوص النرد، واحدها كعب وكعبة، واللعب بها حرام» (١٧٢).

وقال النجفي: «انّ كلام العَلَّامة رحمته بمعزل عما ذكر [البهائي]، وكيف [لا يكون كذلك ١-] وقد عرفت أنّه [العَلَّامة] رحمه الله صرّح - تصرّيحاً غير قابل للتأويل - بكونه [أي الكعب] عبارة عن المفصل. [٢-] وقد سلّم هذا المؤوّل [أي البهائي] أنّه من جملة معاني الكعب، وذكر جملة من أهل اللغة وغيرهم ممّن نصّ عليه. [٣-] وجعله ذلك من التجوّز لعلاقة القرب أو الحال والمحلّ في غاية البعد؛ إذ لا إشارة منه [العَلَّامة] في جميع كتبه إلى شيء من ذلك. [٤-] وكيف يحتمل أنّ العَلَّامة يريد به ويتكل على التعبير عنه بمثل ذلك اللفظ [أي لفظ المفصل] الموهوم لخلاف المراد، مع أنّه ليس في كتب أهل اللغة إشارة إليه، بل هو شيء ذكره أهل التشريح؟! كلا، إنّ ذلك لا يقبله من له أدنى مسكة» (١٧٣).

نعم، ذكر هذا المعنى السيّد عليخان المدني بقوله: «العظم المستدير الموضوع في



المفصل»^(١٧٤)، ولم يذكره أحد سواه، لا قبله ولا بعده. ومن القريب جدًا أنه أخذه من أهل التشريح، لا من أهل اللغة أو اللسان. ولذا قال الهروي: «كعب - بالفتح - كلُّ مَفْصِلٍ للعظام، والعظمُ الناشزُ فوق القدم، والناشزان من جانبيها، وهو موضوع على العقب وتحت الساق، فارسِيَّه «بُجُول»»^(١٧٥)، فقوله: «هو موضوع على العقب وتحت الساق» ظاهر في إرادة ما ذكره أهل التشريح للكعب، بل قوله: «فارسِيَّه بُجُول» صريح فيه؛ فإنَّ أصحاب المعاجم الفارسيَّة قالوا في معنى كلمة «بجول»: «قطع العظام السبعة. يقع بين كعبي الرجل، ويسمى عند العوام عظم الإطار»^(١٧٦). ومن المعلوم أنَّ بحر الجواهر معجم طبِّي - كما صرَّح به مؤلِّفه وجاء في طبعته الحديثة ذيلًا لاسمه: «معجم الطبِّ الطَّبِيعِيِّ» - وهذا المعنى هو الذي ذكره أهل التشريح والأطباء خاصة. «ولا شكَّ أنَّه إذا لم يكن هذا الإطلاق في كلام أهل اللغة فحملُ الكعب عليه خطأ وإن كان موافقًا لكلام أهل التشريح؛ لأنَّ بناء الكتاب والسنة على اللغة والعرف والاصطلاح الشرعيِّ إن كان، لا على اصطلاحات الخاصَّة غير الشرع»^(١٧٧)، فضلًا عن «أنَّ العظم المستدير المذكور أمر خفيٌّ لا يعرفه إلاَّ أرباب التشريح فيستبعد أن يكون هو المراد بالكعب المعروف باللام في الآية»^(١٧٨)، وعليه فهذا المعنى لا يمكن أن يكون المعنيَّ به في الآية الشريفة؛ إذ الآية توجَّهت إلى عامَّة الناس، وأكثرهم لا يعرفون خفايا العظام أو مواضعها في البدن، بل لا يعلمون أنَّ في ملتقى الساق والقدم عظمًا يسمِّيه أهل التشريح كعبًا، ومن المعلوم أنَّ متعلَّق التَّكْلِيف ينبغي أن يكون شيئًا ظاهرًا مكشوفًا، لا خفيًّا مستورًا. ومن أين يعرف عامَّة الناس أنَّ في المفصل عظمًا ناتئًا عن ظهر القدم يقال له الكعب لينتهوا في المسح إليه؟.

وما استشهد به البهائيُّ من كلام الرازي والنيشابوري يلاحظ عليه «أنَّ كلامهم لا يصلح للاعتماد والتعويل، ولا اطلاع لهم على مذاهب الخاصَّة، ألا ترى





أنَّ صاحب النهاية الذي هو أعرف منهم بأمثال هذه الأمور قد نسب إلى الشيعة ما هو الظاهر من عباراتهم؟»^(١٧٩). وقال النجفي: «ومن العجيب تعويله في ذلك على نقل الفخر الرازي ونحوه وهو لا يعلم مذهب أصحابه [كالشيباني] فضلاً عن مذاهب الخاصة... وكيف يعارض ذلك [أي نقل الرازي عن الإمامية] ما سمعت من غيره من الشيعة خلافاً له مَنْ هو أعرف منه بمذاهب الشيعة...؟»^(١٨٠). وعلى هذا كله فما أجاب به البهائي غير مجدٍ وهذا التشنيع وارد على العلّامة عليه السلام.

التشنيع الرابع: مخالفة الاشتقاق

إنَّه مخالف للاشتقاق من كَعَب إذا ارتفع^(١٨١)، وزاد في مشرق الشمسين: «كما صرَّح اللّغويّون». وهو سادس الأمور الستّة المذكورة في مشرق الشمسين وثالث الأمور الخمسة المذكورة في الأربعين. وأجاب عنه البهائي بأنَّ دعوى المخالفة غير مسموعة وحصول الارتفاع فيما قاله ظاهر^(١٨٢).

ولا يخفى أنَّ ما أجاب به البهائي لا يدفع هذا التشنيع؛ فإنَّ ابن فارس قال: «الكاف والعين والباء أصل صحيح، يدلُّ على نتوُّ وارتفاع في الشيء»^(١٨٣)، فاعتبر فيه شيئين، هما التتو والارتفاع. وقال في التتو: «خروج شيء عن موضعه من غير يَبُونَة»^(١٨٤)، وقال في الرفع: هو خلاف الوضع والخفض^(١٨٥). وعلى هذا فيكون مرادهم بالكعب هو التتو والرفعة في نفسه، لا صرف الفوقيّة والعلوُّ بالنسبة إلى مجاوره، وإلاَّ فيصير كلُّ شيء بالنسبة إلى ما دونه كعباً، وبطلانه واضح. ولذا لم يذكر أحد - لغويّاً كان أو غيره - في معاني الكعب الركبة أو المرفق. «والمتبادر من الناتئ ما كان نتوؤه محسوساً بحسّ البصر» - كما صرح به الشيخ البهائي في الأربعين - وتصل إليه أبصار عامّة الناس إليه وتدركه، لا ما لا يدركه إلاَّ الاختصاصيين منهم، ولذا قال الخوانساري: «وما ذكر من أنَّ العظم الذي في المفصل أيضاً له نتوُّ



وارتفاع فلا يخفى ما فيه؛ لأنَّ التَّوَّ الَّذِي لَا يَظْهَرُ لِلْحَسِّ لَا يُمْكِنُ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ، كَيْفَ! وَهَذَا الْعَظْمُ مِمَّا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا عُلَمَاءُ التَّشْرِيحِ. فَإِرَادَةُ الْقَوْمِ إِيَّاهُ مِنْ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ الظَّاهِرَةِ فِي مَعْنَى آخَرَ بَلَا تَفْسِيرٍ وَتَوْضِيحٍ لَهُ مِمَّا لَا يَقْبَلُهُ الطَّبْعُ السَّلِيمُ»^(١٨٦). بَلْ «الْمَفْصَلُ فِي نَفْسِهِ لَيْسَ فِيهِ نَتَوٌّ وَارْتِفَاعٌ إِلَّا مِنْ جِهَةٍ نَتَوٍّ فِي طَرَفِ الْعَظْمِ الْمَلَاقِي فَلَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْكَعْبِ حَقِيقَةً»^(١٨٧)، فَهَذَا التَّشْنِيعُ - كَسَابِقِهِ - وَارَدَ عَلَى الْعَلَامَةِ رحمته الله.

التشنيع الخامس: مخالفة عبارات الأصحاب لما ادَّعاهُ

إنَّه زَعَمَ أَنَّ عِبَارَاتِ الْأَصْحَابِ تَنْطَبِقُ عَلَى مَا ادَّعَاهُ مَعَ أَنَّهَا نَاطِقَةٌ بِمَا يَخَالِفُ دَعْوَاهُ غَيْرَ قَابِلَةٍ لِلتَّأْوِيلِ^(١٨٨)، وَهُوَ خَامِسُ الْأُمُورِ الْخَمْسَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْأَرْبَعِينَ، وَرَابِعُ الْأُمُورِ السَّيِّئَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي (مَشْرِقِ الشَّمْسِينَ)^(١٨٩)، فَيَنْبَغِي أَنْ نَذْكُرَ هَاهُنَا عِبَارَاتِ الْأَصْحَابِ الْمُتَقَدِّمِينَ عَلَيْهِ الَّتِي ادَّعَاوْا مُخَالَفَةَ كَلَامِ الْعَلَامَةِ لَهَا؛ لِيَتَضَحَّ جَلِيَّةُ الْحَالِ.

١- قَالَ ابْنُ أَبِي عَقِيلٍ: «الْكَعْبَانِ ظَهَرَ الْقَدَمِ»^(١٩٠).

٢- قَالَ ابْنُ الْجَنِيدِ: «الْكَعْبُ فِي ظَهْرِ الْقَدَمِ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ. وَهُوَ الْمَفْصَلُ الَّذِي قُدَّامَ الْعِرْقُوبِ».

٣- قَالَ الْمَفِيدُ: «الْكَعْبَانِ هُمَا قَبْتَا الْقَدَمَيْنِ أَمَامَ السَّاقَيْنِ مَا بَيْنَ الْمَفْصَلِ وَالْمَشْطِ، وَلَيْسَا الْأَعْظَمُ الَّتِي عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَالِ مِنَ السَّاقَيْنِ الْخَارِجَةُ عَنْهُمَا، كَمَا يَظُنُّ ذَلِكَ الْعَامَّةُ وَيُسَمُّوْنَهَا الْكَعْبَيْنِ، بَلْ هَذِهِ عِظَامُ السَّاقَيْنِ وَالْعَرَبُ تَسْمِي كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ظَنْبُوبًا. وَالْكَعْبُ فِي كُلِّ قَدَمٍ وَاحِدٌ وَهُوَ مَا عَلَا مِنْهُ فِي وَسْطِهِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ»^(١٩١).

٤- قَالَ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى: «الْكَعْبَانِ هُمَا الْعِظَامَانِ النَّائِتَانِ فِي ظَهْرِ الْقَدَمِ عِنْدَ مَعْقَدِ الشَّرَاكِ»^(١٩٢)، وَقَالَ: «الْكَعْبَيْنِ اللَّذَيْنِ هُمَا فِي وَسْطِ الْقَدَمِ عِنْدَ مَعْقَدِ الشَّرَاكِ»^(١٩٣).

٥- قَالَ الْحَلَبِيُّ: «هُمَا مَوْضِعُ مَعْقَدِ الشَّرَاكِ»^(١٩٤).



- ٦- قال سَلَّار: «هما معقد الشراك»^(١٩٥).
- ٧- قال الشيخ الطوسي: «هما الناتئان في وسط القدم»^(١٩٦). وقال: «هما الناتئان في وسط القدم»^(١٩٧). وقال: «هما موضع معقد الشراك من وسط القدم»^(١٩٨).
- ٨- قال ابن البرّاج: «هما الناتئان في وسط القدم عند معقد الشراك»^(١٩٩).
- ٩- قال الطَّبْرَسِيّ: «هما العظام الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك»^(٢٠٠)، وقال: «هما الناتئان في وسط القدم»^(٢٠١).
- ١٠- قال الراوندي: «وأما الكعبان فهما عندنا الناتئان في وسط القدم»^(٢٠٢).
- ١١- قال السيّد أبو المكارم: «هما الناتئان في وسط القدم عند معقد الشراك»^(٢٠٣).
- ١٢- قال المازندراني: «هما العظام الناتئان في وسط القدم باتّفاق أهل اللغة»^(٢٠٤).
- ١٣- قال ابن إدريس: «هما العظام اللذان في ظهر القدم عند معقد الشراك»^(٢٠٥).
- ١٤- قال الكيدري: «الكعب العظم الناتئ في وسط القدم عند معقد الشراك»^(٢٠٦).
- ١٥- قال المحقّق الحلي: «هما قَبّة القدمين»^(٢٠٧)، وقال: «هما قَبّة القدم»^(٢٠٨)، وقال: «هما قَبَّتَا القدم»^(٢٠٩)، ثم قال: «هما العظام الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك»^(٢١٠)، ثم استدلّ بصحيح الأخوين على ذلك.
- ١٦- قال ابن سعيد الحلي: «هما قَبَّتَا القدم»^(٢١١).
- والّذي يحصل من الكلمات أدناه أنّ تعابير الأصحاب المتقدّمين على العلّامة وتفسيرهم للكعبين قريب من عشرين، فلو زدنا عليه تعابير المتأخّرين عنه صارت أكثر. وهي على النحو الآتي:



- ١- الكعب العظم الناتىء في وسط القدم عند معقد الشراك. قاله الكيدري ^(٢١٢).
- ٢- الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق، وهو المفصل الذي قُدام العرقوب. قاله ابن الجنيد ^(٢١٣).
- ٣- الكعبان ظهر القدم. قاله ابن أبي عقيل ^(٢١٤).
- ٤- الكعبان هما العظام اللذان في ظهر القدم عند معقد الشراك. قاله ابن إدريس ^(٢١٥).
- ٥- الكعبان هما العظام الناتان في ظهر القدم عند معقد الشراك. قاله السيّد المرتضى ^(٢١٦)، والطبرسي ^(٢١٧).
- ٦- الكعبان هما العظام النابتان في وسط القدم باتّفاق أهل اللغة. قاله المازندراني ^(٢١٨).
- ٧- الكعبان هما العظام النابتان في وسط القدم وهما معقد الشراك. قاله المحقّق الحلي ^(٢١٩).
- ٨- الكعبان هما النابتان في وسط القدم عند معقد الشراك. قاله ابن البرّاج ^(٢٢٠).
- ٩- الكعبان هما النابتان في وسط القدم. قاله الشيخ الطوسي ^(٢٢١).
- ١٠- الكعبان هما الناتان في وسط القدم عند معقد الشراك. قاله السيّد أبو المكارم ^(٢٢٢).
- ١١- الكعبان هما الناتان في وسط القدم. قاله الشيخ الطوسي ^(٢٢٣)، والراوندي في فقه القرآن، ج ١، ص ١٩؛ والطبرسي في المختلف من المؤتلف، ج ١، ص ٣٩.
- ١٢- الكعبان هما في وسط القدم عند معقد الشراك. قاله السيّد المرتضى ^(٢٢٤).
- ١٣- الكعبان هما قبة القدم. قاله المحقّق الحلي في المختصر النافع، ج ١، ص ٦.
- ١٤- الكعبان هما قبة القدمين. قاله المحقّق الحلي في شرائع الإسلام، ج ١، ص ١٤.
- ١٥- الكعبان هما قبة القدم. قاله المحقّق الحلي ^(٢٢٥)، وابن سعيد الحلي ^(٢٢٦).





١٦ - الكعبان هما قبتا القدمين أمام الساقين ما بين المفصل والمشط. قاله المفيد (٢٢٧).

١٧ - الكعبان هما معقد الشراك. قاله سَلَّار (٢٢٨).

١٨ - الكعبان هما موضع معقد الشراك من وسط القدم. قاله الشيخ الطوسي (٢٢٩).

١٩ - الكعبان هما موضع معقد الشراك. قاله الحلبي (٢٣٠).

وكيف كان فقد أجاب البهائي عن هذا التشنيع أولاً بقوله: «أن كون تلك العبارات ناطقة بخلاف ما ادّعاه ممنوع، وتطبيقها عليه غير محتاج إلى التأويل. نعم!، تطبيق عبارة المفيد على ذلك محتاج إلى ضرب من التأويل» (٢٣١).

ثم قال ثانياً في الأربعين: إني - والله - لشديد التعجب من أولئك الأعلام، كيف زلت أقدام أعلامهم في هذا المقام حتى زعموا أنّ ما قاله العلامة ممّا لم يقل به أحد من الخاصّ والعام! وظنّي أنّ وقوعهم في هذه الورطة إنّما نشأ من اشتباه عبارات أصحابنا، كما تبّه عليه في المختلف والمنتهى. وذلك أنّهم صرّحوا باشتقاق الكعب من كَعَب إذا ارتفع، وأكثر عباراتهم ناطقة بأنّ الكعيبين هما العظمان الناتئان في القدمين، والمتبادر من الناتئ ما كان نتوءه محسوساً بحسّ البصر، ولا ناتئاً في القدمين على هذه الصفة إلّا اللذان على يمين القدم وشمالها والمتوسّطان بين المفصل والمشط، لكن الأولين ليسا الكعيبين باتّفاق علمائنا، فحكموا بأنّهما الأخيران البتّة، وغلّطوا من قال بأنّهما المفصلان؛ - لأنّه لا نتوء فيها - وغفلوا عن العظمين الناتئين فيها؛ لأنّ القوّة الباصرة عن إدراك نتوءهما قاصرة.

وقال الفيض الكاشاني بعد نقل كلامه هذا: «ولعمري إنّهُ بلغ في تنقيح الحال إلى ما لا يبقى للشكّ معه مجال» (٢٣٢).



وأجاب ثالثاً في بقوله (٢٣٣): إنَّ صراحة كلام الأصحاب في خلاف كلام العَلَامَةِ ممنوعة، بل بعضها - كعبارة ابن الجنيد - صريحة في الانطباق عليه، وبعضها - كعبارة السيّد المرتضى وأبي الصّلاح وابن إدريس والمحقّق - ليست آيةً عن التّنزيل عليه عند التأمّل. نعم، عبارة المفيد صريحة في خلافه، وإيراده لها في المختلف ليس لتأييد ما ذهب إليه، كما قد يظنّ، بل لبيان سبب وقوع الاشتباه على الناظر في عباراتهم، فلا يرد عليه أنّه استشهد بما يخالف مدّعه.

ولكن قال الفيض الكاشاني بعد نقل عبارات المفيد والسيّد والحليّ وابن أبي عقيل وابن الجنيد وابن إدريس والمحقّق: «وهذه العبارات صريحةٌ في خلاف ما ادّعاه، غيرُ قابلةٍ للتأويل بوجه؛ فإنّ المفصل بين الساق والقدم لا يكون وسطاً للقدم؛ فكيف يُدعى أنّها منطبقة عليه» (٢٣٤).

وقال الخوانساري بعد نقل كلام المحقّق البهائي في (الحبل المتين): اعلم أنّه لا يشكّ مَنْ به أدنى مُسكة أنّ كلام الأصحاب صريح في أنّ الكعب هو العظم الناشز في الوسط الطويل من الرجل؛ لو صفهم إيّاه بالتوّ وكونه في وسط القدم ومعقد الشراك؛ إذ لا تتوّ لغيره وليس غيره معقد الشراك، وكذا التوسّط. وحمله على التوسّط العرضي بعيد جدّاً، خصوصاً مع انضمامه بالوصفين الأخيرين... وأيضاً قد اعترف هذا القائل بأنّ كلام المفيد عليه السلام صريحٌ في أنّ المراد العظم الناشز في الوسط الطويل، والحال أنّ الشيخ عليه السلام في التهذيب ادّعى الإجماع منّا على أنّ الكعب بالمعنى الذي أورده المفيد عليه السلام... ولو تنزّلنا عن صراحة العبارات في هذا المعنى وعدم قبول التأويل فلا خفاء في ظهورها فيه، فما الحاجة إلى ارتكاب خلاف الظاهر والتأويل؟! (٢٣٥).

وقال النجفي بعدم صحّة تنزيل كلمات الأصحاب في تعريف الكعب على العظم المستدير بين الساق والقدم أيضاً؛ لأنّ ١ - كلماتهم تشتمل على الأوصاف التي كادت تكون صريحة في عدمه: من «التوّ» و«كونه في وسط القدم» و«قبة





القدم» و«معقد الشراك» و«ظهر القدم». ٢- حمل «التوّ» على إرادة التّوّ غير المحسوس بالبصر و«الوسط» على الوسط العرضي كلام لا ينبغي أن يلتفت إليه؛ فإنّ «التّوّ» الذي نقله عن أهل التشريح من كون هذا العظم المستدير له زائدتان من أعلاه ممّا لا يعرفه إلّا من نقله عنهم، فكيف يجوز التعريف به لعامة الخلق؟ سيّما مع إيهامه خلاف المراد؛ إذ يوهّم التّوّ المحسوس الذي هو من أوصاف قبة القدم، وما ذاك إلّا إغراءً بالجهل وإيقاع في الوهم. وكذلك «الوسط»؛ فإنّ المتبادر منه الوسط الطولي والعرضي. ٣- على أنّ لفظ «الظهر» الموجود في بعض العبارات محكيّاً عليه الإجماع لم أدر على ما ذينزله؟ وكذلك «معقد الشراك» (٢٣٦). فعلى هذا كلّ فالتشنيع الخامس - كسابقه - وارد على العلامة رحمته الله.

التشنيع السادس: عدم كون المفصل في ظهر القدم

إنّ الكعب في ظهر القدم، والمفصل الذي ادّعى أنّه الكعب ليس في ظهر القدم (٢٣٧). وهو الخامس ممّا ذكره في مشرق الشمسين (٢٣٨). وأجاب عنه البهائي «بأنّ العظم المستدير الذي هو الكعب عنده في الحقيقة واقع في ظهر القدم، وهو مرتفع عنه وواقع فوقه» (٢٣٩). والحقّ معه وذبح الشيخ عنه صواب؛ فإنّ ظهر القدم - في قبال بطنها - يعمّ جميع ما وقع على القدم من الأظفار في رؤوس الأصابع إلى الساق.

التشنيع السابع: مخالفة وجوب استيعاب المسح للنّص والإجماع

إنّ قوله بوجوب استيعاب ظهر القدم بالمسح مخالف للنّص والإجماع (٢٤٠)، «فكيف يجعله دليلاً على وجوب إيصال المسح إلى المفصل» (٢٤١)، فقال النجفي ردّاً على استدلال العلامة برواية ابن بابويه: وأمّا الرواية الثانية [وهي رواية ابن بابويه] فيجيب عن ظاهرها المقتضي للاستيعاب أنّ استيعاب العرض مجمّع على عدم وجوبه، واستيعاب الطول قد حدّد بغيرها من الروايات بكونه إلى الكعب،



وقد عرفت معناه عند الأصحاب، فينزّل [مسح ظهر القدم] عليه [أي على المسح إلى الكعب]؛ محملاً للمطلق على المقيّد، فلا شهادة له فيها حينئذٍ. نعم، قد يشهد له ما في خبر يونس: «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم إلى الكعب ومن الكعب إلى أعلى القدم»؛ لظهوره في مغايرة الأعلى للكعب وليس إلّا المفصل. لكنّه - مع قصوره عن معارضة ما تقدّم - محتمل لإرادة «الأعلى» فيه رؤوس الأصابع وإن بُعد [هذا الاحتمال]، أو غير ذلك ^(٢٤٢).

وأجاب عنه الشيخ البهائي بقوله: إنّ المخالف للنصّ والإجماع أنّما هو القول بوجوب استيعاب كلّ ظهر القدم طوّلاً وعرضاً، والعلامة غير قائل به، بل نقل الإجماع على خلافه. قال في المنتهى: «لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح، بل الواجب من رؤوس الأصابع إلى الكعب ولو بإصبع واحدة، وهو مذهب علمائنا أجمع». وأنما قال «طاب ثراه» بوجوب الاستيعاب الطولي، يعني إيصال خطّ المسح من رؤوس الأصابع إلى الكعب على أن يكون الكعب داخلاً في المسوح، وهذا ممّا لم ينعقد إجماع على خلافه» ^(٢٤٣).

وقال أيضاً: واعلم أنّه «طاب ثراه» بعد ما استدلّ بصحيفة الأخوين على ما ادّعاه استدلّ أيضاً برواية زرارة عن الباقر عليه السلام المتضمنة لمسح ظهر القدمين، ثمّ قال: «وهو يعطي الاستيعاب». وغرضه «قدّس الله روحه» الاستيعاب الطولي، أعني مرور خطّ المسح، ولو بإصبع على طول القدم، فيتصل آخره بالمفصل لا محالة، وليس مراده استيعاب مجموع ظهر القدم طوّلاً وعرضاً. ويدلّ على ذلك قوله في التذكرة: «ولا يجب استيعاب الرجلين بالمسح، بل يكفي المسح من رؤوس الأصابع إلى الكعب ولو بإصبع واحدة عند أهل البيت عليهم السلام». ثمّ قال: «ويجب استيعاب طول القدم من رؤوس الأصابع إلى الكعبين». فلا وجه للاعتراض عليه بأنّ استيعاب ظهر القدم لم يقل به أحد منّا؛ لأنّ ذاك هو الاستيعاب طوّلاً وعرضاً





معاً، وقد خرج بالإجماع، فنُزِّلَ ظاهر الرواية على الاستيعاب الطولي^(٢٤٤).
والحقّ معه وذُبَّ الشيخ عنه صواباً، فهذا التشنيع أيضاً غير وارد على العلامة.
ومن جميع ما مرّ ظهر أنّ الثالث والرابع والخامس من التشنيعات واردة على
العلامة وهي مخالفة كلام أهل اللغة ومخالفة الاشتقاق ومخالفة عبارات الأصحاب
لما ادّعاه. وأمّا عدم كون المفصل في ظهر القدم ومخالفة الأخبار الصريحة ومخالفة
وجوب استيعاب المسح للنص والإجماع ومخالفة إجماع الأصحاب بل الأمة غير
واردة. هذا إن لم نقل بما قوّاه البحراني ممّا حكاه عن بعض، وإلا فلا شيء على
العلامة.

ثمّ قال البحراني: وأقول: ربما يتسارع الناظر - لألفة ذهنه بما زعمه القوم في
هذه المسألة من التحقيق - إلى إنكار ما ذكره هذا الفاضل من التفريق، وعند التأمل
الصادق يجده أقرب ممّا ذكره شيخنا البهائي رحمته الله فإنه «طاب ثراه» وإن دقّق النظر
في المقام وأيّده بكلام أولئك الأقوام - كما هو مقتضى فهمه الثاقب ونظره الصائب
في استجلاء أبعاد الأحكام - إلا أنّ حمل هذه العبارات من العلامة وغيره من
الأصحاب على ما ذكره من هذا المعنى الخفيّ - كحمل التنوّ على التنوّ في بطن
الظهر وإن لم يظهر للحسّ، والتوسّط على التوسّط العرضيّ في آخر القدم، وحمل
معقد الشراك على كونه في المفصل مع أنّ كلّ أحد يعلم أنّه قُدّام المفصل، مع عدم
الإشارة إلى شيء من ذلك في تلك العبارات، سيّما عبارات العلامة «عطر الله
مرقده» الذي هو مخترعُ هذا القول على تعدّدها؛ فإنّ غاية ما يخرج به عن كلام
القوم التعبير بالمفصل دون هذا العظم الخفيّ الذي ذكره - يكاد يقطع العقل ببعده.
وعمدة ما يدور عليه كلامه في الاستدلال على هذا القول ويُشجّعه على أنّه مراد
العلامة شيان، أحدهما نسبة الفخر الرازي ومَن تبعه ذلك إلى الشيعة.

وفيه أنّ الفخر الرازي قد نقل ذلك أيضاً عن الأصمعيّ، كما قدّمنا نقله عنه،



مع أنك قد عرفت ممّا نقله شيخنا الشهيد في الذكرى عن أبي عمر الزاهد أنّ مذهب الأصمعيّ في الكعب إنّما هو مذهب العامة، وبذلك أيضا صرح أحمد بن محمد الفيوميّ في المصباح المنير. وحينئذ فإذا احتُمِل تطرُّق الاختلال إلى نقله عن علماء مذهبه فبالطريق الأولى إلى مذهب الشيعة. ويؤيِّده ما قدّمنا نقله عن ابن الأثير من أنّ مذهب الشيعة إنّهما العظمان اللذان في ظهر القدم، وما صرح به في المصباح المنير أيضًا حيث قال: «وذهبت الشيعة إلى أنّ الكعب في ظهر القدم، وأنكره أئمة اللغة كالأصمعيّ وغيره». وثانيتها صحيحُ زرارة وأخيه المتقدم ذكره. وهو - بعد ما عرفت من ظهور هذا المعنى من كلام الأصحاب، سيّما كلام الشيخين في المقنعة والتهذيب وظهوره أيضًا من تلك الأخبار المتقدمة - يجب إرجاعه إلى ما عليه الأصحاب، سيّما مع عدم الصراحة؛ لما عرفت من تطرُّق الاحتمال إلى المعنى الذي اعتمدوه منه، وجملة المتقدمين من الأصحاب لم يفهموا منه المخالفة؛ لما قرّروه في عبارتهم من معنى الكعب المشهور. ولهذا نظم الشيخ في التهذيب - بعد ذكر ما قدّمنا نقله عنه ممّا هو صريح في المعنى المشهور - هذه الرواية في سلك الأدلة على ذلك ولم يجعلها في قالب المخالف. والمحقق في المعبر كذلك بعد ما عرّف الكعب بأنّه قبة القدم. وما ذاك كلّهُ إلّا لفهمهم منها الانطباق على المعنى المشهور، وإن احتيج إلى ارتكاب نوع من التجوُّز. وبالجمله فتأويل كلام العلامة «رضوان الله عليه» بما يرجع إلى المشهور - وإن اعتراه في بعض عبارته نوع من القصور - أهون وأقرب ممّا تكلفه. وحينئذ فينحصر الخلاف في شيخنا البهائي عليه السلام ومن تبعه على تلك المقالة. والاحتياط بإيصال المسح إلى المفصل بل إلى عظم الساق ممّا ينبغي المحافظة عليه. والله الهادي.

وما أبعد ما بينه وبين ما فسّر بعضهم كلام العلامة به؛ إذ قالوا إنّ مراد العلامة من الكعبين هما العظمان الناتئان في أصل الساق. قال السيوري: «وأما تفسير





الكعبين فقال أصحابنا إنهما قَبَّتَا القدم ... وقال أكثر الجمهور، واختاره العَلَّامة: إنهما عَظَمَا السَّاقَيْنِ»^(٢٤٥)، ونسب الكركي هذا القول إلى العَلَّامة والشهيد معاً؛ فإنه بعد كلام الشهيد في الألفيّة من أنّ خامس واجبات الوضوء مسح بشرة الرجلين من رؤوس الأصابع إلى أصل الساق^(٢٤٦)، قال في شرحه: «والمصنّف هنا تابعَ العَلَّامة في أنّ الكعبين هما العظمان عن يمين القدم ويساره وأوجب المسح إلى أصل الساق؛ لمحاذاتهما»^(٢٤٧). وقال الأردبيلي: «الرابع مسح الرّجلين بالمسمّى كالرأس وفي الرواية الصّحيحة أنّه بكلّ الكفّ ويفهم من الأخرى كلّ الظهر وإلى أصل الساق ومفصل القدم. وهو المراد بالكعب، ويدلّ عليه اللّغة. وهو مذهب العَلَّامة، وكأنّه موافق لمذهب العامّة. فافهم»^(٢٤٨)، فهذا ثالث تفاسير القوم أو احتمالاتهم لكلمات العَلَّامة! نسبه إليه ثلاثة من أعلامهم، ونسبه إلى الشهيد أيضاً ثانيهم.

تنبيهان

بقي هنا أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأمر الأوّل: ظهر من بعض ما مرّ إجمالاً أنّ القائل بأنّ الكعبين ليسا قَبَّتَي القدمين أو الناتئين في ظهر القدمين لا ينحصر في العَلَّامة والبهائي، بل قال به جماعة من المتأخّرين عن العَلَّامة. والآن نذكر كلماتهم على التفصيل الآتي:

أوّلهم الشهيد عليه السلام في (الألفيّة)، إذ قال في تعداد واجبات الوضوء: «الخامس مسحُ بشرة الرجلين من رؤوس الأصابع إلى أصل الساق بأقلّ اسمه بالبلل»^(٢٤٩)، فإنّه ذهب إلى أنّ الكعب هو أصل الساق مع تشنيعه المتقدّم على العَلَّامة بتفرّده بما خالف الإجماع والأخبار واللغة. وما أعجب هذا منه عليه السلام! ولذا قال الكركي في شرحه على الألفيّة: «والمصنّف هنا تابع العَلَّامة في أنّ الكعبين هما العظمان عن يمين القدم ويساره وأوجب المسح إلى أصل الساق؛ لمحاذاتهما، وكأنّه أراد بذلك



الاحتياط والخروج من الخلاف، وإلا فقد بالغ في الذكرى في ردّ قول العلامة والاحتجاج على خلافه وجعله من متفرداته»^(٢٥٠)، والعجب منه فإنه - مع تفسير كلام الشهيد «أصل الساق» بالعظمين عن يمين القدم ويساره - نسبه إلى العلامة أيضًا.

ثانيهم الفاضل المقداد الشُّيُورِيُّ تلميذ الشهيد، الذي قال: «وأما الكعبان فملتقى الساق والقدم. والناتئان لا شاهد لهما لغة ولا عرفاً ولا شرعاً. وقيل: لو أريد ملتقى الساق والقدم لقال: إلى الكعب إذ كلُّ رجلٍ لها كعبان. أُجيب بأنَّ المراد الكعبان من كلِّ رجلٍ، وبأنَّ أبا عبيدة قال: الكعب هو الذي في أصل القدم ينتهي إليه الساق بمنزلة كعب القنا»^(٢٥١)؛ فإنه لم يكتف بتفسير الكعبين بملتقى الساق والقدم، بل نفى كونهما الناتئين في اللغة والعرف والشرع، ثم قال بمقالة يظهر منها أنَّ مراده بملتقى الساق والقدم ليس المفصل - خلافاً لما قاله السيّد الحكيم^(٢٥٢)، بل مراده العظمان الناشزان في أصل الساق، وهما العظمان الناشزان من جانبي القدم. بل قوله: «كلُّ رجلٍ لها كعبان» صريح فيه. ومن ثمَّ قال الشيخ محمّد تقى الإصفهاني: «وقد يعطي ما ذكره السيوري في كنز العرفان اختياره لما ذهب إليه العامّة»^(٢٥٣)، واستعجب منه بعض المعاصرين، كالملكي الميانجي^(٢٥٤). بل لم يكتف السيوريُّ بذلك أيضًا حتّى نسبه إلى العلامة أيضًا؛ إذ قال^(٢٥٥): «وأما تفسير الكعبين فقال أصحابنا إنَّهما قَبَّتَا القدم... وقال أكثر الجمهور واختاره العلامة: إنَّهما عظم الساقين؛ لأنَّها مسألة لغوية يُقلَّد فيها أهل اللغة. قال الجوهري: الكعب هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم، ونقل أنَّ الأصمعيَّ كان ينكر على من يقول: إنَّه في ظهر القدم»^(٢٥٦). بل نقله أيضًا ابن منظور والزبيدي والأزدي والراغب وابن فارس، كما تقدّم.

ثالثهم ابن فهد الحليّ في الموجز الحاوي بتحرير الفتاوى إذ قال: «ومسح





بشرة مقدّم الرأس أو شعر لم يخرج عنه بمّده، بمائه لا بجديد، كالرّجلين بعده من الأصابع إلى مفصل الساق» (٢٥٧).

رابعهم الصيمريّ، إذ نقل ما قاله ابن فهد في الموجز ولم يردّ عليه بشيء (٢٥٨). خامسهم المحقّق الأردبيليّ إذ قال: «ثمّ الظاهر أنّ الكعب هو مفصل الساق، كما قال به المصنّف» (٢٥٩)، وقال أيضًا: «الرابع مسح الرّجلين بالمسمّى كالرأس وفي الرواية الصّحيحة أنّه بكلّ الكفّ ويفهم من الأخرى كلّ الظّهر وإلى أصل الساق ومفصل القدم. وهو المراد بالكعب، ويدلّ عليه اللّغة. وهو مذهب العلّامة وكأنّه موافق لمذهب العامّة. فافهم» (٢٦٠).

سادسهم الفيض الكاشاني الذي قال: «والكعب عندنا هو المفصل بين الساق والقدم، كما فهمه العلّامة وشيخنا البهائي من الصحاح وكتب اللّغة، دون العظم الناتئ في ظهر القدم، كما زعمه سائر المتأخّرين وفاقًا للمفيد؛ لاشتباه وقع لهم» (٢٦١). ونحوه في شرحه القديم، على ما قاله الكلّباسيّ في شوارع الهداية.

ونسبه البحرانيّ (٢٦٢) إلى الحرّ العامليّ أيضًا. بل يمكن استظهار إرادة العظمين الناشزين من جانبي القدم من كلام من قال: «مسح ظاهر القدم من أطراف الأصابع إلى الكعبين» أو «مسح بشرة ظهر الرجل من رؤوس الأصابع إلى الكعبين» ونحوهما؛ فإنّ أفراد القدم أو الرّجل وتثنية الكعبين ظاهر في العظمين الناشزين في أصل الساق، فليس لإحدى الرّجلين أو القدمين كعبان. فضلًا عمّ! إن قال: «مسح بشرة ظهر الرجل اليمنى من رؤوس الأصابع إلى الكعبين» (٢٦٣)؛ إذ الكعبان في الرجل اليمنى هما العظمان الناشزان في أصل الساق. نعم، يحتمل السهو في هذه الكلمات ونحوها، وأنهم أرادوا القدمين أو الرّجلين أو الكعب. ولذا قال التستري بعد كلام الروضة: «وكان عليه أن يقول: «إلى الكعب»؛ فليس لإحدى الرّجلين كعبان، بل لهما» (٢٦٤).

وبهذا ظهر أنّه لا ملازمة بين القول بالمسح وتفسير الكعبين بقبة القدمين، أو



تفسيرهما بمفصل الساق والقدم والقول بالمسح، بل بعض القائلين بالمسح قالوا بوجوب مسح ظاهر القدم إلى العظمين في جانبي الساق، كما أنَّ القائل بالغسل يمكن أن يقول بأنَّ الواجب هو غسل الرجل إلى المفصل، فلا يكون تفسير الكعب بأيِّ معنى قرينةً على أحد القولين. ومجرّد أنَّ أكثر القائلين بالغسل يجعلون الغاية العظمين في جانبي الساق وأكثر القائلين بالمسح يجعلون الغاية قبة القدم لا يكون دليلاً على الملازمة؛ إذ يمكن أن يكون القائل صائباً في تفسير الكعبين وخاطئاً في مسألة المسح والغسل، وبالعكس (٢٦٥).

الأمر الثاني: إنَّ العَلَامَةَ استدلَّ بلفظة «الْكَعْبَيْنِ» في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ على «أنَّ في الرَّجْلَيْنِ كعبين لا غير» (٢٦٦). كما قال نحوه المازندراني: «وقوله: ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ يدلُّ أنَّ في كلّ رجل كعباً واحداً، ولو كان كما تقول العامة لقال: «إلى الكعاب» (٢٦٧). ثمَّ حكى العَلَامَةُ احتجاجَ المخالف بقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ بتقريب «أنَّه أراد كلّ رجل يغسل إلى الكعبين؛ إذ لو أراد جمع كعاب الأرجل لقال: «إلى الكعاب»، كالمرافق» (٢٦٨)، وأجاب عنه بقوله: «إنَّه تعالى عنى رجلي كلّ واحد من المتطهرين، ومعلوم قطعاً أنَّ في كلّ رجلين كعبين. وهذا أولى؛ فإنَّ التَّكْلِيفَ يتناول الرجلين معاً، فصَرَفُ الخطاب إلى المتعلّق بهما أشبه، ولا استبعاد في الجمع بالقياس إلى الجمع وفي التَّثْنِية بالقياس إلى المكلف، فالأوّل كالمرافق والثاني كالكعبين» (٢٦٩). وهو ما قاله أبو المكارم قبله: «المراد به رجلا كلّ متطهر، وفيهما عندنا كعبان. وهذا أولى من قول مخالفنا أنَّه أراد رجل كلّ متطهر؛ لأنَّ الفرض يتناول الرجلين معاً، فصرف الخطاب إليهما أولى» (٢٧٠)، ونحوه قال الراونديّ إذ قال: «إنَّه تعالى أراد رجلي كلّ متطهر، وفي الرجلين كعبان. ولو بنى الكلام على ظاهره لقال: «وأرجلكم إلى الكعاب» والعدول بلفظ ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ إلى أنَّ المراد بها رجلاً كلّ متطهر أولى من حملها على كلّ رجل» (٢٧١).



أقول: إن نسبة الرَّجُل إلى كل إنسان كنسبة اليد إليه في أن لكل إنسان رجلين، كما أن له يدين. فإذا خاطب الله تعالى جماعة المسلمين بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ جاء - لأجل كونهم جماعة - بصيغة الجمع في الأيدي والأرجل كليهما فقال: ﴿وَأَيْدِيكُمْ... وَأَرْجُلَكُمْ﴾. وهذا واضح لا إبهام ولا إشكال لأحد فيه. كما لا إشكال ولا إبهام في أن لكل يد مرفقاً واحداً، فإذا جمع الأيدي باعتبار جماعة المخاطبين فقال: ﴿وَأَيْدِيكُمْ﴾ جمع المرفق فقال: ﴿الْمَرَافِقِ﴾، ولكنه تعالى لما جمع الأرجل - باعتبار الجماعة أيضاً - فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ لم يجمع الكعب ولم يقل: «الكعاب»، بل قال: ﴿الْكُعْبَيْنِ﴾، والحال أن الكلام واحد ذو سياق واحد. والآن نتساءل: ما وجه تفرقه تعالى بين المرفق والكعب حيث جمع الأول وثنى الثاني؟ فلو قال تعالى: «الكعاب» لم يشك أحد في أن المراد بالكعب ما يكون واحداً منه في كل رجل، كما أنه إذا قال: ﴿الْمَرَافِقِ﴾ لم يشك أحد في أن المراد بالمرفق ما يكون واحداً منه في كل يد. وأجاب عنه العلامة بقوله: «إنه تعالى عنى رجلي كل واحد من المتطهرين»، كما أجاب به غيره، كما تقدم أنفاً. فتساءل ثانياً: ما وجه تفرقه تعالى بين اليد والرجل إذ عدَّ في الأول يد كل متطهر (لا يديه)، ولكن عدَّ في الثاني رجله (لا رجله)؟ هل يوجد مشرع أو مقنن يوجه خطابه التشريعي أو القانوني إلى المكلفين والمأمورين كذلك؟!

فعلى هذا فالمراد بقوله تعالى: ﴿إِلَى الْكُعْبَيْنِ﴾ ما يكون في كل رجل اثنان منه؛ إذ لو كان المراد منه شيئاً ليس في كل رجل إلا واحداً منه لقال «إلى الكعاب»، كما فعل ذلك بالنسبة إلى «المرفق» فقال: ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾؛ فإن في كل يد مرفقاً واحداً، فإذا جمَعَ «اليد» باعتبار جماعة المخاطبين وقال: ﴿وَأَيْدِيكُمْ﴾ جمع المرفق وقال: ﴿الْمَرَافِقِ﴾. وعليه فهنا أيضاً لو كان المراد من «الكعب» ما يكون في كل رجل واحد منه لجمع الكعب إذا جمع الرجل وقال: «الكعاب». وبعبارة



أخرى إنَّ الله تعالى قال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ ﴿٢٧٢﴾ فدلَّ ذلك على أنَّ في كلِّ رجل كعبين، ولو كان في كلِّ رجل كعبٌ واحدٌ لقال: «إلى الكعاب». فلمَّا أضافهما إلى الأرجل بلفظ التثنية دلَّ على أنَّ في كلِّ رجل كعبين.

واعترض عليه الفاضل الجواد ^(٢٧٢) بأنَّه كما يصحَّ جمع المرفق بالنظر إلى أيدي المكلفين وتثنية الكعب بالنظر إلى كلِّ رجل وإرادتهما - كما ذكرتم - كذلك يصحَّ الجمع في الكعب بالنظر إلى أرجل المكلفين والتثنية بالنظر إلى رجلي كلِّ شخص والإفراد بالنظر إلى كل رجل، وكذلك في المرافق.

والجواب أنَّ الكلام هنا ليس في صحَّة جمع المرفق والكعب بالنظر إلى أيدي المكلفين وأرجلهم أو في صحَّة تثنيتهما بالنظر إلى أيدي كل شخص ورجليه أو صحَّة إفرادهما بالنظر إلى كلِّ يد ورجل، فإنَّ هذه كلّها صحيحة. بل الكلام في صحَّة لحاظ المتكلم لحاظين في خطابه الواحد بأنَّ لاحظ يد كلِّ متطهر (لا يديه) أولاً وبعده لاحظ رجليه (لا رجله) ثانيًا؛ إذ من المعلوم أنَّ لكلِّ فرد من المكلفين يدين ورجلين، وفي كلِّ من اليدين مرفق وفي كلِّ من الرِّجلين عظم في ظهر القدم (يقال إنَّه هو الكعب) فيكون نسبة كلِّ فرد من المكلفين إلى اليد كنسبته إلى الرجل. وهذا واضح. فحينئذٍ لسائل أن يقول: ما الوجه في أنَّ الله إذا حدَّ هؤلاء المكلفين غَسَلَ اليَدَ قال لهم: (أيديكم إلى المرافق) بصيغة الجمع، ولكن إذا حدَّ لهم مَسَحَ الرجل قال لهم: (أرجلكم إلى الكعبين) مع أنَّ الخطاب التكليفي واحد ذو سياق واحد؟ إذ لو أراد الله تعالى من (أرجلكم) رجلين من كلِّ متطهر كيف لم يرد من (أيديكم) يدين منه؟ فإنَّ وحدة السياق تقتضي وحدة الحيثية في المراد من (أيديكم) و(أرجلكم). ولا نحتاج في استفادة هذا المعنى إلى تقدير «كل واحدة إلى الكعبين» بعد «أرجلكم» حتى يقال ^(٢٧٣) - «ذلك مجاز وحمل الكلام على الحقيقة إذا أمكن أولى»؛ لأنَّ قرينة المقابلة بين المرافق في الأيدي والكعبين في الأرجل تفيد ذلك



المعنى، ولا محيص عنه؛ إذ لو لا إفادة هذا المعنى لما كان الفرق بين الأيدي والأرجل وجيهاً.

وقال الطبرسي^(٢٧٤): «ولو كان كما قالوه لقال سبحانه: «وأرجلكم إلى الكعاب» ولم يقل (إلى الكعبين)؛ لأنّ على ذلك القول يكون في كلّ رجل كعبان». ونحوه قال القطب الراوندي^(٢٧٥): «لو أراد ما قالوا لقال سبحانه "إلى الكعاب"؛ لأنّ في الرجلين منها أربعة». وقال الفاضل الجواد^(٢٧٦): «القياس في هذا المقام - بناءً على قولكم - يقتضي خلاف ذلك؛ فإنّ لكلّ شخص حينئذٍ أربعة كعاب، فيكون على ضعف المرافق فكان أولى بالجمع». أقول: ليت شعري كيف يلزم من القول بإرادة كلّ رجل إلى الكعبين أنّه تعالى يقول: «وأرجلكم إلى الكعاب»؟! مع أنّه لو كان كما قالوا لقال: «أيديكم إلى المرفقين»؛ لأنّ في اليدين مرفقين.

هذا، ولو أغمضنا عن وحدة السياق ولكنّه مع ذلك لا يصحّ تفسير الكعبين بالمفصل ولا بالعظم الناشز فوق القدم؛ لأنّ «المفصل في نفسه ليس فيه نتوء وارتفاع إلّا من جهة نتوء في طرف العظم الملاقي فلا يصدق عليه مفهوم الكعب حقيقة. وكذلك الارتفاع المختصر في ظهر القدم فإنّه ليس بنتوء وانتفاخ، بل انحدار من عظم الكعب إلى العظم الزورقيّ، مضافاً إلى أنّه - إن صحّ - ليس بكعبين تشيةً، بل كعب»^(٢٧٧).



الخاتمة ونتائج البحث

يمكن تلخيص نتائج البحث في الآتي:

١- تشنيعُ القوم على العَلَامَةِ بمخالفة كلام أهل اللّغة ومخالفة الاشتقاق ومخالفة عبارات الأصحاب لما ادّعاه - وهي الثالث والرابع والخامس من التشنيعات - وارْدٌ عليه. وأمّا سائر التشنيعات من عدم كون الكعب في ظهر القدم ومخالفة الأخبار الصّريحة ومخالفة وجوب استيعاب المسح للنّص والإجماع ومخالفة إجماع الأصحاب بل الأُمّة، فغير واردة.

٢- حَمْلُ البهائي كلام العَلَامَةِ على إرادة العظم المستدير بين الساق والقدم غير مقبول. كما أنّ حملَ البحراني والكلباسي كلامه على قول المشهور أو حمل كلامه على قول العامّة كذلك.

٣- تفرقة آية الوضوء بين الكعب والمرفق بإتيان «الموافق» بصيغة الجمع و«الكعين» بصيغة التثنية تدلّ على أنّ المراد بهما العظمان الناتئان في أصل الساق. ولعلّه لذلك اختار الشهيد في الألفيّة ظاهرًا (وعلى تفسير الكركي صريحًا) ثمّ الفاضل المقداد السيوري صريحًا والأردبيلي ظاهرًا أنّ الكعين هما العظمان الناتئان في أصل الساق. ونسبه السيوريّ والكركيُّ والأردبيليُّ إلى العَلَامَةِ الْحَلِيَّ أيضًا. والله عالم.

والحمد لله ربّ العالمين.



الهوامش

٦٨٠ هـ، إذ قال في المقدمة التاسعة من

الكتاب: «أنا في مدة عمرنا هذا - وهو

اثنان وثلاثون سنة - لم نشاهد من طلاب

الحق إلا من قلّ». المصدر نفسه ١/ ١١٠.

(٢١) أجوبة المسائل المهتائية ٦٩، (المسألة

٩٣). أي: تسع سنين قبل وفاته.

(٢٢) المصدر نفسه ١٧.

(٢٣) منتهى المطلب ٢/ ٧١.

(٢٤) تذكرة الفقهاء ١/ ١٧٠.

(٢٥) مجمع الفائدة ١/ ١٠٨.

(٢٦) منتهى المطلب ٢/ ٧٤.

(٢٧) مختلف الشيعة ١/ ٢٩٣.

(٢٨) روض الجنان ١/ ١١٠.

(٢٩) منتقد المنافع ٢/ ٢٥٨-٢٥٩.

(٣٠) الحبل المتين ١٩، مشرق الشمسيين

١٨٦.

(٣١) تهذيب الأحكام ١/ ٧٦، ح ١٩١.

(٣٢) الكافي ٣/ ٢٦، ح ٥.

(٣٣) مختلف الشيعة ١/ ٢٩٣، تذكرة الفقهاء

١/ ١٧٠.

(٣٤) ينظر: منتهى المطلب ٢/ ٧٢.

(٣٥) ينظر: جواب السيّد المهتاء ٦٩، نهاية

الإحكام ١/ ٤٥.

(٣٦) الحبل المتين ٢١.

(٣٧) المصدر نفسه ٢١، مشرق الشمسيين

١٢٠.

(١) المائة: ٦.

(٢) المنفعة ٤٤.

(٣) الخلاف ٥/ ٤٣٧.

(٤) الانتصار ١١٥.

(٥) غنية النزوع ٥٦.

(٦) الكافي ١٣٢.

(٧) السرائر ١/ ١٠٠.

(٨) المعبر ١/ ١٥١.

(٩) ذكرى الشيعة ٢/ ١٤٩.

(١٠) جامع المقاصد ١/ ٢٢٠.

(١١) مختلف الشيعة ١/ ٢٩٣.

(١٢) ينظر: الحبل المتين ١٨.

(١٣) تحرير الأحكام الشرعية ١/ ٨٠.

(١٤) نهاية الإحكام ١/ ٤٥. وأيضاً: تحرير

الأحكام ١/ ٨١.

(١٥) قواعد أحكام ١/ ٢٠٣.

(١٦) مختلف الشيعة ١/ ٢٩٣.

(١٧) منتهى المطلب ٢/ ٧١.

(١٨) تذكرة الفقهاء ١/ ١٧٠.

(١٩) ينظر: منتهى المطلب ٢/ ٧١، تذكرة

الفقهاء ١/ ١٧٠، تحرير الأحكام

١/ ٨٠.

(٢٠) منتهى المطلب ٢/ ٧٢.

فإنّه ﷺ بدأ بتأليف الكتاب في عام



١٤٣٣ هـ

الطبعة الثامنة - المجلد الثامن - العدد الواحد والعشرون ١٤٣٥ هـ





- (٣٨) مختلف الشيعة ١/ ٢٩٤ .
- (٣٩) تذكرة الفقهاء ١/ ١٧٠ .
- (٤٠) مختلف الشيعة ١/ ٢٩٣-٢٩٤ .
- (٤١) منتقد المنافع ٢/ ٢٥٩ .
- (٤٢) الحبل المتين ٢٠ .
- (٤٣) مشرق الشمسين ١١٨ (الهامش) .
- (٤٤) ينظر: معتصم الشيعة ١/ ٣٢٣ .
- (٤٥) ذكرى الشيعة، ٢/ ١٥٠-١٥٢ .
- (٤٦) جامع المقاصد، ١/ ٢٢٠-٢٢١ .
- (٤٧) روض الجنان ١/ ١١٠-١١١ .
- (٤٨) الحدائق الناضرة ٢/ ٣٠٣-٣٠٥ .
- (٤٩) شوارع الهداية (مخ) ٧٥ .
- (٥٠) تبصرة الفقهاء ١/ ٥٠٧ .
- (٥١) الأربعون حديثاً .
- (٥٢) الحبل المتين ٢١-٢٢ .
- (٥٣) مشرق اليقين ١١٧-١٢١ .
- (٥٤) معتصم الشيعة ١/ ٣٢٢-٣٢٥ .
- (٥٥) مشارق الشمس ٢/ ١٧٨-١٨٨ .
- (٥٦) ينظر: الحبل المتين ٢١ .
- (٥٧) ينظر: الحبل المتين، ص ٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١١٧ .
- (٥٨) معتصم الشيعة ١/ ٣٢٢ .
- (٥٩) الانتصار ١١٥ .
- (٦٠) التهذيب ١/ ٧٥ .
- (٦١) التبيان ٣/ ٤٦٥ .
- (٦٢) الخلاف ١/ ٩٣ .
- (٦٣) الغنية ٥٦ .
- (٦٤) مجمع البيان (٣/ ٢٩٥)
- (٦٥) المتعبر (١/ ١٥١)
- (٦٦) ينظر: التنقيح الرائع (١/ ٨٣) وذخيرة المعاد ١/ ٣١ .
- (٦٧) ١٤٩/٢ .
- (٦٨) ينظر: الذكرى (٢/ ١٥١-١٥٢) ومدارك الأحكام (١/ ٢١٧) .
- (٦٩) جامع المقاصد ١/ ٢٢٠ .
- (٧٠) النهاية ٤/ ١٧٨ .
- (٧١) المصباح المنير ٢/ ٥٣٥ .
- (٧٢) شوارع الهداية (مخ) الورقة ٧٦ .
- (٧٣) ينظر: تهذيب الأحكام ١/ ٧٥ .
- (٧٤) ينظر: الانتصار ص ١١٥ وغنية النزوع ص ٥٨ .
- (٧٥) ذكرى الشيعة ٢/ ١٥٠ .
- (٧٦) الحبل المتين، ص ٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١٢٠ .
- (٧٧) ينظر: موسوعة الإمام الخوئي ١/ ٤٣، ١٠٥، ١١٤؛ ٢/ ٣٠٧، ٣٩٧؛ ٣/ ٤٤٣، ١٩٩/٥، ٣٧٧، ١١٢/٦؛ ٧، ١٦٨، ٣٦٤، ٨، ١٠٤، ٣١٤، ٣٥١؛ ٩، ٣٣، ٣١٣، ٣٢/١١٥ .
- (٧٨) موسوعة الإمام الخوئي ٢/ ٣٠٧ .
- (٧٩) ينظر: الحبل المتين، ص ٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١١٧ .





- (٨٠) معتصم الشيعة، ١/ ٣٢٣ .
- (٨١) الكافي، ٣/ ٣٠، ح ٦؛ تهذيب الأحكام، ٩٢/ ٩١، ح ٩٢ .
- (٨٢) تبصرة الفقهاء، ١/ ٥١٧؛ جواهر الكلام، ٢/ ٢١٨ .
- (٨٣) تهذيب الأحكام، ١/ ٧٥، ح ١٩٠ .
- (٨٤) الكافي، ٣/ ٢٦-٢٧، ح ٧؛ تهذيب الأحكام، ١/ ٨٠، ح ٢٠٥ .
- (٨٥) معتصم الشيعة، ١/ ٣٢٤ .
- (٨٦) الكافي، ٣/ ٢٥-٢٦، ح ٥ .
- (٨٧) تهذيب الأحكام، ١/ ٩٠، ح ٢٣٧ .
- (٨٨) الكافي، ٣/ ٣١، ح ١١ .
- (٨٩) تهذيب الأحكام، ١/ ٦٤-٦٥، ح ١٨٢ .
- (٩٠) ينظر: في الفقيه (١/ ٤٣)، ح ٨٦ .
- (٩١) تبصرة الفقهاء، ١/ ٥١٨ .
- (٩٢) الحبل المتين، ص ٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١٢٠ .
- (٩٣) الحبل المتين ٢١ .
- (٩٤) مشرق الشمسين، ص ١١٩-١٢٠ .
- (٩٥) مشارق الشموس، ٢/ ١٩٦-١٩٧ .
- (٩٦) جواهر الكلام، ٢/ ٢١٩-٢٢٠ .
- (٩٧) تهذيب الأحكام، ١٠/ ١٠٣، ح ٤٠٠؛ الكافي، ٧/ ٢٢٣، ح ٨ .
- (٩٨) الكافي، ج ٧ ص ٢٣٥، ح ١٧، الفقيه، ١٠٣/ ١٠، تهذيب ٤٠٣/ ١٠، ح ٤٦٩، (ح ٤٠١) .
- (٩٩) الفقيه ٤/ ص ٦٥، ح ٥١١٥ .
- (١٠٠) المعتمد ١/ ١٥١ .
- (١٠١) شوارع الهداية (مخ)، الورقة ٧٥ .
- (١٠٢) مشرق الشمسين، ص ١٢٠؛ ونحوه في الحبل المتين، ص ٢١ .
- (١٠٣) مشارق الشموس، ٢/ ١٩٥-١٩٦ .
- (١٠٤) ملاذ الأخيار، ١/ ٣١١ .
- (١٠٥) ملاذ الأخيار، ١/ ٣٠٩ .
- (١٠٦) المصدر نفسه ١/ ٣١٠ .
- (١٠٧) الحبل المتين، ص ٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١١٧ .
- (١٠٨) معتصم الشيعة، ١/ ٣٢٤ .
- (١٠٩) الحبل المتين، ص ٢٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١٢١ .
- (١١٠) العين ١/ ٢٠٧، كعب .
- (١١١) تهذيب اللغة (١/ ٢١١)، كعب .
- (١١٢) لسان العرب (١/ ٧١٨) .
- (١١٣) تاج العروس (٢/ ٣٧٧) .
- (١١٤) في العين (١/ ٢٠٧)، كعب .
- (١١٥) تهذيب اللغة (١/ ٢١١)، كعب .
- (١١٦) المحكم (١/ ٢٨٥)، كعب (والمختصص ج ٦، ص ١٤٤) .
- (١١٧) لسان العرب (١/ ٧١٨) .



والفيروزآبادي في القاموس المحيط

(كعب) (١٦٥/١)

(١٣١) معجم مقاييس اللغة ١٨٦/٥

(كعب).

(١٣٢) النهاية (ج ٤، ص ١٧٩، كعب)

(١٣٣) القاموس المحيط (١٦٥/١، كعب)

(١٣٤) جهمرة اللغة (١/٣٦٥، كعب).

(١٣٥) النهاية ٤/١٧٩، (كعب).

(١٣٦) لسان العرب عنه (١/٧١٨).

(١٣٧) مجمع البحرين (٢/١٦١، كعب).

(١٣٨) تاج العروس ٢/٣٧٥.

(١٣٩) تهذيب اللغة (١/٢١١، كعب)،

لسان العرب (١/٧١٩، كعب)، تاج

العروس (٢/٣٧٥، كعب).

(١٤٠) أساس البلاغة (ص ٥٤٦، كعب)..

(١٤١) القاموس المحيط (١/١٦٥، كعب)

(١٤٢) ينظر: المحكم (١/٢٨٥، كعب)،

كتاب الماء (٣/١١٦، كعب)، لسان

العرب (١/٧١٨)، القاموس المحيط

(١/١٦٥)، بحر الجواهر (ص ٣٢٢،

كعب)، الطراز الأوّل (٣/٣٨، كعب)،

تاج العروس (٢/٣٧٤).

(١٤٣) الصحاح (١/٢١٣، كعب)، سان

العرب (١/٧١٨)، تاج العروس

٢/٣٧٧.

(١٤٤) كتاب الماء (٣/١١٦، كعب).

(١١٨) تاج العروس (٢/٣٧٧).

(١١٩) (١/٢٨٥، كعب) والمخصّص (ج ٦،

ص ١٤٤).

(١٢٠) لسان العرب (١/٧١٨).

(١٢١) تاج العروس (٢/٣٧٧).

(١٢٢) العين ١/٢٠٧ (كعب).

(١٢٣) تهذيب اللغة ١/١١ (كعب)، المحيط

في اللغة ١/٢٣١ (كعب)، معجم

مقاييس اللغة ٥/١٨٦ (كعب).

(١٢٤) مفردات ألفاظ القرآن، ص ٧١٣،

كعب).

(١٢٥) ذكره ابن سيده في المحكم (١/٢٨٥،

كعب) والمخصّص (ج ٦، ص ٣٠)،

وابن الأثير في النهاية (ج ٤، ص ١٧٩،

كعب) وابن منظور في لسان العرب عن

ابن الأثير (١/٧١٨) والزبيدي في تاج

العروس عنه أيضًا (٢/٣٧٥).

(١٢٦) تهذيب اللغة (١/٢١١، كعب)،

المحكم ١/٢٨٥، (كعب)، والمخصّص

٦/٣٠؛ ١٦/١٢١، لسان العرب

(١/٧١٨)، الطراز الأوّل (٣/٣٨،

كعب)، تاج العروس (٢/٣٧٥).

(١٢٧) في العين (١/٢٠٧، كعب)

(١٢٨) في أساس البلاغة (ص ٥٤٦، كعب).

(١٢٩) المحيط (١/٢٣١، كعب).

(١٣٠) المحكم (١/٢٨٥، كعب)





- (١٤٥) مفردات ألفاظ القرآن (ص ٧١٢، كعب).
- (١٤٦) معجم مقاييس اللغة (٥ / ١٨٦، كعب).
- (١٤٧) العين (١ / ٢٠٧، كعب).
- (١٤٨) تهذيب اللغة (١ / ٢١١، كعب).
- (١٤٩) لسان العرب (١ / ٧١٨).
- (١٥٠) تاج العروس (٢ / ٣٧٤).
- (١٥١) ابن سيدة في المحكم (١ / ٢٨٥، كعب) والمطرزي في المغرب (٢ / ٢٢٢، كعب) وابن منظور في لسان العرب (١ / ٧١٨) والفيروزآبادي في القاموس المحيط (١ / ١٦٥، كعب) والزبيدي في تاج العروس (٢ / ٣٧٤، كعب).
- (١٥٢) هم: ابن سيدة في المحكم (١ / ٢٨٥، كعب) والحميري في شمس العلوم ٩ / ٥٨٥١، كعب وابن منظور في لسان العرب (١ / ٧١٨) والفيروزآبادي في القاموس المحيط (١ / ١٦٥، كعب) والمهروي في بحر الجواهر (ص ٣٢٢، كعب) والسيد عليخان في الطراز الأول (٣ / ٣٨) والزبيدي في تاج العروس (٢ / ٣٧٤).
- (١٥٣) (النهاية، ج ٤، ص ١٧٨، كعب).
- (١٥٤) لسان العرب، ١ / ٧١٨، كعب؛ تاج العروس، ٢ / ٣٧٤، كعب..
- (١٥٥) المصباح المنير ٥٣٥.
- (١٥٦) ينظر: تهذيب اللغة (١ / ٢١١، كعب) والصحاح (١ / ٢١٣، كعب) والمغرب (٢ / ٢٢٢، كعب) ولسان العرب، (١ / ٧١٨، كعب) والمصباح المنير (ص ٥٣٥) وتاج العروس (٢ / ٣٧٤).
- (١٥٧) الطراز الأول، ٣ / ٣٩، كعب).
- (١٥٨) المصباح المنير (ص ٥٣٤، كعب)؟
- (١٥٩) منتقد المنافع، ٢ / ٢٦٤، نقلاً عن الأربعين.
- (١٦٠) مشارق الشموس، ٢ / ١٩٤.
- (١٦١) لسان العرب، ١ / ٧١٨، كعب).
- (١٦٢) الحبل المتين، ص ١٨؛ مشرق الشمسين، ص ١١٦.
- (١٦٣) الحبل المتين، ص ١٩؛ مشرق الشمسين، ص ١١٧.
- (١٦٤) مشرق الشمسين، ص ١١٧؛ ونحوه في: الحبل المتين، ص ١٩.
- (١٦٥) الحبل المتين ١٩.
- (١٦٦) ١ منتقد المنافع عن الأربعين ٢ / ٢٦٦؛ ونحوه في الحبل المتين ١٩.
- (١٦٧) القانون ١ / ٣٨-٣٩.
- (١٦٨) منتقد المنافع، ٢ / ٢٦٦، نقلاً عن شرح القرشي على القانون.
- (١٦٩) كتاب الماء ٢ / ٥١٣.
- (١٧٠) مشارق الشموس، ٢ / ١٨٣-١٨٤.





- (١٧١) مشارق الشموس ٢/ ١٩٢.
- (١٧٢) جواهر الكلام ٢/ ٢٢٢.
- (١٧٣) الطراز الأول ٣/ ٣٩.
- (١٧٤) بحر الجواهر ٣٢٢.
- (١٧٥) فرهنك فارسي معين، ١/ ٤٧٣ (بجول).
- (١٧٦) مشارق الشموس ٢/ ١٩٢.
- (١٧٧) ذخيرة المعاد ١/ ٣٣.
- (١٧٨) مشارق الشموس، ج ٢، ص ١٩٣.
- (١٧٩) جواهر الكلام ٢/ ٢٢٣.
- (١٨٠) الحبل المتين، ص ٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١١٨.
- (١٨١) الحبل المتين، ص ٢١؛ مشرق الشمسين، ص ١٩٠.
- (١٨٢) معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ١٨٦ (كعب).
- (١٨٣) المصدر نفسه ٥/ ٣٣٨ (نتأ).
- (١٨٤) المصدر نفسه ٢/ ٤٢٣ (رفع).
- (١٨٥) مشارق الشموس، ج ٢، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (١٨٦) التحقيق في كلمات القرآن ١٠/ ٨٠ (كعب).
- (١٨٧) الحبل المتين ٢١.
- (١٨٨) مشرق الشمسين (ص ١١٧).
- (١٨٩) مختلف الشيعة، ج ١، ص ٢٩٣.
- (١٩٠) المقنعة ٤٥.
- (١٩١) الانتصار ١١٥.
- (١٩٢) جمل العلم والعمل، ص ٥٠.
- (١٩٣) الكافي ١٣٢.
- (١٩٤) المراسم العلوية ٣٨.
- (١٩٥) الاقتصاد، ص ٢٤٣؛ الخلاف، ج ١، ص ٩٢؛ مصباح المتهجد ١/ ٩٠.
- (١٩٦) الجمل والعقود، ص ٣٩؛ المبسوط، ج ١، ٢٢.
- (١٩٧) الرسائل العشر ١٤٢.
- (١٩٨) المهذب ١/ ٤٤.
- (١٩٩) مجمع البيان ٣/ ٢٩٥.
- (٢٠٠) المختلف من المؤلف، ج ١، ص ٣٩.
- (٢٠١) فقه القرآن ١/ ١٩.
- (٢٠٢) غنية النزوع ٥٦.
- (٢٠٣) متشابه القرآن ٢/ ١٦٥.
- (٢٠٤) السرائر ١/ ١٠٠.
- (٢٠٥) الإصباح ٢٩.
- (٢٠٦) شرائع الإسلام ١/ ١٤.
- (٢٠٧) المختصر النافع ١/ ٦.
- (٢٠٨) المعبر ١/ ١٤٨.
- (٢٠٩) المصدر نفسه ١/ ١٥١.
- (٢١٠) الجامع للشرائع ٣٦.
- (٢١١) الإصباح ٢٦.
- (٢١٢) مختلف الشيعة ١/ ٢٣٩.
- (٢١٣) المصدر نفسه ١/ ٢٣٩.
- (٢١٤) السرائر ١/ ١٠٠.





- (٢١٥) الانتصار ١١٥.
- (٢١٦) مجمع البيان، ٣/ ٢٩٥.
- (٢١٧) متشابه القرآن، ج ٢، ص ١٦٥.
- (٢١٨) المعتبر ١/ ١٥١.
- (٢١٩) المهذب ١/ ٤٤.
- (٢٢٠) الجمل والعقود، ص ٣٩؛ والمبسوط، ج ١، ص ٢٢.
- (٢٢١) (٢٢٢) غنية النزوع ٥٦.
- (٢٢٣) الاقتصاد، ص ٢٤٣؛ الخلاف، ج ١، ص ٩٢؛ مصباح المتهجد، ج ١، ص ٩.
- (٢٢٤) جمل العلم والعمل، ص ٥٠.
- (٢٢٥) المعتبر ١/ ١٤٨.
- (٢٢٦) الجامع للشرائع ٣٦.
- (٢٢٧) المقنعة ٤٥.
- (٢٢٨) المراسم العلوية ٣٨.
- (٢٢٩) الرسائل العشر، ص ١٤٢.
- (٢٣٠) الكافي ١٣٢.
- (٢٣١) الحبل المتين ٢١.
- (٢٣٢) معتصم الشيعة، ج ١، ص ٣٢٨.
- (٢٣٣) مشرق الشمسين ص ١٢١.
- (٢٣٤) معتصم الشيعة، ج ١، ص ٣٢٣.
- (٢٣٥) مشارق الشموس، ٢/ ١٩١-١٩٣.
- (٢٣٦) جواهر الكلام، ج ٢، ص ٢٢٢-٢٢٣.
- (٢٣٧) الحبل المتين ٢١.
- (٢٣٨) مشرق الشمسين ١١٧-١١٨.
- (٢٣٩) المصدر نفسه ١٢١.
- (٢٤٠) الحبل المتين ٢١.
- (٢٤١) معتصم الشيعة، ١/ ٣٢٥.
- (٢٤٢) جواهر الكلام، ٢/ ٢٢٠.
- (٢٤٣) الحبل المتين ١٢١.
- (٢٤٤) مشرق الشمسين ١٢١.
- (٢٤٥) التنقيح الرائع، ١/ ٨٣-٨٤.
- (٢٤٦) الألفية ٤٤.
- (٢٤٧) رسائل المحقق الكركي ٣/ ١٩٦.
- (٢٤٨) زبدة البيان ١٧-١٨.
- (٢٤٩) الألفية ٤٤.
- (٢٥٠) رسائل المحقق الكركي، ٣/ ١٩٦.
- (٢٥١) كنز العرفان ١/ ١٨.
- (٢٥٢) ينظر: مستمسك العروة ٢/ ٣٧٦.
- (٢٥٣) تبصرة الفقهاء، ص ٥٠٧.
- (٢٥٤) بدائع الكلام ١٥.
- (٢٥٥) التنقيح الرائع ١/ ٨٣-٨٤.
- (٢٥٦) الصحاح، ١/ ٢١٣ (كعب).
- (٢٥٧) رسائل ابن فهد، ص ٤١.
- (٢٥٨) كشف الالتباس عن موجز أبي العباس (ص ١٥٤).
- (٢٥٩) مجمع الفائدة، ١/ ١٠٧.
- (٢٦٠) كنز العرفان، ص ١٧-١٨.
- (٢٦١) مفاتيح الشرائع، ١/ ٤٦.
- (٢٦٢) الخدائق الناضرة ٢/ ٢٩٦.



(٢٦٣) الروضة البهية، ١/ ٣٢٦ .

(٢٦٤) النجعة ١/ ١٥٦ .

(٢٦٥) الوضوء على ضوء الكتاب والسنة

. ٦٦

(٢٦٦) منتهى المطلب، ٢/ ٧٢ .

(٢٦٧) متشابه القرآن، ٢/ ١٦٤ .

(٢٦٨) منتهى المطلب، ٢/ ٧٢ .

(٢٦٩) منتهى المطلب، ٢/ ٧٤ .

(٢٧٠) غنية النزوع ٥٨ .

(٢٧١) فقه القرآن ١/ ٢٠ .

(٢٧٢) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام

(٥٩/١) .

(٢٧٣) ينظر: فقه القرآن للراوندي ١/ ١٩ .

(٢٧٤) مجمع البيان ٣/ ٢٨٩ .

(٢٧٥) في فقه القرآن ١/ ١٩ .

(٢٧٦) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام

. ٥٩/١

(٢٧٧) التحقيق في كلمات القرآن، ج ١٠،

ص ٨٠، مادة كعب.



المصادر والمراجع

قم، مؤسّسة إحياء الطب الطبيعي،
١٣٨٧ ش.

١٠. بدائع الكلام في آيات الأحكام: محمد
باقر الملكي الميانجي، بيروت، مؤسّسة
الوفاء، ط ١، ١٤٠٠ ق.

١١. تاج العروس: السيد محمّد مرتضى
الحسيني، بيروت، دار الفكر للطباعة
والنشر والتوزيع، ١٤١٤ ق.

١٢. التبيان في تفسير القرآن: الطوسي الشيخ
أبو جعفر محمّد بن الحسن، دار إحياء
التراث العربي، بيروت.

١٣. تحرير الأحكام الشرعية: العلّامة جمال
الدين حسن، قم، مؤسّسة الإمام
الصادق، ط ١، ١٤٢٠ ق.

١٤. التحقيق في كلمات القرآن: حسن
المصطفوي، دار الكتب العلمية، مركز
نشر آثار العلّامة المصطفوي، ط ٣،
١٤٣٠ ق.

١٥. تذكرة الفقهاء: العلّامة الحلي جمال الدين
حسن، قم، مؤسّسة آل البيت، ط ١،
١٤١٤ ق.

١٦. تنصرة الفقهاء: الإصفهاني الرازي محمد
تقي، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ط
١، ١٤٢٧ ق.

١٧. التنقيح الرائع: الحلي السيوري مقداد بن
عبدالله، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط
١، ١٤٠٤ ق.

١٨. تهذيب الأحكام: الطوسي: الشيخ
أبو جعفر محمّد بن الحسن، تهران، دار

١. أجوبة المسائل المهتائيّة العلّامة جمال
الدين الحلي، مطبعة الخيام، قم، ط ١،
١٤٠١ ق.

٢. الأربعون حديثاً: البهائي العالمي: بهاء
الدين محمد بن الحسين، قم، مؤسّسة
النشر الإسلامي.

٣. أساس البلاغة: محمود بن عمر
الزمخشري، بيروت، دار صادر، ط ١،
١٩٧٩ م.

٤. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:
الطوسي الشيخ أبو جعفر محمّد بن
الحسن، تهران، دار الكتب الإسلامية، ط
١، ١٣٩٠ ق.

٥. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة:
الكيدري قطب الدين محمّد، قم، مؤسّسة
الإمام الصادق، ط ١، ١٤١٦ ق.

٦. الاقتصاد: الطوسي الشيخ أبو جعفر
محمّد بن الحسن، تهران، مكتبة جامع
جهل ستون، ط ١، ١٣٧٥ ق.

٧. الألفية: الشهيد الأوّل: محمّد بن مكّي
العالمي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي،
ط ١، ١٤٠٨ ق.

٨. الانتصار في انفرادات الإمامية: الشريف
المرتضى علي بن الحسين، قم، مؤسّسة
النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٥ ق.

٩. بحر الجواهر: الهروي محمّد بن يوسف،



مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١،
١٤٠٥ق.

٢٨. الخلاف: الطوسي الشيخ أبو جعفر
محمّد بن الحسن، قم، مؤسّسة النشر
الإسلامي، ط ١، ١٤٠٧ق.

٢٩. ذخيرة المعاد: السبزواري محمد باقر بن
مؤمن، قم، مؤسّسة آل البيت، ط ١.

٣٠. ذكرى الشيعة بأحكام الشريعة: الشهيد
الأول محمد بن مكّي العامليّ، قم،
مؤسّسة آل البيت، ط ١، ١٤١٩ق.

٣١. الرسائل العشر: ابن فهد جمال الدين
أحمد، قم، مكتبة آية المرعشي، ط ١،
١٤٠٩ق.

٣٢. الرسائل العشر: الطوسي الشيخ أبو
جعفر محمد بن الحسن، قم، مؤسّسة
النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٤ق.

٣٣. رسائل المحقّق الكركي: عليّ بن الحسين
الكركي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط
١، ١٤٠٩ق.

٣٤. روض الجنان: الشهيد الثاني: زين الدين
بن عليّ العاملي، قم، مكتب الإعلام
الإسلامي، ط ١، ١٤٠٢ق.

٣٥. الروضة البهية في شرح اللمعة ادمشقيّة:
الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي،
قم، مكتبة الداوري، ط ١، ١٤١٠ق.

٣٦. زبدة البيان في أحكام القرآن: الأردبيلي

الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ق.

١٩. تهذيب اللغة: الأزهرى محمد بن أحمد،
بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١،
١٤٢١ق.

٢٠. جامع المقاصد: عليّ بن الحسين الكركي،
قم، مؤسسة آل البيت، ط ٢، ١٤١٤ق.

٢١. الجامع للشرائع: يحيى بن سعيد الحلي،
الجامع للشرائع، قم، مؤسّسة سيد
الشهداء، ط ١، ١٤٠٥ق.

٢٢. الجمل والعقود في العبادات، مشهد،
الطوسي: الشيخ أبو جعفر محمد
بن الحسن، مؤسّسة النشر لجامعة
الفردوسي، ط ١، ١٣٨٧ق.

٢٣. جمل العلم والعمل: الشريف المرتضى
عليّ بن الحسين، النجف الأشرف،
مطبعة الآداب، ط ١، ١٣٨٧ق.

٢٤. الجماهرة: ابن دريد: أبو بكر محمد بن
الحسن، بيروت، دار العلم للملايين، ط
١، ١٩٨٨م.

٢٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام:
النجفي محمد بن الحسن، تهران، دار
الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ش.

٢٦. الحبل المتين: البهائي العاملي بهاء الدين
محمد بن الحسين، قم، مكتبة بصيرتي، ط
١، ١٣٩٠ق.

٢٧. الحقائق الناضرة فى احكام العترة
الطاهرة: البحراني يوسف بن أحمد،





٤٥. فقه القرآن: قطب الدين سعيد الراوندي، قم، مكتبة آية المرعشي، ط ٢، ١٤٠٥ ق.

٤٦. القاموس المحيط: الفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ ق.

٤٧. القانون في الطب: ابن سينا أبو علي حنين، بيروت، دار صادر.

٤٨. قواعد الأحكام: العلامة الحلي جمال الدين حسن، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٣ ق.

٤٩. الكافي: الحلبي أبو الصلاح تقي الدين، إصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، ط ١، ١٤٠٣ ق.

٥٠. الكافي: الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب، تهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ ق.

٥١. كتاب الماء: الأزدي عبدالله بن محمد، تهران، جامعة علوم الطيبة، ط ١، ١٣٨٧ ش.

٥٢. كشف الالتباس عن موجز أبي العباس: الصيمري مفلح بن الحسن، قم، مؤسسه صاحب الأمر، ط ١، ١٤١٧ ق.

٥٣. كنز العرفان: الحلبي السيوري مقداد بن عبدالله، تهران، مكتبة المرتضوي، ط ١، ١٤٢٥ ق.

٥٤. لسان العرب: ابن منظور محمد بن مكرم، بيروت، دار صادر ودار الفكر للطباعة

أحمد بن محمد، تهران، المكتبة الجعفرية، ط ١.

٣٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: محمد بن منصور الحلي، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٠ ق.

٣٨. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: المحقق الحلي نجم الدين جعفر، قم، مؤسسه اسماعيليان، ط ٢، ١٤٩٨ ق.

٣٩. شوارع الهداية في شرح الكفاية: محمد إبراهيم الكلباسي، قم، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، الرقم ١٩٢٤.

٤٠. الصحاح: الجوهري إسماعيل بن حماد، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧ ق.

٤١. الطراز الأول، المدني: السيّد عليّ خان بن أحمد، مشهد، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٣٨٤ ش.

٤٢. العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، قم، دار الهجرة، ط ٢، ١٤١٠ ق.

٤٣. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: الحلبي السيّد أبو المكارم ابن زهرة، مؤسسه الإمام الصادق، ط ١، ١٤١٧ ق.

٤٤. فرهنگ فارسی معین: محمد معین، تهران، انتشارات امیر کبیر، ط ٤، ١٣٦٢ ش.



وَالنُشْرُ وَالتُّوزِيعُ، ط ٣، ١٤١٤ ق.

٥٥. الْمَبْسُوطُ: الطُّوسِي الشَّيْخ أَبُو جُفُفَر مُحَمَّد

بْن الْحُسَيْن، تَهْرَان، الْمَكْتَبَةُ الْمُرْتَضَوِيَّة، ط

٣، ١٣٨٧ ق.

٥٦. مُتَشَابِه الْقُرْآن وَمُخْتَلَفُه: ابْن شَهْر آشُوب

الْمَازَنْدَرَانِي: مُحَمَّد بْن عَلِي، انْتِشَارَات

بِيدَار، قَم، ط ١، ١٤١٠ ق.

٥٧. مَجْمَع الْبَحْرَيْن: فُخْر الدِّين الطَّرِيحِي،

تَهْرَان، مَكْتَبَةُ الْمُرْتَضَوِي، ط ٣،

١٤١٦ ق.

٥٨. مَجْمَع الْبَيَان فِي تَفْسِير الْقُرْآن: الطَّبْرَسِي أَبُو

عَلِي الْفُضْل بْن الْحُسَيْن، تَهْرَان، انْتِشَارَات

نَاصِر خُسْرُو، ط ٣، ١٣٧٢ ش.

٥٩. مَجْمَع الْفَائِدَه وَالْبَرْهَان فِي شَرْح إِرْشَاد

الْأَذْهَان: الْأُرْدُبِيلِي أَحْمَد بْن مُحَمَّد، قَم،

مُؤَسَّسَةُ النُّشْرِ الْإِسْلَامِي، ١٤٠٣ ق.

٦٠. الْمَحْكَم وَالْمَحِيط الْأَعْظَم: ابْن سَيِّدَه:

عَلِي بْن إِسْمَاعِيل، بِيْرُوت، دَار الْكُتُب

الْعِلْمِيَّة، ط ١، ٤١٢١ ق.

٦١. الْمَحِيط فِي اللُّغَة: الصَّاحِب إِسْمَاعِيل

بْن عَبَّاد، بِيْرُوت، عَالَم الْكُتَاب، ط ١،

١٤١٤ ق.

٦٢. الْمَخْتَصَر النَّافِع فِي فُقه الْإِمَامِيَّة: الْمَحْقَّق

الْحَلِي نَجْم الدِّين جُفُفَر، قَم، مُؤَسَّسَةُ

الْمَطْبُوعَات الدِّينِيَّة، ط ٦، ١٤١٨ ق.

٦٣. مُخْتَلَف الشَّيْعَة فِي أَحْكَام الشَّرِيعَة:

الْعَلَامَةُ الْحَلِي جَمَال الدِّين حُسَيْن، قَم،

مُؤَسَّسَةُ النُّشْرِ الْإِسْلَامِي، ١٤١٣ ق.

٦٤. الْمَخْصَص: ابْن سَيِّدَه: عَلِي بْن إِسْمَاعِيل،

بِيْرُوت، دَار الْكُتُب الْعِلْمِيَّة، ط ١.

٦٥. مَدَارِك الْأَحْكَام فِي شَرْح عِبَادَات شُرَائِع

الْإِسْلَام: الْعَامِلِي مُحَمَّد بْن عَلِي الْمُوسَوِي،

بِيْرُوت، مُؤَسَّسَةُ آل الْبَيْت ف، ط ١،

١٤١١ ق.

٦٦. الْمَرَامِس الْعُلُويَّة: مُحَمَّد بْن عَبْد الْعَزِيز

سَلَّار، قَم، مَنَشُورَات الْحَرَمَيْن، ط ١،

١٤٠٤ ق.

٦٧. مَسَالِك الْأَفْهَام إِلَى آيَات الْأَحْكَام:

الْفَاضِل الْجَوَاد بْن سَعْد الْكَاطِمِي.

٦٨. مُسْتَمْسِك الْعُرُوءِ الْوُثْقَى: الْحَكِيم آيَة اللَّهِ

السَّيِّد مُحْسِن الطَّبَّاطْبَائِي، قَم، مُؤَسَّسَةُ

دَار التَّفْسِير، ١٤١٦ ق.

٦٩. مُشَارِق الشَّمُوس فِي شَرْح الدَّرُوس:

الْخَوَانَسَارِي، حُسَيْن بْن مُحَمَّد، قَم،

مُؤَسَّسَةُ آل الْبَيْت ف، ١٤١١ ق.

٧٠. مُشْرِق الشَّمْسَيْن وَإِكْسِير السَّعَادَتَيْن:

الْبَهَائِي الْعَامِلِي بَهَاء الدِّين مُحَمَّد

بْن الْحُسَيْن، مُشْهَد، مَجْمَع الْبَحُوث

الْإِسْلَامِيَّة، ط ٢، ١٤١٤ ق.

٧١. مُصْبَح الْمَتَهَجِّد: الطُّوسِي الشَّيْخ أَبُو

جُفُفَر مُحَمَّد بْن الْحُسَيْن، بِيْرُوت، مُؤَسَّسَةُ

فُقه الشَّيْعَة، ط ١، ١٤١١ ق.



٧٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير:
الفيومي أحمد بن محمد، قم، دار الرضي،
ط ١.
٧٣. المعتبر: المحقق الحلي نجم الدين جعفر،
قم، مؤسّسة سيّد الشهداء، ط ١،
١٤٠٧ق.
٧٤. معتصم الشيعة في أحكام الشريعة:
الفيض الكاشاني: محمد محسن بن
شاه مرتضى، تهران، مدرسة الشهيد
المطهري، ط ١، ١٤٢٩ق.
٧٥. معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد
بن فارس بن زكريا، قم، مكتب الإعلام
الإسلامي، ط ١، ١٤٠٤ق.
٧٦. المعرب: المطرزي ناصر بن عبد السيّد،
حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط ١،
١٩٧٩م.
٧٧. مفاتيح الشرائع: الفيض الكاشاني محمد
محسن بن شاه مرتضى، قم، مكتبة آية الله
المرعشي، ط ١.
٧٨. مفردات ألفاظ القرآن: الراغب
الإصفهاني: حسين بن محمد، بيروت
ودمشق، دار العلم والدار الشامية، ط
١، ١٤١٢ق.
٧٩. المقنعة: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن
النعمان، قم، مؤتمر الشيخ المفيد، ط ١،
١٤١٣ق.
٨٠. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار:
محمد باقر المجلسي، قم، مكتبة آية الله
المرعشي، ط ١، ١٤٠٦ق.
٨١. من لا يحضرها الصدوق: أبو جعفر محمد
بن علي، كتاب من لا يحضره الفقيه، قم،
مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.
٨٢. متقّد المنافع في شرح المختصر النافع:
ملا حبيب الله الكاشاني، قم، مكتب
الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤٢٨ق.



البداء من منظور متكلمي

مدرسة الحلة

د. إبراهيم نوئي

ترجمة: رعد الحجاج
الحوزة العلمية، النجف الاشرف، العراق

الحوزة العلمية، النجف الاشرف، العراق
noe@sbu.ac.ir

الملخص

ما الذي يستلزمه الاختلاف المنهجي بين متكلمي مدرسة الحلة مع المتكلمين السابقين في باب بيان التعاليم العقائدية وإثباتها والدفاع عنها، وما مدى تأثيره في عقيدة البداء؟ لا يتضح الجواب عن هذا السؤال إلا عند مطالعة ما كتبه مشهور متكلمي الحلة بالتفصيل، ومقارنة كلامهم بأراء كبار المتكلمين الآخرين؛ كي تتضح المستجدات العقائدية الشيعية في مجال البداء في هذه المدرسة. كانت حصيلة هذه المقارنة إثبات وجود اختلافات أساسية حول البداء بصورة عامة وقضية وقوعه بشأن إمامة إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام بين متكلمي مدرسة الحلة والمدارس الكلامية الشيعية الأخرى، منها: عدم تطرق أغلب متكلمي هذه المدرسة إلى الأخبار التي تفيد نسبة البداء إلى الله تعالى، وعدم مشاهدة تحويل البداء إلى عقيدة النسخ، ولم يتعرضوا إلى بيان ماهية البداء وتحويله إلى النسخ مطلقاً، بل إن عدداً منهم لم يشر إلى خبر وقوع البداء في إمامة إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام، في حين التفت بعضهم إلى هذا الخبر، ولهم فيه توجيه. الكلمات المفتاحية:

البداء، متكلمو مدرسة الحلة، سديد الله الحمصي، المحقق الحلي، العلامة الحلي.



The Concept of Inception from the Perspective of the Scholars of the Hilla School

Dr. Ibrahim Noyi

College of Theology and Religions, Shahid Beheshti University

E_noei@sbu.ac.ir

Translation: Raad Al-Hajjaj

Al-Allama Al-Hilli Center, Translation Unit

Abstract

What does the methodological difference between the scholars of the Hilla School and their predecessors in explaining, proving, and defending doctrinal teachings imply, especially regarding the concept of inception? The answer to this question becomes apparent only through a careful examination of what the famous theologians of the Hilla School have detailed and by comparing their views with those of other prominent theologians. This study aims to clarify the Shiite doctrinal developments concerning the concept of inception within this school.

The comparison revealed fundamental differences in the general idea of inception and the issue of its occurrence, especially regarding the Imamate of Isma'il Ibn al-Imam al-Sadiq (Pace be upon him), among the scholars of al-Hilla School and other Shiite theological schools. Most scholars of this school do not address reports indicating the attribution of inception to Allah. They also do not observe the transformation of inception into the doctrine of abrogation. Additionally, they do not explain the nature of inception and its transformation into abrogation at all. Some scholars did not mention the report of inception in the Imamate of Isma'il Ibn al-Imam al-Sadiq (Pace be upon him), while others directed attention to this report and had specific interpretations.

Keywords: Inception, Scholars of the Hilla School, Sadid Allah al-Homsy, al-Muhqqiq Al-Hilli, al-Allama al-Hilli.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

تعدّ مسألة البداء من المسائل العقائدية المختلف فيها بين اليهود والنصارى وبين أهل السنة والشيعة أيضاً، ومع أنّ الشيعة - كباقي الأديان والمذاهب - لا يقبلون بأن يُنسب إلى الله أمور كالجَهل والندم باعتبارها من اللوازم اللغوية للبداء، بل يعدّون ذلك نوعاً من الكفر، نجد اختلافاً بين متكلمي الإمامية حول حقيقة البداء المنسوب إلى الباري تعالى في بعض الأخبار، ولا سيّما وقوع البداء في مسألة الإمامة وبالتحديد إمامة إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، فضلاً عن الاختلاف بين الفرق الشيعية المختلفة (الكيسانية، الزيدية، الإسماعيلية، الغلاة، الاثني عشرية). وقد طرح علماء المذهب الاثني عشري مقاربات وتحليلات مختلفة عن الموضوع، فلا تكاد ترى مقاربات مشتركة بين المدارس الكلامية في المذهب الإمامي الاثني عشري بشأن هذا الموضوع، وبلغ الاختلاف مراحل مهمة وجادة، فصارت بعض المدارس ترى أنّ عقيدة البداء من ضروريات المذهب، وفي المقابل أحجمت مدارس أخرى عن الخوض في هذا الموضوع حتى أصبح البداء كأنّه ليس من عقائد التشيع.

يهدفُ هذا البحث إلى تسليط الضوء على رؤية المتكلمين من مدرسة الحلة عن هذه العقيدة، مع بيان نقاط الاختلاف بينها وبين رؤية المتكلمين السابقين من المذهب الإمامي، ولا سيّما مدرسة بغداد.

منهج متكلمي مدرسة الحلة

إنّ مسلك متكلمي مدرسة الحلة هو مسلك المتأخرين من المعتزلة نفسه؛ ولذا قال المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ): «لما كانت الطرق إلى ذلك [تحقيق العقائد] مختلفة،



والوسائل إليه منكّرة ومعرّفة، وجب أن نسلك أتمّها تحقيقاً وأوضحها مسلكاً وطريقاً، وهو النهج الذي سلكه متأخرو المعتزلة^(١). وقد كان مسلك متأخري المعتزلة في إثبات القضايا الدينية وتبيينها والدفاع عنها مسلكاً عقلياً - فلسفياً، فأدرجت فيه مباحث فلسفية صرفة أضفت عليه طابعاً فلسفياً وصبغة من علم الكلام من قبيل الجوهر والعرض، والواجب والممكن، والحركة والسكون، والكون والفساد، وغيرها من المباحث الإلهية بالمعنى الأعم، وعلى غرار ذلك تطرّق متكلمو المدرسة الحلية إلى لمباحث الكلامية، ومنها عقيدة البداء.

وفي المحصلة، برزت اختلافات مهمّة بين هؤلاء المتكلمين والمتكلمين السابقين من المذهب الإمامي في مجال العقائد الدينية عموماً والبداء على وجه الخصوص، إلى درجة أنّ هذه المدرسة خلّت من أيّ إشارة إلى عدّ البداء من عقائد التشيع أو من ضروريات المذهب، ولم يبد المتكلمون فيها أيّ رغبة في تحليل أخبار البداء الواردة في المصادر الحديثية، فضلاً عن اختلاف رؤية هؤلاء المتكلمين بشأن الشبهات التي أطلقها المخالفون في مجال الاعتقاد بوقوع البداء في المذهب الإمامي، نحو قضية إمامة إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام. وسنبحث في أدناه هذه المباحث النازرة إلى عقيدة البداء في مدرسة الحلة ومقارنتها برؤية المتكلمين السابقين من المذهب الإمامي ضمن خمسة مواقف:

الموقف الأول: البداء من عقائد الإمامية بين القبول والرفض

اختار متكلمو بغداد المسلك العقلي غير الفلسفي دون التخلي عن الأخبار الواردة في المباحث العقائدية، ومنها ما ورد حول عقيدة البداء، وإن كانوا يميلون إلى تأويل بعض الأخبار في هذا الخصوص، وذَهَبَ متكلمو الحلة في أصولهم العقائدية تبعاً لمنهجهم المختار إلى عدم التركيز على الروايات إلّا في موارد معينة كالإمامة الخاصة. فعلى الرغم من وجود روايات متعددة في المصادر الشيعية حول



البداء، كالكافي للكليني والتوحيد للصدوق، لم يحظَ هذا الموضوع باهتمام متكلمي مدرسة الحلة، في حين كانت عقيدة البداء قبل ذلك تعدّ من الاعتقادات الضرورية في المذهب الشيعي، وعُدَّ الإيمان بالبداء في بعض الأخبار عدلاً للإيمان بالتوحيد،^(٢) وعدم الإيمان به مستلزماً للكفر، والإقرار به أمراً واجباً.^(٣) مع ذلك لم يصرح أيّ متكلم من مدرسة الحلة بأنّ البداء من عقائد الإمامية، بل خالف بعضهم كالخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)^(٤) والفاضل المقداد (ت ٨٢٦هـ)^(٥) جعله من عقائد الإمامية بمتنهى الصراحة، فذكر الخواجة في ختام «تلخيص المحصل»^(٦) احتجاجاً لسليمان بن جرير الطبري (ت ١٦١هـ) على الإمامية مفاده أنّ الرافضة وضعوا الشيعة مقاليتين لا يظفر معهما أحد عليهما، هما القول بالبداء والتقية، فإذا قالوا إنّهم سيكون لهم قوة وشوكة، ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا: بدا لله تعالى فيه،^(٧) لكنّ الخواجة علّق على ذلك قائلاً: إنّ الإمامية لا يقولون بالبداء^(٨).

قد يقال: إنّ البداء المنفيّ هنا مختلف عن البداء المنسوب إلى الله تعالى في بعض الأخبار؛ وعليه يكون النزاع بين الشيعة وأهل السنة وكذلك بين الخواجة نصير الدين الطوسي وغيره في نفي البداء وإثباته بجعله من العقائد الإسلامية نزاعاً لفظياً؛ وحينئذ ينبغي الالتفات إلى أنّه لم يشر أيّ متكلم من متكلمي الحلة كالخواجة نصير الدين الطوسي والفاضل المقداد وغيرهم إلى أنّ النزاع حول جواز نسبة البداء إلى الله أو عدم جواز ذلك نزاع لفظي، في حين أكّد ذلك الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) قائلاً: «فأما إطلاق لفظ البداء... ليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه، وقد أوضحت عن عنتي في إطلاقه بما يقصر معه الكلام، وهذا مذهب الإمامية بأسرها، وكلّ من فارقه في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى ولا يرضاه».^(٩)



الموقف الثاني: تحليل البداء المنسوب إلى الله في الأخبار (ومقارنته بالنسخ)

لم يقل أحدٌ من متكلمي الحلة بتساوي البداء والنسخ، ولا يكون الأول أعم من الثاني، بل اكتفى أغلبهم بنفي المعنى اللغوي للبداء عن الله، وسكتوا عن مدلول الأخبار في هذا المجال، إذ فسّرهُ المتكلمون المتقدمون بالنسخ أو الأعم منه؛ وذهب أكثر متكلمي الإمامية قبل مدرسة الحلة إلى أنّ البداء هو النسخ نفسه.^(١٠) وقال الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) بأنّ البداء أعمّ من النسخ، وذهب متكلمو الحلة إلى أنّ الاختلافات بين النسخ والمعنى اللغوي للبداء^(١١) هي الاختلافات نفسها التي ذكرها متكلمو بغداد كالسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)^(١٢) والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)،^(١٣) وقال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) بأنّ القول بالبداء بمعناه اللغوي يستلزم الإيمان بأنّ الشيء الواحد فيه مصلحة ليكون متعلقاً للأمر الإلهي وفي الوقت ذاته فيه مفسدة ليكون متعلقاً للنهي، مشدداً على أنّه لا معنى للبداء إلاّ الأمر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه،^(١٤) مضيفاً:

«والنسخ جائز على الله تعالى؛ لأنّ حكمه تابع للمصالح، وهي ممّا يتغيّر بتغيّر الأزمان والأشخاص والأحوال، فيتغيّر الحكم حينئذ، وهو معنى النسخ. والبداء لا يجوز عليه؛ لأنّ أمره ونهيه إذا اتّحد متعلّقهما من كلّ وجه دلّ على الجهل، أو على فعل القبيح، وهما محالان في حقّه تعالى»^(١٥).

وذهب الفاضل المقداد (ت ٨٢٦هـ) إلى أنّ الحكم في البداء يُرفع قبل حلول زمن العمل به، والأمر ليس كذلك في النسخ، حيث يرفع الشارع الحكم بعد بلوغ زمن العمل به.^(١٦) كما أشار هذا الفقيه المتكلم إلى احتمال تباين وجه تعلق الأمر والنهي في الفعل الواحد في النسخ^(١٧).



الموقف الثالث: وقوع البداء في إمامة إسماعيل، بحث الرواية سنداً وصدوراً

انقسم المتكلمون في مدرسة الحلة بشأن صدور الخبر الحاكي عن وقوع البداء في إمامة إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام إلى فئتين، فئة لم تتطرق إلى هذا الخبر أصلاً ولم تشر له نفيّاً ولا إثباتاً، وذلك أمثال سديد الدين الحمصي الرازي (المتوفى أوائل القرن السابع الهجري) والمحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ) والعلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، وفئة أخرى نفت صدور هذا الخبر عن أئمة الشيعة بشكل صريح، نحو ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ أو ٦٩٩ هـ) الذي شدد على أنّه لا أحد من الأصحاب اعترف بأنّ الإمام الصادق عليه السلام نصّ على ولده إسماعيل. ^(١٨) وكذلك الفاضل المقداد (ت ٨٢٦ هـ)، إذ ذكّر أنّه لم يرد خبرٌ صحيحٌ عن أئمتنا في باب البداء، والخبر المذكور منقول عن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، إمام الفرقة الزيدية، وبهذا ينبغي ردّ الإشكال الذي أورده الفخر الرازي عن سليمان بن جرير الطبري إلى ابن جرير نفسه؛ لأنّه زيدي ^(١٩).

ويمكن العثور على بعض القدماء من متكلمي الإمامية الذين خالفوا صدور هذا الخبر عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مثل ابن بابويه الذي قال: «بمّ قلت: إنّ جعفر بن محمد عليه السلام نصّ على إسماعيل بالإمامة؟ وما ذلك الخبر؟ ومن رواه؟ ومن تلقاه بالقبول؟... وإنما هذه حكاية ولدها قوم قالوا بإمامة إسماعيل، ليس لها أصل؛ لأنّ الخبر بذكر الأئمة الاثني عشر عليهم السلام قد رواه الخاص والعام عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام» ^(٢٠).

وكيف كان وكما هو واضح، لم يأخذ متكلمو الحلة على عاتقهم بحث سند هذا الخبر في مصادر الإمامية أو الإسماعيلية، والحال أنّ هذا الخبر ورد في مصادر الإمامية عن أصل زيد النرسي كأحد الأصول الأربعمئة لدى الشيعة بالشكل التالي: كتاب زيد النرسي: عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بدا لله



بدء أعظم من بدء بداله في إسماعيل ابني». ^(٢١) ولم يوثق النجاشي (تلميذ الشيخ المفيد) الراوي زيد النرسي ولم يمدحه، ^(٢٢) كما أن الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) ذكر أن لزيد النرسي أصلاً لم يروه ابن بابويه (٣٨١ هـ)، ونقل عن ابن الوليد (أستاذ الصدوق) أن هذا الكتاب موضوع، ^(٢٣) كما يلاحظ ضمن رواية هذا الكتاب شخص باسم محمد بن موسى الهمداني وقد تمّ تضعيفه. ^(٢٤) بيد أن ابن الغضائري (٤١١ هـ) علّق على كلام ابن بابويه (٣٨١ هـ) بأنّه غلط في هذا القول مؤكداً أنّه رأى كتابه مسموعاً عن محمد بن أبي عمير. ^(٢٥) وعلى هذا الأساس، لم يرد توثيق ومدح في زيد النرسي، ولا يبعد أن يكون كتابه موضوعاً، لا سيما أنّه يحتوي على مطالب ينكرها الإمامية بشدّة مثل نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا.

وفيما يتعلق بموقف مصادر الإسماعيلية من هذا الخبر ينبغي القول: إنّ أغلب هذه المصادر اختارت السكوت وعدم نقل الخبر المشهور المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام حول وقوع البدء في استخلاف إسماعيل. ^(٢٦) كما ورد في بعض كتب غير الإسماعيلية حديث عن الإمام الصادق عليه السلام نقلاً عن كتب الإسماعيلية ينفي حصول البدء بشأن إسماعيل من الأساس، حيث أخرج كلّ من أبو سعيد بن نشوان الحميري (ت ٥٧٣ هـ) في كتابه ^(٢٧)، ومحمد بن الحسن الديلمي (ت ٧٠٧ هـ) في كتابه ^(٢٨) وقالوا: قالت فرقة من الإسماعيلية إنّ الامام بعد جعفر ابنه إسماعيل وإنّه حيّ لم يموت، ولا يموت حتى يملك الأرض، واحتجوا بأنّ الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «ما كان الله ليبدو له عليّ في إمامة إسماعيل».

الموقف الرابع: خبر وقوع البدء في إمامة إسماعيل واحد أو متعدد؟

ذهب المتكلم الحلّي الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) إلى أنّ البدء مروئي في رواية واحدة فقط، هي رواية وقوع البدء في إمامة إسماعيل، مشدداً على أنّ الإمامية تعدّ خبر الواحد غير مورث للعلم واليقين في أصول الدين وفروعه



على حدّ سواء، ولا توجب العمل بمقتضى هذه الأخبار،^(٢٩) لكنّ باقي متكلمي الحلة من الإمامية إما لم يتعرضوا إلى هذا الخبر أصلاً وإما اكتفوا بالقول بأنّه لم يصدر عن أئمة الشيعة.^(٣٠) وبالرجوع إلى مؤلفات كثير من متكلمي الحلة الآخرين نجد أنّهم لم يتعرضوا إلى كون خبر البداء واحداً أو أكثر، لكنّ أشير إلى وحدة هذا الخبر سابقاً من قبل بعض متكلمي الإمامية، ثمّ إنّ هذا القول بوحدة خبر البداء واجه معارضة حقيقية لاحقاً، فمن جهة شدد السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) - وهو من متكلمي بغداد ومتقدم على الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) بأكثر من قرنين - على حصر أخبار البداء بخبر واحد فقط، مستدلاً بذلك على أنّه لا يلزم منه القطع واليقين وأنّه لا يجوز إطلاق لفظ البداء على الله استناداً إلى ذلك.^(٣١) ومن جهة ثانية عمد ثلثة من متأخري الإمامية إلى مناقشة رأي الخواجة نصير الدين الطوسي في مجال وحدة أخبار البداء، فقال الميرداماد (ت ١٠٤١هـ) بأنّ روايات البداء على درجة من التواتر تثبت ضرورة الإيمان به في الدين.^(٣٢) وخلافاً لما قاله الخواجة، شدد الملا صدرا على أنّ البداء لا يستند إلى خبر الواحد، بل تدلّ عليه أخبار متعددة وردت بطرق كثيرة وبأسانيد معتبرة قائلاً: «ما ورد فيه من الأخبار المتوافرة والأحاديث المتظافرة المتكثرة الطرق المعتبرة الأسانيد»^(٣٣) كما أفاد العلامة المجلسي (١١١هـ) بأنّ ما دعا المحقق الطوسي إلى اعتبار أخبار البداء على حدّ خبر الواحد هو عدم إحاطته كثيراً بالأخبار^(٣٤). وأكد الميرزا القمي على عروض غفلة عظيمة على الخواجة نصير الدين الطوسي عند حديثه عن البداء.^(٣٥) وقال العلامة الطباطبائي في هذا المجال: «الروايات في البداء عنهم عليهم السلام متكاثرة مستفيضة، فلا يُعبأ بما نُقل عن بعضهم أنّه خبر واحد».^(٣٦) وقال الميرزا القمي (١٢٥١هـ) في هذا الخصوص: ينبغي أن نضيف بأنّه حتى لو وافقنا على كلام المحقق الطوسي (٥٩٧-٦٧٢هـ) من اعتبار رواية وقوع البداء بشأن إمامة إسماعيل من الخبر



الواحد، فلا ينبغي الغفلة عن الأخبار المشابهة لهذه الرواية في المصادر الحديثة للإمامية، من قبيل:

علي بن محمد، عن إسحاق بن محمد، عن أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي الحسن عليه السلام بعد ما مضى ابنه أبو جعفر، وإني لأفكر في نفسي أريد أن أقول: كأنتما - أعني أبا جعفر وأبا محمد - في هذا الوقت كأبي الحسن موسى وإسماعيل ابني جعفر بن محمد عليه السلام، وإن قصتهما كقصتهما؛ إذ كان أبو محمد المرجى بعد أبي جعفر عليه السلام، فأقبل عليّ أبو الحسن قبل أن أنطق فقال: «نعم يا أبا هاشم! بدا لله في أبي محمد بعد أبي جعفر ما لم يكن يعرف له، كما بدا له في موسى بعد مضي إسماعيل ما كشف به عن حاله، وهو كما حدّثتك نفسك وإن كره المبطلون، وأبو محمد ابني الخلف من بعدي، عنده علم ما يحتاج إليه ومعه آلة الإمامة». (٣٧)

فوفقاً لهذا الخبر بدا لله تعالى في الإمام أبي محمد العسكري عليه السلام بدل أخيه أبي جعفر خلافاً للتوقعات، مثلما بدا له تعالى في الإمام موسى الكاظم عليه السلام بعد موت أخيه إسماعيل.

كما ورد في زيارة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام العبارة التالية: «السَّلامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَأْنِهِ». (٣٨)

لكنّ هاتين الروایتين كانتا مداراً للنقاش في دلالتهما من قبل كبار علماء المذهب الإمامي، فذهب الشيخ الطوسي إلى أنّ مضمون الخبر الأول «بدا لله في محمد كما بدا له في إسماعيل» معناه: «ظهر من الله وأمره في أخيه الحسن ما أزال الريب والشك في إمامته، فإنّ جماعة من الشيعة كانوا يظنون أنّ الأمر في محمد من حيث كان الأكبر، كما كان يظنّ جماعة أنّ الأمر في إسماعيل بن جعفر دون موسى عليه السلام، فلما مات محمد ظهر من أمر الله فيه، وأنّه لم ينصبه إماماً، كما ظهر في إسماعيل مثل ذلك، لا أنّه كان نصّ عليه ثم بدا له في النصّ على غيره؛ فإنّ ذلك لا يجوز على الله تعالى العالم بالعواقب». (٣٩)



وفيما يتعلق بالخبر الثاني الواردة بشأن زيارة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قيل: «إن الرواية في أصلها مضطربة». (٤٠)

الموقف الخامس: بيان مدلول خبر وقوع البداء في إمامة إسماعيل

بقطع النظر عن المناقشات في خبر وقوع البداء في إمامة إسماعيل سنداً وصدوراً، لم يتطرق أغلب متكلمي الحلة إلى بيان مدلول ذلك الخبر ومفاده، بيد أن متكلمين آخرين كالخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) وابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ أو ٦٩٩ هـ) بينوا موقفهم تجاه مدلول الخبر المذكور، فذهب المحقق الطوسي إلى أن هذا الخبر ناظر إلى خلافة إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام، حيث جعله الإمام القائم مقامه بعده، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسى عليه السلام. (٤١) وأما ابن ميثم البحراني فقد ذكر وجهين حول مدلول هذا الخبر وأنه ليس على ما توهموه من البداء في الإمامة:

الوجه الأول: على الرغم من أن الناس كانوا في حياة إسماعيل يظنون أن أبا عبد الله الصادق عليه السلام نصّ على إمامة ولده إسماعيل بعده؛ لأنه كان أكبر أولاده وكان يعظمه، لكن لما مات إسماعيل زالت ظنونهم وعلموا أن الإمامة في غيره، فتمسك هؤلاء المبطلون بهذا الظنّ. ولا يصحّ ما توهمه الإسماعيلية من قول الإمام عليه السلام: «ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل»؛ لأنه قال أيضاً: «إن الله كتب القتل على ابني إسماعيل مرتين» فسأله فيه، فما بدا له في شيء كما بدا له في دفع القتل عن إسماعيل. (٤٢)

الوجه الثاني: «أن الإمامة لا يوصف الله تعالى فيها بالبداء؛ لإجماع الإمامية على النقل المشهور عن الأئمة عليهم السلام أنهم قالوا: مهما بدا لله في شيء فلا يبدو له في نقل نبي عن نبوته ولا إمام عن إمامته ولا مؤمن قد أخذ الله عهده بالإيمان عن إيمانه». (٤٣)

على أن كلا هذين الوجهين اللذين ذكرهما ابن ميثم البحراني في وقوع البداء في إمامة إسماعيل مقتبسان من الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، فضلاً عن إلى أن



مؤلفات متكلمي الحلة خلت من أيّ إشارة إلى الرواية الأخرى التي أخرجها الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) بصورة غريبة عن أبي الحسين الأسدي، حيث ورد فيها: «ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل أبي، إذ أمر أباه إبراهيم بذبحه، ثم فداه بذبح عظيم»^(٤٥). ومن الواضح أنّه لا صلة لهذه الرواية بوقوع البداء في إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام.

وكيف كان، فإنّ عقيدة الشيعة في البداء تقع في النقطة المقابلة لكلام حميد الدين الكرمانى (المتوفى أوائل القرن الخامس الهجري) الذي حمل البداء في إسماعيل على البداء في إمامته، وشدد على أنّ القول بالبداء بشأن إمامة إسماعيل بعد وفاته وخلال حياة والده يستلزم أن يكون الإمام حاكماً بغير ما أنزل الله؛ لأنّه سلب الإمامة التي هي ميراث إسماعيل من ولده وأعطاهما لعمهم الإمام الكاظم عليه السلام^(٤٦).

نعم، لا يخفى أنّ بعض الكتب الإسماعيلية التي يلاحظ فيها هذا الخبر أنكرت وقوع البداء في مسألة الإمامة من الأساس، مثلما فعل جعفر بن منصور اليميني (ت ٣٨٠هـ) استناداً إلى حديث منسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ البداء والمشية لله في كلّ شيء إلا الإمامة»^(٤٧)، لا سيما أنّ الإسماعيلية يذهبون إلى توريث الإمامة باستثناء إمامة الحسين عليه السلام. وفي هذا السياق، قالوا: ظلّ إسماعيل حياً بعد إمامته فترة قصيرة، وعند موته نقل أسرار الإمامة إلى ولده محمد، وفي هذه الأثناء جاء موسى عليه السلام إلى أبيه وطلب منه أن يعطيه الإمامة بدلاً من أخيه، فردّ عليه قائلاً: «اكظم يا موسى»^(٤٨)، كما أنّهم يؤمنون بأنّ الإمام الصادق عليه السلام نصب موسى الكاظم عليه السلام إماماً في الظاهر فقط؛ وذلك من أجل إخفاء أمر محمد بن إسماعيل عن الأعداء، فالإمام المستقرّ الحقيقي هو محمد الذي كان يدعو الناس إلى مذهبه سرّاً^(٤٩).



الخاتمة

يرى متكلمو مدرسة الحلة أن مسلك المتأخرين من المعتزلة في التوصل إلى العقائد الدينية يتّصف عن غيره من المسالك بأنه «أتمّ تحقيقاً» و «أوضح مسلكاً وطريقاً»؛ ولذا لم يجاروا منهج قدماء المتكلمين من الشيعة الذي تبوّه لإثبات العقائد الدينية ومنها عقيدة البداء، فكما هو واضح لا خلاف في أن قدماء المتكلمين تلقّوا الأخبار المتعلقة بالعقائد الدينية ومنها البداء بالقبول، وحتى لو وجدوا تعارضاً بين هذه الأخبار وبين العقل كانوا يقبلون بالأخبار ويلجؤون إلى تأويلها بالنسخ. ثم إن كثرة الأخبار الواردة في المصادر الشيعية حول البداء دعت إلى اعتبار الإيمان بالبداء مقارناً بالتوحيد، وإن حملة متكلمو بغداد على النسخ، وعدّوا النزاع بين الشيعة والسنة في هذا المجال نزاعاً لفظياً، في حين لم يتطرّق متكلمو مدرسة الحلة إلى هذه الأخبار ليكونوا مضطرين إلى تحويله إلى النسخ.

وكان منهج متكلمي مدرسة الحلة تجاه صدور خبر (أو أخبار) البداء من أئمة الشيعة قائماً على أحد أمرين: إما عدم التعرض لهذا المطلب أساساً وإما إنكار صدوره من أولئك الأئمة. ومن هنا، ذهب أمثال الفاضل المقداد إلى نسبة خبر البداء إلى زيد بن علي، إمام المذهب الزيدي، علماً أن هناك متكلمين آخرين قبل مدرسة الحلة نحو الشيخ الصدوق أنكروا صدور هذه الرواية عن أئمة الشيعة وعدّوها من مجعولات الإسماعيلية.

والخلاصة أن متكلمي الحلة تعاطوا مع خبر وقوع البداء في إمامة إسماعيل بن جعفر بأحد نحوين: بعضهم عدّه من خبر الواحد الذي لا قيمة له في العقائد، وبعضهم لم يتعرض لمثل هذا الخبر من الأساس. وبشأن مدلول هذا الخبر، منهم من آثر الالتزام بالسكوت ومنهم من التزم بما أفاده الشيخ المفيد في هذا المجال.



الهوامش

- (٧) يُنظر: المحصل: ٦٠٢.
- (٨) تلخيص المحصل: ٤٢٢.
- (٩) أوائل المقالات: ٩٢ - ٩٣. جدير بالذكر أن عددًا من العلماء المتأخرين أيضًا ذهبوا إلى أن هذا الاختلاف لفظي، نحو العلامة شرف الدين العاملي (أجوبة مسائل جبار الله ١ / ١٠٢ - ١٠٣)، والعلامة الطباطبائي (الميزان في تفسير القرآن ١١ / ٣٨١ - ٣٨٢)، والعلامة أبو الحسن الشعراي: حاشية على شرح أصول الكافي للملا صالح المازندراني ٤ / ٢٥٨)، والعلامة محمد حسين كاشف الغطاء (الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية ١ / ١٦٨ - ١٦٩).
- (١٠) يُنظر: أوائل المقالات: ٨٠. ونسب ابن الراوندي المعتزلي (ت ٢٥٠هـ) القول بالتطابق بين البداء والنسخ إلى حذّاق الشيعة، مؤكدًا على أن ما يصطلح عليه الشيعة بالبداء هو ما يسمّيه المعتزلة النسخ؛ ولذا لا بدّ من اعتبار الاختلاف بينهما اختلافًا لفظيًا فقط (يُنظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد ١ / ١٩١).
- (١١) يُنظر: نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠١.
- (١٢) يُنظر: الذخيرة في علم الكلام: ٣٥٧؛ رسائل الشريف المرتضى ١ / ١١٦.
- (١) المسلك في أصول الدين: ٣٣.
- (٢) عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بعث الله نبيًا حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار له بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء» (الكافي ١ / ١٤٧).
- (٣) يُنظر: التوحيد للصدوق: ٣٣٥.
- (٤) يُنظر: تلخيص المحصل: ٤٢١ - ٤٢٢.
- ذهب العلامة الشعراي أيضًا إلى أن إنكار البداء لا يقتصر على الخواجة، بل كلّ واحد من علماء الشيعة القائلين باعتبار قول المحقق الطوسي ضمن فقهاء الشيعة فهو يشاطره الرأي (حاشية على شرح أصول الكافي للملا صالح المازندراني ٤ / ٢٣٧). كما انبرى العلامة الشعراي للدفاع عن رأي المحقق نصير الدين الطوسي والردّ على إشكال العلامة المجلسي عليه بالتفصيل في تعليقه على الوافي للفيض الكاشاني (تعليقة على الوافي للفيض الكاشاني، طبعة حجرية، ١٧٤ / ٢).
- (٥) يُنظر: اللوامع الإلهية: ٣٧٧.
- (٦) المعروف بـ «نقد المحصل» والمقصود منه نقد كتاب «المحصل» للفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ).



بها قدرة العباد مطلقاً» (نسخة خطية ١/ ١٠٠٢٨، مجلس الشورى الإسلامي، الورقة ٥ ب). كما أبدى المرحوم عصّار الطهراني مخالفته لكلام السيد المرتضى بقوله: «منها- أي من الآراء الضعيفة في معنى البداء- ما حكى عن المرتضى علم الهدى، والحقّ أنّه عجيب معنى، لا ينبغي صدوره عن مثله، وأعجب منه ارتضاء الشيخ [الطوسي] لهذا المعنى حيث قال في العدة [في الأصول]: ...» (العصّار، محمد كاظم، إجابة الدعاء، ضمن: كتاب آثار العصّار: ١٢٨).

(١٨) يُنظر: النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة: ١٩٧.

(١٩) يُنظر: اللوامع الإلهية: ٣٧٧. جدير بالذكر أنّ النوبختي في «فرق الشيعة ١/ ٦٤» ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني في «الملل والنحل (ج ١، ص ١٨٦)» أشارا إلى أنّ هناك فرقة من فرق الزيدية تسمى السليمانية، وهم أتباع سليمان بن جرير الطبري، وذكرنا الإشكال المنسوب له عن طريق الفخر الرازي.

(٢٠) كمال الدين وتغام النعمة ١/ ٦٩.

(٢١) بحار الأنوار ٤٧/ ٢٦٩.

(٢٢) رجال النجاشي: ١٧٤.

(٢٣) يُنظر: الفهرست: ٧١.

(١٣) يُنظر: تمهيد الأصول: ٢٦٥-٢٦٦؛ الغيبة: ٧٤٤.

(١٤) يُنظر: نهج الحقّ وكشف الصدق: ٤٠١.

(١٥) نهاية الأصول ٢/ ٥٩٧.

(١٦) يُنظر: اللوامع الإلهية: ٣٠٢.

(١٧) يُنظر: المصدر نفسه. على الرغم من أنّ متكلمي الحلة لم يشيروا صراحةً إلى معارضتهم لفكرة حمل أخبار البداء على النسخ، هناك عدد كبير من متأخري الإمامية أعرب عن مخالفته لهذه الفكرة؛ ومن هنا قال الميرزا القمي: «إنّ حمل البداء على النسخ بهدف نسبته إلى الله تعالى ليس بصحيح، ولا يوافق الآيات والأخبار؛ فالآية القرآنية صريحة بأنّ الله يمحو ما يشاء، وفي النسخ لا يمحى شيء، بل يحلّ حكم مخالف محلّ الحكم السابق، ويبرز أمر مخالف لظاهر الحال» (شرح حديث أمر إبليس أن يسجد، ضمن: مجموعة رسائل في شرح حديث الكافي ٢٧/ ٣٦٩). وقال محمد شفيع بن فرج الكيلاني منتقداً القول باتحاد البداء مع النسخ: «يظنّ البعض أنّ البداء عبارة عن النسخ، وهذا الظنّ في غاية السقوط؛ ذلك أنّ النسخ في الأحكام الإلهية متعلق بأفعال العباد، والبداء في الأفعال الإلهية التي لا تتعلق



وقال السيد المرتضى في كتاب «الشافي في الإمامة» ١/ ٧٧: «وأما البداء فقول هشام وأكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنى، ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ، وإنّا خالفوهم في تلقيه بالبداء لأخبار رُووها، ولا معتبر في الألفاظ والخلاف فيها».

(٣٢) يُنظر: نبراس الضياء: ٨.

(٣٣) شرح أصول الكافي ١/ ١٧٩.

(٣٤) يُنظر: بحار الأنوار ٤/ ١٢٤.

(٣٥) «لا شك ولا شبهة في صحة البداء وأنه ظاهرًا من بديهيات مذهب التشيع، وأما إنكار المحقق الطوسي للبداء وقوله باقتصاره على رواية عن الإمام الصادق عليه السلام حول إمامة ولده إسماعيل وانتقال الإمامة إلى موسى بن جعفر عليه السلام، وأنّ هذا خبر واحد غير مفيد للعلم ولا ينبغي العمل به، فهذه غفلة عظيمة من هذا المحقق؛ لأنّ الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن المعصومين عليهم السلام في هذا المعنى مستفيضة، بل متواترة، منها على سبيل المثال الآيات القرآنية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩) ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ (الأنعام: ٢)» (شرح حديث أمر إبليس أن يسجد، ضمن: مجموعة رسائل في شرح حديث الكافي ٢٧/ ٣٦٨).

(٣٦) الميزان في تفسير القرآن ١١/ ٣٨١.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) رجال ابن العضايري: ٦٢.

(٢٦) نحو آثار القاضي النعمان (ت ٣٦٣هـ)؛ كنز الفوائد للحامدي (ت ٥٥٧هـ)؛ تاج العقائد ومعدن الفوائد لعلي بن محمد الوليد (ت ٦١٢هـ)؛ وكتب الداعي إدريس القرشي (ت ٨٧٢هـ).

(٢٧) الحور العين ١٢٣.

(٢٨) بيان مذهب الباطنية وبطلانه ٢٣.

(٢٩) قال الفاضل المقداد في «اللوامع الإلهية (ص ٤٩٩)» في بيان مراد الخواجة: «ما يرجع إلى أصول الدين وفروعه يجب فيه القطع واليقين، ولا يحصل ذلك من الخبر الواحد. وأما الفروع والأحكام فقد ثبتت حجية الخبر الواحد فيها بالأدلة القطعية المذكورة في محلها من أصول الفقه».

(٣٠) يُنظر: النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة: ١٩٧؛ اللوامع الإلهية: ٣٧٧. ومن الفقهاء المعاصرين مَنْ وافق آية الله محسن الخرازي على ما أفاده الخواجة في هذا المجال فقال: «وهذا خبر واحد ولا يصلح للمعارضة مع الأخبار الكثيرة السابقة، ولا يفيد العلم، مع أنّ اللازم في الاعتقادات هو العلم» (بداية المعارف الإلهية ١/ ١٩٧).

(٣١) رسائل الشريف المرتضى ١/ ١١٦.





(٣٧) الكافي ١ / ٣٧٥.

(٣٨) المصدر نفسه ٤ / ٥٧٨.

(٣٩) الغيبة: ٣٦٧.

(٤٠) التمهيد في علوم القرآن ٣ / ٤١٠.

(٤١) يُنظر: تلخيص المحصل المعروف بنقد

المحصل: ٤٢٢.

(٤٢) يُنظر: النجاة في القيامة تحقيق أمر

الإمامة: ١٩٦.

(٤٣) المصدر نفسه: ١٩٧.

(٤٤) يُنظر: الفصول المختارة: ٣٠٨. جدير

بالذكر أنّ ما أشار له ابن ميثم البحراني

في الوجه الثاني، أي عدم جريان البداء

في الإمامة وأمثالها، ليس عقيدة يؤمن

بها الشيخ المفيد وحده (يُنظر: مقدمة

على مصباح الهداية للإمام الخميني،

ص ٥٦-٥٧؛ الآشتياني، مقدمة على

موسوعة رسائل العصار، ص ٢٩-

(٣٠).

(٤٥) التوحيد: ٣٣٦.

(٤٦) يُنظر: المصابيح في إثبات الإمامة: ٩٧.

(٤٧) سرائر وأسرار النطقاء: ٢٥٦.

(٤٨) تاريخ الدعوة الإسماعيلية: ١٢٦.

(٤٩) يُنظر: زهر المعاني: ٢٠٢.





المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

المحصل: نصير الدين الطوسي، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥هـ.

١١. تمهيد الأصول: الطوسي، محمد بن

الحسن، تصحيح: عبد المحسن مشكوة

الديني، طهران: منشورات جامعة

طهران، ١٣٦٢ش / ١٩٨٣م.

١٢. التمهيد في علوم القرآن: معرفت، محمد

هادي، قم، مؤسسة التمهيد الثقافية

للنشر، ١٣٨٨ش / ٢٠٠٩م.

١٣. التوحيد: الصدوق، محمد بن علي، قم:

جماعة المدرسين، ١٤١٦هـ.

١٤. حاشية على شرح الكافي (الأصول

والروضة) للملا صالح المازندراني:

الشعراني، أبو الحسن، طهران، المكتبة

الإسلامية، ١٣٤٢ش / ١٩٦٣م.

١٥. الحور العين: الحميري، نشوان بن

سعيد، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة،

١٣٦٧هـ.

١٦. الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية،

قم: جماعة المدرسين، ١٤٢٠هـ.

١٧. الخياط، عبد الرحيم بن محمد، الانتصار

والردّ على ابن الراوندي الملحد،

تصحيح: محمد حجازي، القاهرة: مكتبة

الثقافة الدينية.

١٨. الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية:

صيدا، مطبعة العرفان، ١٣٣٠هـ.

١٩. الذخيرة في علم الكلام: الشريف

المرتضى، علي بن الحسين، تصحيح

السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر

١. أجوبة مسائل جابر الله: شرف الدين،

محمد حسين، صيدا، مطبعة العرفان،

١٩٥٣م.

٢. الاعتقادات: الصدوق، محمد بن علي، قم:

المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٤هـ،

الطبعة الثانية.

٣. أوائل المقالات: المفيد، محمد بن محمد، قم،

المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

٤. بحار الأنوار: المجلسي، محمد باقر،

بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٥. البداء: الكيلاني، محمد شفيع بن فرج،

نسخة خطية ١٠٠٢٨/١ في مجلس

الشورى الإسلامي.

٦. بيان مذهب الباطنية وبطلانه: الديلمي،

محمد، تصحيح رودلف شتروطمان،

إسطنبول، ١٩٣٨م.

٧. تاريخ الدعوة الإسماعيلية: غالب،

مصطفى، بيروت، دار الأندلس،

١٩٦٥م.

٨. تصحيح الاعتقاد: المفيد، محمد بن

محمد، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد،

١٤١٣هـ.

٩. تعليقة على الوافي للفيض الكاشاني:

الشعراني، أبو الحسن، طهران، المكتبة

الإسلامية.

١٠. تلخيص المحصل المعروف بنقد



٢٨. العدة في أصول الفقه: الطوسي، محمد بن الحسن، قم: منشورات علاقنديان، ١٤١٧هـ.

٢٩. الغيبة الطوسي، محمد بن الحسن، ترجمه إلى الفارسية: مجتبی عزیزی، قم: جمران، ١٣٨٧ش / ٢٠٠٨م.

٣٠. الفصول المختارة: المفيد، محمد بن محمد، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

٣١. الفهرست: الطوسي، محمد بن الحسن، النجف: المكتبة الرضوية، ١٣٥٦هـ.

٣٢. الكافي: الكليني، محمد بن يعقوب، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.

٣٣. كمال الدين وتمام النعمة: الصدوق، محمد بن علي، تصحيح: علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٩ش / ١٩٨٠م.

٣٤. اللوامع الإلهية: الفاضل المقداد، المقداد بن عبد الله، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م.

٣٥. المحصل: الفخر الرازي، محمد بن عمر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٩١م.

٣٦. المصباح في إثبات الإمامة: الكرمانی، أحمد بن عبد الله، بيروت: دار الإمامة، ١٩٩٦هـ.

٣٧. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: الأشعري، علي بن إسماعيل، تصحيح هلموت ريتز، بيروت.

الإسلامي، ١٤١١هـ.

٢٠. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: آقا بزرك الطهراني، محمد محسن، بيروت، دار الأضواء.

٢١. رجال ابن الغضائري: ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، قم، دار الحديث، ١٤٢٢هـ.

٢٢. رجال النجاشي: النجاشي، أحمد بن علي، قم، جماعة المدرسين، ١٣٦٥ش / ١٩٨٦م.

٢٣. رسائل الشريف المرتضى: الشريف المرتضى، علي بن الحسين، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.

٢٤. زهر المعاني: الداعي، إدريس، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٤١١هـ.

٢٥. سرائر وأسرار النطقاء: اليماني، جعفر بن منصور، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٤م.

٢٦. شرح أصول الكافي: صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، طهران، معهد العلوم الإنسانية للبحوث، ١٣٨٣ش / ٢٠٠٤م.

٢٧. شرح حديث أمر إبليس أن يسجد: القمي، أبو القاسم، ضمن: مجموعة رسائل في شرح حديث الكافي، تصحيح: مهدي سليمان آشتياني ومحمد حسين درايي، قم، دار الحديث، ١٣٨٧ش / ٢٠٠٨م.



٣٨. مقدمة على مصباح الهداية للإمام
الخميني: الآشتياني، السيد جلال الدين،
طهران، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام
الخميني، ١٣٧١ ش / ١٩٩٢ م.
٣٩. مقدمة على موسوعة آثار العَصَّار:
الآشتياني، السيد جلال الدين، طهران،
دار نشر أمير كبير، ١٣٧٦ ش / ١٩٩٧ م.
٤٠. الملل والنحل: الشهرستاني، محمد بن عبد
الكريم، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٥ م.
٤١. موسوعة آثار العَصَّار: العَصَّار، محمد
كاظم، تصحيح: السيد جلال الدين
الآشتياني، طهران، دار نشر أمير كبير،
١٣٧٦ ش / ١٩٩٧ م.
٤٢. الميزان في تفسير القرآن: الطباطبائي،
محمد حسين، قم: جماعة المدرسين، ط ٣،
١٤٣٠ هـ.
٤٣. نبراس الضياء: الميرداماد، قم، دار نشر
هجرت، ١٣٧٤ ش / ١٩٩٥ م.
٤٤. النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة:
ابن ميثم البحراني، قم، مجمع الفكر
الإسلامي، ١٤١٧ هـ.
٤٥. نهج الحق وكشف الصدق: العلامة
الحلي، الحسن بن يوسف، قم، منشورات
هجرت، ١٤١٤ هـ.



منزلة العلامة الحلي رحمته الله

في علم المنطق

أ.م.د محمد غفوري نژاد

قسم الدراسات الشيعية / جامعة الأديان والمذاهب

ghafoori_n@yahoo.com

أ.د أحد فرامرز قراملكي

قسم الفلسفة و الكلام / جامعة طهران

ghmaleki@ut.ac.ir

الملخص

العلامة الحلي من عباقرة المنطقيين، وذو منزلة عظيمة في تاريخ علم المنطق في الحضارة الإسلامية؛ إلا أنَّ علو شأنه في مختلف العلوم الدينية قد غطى على منزلته وباعه الطويل في المنطق. كتب العلامة رحمته الله في المنطق تصل إلى العشرين كتاباً ومؤلفاً: بعضها رسائل قصيرة، وبعضها الآخر تشتمل على العلوم الثلاثة: المنطق والطبيعيات والإلهيات، كما أنه قد يكتب في نقد فيلسوف أو حكيم من الكبار المتقدمين على عصره، وإن له آثاراً في التلخيص. أكثر ما كتب العلامة في علمي المنطق والفلسفة فهي شروح على كتب الماضين.

إنَّ أبحاث العلامة وآثاره في المنطق كثيرة، ويمكن تحليل هذه الكثرة بأنَّه كان يرى أنَّ الفرار من المنطق هو بداية الرؤية القشرية غير المتعمقة إلى الفكرة الدينية، وورود الأفكار السخيفة المزججة بالخرافات في ساحة الفكر والتفكير الدينيين، ومن هنا ازداد اهتمام العلامة الحلي بتنمية علم المنطق كبنیان مرصوص تجاه الموجه القشرية والسطحية في الفكر الديني، إذ كان يهدد الفكر الديني.

أغلب تراث العلامة المنطقي كان على نهج المنطق ذي القسمين؛ فإنَّه رحمته الله يتبع صياغة الإشارات والتنبيهات في أعماله المنطقية.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحلي، المنطق، الفلسفة.



Al-Allama Al-Hilli's Position in the Science of Logic

Prof. Dr. Mohammad Ghafouri Nejad

Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations

ghafoori_n@yahoo.com

Prof. Dr. Ahad Faramarz Garamaleki

Department of Philosophy and Theology, University of Tehran

ghmaleki@ut.ac.ir

Abstract

Al-Allama al-Hilli, one of the geniuses of logicians, holds a significant position in the history of logic in Islamic civilization. However, his elevated position in various religious sciences has somewhat overshadowed and prolonged his journey in logic. Al-Hilli authored over twenty books on logic, covering short essays and comprehensive works spanning across logic, natural sciences, and theology. He also engaged in critiquing philosophers and wise men of his time, leaving an impact on summarization. Most of his writings on logic and philosophy consist of commentaries on the works of past scholars.

The multitude of al-Hilli's research and contributions to logic can be attributed to his belief that avoiding logic marks the beginning of a superficial and undeveloped religious vision. The influx of trivial ideas mixed with superstitions in the field of religious thought and contemplation increased Al-Hilli's dedication to developing the science of logic as a solid foundation against the superficial and shallow wave in religious thought that posed a threat. The majority of al-Hilli's logical heritage follows the format of twofold logic, employing signs and indications in his logical works.

Keywords:

al-Allama al-Hilli, Logic, Philosophy.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

أبو منصور، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي (ت ٧٢٦هـ) فقيه، أصولي، متكلم، منطقي، رجالي، محدث، أديب، شاعر، ومفسر شيعي كبير، وهو الملقب بـ«العلامة»، وهو أشهر من أن يحتاج إلى التعريف. وفي الأعوام الأخيرة ألّفت حوله شخصيته رسائل علمية شاملة جديرة بالاهتمام^(١). ولذلك سنصرف النظر عن التعريف به وبيان سيرته، ونكتفي ببيان دوره في تاريخ علم المنطق وتعريف مؤلفاته العديدة في هذا العلم، ثم نتعرض لبيان منهجه في كتابة المنطق وسرّ اهتمامه الكبير بهذا الفن، وبعد ذلك نتعرض لأرائه المنطقية، ونخص بعضها بشيء من البسط، ثم نتكلم على مخطوطة للعلامة في علم المنطق لم تنشر بعد، ويتم ذلك في ستة فصول.

الفصل الأول

مؤلفات العلامة المنطقية وأقسامها

للعلامة الحلي منزلة عظيمة في تاريخ علم المنطق في الحضارة الإسلامية؛ إلّا أن علوّ شأنه في الفقه والأصول والكلام... قد غطّى على منزلته وباعه الطويل في المنطق. كتّبت العلامة رحمته الله في المنطق تصل إلى العشرين كتاباً ومؤلفاً، فيعتبر من جهاذة هذا الفن الدقيق.

آثار العلامة متنوعة في علم المنطق:

١. البعض منها رسائل قصيرة مؤلفة من أجل التعليم، وعليها صبغة تعليمية مثل نهج العرفان في علم الميزان، والنور المشرق في علم المنطق.
٢. والبعض الآخر، تبعاً لكتابي النجاة، والإشارات والتنبيهات لابن سينا،



تشتمل على العلوم الثلاثة : المنطق والطبيعات والإلهيات . مثل مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق، والقواعد والمقاصد، والأسرار الخفية في العلوم العقلية، وتنقيح الابحاث في العلوم الثلاثة، فهذه نماذج من آثاره الجامعة.

٣. يكتب العلامة أحياناً رسالة في نقد فيلسوف أو حكيم من الكبار المتقدمين على عصره، فإنه في الخلاصة عن كتاب إيضاح التلخيص من كلام الرئيس يقول: «باحثنا فيه الشيخ ابن سينا»؛ أيضاً في المصدر نفسه عندما يذكر كتاب المقامات الحكيمة يقول: «باحثنا فيه الحكماء السابقين وهو يتم مع تمام عمرنا».

٤. كما أن له آثاراً في التلخيص، وهو من الفنون المهمة في تنقيح وتهذيب وتسهيل المتون الحكيمة مع الحفاظ على تماميتها؛ فإنه رحمه الله لخص المعجم الكبير والمهم لابن سينا وهو (الشفاء)؛ وهذا التلخيص وإن لم يتم، لكنه يشتمل على قسم المنطق من كتاب الشفاء بتمامه.

٥. أكثر ما كتب العلامة في علمي المنطق والفلسفة فهي شروح على كتب الماضين، فإنه كتب ثلاثة شروح على كتاب (الإشارات والتنبيهات) الذي يعد أول تأليف في تاريخ علم المنطق ألف في سياق المنطق ذي القسمين قبال المنطق ذي الأقسام التسعة^(٢)؛ كما أنه حاكم وقضى بين منتقدي الإشارات وموافقيه في كتاب المحاكمات بين شراح الإشارات، إذ وصل إلينا قسم المنطق منه، فإن هذا الكتاب يعدّ أنموذجاً من دراسة مقارنة وبحث منطقي متصلب ومتقن.

قد شرح العلامة رحمه الله أيضاً كتاب الملخص لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، وحكمة الإشراق والتلويحات لشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧هـ) وكشف الأسرار للخونجي (ت ٦٢٨هـ)، والرسالة الشمسية وعين القواعد للكاتبي القرويني (ت ٦٥٥هـ). وقد انتخب متن جميع هذه الشروح من المصادر التي قد ألفت في المنطق ذي القسمين. ولكنه قد لفت نظره أيضاً إلى المنطق ذي



الأقسام التسعة، فإنه قد لخص كتاب (الشفاء)، وشرح تجريد المنطق لنصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ).

اشتهر العلامة بكثرة مؤلفاته في مختلف العلوم. ولحسن الحظ اهتم الباحثون في السنوات الأخيرة بترائه المعرفي، ونشرت بحوث تشتمل على عناوين مؤلفاته بالتفصيل، مع ذكر فهرس النسخ الخطية وأماكن حفظها، ومن بين هذه المؤلفات نشير إلى كتاب (مكتبة العلامة الحلي) للمرحوم السيد عبد العزيز الطباطبائي^(٣)، الذي يضم فهرساً لمؤلفات العلامة اشتمل على ١٢٠ مؤلفاً، ويذكر نسخها الخطية المكتوبة حتى القرن الهجري العاشر مع أسماء المكتبات التي تحتفظ بها. ويذكر فارس حسون في مقدمة كتابه القواعد الجلية معلومات في هذا المضمار، وقد استفاد من كتاب الطباطبائي المذكور استفادة وافرة.

وأما الباحثة الألمانية «سابينة اشميته» فقد تتبعت في ملحق الفصل الثاني من كتابها - الذي ألفته قبل نشر كتاب الطباطبائي - النسخ الخطية، وأحصت ١٢٦ من مؤلفات العلامة، وما امتازت به عن الطباطبائي هو استفادتها بنحو أكبر من المكتبات والفهارس الغربية.

ونكتفي هنا بذكر المؤلفات المنطقية للعلامة مستفيدين من الفهارس المذكورة لكي تتضح مكانة العلامة في علم المنطق، ونرجع القارئ الكريم إلى المصادر الموسعة إذا رغب في زيادة الاطلاع على تراث العلامة الحلي في سائر المجالات. يمكن تقسيم مؤلفات العلامة المنطقية على قسمين:

(أ) المؤلفات في علم المنطق حصراً.

(ب) المؤلفات الفلسفية التي تشتمل على عدة أقسام، وربما اشتملت على قسم مخصص للمنطق.



القسم الأول يشمل الموارد التالية:

١ - القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة: أتمّها في ربيع الآخر سنة ٦٧٩، وهو شرح على الرسالة الشمسية من تأليف الكاتب القزويني، وهو من أساتذة العلّامة، وقد طبعت بتحقيق الاستاذ فارس حسّون. يقول العلّامة في آخر هذا الكتاب: «فهذا آخر ما أردنا إيراده في شرح هذه الرسالة، وقد قصدنا فيه الإيضاح، ولم نتعرض لذكر ما هو الحق عندنا إلا في مواضع قليلة، وتركنا ذلك إلى كتاب الأسرار»^(٤).

٢ - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: شرح على منطق التجريد للخواجة نصير الدين الطوسي، طُبع في مدينة قم بإشراف محسن بيدارفر في سنة ١٩٨٤ م. ويُحتمل أن تاريخ تأليفه بعد سنة ٦٨٠ هـ لأنه يذكر في هذا الكتاب فقط كتابين من كتبه وهما: الأسرار^(٥)، والمناهج^(٦)، والمناهج ألفه سنة ٦٨٠ هـ والأسرار قبله. ٣ - نهج العرفان في علم الميزان، ذكره العلّامة في الخلاصة^(٧) وكذلك في إجازة المهنا بن سنان، وبيّن أنه مجلد واحد. كما ذكر هذا الكتاب في المراصد^(٨) أيضاً.

٤ - كاشف الأستار في شرح كشف الأسرار، وعلى ما يبدو هو شرح على كشف الأسرار عن غوامض الأفكار للخونجي، والعلّامة يذكره في كلا الفهرسين^(٩)، وفي إجازة المهنا يذكر أنّه في مجلد واحد.

٥ - النور المشرق في علم المنطق، يذكره فقط في إجازة المهنا، ويذكر أنه في مجلد واحد.

٦ - الدرّ المكنون في شرح علم القانون، يذكره العلّامة في الخلاصة، وإجازته للمهنا.



أما القسم الثاني فهو يشمل:

١ - الأسرار الخفية في العلوم العقلية: وهو بحسب الظاهر أول كتاب فلسفي للعلامة، ويشتمل على ثلاثة أقسام: المنطق، والطبيعات، والإلهيات. يقول العلامة في مقدمة كتابه غاية الوصول أن الأسرار والمناهج هما أول كتابين ألفهما في الفلسفة والكلام^(١٠).

وقد حَقَّقَ هذا الكتاب وصحَّحه د. حسام محيي الدين الألوسي ود. صالح مهدي هاشم، ومن ثمَّ حَقَّقَهُ ثانية مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في مدينة قم.

٢ - إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: و(عين القواعد) كتاب في علم المنطق ألفه الكاتب القزويني (ت ٦٧٥ هـ). وبعد أن انتهى من تأليفه أضاف إليه - بناء على طلب تلامذته - رسالة في الطبيعات والإلهيات، وسمَّاه حكمة العين. والعلامة شرح كتاب: حكمة العين. وهذا الكتاب طبع بطهران سنة ١٩٩٩ م، بإشراف ع. منزوي.

٣ - المقاومات [الحكمية] ذكره العلامة في الخلاصة قائلاً: «باحثنا فيه الحكماء السابقين، وهو يتم مع تمام عمرنا»^(١١).

٤ - تنقيح الأبحاث في العلوم الثلاث: ويحتمل أنه غير تحرير الأبحاث في معرفة العلوم الثلاث. لأنه في نسخة الخلاصة التي اعتمد عليها العلامة المجلسي في كتاب البحار ذكر كلا الكتابين. وفي نسخة الخلاصة المتوافرة لدى كاتب هذه الأسطر لم يذكر أي واحد منهما.

٥ - كشف الخفاء من كتاب الشفاء: ذكره في الخلاصة^(١٢) وإجازته، وذكر في إجازته أنه مجلدان.

٦ - المحاكمات بين شرائح الإشارات: ذكره في الخلاصة^(١٣). وذكر في إجازته أنه ثلاث مجلدات. وتوجد نسخة منه في مكتبة أحمد ثالث في تركيا.



- ٧- إشارات إلى معاني الإشارات: أحد شروح العَلَّامة الثلاثة على الإشارات، ذكره في بعض نسخ الخلاصة، وفي الإجازة التي اعتمد عليها في البحار.
- ٨- إيضاح المعضلات من شرح الإشارات: ذكره في الخلاصة والإجازة. ويبدو أنه شرح على شرح الخواجة نصير الدين الطوسي على إشارات الشيخ الرئيس ابن سينا.
- ٩- بسط الإشارات: أحد شروح العَلَّامة الثلاثة على الإشارات، ذكره في: الإجازة والخلاصة.
- ١٠- كشف التليس و بيان سير [سهو] الرئيس.
- ١١- إيضاح التليس من كلام الرئيس: ذكره في الخلاصة^(١٤) وقال: باحثنا فيه الشيخ ابن سينا. ويحتمل أن يكون نفس كتاب: كشف التليس في بيان سير [سهو] الرئيس المذكور في الإجازة، وبأنه مجلد واحد.
- ١٢- تحرير الأبحاث في معرفة العلوم الثلاث في المنطق والطبيعات والإلهيات. يذكر العَلَّامة في كتاب المراسد هذا الكتاب ثلاث مرات في أقل تقدير^(١٥).
- ١٣- تحصيل المخلص: هو بحسب الظاهر شرحٌ على المخلص للفخر الرازي، ويشتمل على المنطق والحكمة.
- ١٤- حلّ المشكلات من كتاب التلويحات، أو كشف المشكلات من كتاب التلويحات: ويحتمل أن كليهما كتاب واحد، ويحتمل أنه شرح على تلويحات شيخ الإشراق في المنطق والحكمة.
- ١٥- مراسد التدقيق ومقاصد التحقيق في المنطق والطبيعات والإلهيات. وقد بقي قسم المنطق منه فقط، وقد تم تحقيقه بيد كاتب هذه الأحرف.



الفصل الثاني

منهج العلامة في كتابة المنطق

كان العلماء المسلمون يقومون بتعليم علم المنطق بمنهج يتكوّن من تسعة أقسام، وهو متأثر بكتاب أرغنون لأرسطو^(١٦). وهذه الأقسام التسعة عبارة عن: قاطيغورياس أو المقولات، باري إرمانياس أو العبارة، أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى، أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية (البرهان)، طويقا أو الجدل، سوفسطيقا أو السفسطة، ريطوريقا أو الخطابة، بويطيقا أو الشعر، إيساغوجي (= المدخل). ويعدّ ابن سينا في كتاب الإشارات أول من تجاوز هذا التقليد ذا الأقسام التسعة في تدوين المنطق، وأسس منهجا منطقيًا جديدًا ذا قسمين. ومن خلال هذا الإبداع قدّم بحوث المنطق في قسمين: الأول المعرّف والثاني الحجة. وبعض المنطقيين الذين جاؤوا بعده اتبعوا منهجه ودوّنوا مؤلفاتهم المنطقية في قسمين، وبعض آخر مزجوا هذين المنهجين ودوّنوا منطقهم بنحو مركّب وملتق بينهما^(١٧).

أغلب تراث العلامة المنطقي كان على نهج المنطق ذي القسمين؛ فإنه رحمته الله يتبع صياغة الإشارات والتنبيهات في أعماله المنطقية. ولكن يُستثنى منه موردٌ، وهو أن ابن سينا كان يأتي بالبحث عن مبادئ القياس البرهانية والجدلية والخطابية والشعرية في نهج مستقل عمومًا، إذ قدّمه على مباحث القياس (النهج السادس). فإنَّ أغلب مَنْ اتَّبَعَ صياغة الإشارات في كتابة المنطق قد تخلّفوا في هذا المورد عن طريقة ابن سينا، وجعلوا مبادئ القياس بعد مباحث القياس، نظرًا إلى علاقة هذا المبحث بأقسام ومراتب المعرفة. أما العلامة في هذا النمط فقد اتبع ابن سينا في مراصد التدقيق، لكنه تخلف عنه واتبع منطقة القرنين السادس والسابع الذين ألفوا كتبهم على نهج المنطق ذي القسمين.



الفصل الثالث

تعليل اهتمام العلامة الخاص بالمنطق

الدراسة التحليلية والموسّعة للآثار التي كتبها العلامة الحلي في علم المنطق تنتهي بنا إلى آرائه البديعة ومواقفه النقدية بالنسبة إلى من سبقوه. وتجدر الإشارة هنا - كأنموذج - إلى أن العلامة في بحث التوجيه^(١٨)، وتبعاً للخواجة الطوسي، يعرض نظرية البنيوية المتشددة على أساس تساوق البديهي والأولي. وسيأتي تقرير مختصر من بعض آرائه الخاصة في علم المنطق في الفصل الآتي.

إن أبحاث العلامة في المنطق كثيرة؛ وله آراء بديعة في هذا المجال؛ وهذا أمر يحتاج إلى دراسة وتحليل.

إذن ما العلة التي جعلت العلامة الحلي يهتم هذا الإهتمام بعلم المنطق؟ علماً بأن له اهتمامات في الجانب الكلامي وكذلك الفقه والحديث والأصول ...

قد نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إذا درسنا الظروف التاريخية لعلمي المنطق والكلام في زمن دراسة العلامة لهذين العلمين، وكذلك أجوائهما في ذلك الوقت الذي بدأ العلامة فيه بتأليف آثاره العلمية في هذين الفرعين. فإنه ﷺ قد قضى عمره في تحصيل هذين العلمين في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة. كان هذا القرن بداية ذيوع وشيوع البحث والكتابة في علم المنطق وازدهاره.

ولأجل ذلك نقول: إن جميع المصادر المنطقية بعد ابن سينا هي إمّا شروح على كتابه الشفاء أو على كتابه الإشارات. وقد مهّد بعض كبار المنطقيين بعد ابن سينا من القرن الرابع إلى السادس أرضية ازدهار علم المنطق، وأسهم في هذا الإطار علماء من السّنة والشيعة. منهم: بهمنيار بن المرزبان (٣٦٢/ ٩٩٠ - ٤٤٢/ ١٠٦٦)، وأبو محمد بن حزم (٣٦٦/ ٩٩٤ - ٤٥٩/ ١٠٦٤)، وابن رضوان المصري (٣٧٧/ ١٠٠٠ - ٤٤٤/ ١٠٦٨)، وأبو حامد الغزالي (٤٥٠/ ١٠٧٤ -



١١٢٩/٥٠٥)، وابن ملكا البغدادي (١٠٨٤/٤٦٠ - ١١٥٣/٥٤٧)، وابن سهلان الساوي (١١١٦/٤٩٢ - ١١٧٠/٥٦٥) ومجد الدين الجيلي (استاذ فخر الدين الرازي، والشيخ شهاب الدين السهروردي في علم المنطق).

إنّ منطقة القرن السابع كانوا كثيري العمل في المنطق ومشاهير، وذوي التأثير الكبير على من جاء من بعدهم، نخص بالذكر منهم: ابن رشد الأندلسي (١١٢٦/٥٢٠ - ١٢٤٩/٦٢٨) وفخر الدين الرازي، والشيخ شهاب الدين السهروردي، والذي مرّ ذكره آنفاً، وقد اشتهر بـ (شيخ الإشراقي)، وأثير الدين الأبهري (١٢٠١/٥٩٧ - ١٢٦٥/٦٦٣) ونصير الدين الطوسي (١٢٠١/٥٩٧ - ١٢٧٢/٦٧٢) ونجم الدين ديران الكاتب القزويني، ولعلّه أكثر عملاً من غيره في علم المنطق، والذي أصبحت رسالته الشمسية متناً تعليمياً طوال قرون.

ومنهم أيضاً سراج الدين الأرموي (١١٩٨/٥٩٤ - ١٢٨٣/٦٨٢) ابن كمونة (١٢٢٤/٦٢٤ - ١٢٨٤/٦٨٣) وشمس الدين محمد الكيشي (١٢٣٦/٦١٥ - ١٢٩٥/٦٩٤) وشمس الدين محمد السمرقندي (١٢٤٠ - ١٣٠٤ م). هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نجد في القرن السابع للهجرة فتناً كثيرةً في العالم الإسلامي، في هذا القرن الذي كانت هجمة المغول على الأراضي الإسلامية وثقافتهم، وعاشت الحضارة الإسلامية على مثل هذه الغارات المدمرة. فإن هزيمة هذه الثقافة تجاه سلطة الثقافة المغولية، كان بإمكانها أن تكون بدء دورة نكبة للفكر والثقافة في العالم الإسلامي. بعد استيلاء المغول المؤسف على العالم الإسلامي بدأت أصوات تسمع من هنا وهناك لمكافحة علم المنطق، وإن كان قد كتب الغزالي من قبل - في القرن الخامس للهجرة - كتاب تهافت الفلاسفة في نقد الفلاسفة وتكفيرهم، أو كتب عبد الكريم الشهرستاني (١٠٦٨/٤٦٠ - ١١٥٣/٥٤٧) كتاب مصارعة





الفلاسفة في هذا المضمار، إلا أنَّ المنطق آنذاك كان ذا منزلة مهمّة، وأنَّ الغزاليّ نفسه كتبَ في هذا العلم كتباً عدّة، مثل: محك النظر، ومعيار العلم، والقسطاس المستقيم، ومنطق مقاصد الفلاسفة ومنطق المستصفي من علم الأصول؛ ولكن في النصف الثاني من القرن السابع وبداية القرن الثامن، فنّد تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيميه (٦٦١/١٢٦٢ - ٧٢٨/١٣٢٨) هذا العلم في كتابه الرّدّ على المنطقيين، وفي مجموع الفتاوى، قام بمواجهة مباني هذا العلم من الأساس.

ويرى العلّامة الحلّيّ - بصفته متكلمًا - أنَّ الفرارَ من المنطق هو بداية الرؤية القشرية غير المتعمقة إلى الفكرة الدينية، وورود الأفكار السخيفة المزيجية بالخرافات في ساحة الفكر والتفكير الدينيين، ومن هنا ازداد اهتمام العلّامة الحلّيّ بتنمية علم المنطق كبنیان مرصوص تجاه الموجة القشرية والسطحيّة في الفكر الديني، إذ كان يهدد الفكر الديني كسيل جرار، وعلاوة على الكتب الكثيرة التي عملها في المنطق، قد اهتم بتعليم وتربية منطقيين كبار، كقطب الدين الرازي وآخرين.

كما يمكننا أن نعلل نظرية البنيوية المتشددة للعلامة في التوجيه بنفس هذا الطابع الكلامي له؛ فإنه رحمه الله وحفاظًا على إحكام وتثبيت العقائد الدينية كان يحتاج إلى ميزان ومعيار؛ يميز به الغث من السمين. فإن العقلانية - عند العلّامة الحلّيّ - تحافظ على أصالة التفكير الديني، كما أنَّ تأكيد نظرية البنيوية المتشددة يصعب معه إثبات الآراء الكلامية. لكن الإيمان بحقانية المعارف الدينية الأصيلة صارت سببًا، كي يضع العلّامة آراءه الكلامية على ميزان المنطق ويزنها به؛ إذ إنَّ المنطق هو آلة معتمدة في ردّ الآراء الالتقاطية والأفكار القشريّة والسطحيّة.

النظرية البنيوية المتشددة قد تبنّاها نصير الدين الطوسي - الذي كان أستاذ الحلّيّ في المعقول - في شرح الإشارات وتجريد المنطق. تاريخيًا إنَّ أول من طرح نظرية البنيوية في مبحث التوجيه، هو أرسطو في كتاب التحليل الثاني أو البرهان



لمكافحة التشكيكات السوفسطية. وبناء على ما تبناه أرسطو، نستطيع أن نستنتج العلم النظري من العلم البديهي من خلال تنظيم الأقيسة؛ كما أن البديهي كان منحصرًا عنده في المحسوسات والأوليات. وعلماء المسلمين قد توسَّعوا في نظرية البنيوية الأرسطية بشكل معتدل وبلغوا بأقسام البديهي إلى ستة أقسام، فالبديهي بناء على هذا أعمّ من الأولي.

الطوسي يبرهن على تساوق الأولي والبديهي؛ فإنه يقول في مبحث مبادئ البرهان: «ومبادئه ستة: الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات والقضايا الفطرية القياس». ثم يقول: «والأخيرتان ليستا من المبادئ، بل واللّتان قبلهما أيضًا، والعمدة هي الأوليات»^(١٩). نرى أن الطوسي في عدوله عن بنيوية من سبقوه المعتدلة إلى بنيويته المتشددة، طور وأحكم وعمّق الفكر الديني أكثر فأكثر، وقد تلقى العلامة الحلي هذه النظريّة بكل جدارة وقام ببسطها.

الفصل الرابع

نظرة سريعة في آراء العلامة المنطقية

لا بأس أن نستعرض هنا آراء ونظريات العلامة الخاصة في علم المنطق باختصار. ومن الجدير بالذكر أن تحليل آراء العلامة المنطقية مبني على أساس أربعة من مؤلفاته وهي: الجوهر النضيد، والقواعد الجليّة، والأسرار الخفيّة، ومراسد التدقيق. وفي بيان هذه الآراء اقتصرنا على الخلافات المنطقية بين الخواجة نصير الدين الطوسي والفخر الرازي، بما أنهما شرحا كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا. والرازي ناقش كثيراً آراء ابن سينا، أما الخواجة فقد أجاب عن مناقشات الرازي في شرحه. وبما أن العلامة درس عند الخواجة، فمن خلال دراسة موقف العلامة الحلي في مواضع الخلاف بين الشارحين المذكورين، نستطيع معرفة منزلة العلامة في علم المنطق ومدى تأثره بأستاذه الخواجة الطوسي أو استقلاله في آرائه المنطقية.





نوقشت من قبل آراء العلامة الحلي المنطقية في جامعة طهران ضمن رسالة ماجستير قدمها حسين محمد خاني^(٢٠). واستفدنا من الرسالة المشار إليها في تدوين هذا القسم من البحث.

بساطة التصديق أو تركيبه: وقع خلاف في بحث بساطة التصديق أو تركيبه بين الخواجة والفخر، فالفخر يرى أن التصديق مركّب^(٢١) والخواجة يرى أنه بسيط^(٢٢)، والعلامة يرجح في هذا البحث رأي أستاذه ويذهب إلى بساطة التصديق^(٢٣).

موضوع المنطق: في بحث موضوع المنطق نجد العلامة يجعله التصور و التصديق في موضع^(٢٤)، ولكنه في موضع آخر يرفض هذه النظرية صراحة ويستدل على بطلانها^(٢٥). وفي موضع ثالث يجمع بين هاتين النظريتين^(٢٦).

مهورية الدلالة الالتزامية في التعريف: في بحث الدلالة الالتزامية ومهوريتها - الذي ادعاه الفخر الرازي^(٢٧) - يتبع العلامة أستاذه في شرح الإشارات^(٢٨) ولا يقبل بهذه المهورية، ويعتقد أن دلالة الحدود الناقصة والرسوم هي دلالة التزامية؛ ولكن في جواب «ما هو» لا يمكن الاستفادة من ملزوم الشيء^(٢٩).

تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركّب والمؤلف: من البحوث التي وقع فيها الاختلاف هو بحث تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركّب والمؤلف. وبحسب ما ذكر الخواجة في شرح الإشارات^(٣٠) فقد أشكل بعض على تعريف أرسطو للمفرد، ورأوا أن ألفاظاً من قبيل «عبد الله» خارجة عن هذا التعريف. ولهذا عرفوا المفرد بأنه «الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه»، وقال بعض آخر: إن جزء اللفظ إما أن لا يدل على أي شيء مطلقاً فمثل هذا اللفظ هو المفرد، أو يدل على شيء ليس جزء معناه ومثل هذا اللفظ هو المركّب؛ أو يدل على جزء معناه ومثل هذا اللفظ سّموه المؤلف. والخواجة لم يقبل هذا التقسيم و بناء على أن الدلالة تابعة لإرادة المتكلم



يقول: «اللفظ إن أريد بجزئه الدلالة على جزء المعنى من حيث هو جزؤه، فهو المركب، وإلا فهو المفرد. فيدخل فيه مثل (عبد الله) علماً، ضرورة عدم إرادة معنى ما من لفظي (عبد الله) على انفرادهما حين جعلاً جزأين من العلم لكن كل واحد منهما يدل بإرادة أخرى، وقصد آخر لا من حيث هو جزؤه، ويكون حينئذ مركباً». والعلامة يتبع أستاذه ويرتضي تعريف أرسطو للمفرد، ويرفض هذا التقسيم ^(٣١).

المقول في جواب ما هو والواقع في طريق ما هو: وقع خلاف بين الخواجة والفخر في بحث الاختلاف بين «المقول في جواب ما هو» و«الواقع في طريق ما هو». فالفخر يعتقد أن ذلك القسم من الذاتيات الذي يؤخذ كجزء من التعريف في التعريف إذا ذكرت على نحو الدلالة المطابقة في المقول في الجواب، تكون هي «المقول في طريق ما هو». وأما إذا ذكرت بالتضمنين في التعريف تصبح «داخلة في جواب ما هو» ^(٣٢). ولكن الخواجة نصير الدين الطوسي في (شرح الإشارات) عدّ «الداخل في جواب ما هو» بمعنى جزء الماهية (الجنس أو الفصل)، و«الواقع في طريق ما هو» عدّه ذاتياً أعم (الجنس) ^(٣٣).

على الرغم من أن غالب المنطقين اختاروا تفسير الفخر الرازي لهذه المفاهيم الثلاثة ^(٣٤)، ولكن العلامة رجّح تفسير الخواجة، ورأى أن تفسير الفخر «ظن» و«تغيير بلا فائدة» ^(٣٥).

تعريف الحد: عرّف المناطق الحد بتعاريف متعددة، فالشيخ عرفه بأنه: «قول دالّ على ماهية الشيء»، والخواجة ارتضى هذا التعريف ^(٣٦)، والعلامة يقول: «فإن أراد بالقول ما يكون مركباً، خرج عنه التحديد بالمفردات، وحينئذ من الحد ما هو قول، ومنه ما هو مفرد» ^(٣٧).

ويبدو أن لفظ «القول» يشمل المفرد أيضاً، وعليه لا يوجد خلل في جامعّة التعريف. ومن شواهد هذا المدعى أيضاً أن العلامة نفسه في (المراصد) اختار تعريف الشيخ نفسه ^(٣٨).





التعريف بالفصل والخاصة: للعلامة في بحث الحد والرسم الناقص بيانان: ففي (الأسرار) ^(٣٩) يرى أن التعريف بالفصل وحده حد ناقص وبالخاصة وحدها رسم ناقص. ولكنه في (القواعد) ^(٤٠) و (المراصد) ^(٤١) يرفض هذا الرأي. ويقول في القواعد: لا أقل في كل تعريف من معنيين من حقهما أن يدل عليهما بلفظين.

أجزاء القضية الحملية: يوجد خلاف في باب أجزاء القضية الحملية بحسب البنية المنطقية - لا البنية اللغوية - فالشيخ يرى أن الحملية تشتمل على ثلاثة أجزاء وهي الموضوع والمحمول والرابطة [النسبة]. والفخر يرى أن ثلاثية أجزاء القضية الحملية تقتصر على القضايا ذات المحمول الجامد، ويعتقد أن المحمولات المشتقة تقتضي بذاتها الارتباط بالموضوع، ولا حاجة في هذه الرابطة إلى واسطة. والخواجة يُشكل على رأي الفخر هنا، ولا يراه مقبولا ^(٤٢).

ويتبع العلامة في هذا البحث أيضاً أستاذه. فهو في (القواعد) يصرّح بخطأ قول فخر الدين الرازي، ولكنه في (المراصد) يختار طريقاً وسطاً، ويطلق على القضايا التي يكون رابطها فعلاً أو اسماً مشتقاً، اسم «القضايا الثلاثة غير التامة» ^(٤٣).

مفاد القضية الموجبة الكلية عام الإطلاق: من البحوث التي يمكن طرحها في هذا المجال هو تحليل مفاد القضية الموجبة الكلية عامة الإطلاق، وهو البحث الذي اشتملت عليه أكثر الكتب المنطقية بعد ابن سينا. وهنا وقع خلاف بين الفخر والخواجة في تفسير كلام ابن سينا. فابن سينا يقول: «اعلم أننا إذا قلنا: كل ج ب، فلسنا نعني به أن كَلِيَّة ج أو الجيم الكلي هو ب...». وقد فسر الفخر كَلِيَّة ج في هذا الكلام بـ «الكل المجموعي» والخواجة فسر به «الكلي المنطقي». والحق هنا مع الفخر.

وأما العلامة فإنه يضيف إلى التصورين الخاطئين المذكورين في كلام ابن سينا، ثلاثة تصورات أخرى، ويقول: «لا نعني بقولنا: كل ج كَلِيَّة ج، أي الكلي المنطقي؛



ولا الكليّ العقليّ ولا الكلّ من حيث هو كلّ أي الكلّ المجموعيّ؛ ولا ما حقيقته حقيقة ج... ولا نعني به ما هو موصوف بج... بل نعني به ما هو أعمّ، بحيث يشمل ما حقيقته ج وما هو موصوف به» (٤٤).

يتضح من كلامه هذا أنه يرجّح كلام الخواجة على كلام الفخر.
وللعلامة في الأسرار (٤٥) عبارة أوضح، فهو بعد أن يذكر التصورات الخاطئة التي يمكن أن تخطر للذهن يقول: «بل نعني بـ«كل ج» كلّ واحد واحد ممّا يصدق عليه (ج) صدقاً بالفعل لا بالإمكان». وفي القواعد (٤٦) لديه كلامٌ شبيهٌ بهذا.
القضايا الحقيقية، والخارجية، والذهنيّة: من البحوث المتفرّعة على تحليل الموجبة الكلية، تقسيم القضايا إلى الحقيقية، والخارجية، والذهنية. يقول العلامة:
لا يصح تفسير كل ج في قولنا «كل ج ب» بالجيّات الموجودة في الخارج فقط (مفاد القضية الخارجية)؛ كما لا يصح تفسيره بكل ما لو وجد كان ج (مفاد القضية الحقيقية) بل إن المعنى المتعارف بين الجمهور من قولنا: (كلّ ج ب) أنّ كلّ واحد ممّا يقال عليه ج - إمّا تحقيقاً وإمّا فرضاً، سواء كانت الجيمية ذاته أو صفته، و سواء كانت دائمة أو غير دائمة، وسواء كان موجوداً في الخارج أو في العقل أو في الفرض الذهني - فما لا يمتنع وجوده لذاته فهو ب (٤٧).

شروط التناقض: من موارد الخلاف الأخرى بين الفخر والخواجة شروط التناقض. وبحسب ما ذكره الخواجة في شرح الإشارات يعتقد الفخر أن كل شروط التناقض الثمانية إما أن ترجع إلى الموضوع أو إلى المحمول. وعليه تكون شروط التناقض في الحقيقة اثنين: وحدة الموضوع ووحدة المحمول (٤٨). والفخر في الملخص يراجع عما قاله في شرح الإشارات، ويرى أن وحدة الزمان تختلف عن وحدة المحمول وعن وحدة الموضوع، وعليه يجعل شروط التناقض ثلاثة (٤٩).
ويرفض الخواجة رأي الفخر قائلاً: إنّ الأمور التي خصّصها الفخر بالموضوع



فقط أو بالمحمول فقط يصلح لها اللقوق بكل منهما، فلا وجه إذن لتخصيص البعض منها بالموضوع والآخر بالمحمول؛ على أن الوحدات الثمانية قد تتعلق بالحكم، دون طرفي القضية؛ إذن لا يصح إرجاعها إلى أحد الطرفين. ويُشكّل العَلَامَةُ على الكاتبِي القزويني الذي تبع الفخر في إرجاع شروط التناقض الثمانية إلى شرطين، ولا يقبل هذا الرأي منه^(٥٠). وهو في المراسد يرى أن شرط التناقض الوحيد هو اتحاد القضيتين في النسبة الحكمية - باستثناء الكيف - ويتم هذا الاتحاد بالأمور الثمانية^(٥١).

وفي الأسرار^(٥٢) ينقل جوابَ الخواجة على الفخر بالتفصيل، ويرتضي رأيَ الخواجة. وفي الجوهر يتبع أستاذه الخواجة نصير الدين أيضاً، ولا يذكر شيئاً عن الاتحاد في النسبة الحكمية^(٥٣).

نقيض المطلقة العامة الإطلاق: في باب نقيض المطلقة العامة الإطلاق ذهب بعض القدماء إلى أن نقيض المطلقة هو المطلقة. بينما يمكن أن يختلف زمان القضيتين وأن يكون كلاهما صادقاً «مثل: كل إنسان نائم بالفعل، وبعض الناس ليس نائماً بالفعل» وقد لجأ ابن سينا من أجل توجيه هذا الكلام إلى حلّين: الأول تفسير المطلقة بالعرفية؛ والثاني تقييد الموضوع بزمان معين. والخواجة أشكل على كلا الحلّين، ورأى بأنه لا يمكن القبول بهما^(٥٤). والعَلَامَةُ رأى فساد هذين الحلّين أيضاً متابعاً الخواجة في ذلك^(٥٥).

تعريف العكس المستوي: في بحث تعريف العكس المستوي ينقسم المنطقيون إلى قسمين: فبعضهم كالشيخ ابن سينا^(٥٦)، والفخر الرازي^(٥٧)، وأثير الدين الأبهري أخذوا قيد «البقاء في الكذب» في تعريف العكس. وبعضهم كالخواجة^(٥٨) والكاتبِي القزويني^(٥٩) والعَلَامَةُ الحلّي^(٦٠) رأوا خطأ هذا القيد، مستدلّين بأنه من الممكن أن يكون محمول القضية أو تاليها لازماً بالمعنى الأعم.



ويجب التنبيه إلى أن قيد بقاء الكذب، بمعنى تبعية كذب الأصل لكذب العكس يمكن تسويغه.

تفسير عكس النقيض: البحث الآخر المطروح في هذا المجال هو رأي العلامة في «عكس النقيض»، لأنه يوجد في عكس النقيض رأيان، فالبعض كالشيخ الرئيس في الشفاء^(٦١) ذكر رأياً، يصطلح عليه المنطقيون «عكس النقيض الموافق»، وهو جعل نقيض المحكوم عليه مكان المحكوم به، ونقيض المحكوم به مكان المحكوم عليه، مع الموافقة في الصدق والكيف. والبعض الآخر مثل بهمنيار في التحصيل^(٦٢) ذكر أنه جعل نقيض المحمول موضوعاً وعين الموضوع محمولاً مع المخالفة في الكيف (عكس النقيض المخالف).

ونرى أن العلامة يقبل رأي ابن سينا، وأما الرأي الثاني فيراه في الأسرار والقواعد أخذ لازم الشيء مكان نفسه^(٦٣).

الشكل الرابع من القياس الاقتراضي: في بحث القياس، يعد اعتبار القياس الاقتراضي من الشكل الرابع وإنتاج ثمانية ضروب من مختلطات هذا الشكل، رأياً مهماً من آراء العلامة^(٦٤)، وقد أدرج حسين محمد خاني آراء العلامة في القياسات المختلطة في جدول بحسب نظرياته في كتبه الأربعة محل البحث، ولا يسعنا ذكره في هذا المختصر^(٦٥).

وقوع الحملية أو الشرطية، كبرى في القياس الاستثنائي: في بحث وقوع الحملية أو الشرطية كبرى في القياس الاستثنائي، وهو من البحوث الخلافية بين الخواجة والفخر، للعلامة رأي خاص. فالفخر لا يرى ضرورة كون الكبرى حملية إلا في الموارد التي تكون فيها الشرطية مركبة من حمليتين، ويرى أنه في سائر الموارد يمكن أن تكون الكبرى كبرى شرطية^(٦٦). والخواجة في أساس الاقتباس يرى ضرورة كون الكبرى حملية مطلقاً^(٦٧).



ويرى العَلَّامة الحلي في (المراصد): إن كانت الصُّغرى شرطية مركبة من شرطيتين، أو شرطية وحملية، بأن تكون الشرطية مقدماً والحملية تالياً، واستثنينا عين التالي، ففي هذه الحالة بإمكاننا جعل الكبرى شرطية أيضاً؛ كما هو الحال إذا كانت الصغرى مركبة من حملية كالمقدم وشرطية كالتالي^(٦٨).

مطلب أيّ: في بيان المطالب الأصلية والفرعية يرى ابن سينا في الإشارات أن «مطلب أيّ» من المطالب الأصلية^(٦٩). ويرى الخواجة في شرح كلام ابن سينا جواز كونها أصلية أو فرعية، ويذكر وجهاً لكل واحدة منهما^(٧٠). والعَلَّامة في الجوهر بعد أن يذكر مطلب أيّ في المطالب الفرعية، يقول: «وقد يضاف إلى الأصول»، ولكنه في الأسرار لا يذكر ذلك في المطالب الأصلية، ويصرح بكونه من المطالب الجزئية^(٧١).

ترتيب المطالب: في بحث ترتيب المطالب يناقش العَلَّامة أستاذه، ولا يقبل قول أستاذه في تقديم (هل) المركبة على (ما) الحقيقية^(٧٢).

ماهية البرهان الإيّي في الدليل: يوجد خلاف بين الفخر والخواجة في بيان البرهان الإيّي، والعَلَّامة يقبل رأي الخواجة، وفي الأسرار^(٧٣) بعد تقسيم البرهان إلى الإني واللمّي وبيان ملاك ذلك، يقول: «ثم إن كان [الأوسط] معلولاً لوجود الحكم في الخارج فهو الدليل».

والحاصل أن دراسة أعمال وتراث العَلَّامة في المنطق تنتهي بنا إلى إمامه وإشرافه ومعرفته العميقة والاجتهادية بالنسبة إلى تراث المناطقة السابقين عليه؛ كما أن دراسة أعماله الأخرى في الفقه والأصول والكلام تُنبئ عن عبقريته في التفكير النقدي المنطقي.

القضية العامة: من آراء العَلَّامة الإبداعية في علم المنطق إضافة القضية العامة إلى أقسام القضية الأربعة (من حيث الموضوع). ولا بأس أن تأتي بشيء من البسط والتوضيح لهذا الإبداع في فصل مستقل.



الفصل الخامس

توضيح بعض إبداعات العلامة في المنطق (القضية العامة)

عدّ أرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م) في بداية كتاب التحليل الأول أو القياس أقسام القضية من الحشية المذكورة ثلاثة: المهملة والكلية والجزئية. وهذا التقسيم، وإن كان ظاهره ثلاثياً، إلا أنه ثنائي في واقع الأمر؛ وذلك لأن الكلية والجزئية قسمان للقضية المسوّرة. وقد زيد على هذا التقسيم بعد أرسطو القضية الشخصية، التي كان أرسطو تحدث عنها في كتاب العبارة، وهذا التقسيم الثلاثي شاع بين المنطقيين إلى القرن السابع للهجرة.

تحدث ابن سينا في توضيح أقسام القضية الحملية عن قضية «الإنسان عام». ولم يعدّ منطقة القرن السابع - الذين كانوا يتبعون نظام المنطق ذي القسمين - أمثال الأرموي في الإيضاح والأبهري في آثاره تلك القضية، قضية مهمة؛ لأن المهملة، مع أنها لا توجد لها سور، إلا أنها قابلة للسور، والحال أن قضية «الإنسان عام» لا تقبل السور، إذ سمّوا مثل هذه القضية قضيةً طبيعية، وزادوا عليها في التقسيم الثلاثي قسمًا رابعًا.

وقد شاع التقسيم الرباعي رغم مخالفة بعض المنطقيين التابعين لنظام المنطق ذي الأقسام التسعة كالطوسي وغيث الدين الدشتكي (١٤٦٢ / ٨٦٦ - ١٥٤٢ / ٩٤٩) في القرون التالية^(٧٤). أما العلامة الحلي رحمته الله فقد سماها بالقضية «العامة» بدلا من «الطبيعية» وعدّ قسمًا خامسًا سماء «الطبيعية»^(٧٥). ما هو المقصود من القضية الطبيعية عند الحلي كقسم خامس للقضايا، وما هو المعنى الذي يجب أن نتحرّز عن خلطه مع القضايا الطبيعية عند القوم؟

علينا البحث عن جواب لهذا السؤال.

أفاد الطوسي في تمييز الأقسام الثلاثة للقضية (أعني المخصوصة والمهملة



والمسورة) بالاعتبارات الثلاث للماهية. باعتبار أن الماهية -مع تقييده بالخصوص (هذا الإنسان مثلاً) - موضوع للمخصوصة، ومع تقييده بالتبعض أو التعميم (كلّ وبعض) موضوع للمسورة، وباعتبارها من حيث هي من دون أي تقييد موضوع للمهملة، كقولنا: «الإنسان ساع».

بإمكاننا أن نقد هذا التحليل بأن نقول إنّ الماهية إذا أخذت موضوعاً من دون أي تقييد، فهناك احتمالان:

- إما أن يكون الحكم للماهية العامة من حيث هي هي، (أي بالحمل الأولي وكمفهوم عام).

- أو أن الحكم يكون لمصاديقها.

الشق الأول هو الذي سماها المناطقة التابعون لنظام ذي القسمين في القرن السابع للهجرة بـ «القضية الطبيعية» وسماها الحليّ «القضية العامة». وأما إذا كان الحكم للمصاديق وكان ملاكه الطبيعة من حيث هي، فالحكم في القضية شامل يعم جميع الأفراد، لأن «ما صح على الطبيعة صح على الأفراد». فالعلامة رحمته الله في ضوء هذه النقطة المهمة اعتبر هذه القضية قسماً منفرداً وسماها القضية الطبيعية. النسبة بين المحمول والحكم وبين الموضوع عند العلامة الحليّ ثلاثة أقسام: الأول: أن ينظر إلى تلك الطبيعة من حيث هي هي، ويحكم عليها بالمحمول، وتسمّى القضية الطبيعية.

الثاني: أن ينظر إليها من حيث إنّها تقع على الكثرة، وهي المأخوذة بمعنى الكلي العقلي، وهذه هي التي سماها القضية العامة، كقولنا: «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس».

الثالث: أن ينظر إلى الكثرة من حيث أن تلك الطبيعة مقولة عليها، وهذا القسم يمكن تقسيمه باعتبار انضمام القيد والسور وعدمه إلى المهمة أو الكلية أو الجزئية ^(٧٦).



وبناء على هذا لا داعي إلى اعتبار الحقيقية والخارجية، التي اعتبرها فخر الدين الرازي وشيخ الإشراق، تلميذاً مجد الدين الجلي، وأوصلها الأبهري، إلى مبحث القضايا الحقيقية والخارجية والذهنية.

ميزة الكلية والطبيعية - في مصطلح ومنهج العلامة الحلي - توضح لنا الفارق بين القضايا الكلية في أمثال العلوم التجريبية والتاريخ وبين القضايا الكلية الميتافيزيقية. في القضايا الطبيعية، بما أن الطبيعة هي مناط الحكم فتضاد الحكمين تناقض، ولا يكون أثر لكونها ممتنعة تجريبياً. القضايا الطبيعية في مصطلح العلامة تشبه القضية الكلية عند لايب نيتس، والتي - وفقاً لها - إذا عرفنا الموضوع فالمحمول يكون في ضمن الموضوع بالحمل الأولي.

إن إبداع العلامة الحلي في اعتبار القضية الطبيعية - بحسب مصطلحه - لم يلفت نظر المناطق المتأخرين، ولكن لفت أنظار الأصوليين. لذلك يجب أن ننتبه بأنه من الممكن أن يختلط مصطلح «الطبيعية» عند بعض الأصوليين، ولا يستطيعون التمييز بين المصطلحين هما: «الطبيعية» في مصطلح القوم، والتي سماها العلامة عامة، و«الطبيعية» في مصطلح العلامة. فإنهم أرادوا بالطبيعية في مبحث كون الأحكام الشرعية قضايا طبيعية، والطبيعية في مصطلح العلامة. وبما أنها قد تلقى أو يشته بالتساوي مع القضية الحقيقية في مصطلح القوم، قد يستعمل مصطلح الحقيقية في هذا المبحث. ولعل المناطق المتأخرين رأوا بأن «الطبيعية» في مصطلح العلامة هي نفسها «الحقيقية» في مصطلحهم، ولذلك أعرضوا عن نظرية العلامة.



الخاتمة:

نلخص بحثنا في ما يأتي:

إنَّ أبحاث العَلَّامة في المنطق كثيرة؛ وهذا أمر يحتاج إلى دراسة وتعليل. قد نستطيع تعليل هذه الظاهرة من خلال دراسة الظروف التاريخية لعلمي المنطق والكلام في زمن دراسة العَلَّامة لهذين العلمين، وكذلك أجوائهما في ذلك الوقت الذي بدأ العَلَّامة بتأليف آثاره العلمية في هذين الفرعين. فإنه رحمه الله قد قضى عمره في تحصيل هذين العلمين في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة. كان هذا القرن بداية شيوع البحث والكتابة في علم المنطق وازدهاره. وبدأت أصوات تسمع من هنا وهناك لمكافحة علم المنطق، وإن كان قد كتب الغزالي من قبل - في القرن الخامس للهجرة - كتاب تهافت الفلاسفة في نقد الفلاسفة وتكفيرهم، أو كتب عبدالكريم الشهرستاني (٤٦٠ / ١٠٦٨ - ٥٤٧ / ١١٥٣) كتاب مصارعة الفلاسفة في هذا المضمار، إلا أن المنطق آنذاك كان ذا منزلة مهمة، وأنَّ الغزالي نفسه كتب في هذا العلم كتباً عدة، ولكن في النصف الثاني من القرن السابع وبداية القرن الثامن، فنَّد ابن تيمية هذا العلم في كتابه الرد على المنطقيين، وفي مجموع الفتاوي، قام بمواجهة مباني هذا العلم من الأساس. والعَلَّامة الحلِّي - بصفته متكلماً - كان يرى أنَّ الفرارَ من المنطق هو بداية الرؤية القشرية غير المتعمقة إلى الفكرة الدينية، وورود الأفكار السخيفة المزيجية بالخرافات في ساحة الفكر والتفكير الدينيين، ومن هنا ازداد اهتمامه بتنمية علم المنطق كبنیان مرصوص تجاه الموجة القشرية والسطحية في الفكر الديني، حيث كان يهدد الفكر الديني كسيل جرار.

١ - للعلامة الحلِّي آراء بديعة في علم المنطق، منها إبداع قسم خامس للقضية من حيث الموضوع، وهو الذي سماها القضية العامة.





الهوامش

(١٦) للتعرف على المسير التاريخي لتكوّن

المنطق ذي الأقسام التسعة في اليونان

راجع: مقدمة التنقيح، ملا صدرا،

بنیاد حکمت إسلامي صدر، طهران،

١٩٩٩م، ص شش وهفت.

(١٧) راجع: مقدمة التنقيح، ص ١٥.

(18) Justification

(١٩) الجوهر النضيد، ص ١٩٩-٢٠١.

(٢٠) قد تمّ ذلك تحت إشراف أحد فرامرز

قراملكي، في سنة ٢٠٠٢م.

(٢١) منطق الملخص، ص ٧.

(٢٢) تلخيص المحصل، ص ٦.

(٢٣) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص

١١.

(٢٤) القواعد الجلية، ص ١٩٠.

(٢٥) الأسرار، ص ١٠ و ١١.

(٢٦) مراصد التدقيق، ص ٧.

(٢٧) منطق الملخص، ص ٢٠ و ٢١.

(٢٨) ج ١، ص ٣٠.

(٢٩) الأسرار، ص ١٦؛ والمراد، ص ١٨

(٣٠) ج ١، ص ٣١ و ٣٢.

(٣١) الأسرار، ص ١٧؛ والجوهر، ص ١١؛

والمراد، ص ١٩؛ والقواعد، ص ٢٠٠

(٣٢) منطق الملخص، ص ٣٧.

(٣٣) شرح الإشارات، ج ١، ص ٦٨.

(١) للمزيد عن هذا الشرح المبسوط ينظر:

القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية،

ص ١١-٥٣. (مقدمة التحقيق). وأيضاً:

الآراء الكلامية للعلامة الحلي، (الفصل

الأول من الكتاب).

(٢) سنتكلم في الفصل الثاني من هذا البحث

على هذين المنهجين في كتابة المنطق.

(٣) صدر عن مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء

التراث، قم، ١٤١٦ هـ.

(٤) المصدر نفسه ص ٤١٩.

(٥) يُنظر: الجوهر النضيد في شرح منطق

التجريد: ١٣، ٢٠، ٢٣، ٣٥، ١٩٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٧) المصدر نفسه ص ٢٤.

(٨) يُنظر: مراصد التدقيق ومقاصد

التحقيق: ٨٠.

(٩) الخلاصة، ص ٢٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦، هامش ٩.

(١١) المصدر نفسه ص ٢٥.

(١٢) المصدر نفسه ص ٢٦.

(١٣) المصدر نفسه ص ٢٦.

(١٤) المصدر نفسه ص ٢٤.

(١٥) المصدر نفسه ص ١، ٧٠، ٨٠.





- (٣٤) ينظر: فراموز قراملكي، أحد، مقدمة منطق الملخص، ص ٧٥.
- (٣٥) انظر: الأسرار، ص ٣٠، والمراصد، ص ٦٢.
- (٣٦) شرح الإشارات ج ١ ص ٩٥.
- (٣٧) انظر: الأسرار، ص ٤٥.
- (٣٨) المراصد، ص ٩٩؛ والجوهر، ص ٢٢.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.
- (٤٠) المصدر نفسه، ٢٣٩ و ٢٤٠.
- (٤١) المصدر نفسه، ١٠٢ و ١٠٣.
- (٤٢) ينظر: شرح الإشارات، ج ١، ص ١٢٥ و ١٢٦.
- (٤٣) ينظر: الأسرار، ص ٥٦؛ والمراصد، ص ١١٥؛ والجوهر، ص ٣٩ و ٣٩؛ والقواعد، ص ٢٤٧.
- (٤٤) المراصد، ص ١٣٢.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٤٦) المصدر نفسه، ٢٥٣.
- (٤٧) ينظر: الأسرار، ص ٦٤، والقواعد، ص ٢٥٣-٢٥٥، والمراصد، ص ٣٣.
- (٤٨) ينظر: شرح الإشارات، ج ١، ص ١٨٠.
- (٤٩) منطق الملخص، ص ١٧.
- (٥٠) القواعد، ص ٢٩١.
- (٥١) المراصد، ص ١٨٥.
- (٥٢) الأسرار، ٧٦.
- (٥٣) الجوهر، ٧٣ و ٧٤.
- (٥٤) راجع: شرح الإشارات، ج ١ ص ١٨٨ - ١٩٣.
- (٥٥) ينظر: المراصد، ص ١٩٥؛ والأسرار، ص ٨٠ و ٨١.
- (٥٦) شرح الإشارات، ج ١ ص ١٩٦.
- (٥٧) الملخص، ص ١٨٥.
- (٥٨) شرح الإشارات، ج ١، ص ١٩٦.
- (٥٩) القواعد الجليلة، ص ٢٩٨.
- (٦٠) الأسرار، ص ٨١ و ٨٢؛ والجوهر، ص ٨٤؛ والمراصد، ص ١٩٧؛ والقواعد، ٢٩٩.
- (٦١) الشفاء، ج ٢ ص ٩٣.
- (٦٢) التحصيل، ٩٠.
- (٦٣) ينظر: الأسرار، ص ٩٥؛ والجوهر، ص ٩٤؛ والقواعد، ص ٣١٥.
- (٦٤) الجوهر، ص ١٣٤ و ١٣٥.
- (٦٥) ينظر: آراء منطقي علامه حلي (الآراء المنطقية للعلامة الحلي).
- (٦٦) ينظر: منطق الملخص، ص ٣٢٠.
- (٦٧) أساس الاقتباس، ٢١٦.
- (٦٨) المراصد ١٨٠.
- (٦٩) شرح الإشارات، ج ١، ص ٣١١.



(٧٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣١٢؛

الجوهر، ص ١٩٦ .

(٧١) المصدر نفسه، ٢٠٦ .

(٧٢) ينظر: الجوهر، ص ١٩٧ و ١٩٨ .

(٧٣) الأسرار، ٢٠٢ .

(٧٤) ينظر تفصيل البحث حول اعتبار

الطبيعية في: جستار در ميراث منطق دانان

مسلمان، ص ٤٣٩ إلى ٤٦١ .

(٧٥) الجوهر النضيد، ص ٥٤ و ٥٥، القواعد

الجلية، ص ٣٥١ و ٣٥٢، الأسرار الخفية،

ص ٥٨ .

(٧٦) الأسرار الخفية، ص ٥٨ .



المصادر والمراجع

٨. بحار الأنوار: المجلسي، العلامة محمد باقر (١١١٠هـ)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش.
٩. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: الرازي، قطب الدين محمد (محمود) (ت ٧٦٨هـ)، دار إحياء الكتب العربية، د. ت، د. ط.
١٠. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: الرازي، قطب الدين محمد (محمود) (ت ٧٦٨هـ)، مع حواشي وتعليقات السيد الشريف الجرجاني، عبد الحكيم السيالكوتي، والعلامة الدسوقي، وعبد الرحمن شربيني، اهتمام شيخ فرج الله زكي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
١١. تطور المنطق العربي: رشر، نيكل، ترجمه محمد مهران، قاهره، دارالمعارف
١٢. تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: الصدر، سيد حسن (١٣٥٤هـ)، طهران، منشورات الأعلمي.
١٣. جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (بحث في التراث الإسلامي للمناطق المسلمين): فرامرز قراملكي، أحد، طهران، پژوهشگاه علوم انساني، ٢٠١٢ م
١٤. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد:

١. الآراء الكلامية للعلامة الحلي: اشميتكة، سايبنة، ترجمة: أحمد نمايي، مشهد، الآستانة الرضوية، ١٩٩٩ م.
٢. آراء منطقي علامه حلي: محمد خاني، حسين، پایان نامه کارشناسي ارشد، به راهنمايي دكتر احد فرامرز قراملكي، جامعة طهران، شهريور ١٣٨١ ش.
٣. أجوبة المسائل المهنية الحلي، العلامة ابو منصور، الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، قم، مطبعة الحيا، (ت ١٤٠١هـ).
٤. الإشارات والتنبهات في: شرح الإشارات والتنبهات: المحقق نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (٦٧٣هـ)، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ ش.
٥. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: الحلي، العلامة ابو منصور، الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٩ ش.
٦. أعيان الشيعة: الأمين العاملي، سيد محسن (ت ١٣٧١هـ)، اهتمام السيد حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ.
٧. أمل الآمل: الحر العاملي، محمد بن الحسن (١١٠٤هـ)، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ ش.



٢٢. المحاكمات بين شرحي الإشارات والتنبهات في: هامش شرح الإشارات والتنبهات للمحقق.

٢٣. مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق: العلامة الحلي، الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق د. محمد غفوري نژاد، العتبة العباسية المقدسة، مركز تراث الحلة، ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٧ م.

٢٤. مكتبة العلامة الحلي: السيد عبد العزيز الطباطبائي (ت ١٤١٦هـ)، إعداد ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٦ هـ.

٢٥. مقدمة التنقيح ملاً صدرا، فرامرز قراملكي، أحد، في: صدر الدين الشيرازي، التنقيح، تحقيق: غلام رضا ياسي پور، طهران، بنياد حكمت إسلامي، صدر، ١٣٧٨ ش.

٢٦. مقدمة القواعد الجلية في كتاب القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلامة الحلي (٧٢٦هـ): فارس الحسون تبريزيان، (ت ١٤٢٦هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ.

٢٧. مقدمة منطق الملخص، في: فخر الدين الرازي، منطق الملخص، فرامرز قراملكي، أحد، تهران، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٨١ ش.

٢٨. منطق الملخص: الرازي، فخر الدين

الحلي، العلامة أبو منصور، الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، به اهتمام محسن بيدار فر، بيدار، قم، ١٣٦٣ ش.

١٥. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: الحلي، العلامة أبو منصور، الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، الطبعة الحجرية، طهران، بعد سنة ١٣١٢ هـ.

١٦. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: الطهراني، شيخ آغا بزرك (١٣٨٩هـ)، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣ هـ، ط ٣.

١٧. شرح الإشارات والتنبهات: الطوسي، خواجه نصير الدين محمد (٦٧٣هـ)، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ ش.

١٨. الشفاء، المنطق: ابن سينا، مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ / ١٤٠٦ هـ.

١٩. رياض العلماء وحياض الفضلاء: الأفندي الأصبهاني، ميرزا عبدالله (ق ١١)، قم، مكتبة آية الله السيد المرعشي، ١٤٠١ هـ.

٢٠. طبقات أعلام الشيعة: الطهراني، الشيخ آغا بزرك (١٣٨٩هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٥ م.

٢١. لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: الطوسي، قم، نشر البلاغة، الطبعة الحجرية، قم، انتشارات كتبي نجفي، ١٣٧٥ ش.



محمد (ت ٦٠٦هـ)، تقديم تحقيق
وتعليق أحد فرامرز قراملكي وآدينه
أصغري نژاد، طهران، جامعة الإمام
الصادق عليه السلام، ١٣٨١ ش.
٢٩. المنطق: المظفر، محمد رضا (١٣٨٣هـ)،
بيروت، دار التعارف، ١٤٠٠هـ، ط ١.



المنحى الفلسفيُّ عند العلامة الحليّ

د. صالح مهدي صالح

الجامعة المستنصرية، كلية الآداب،

قسم الفلسفة

Salih.mministry@uomustansiriyah.edu.iq

الملخص

تنوعت الحقول المعرفية التي درسها وألّف فيها العلامة الحلي، فدرس الفقه وأصول وعلم الكلام والمسائل الفلسفية التي فرضت حضورها في ذهنه، وبناءً على ذلك نجده يتحدث بعدة ألسُن ويفكر بعقل واحدٍ متوقف على مسافة واحدة من جميع مسائل الميتافيزيقيا والعقائدية كالجوهر الفرد وخلق العالم، وهي من دون ريب موضوعاتٌ شكّلت المقدمات التمهيدية لإثبات الوجود الإلهي.

الكلمات المفتاحية:

الوجود، الماهية، الوحدة، الكثرة، الجوهر الفرد .



The Philosophical Orientation of Al-Allama Al-Hilli

Dr. Saleh Mahdi Saleh

University of Mustansiriyah / College of Arts / Department of Philosophy

Salih.mministry@uomustansiriyah.edu.iq

Abstract

The scientific contributions of al-Hilli encompassed diverse fields of knowledge, including jurisprudence, principles of jurisprudence, theology, and philosophical issues that imposed their presence in his mind. Consequently, he expressed his thoughts using various linguistic styles, all originating from a singular intellect. He pondered upon metaphysical and doctrinal matters, such as individual essence and the creation of the world, using a unified mind that consistently approached these subjects. Undoubtedly, these themes constituted introductory foundations for proving the divine existence.

Keywords:

Existence, Essence, Unity, Multiplicity, Individual Essence.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

يُمَثِّلُ الْعَلَامَةُ الْحَلِيُّ انعطافاً فكرياً تفجرت في أعماقه طاقة هائلة من الفكر والمعرفة، فاشتهر في الفلسفة والكلام والفقه والرجال، أما تصانيفه فهي تعدّ هجيناً معرفياً، فكان أعجوبة عصره وفريد دهره، بما خلفه من ثروة علمية قيّمة. وقَدُرَ تعلق الأمر بالجنبة الفلسفية فقد بحث في موضوعات من قبيل الوجود والماهية والوحدة والكثرة ومسألة الجوهر الفرد ومتعلقاتها وغيرها، التي تعدّ مقدمات لا بد منها للبحث في إثبات الوجود الإلهي.

وعلى الرغم من أن هذه المسائل، تعدّ من أصعب المسائل المبحوثة أو التي لم يكتمل بحثها بعد في الفلسفة، فإنها بمثابة العمود الفقري لأي بحث فلسفي يمتد إلى الميتافيزيقا؛ لذلك بحثها جميعاً وبَيَّنَ آراءه في الأفكار المطروحة فيها نقداً وتعديلاً، ولإيضاح المطلب واستيفائه بصورة أدق عمد الباحث إلى البحث في عموميات هذه المسائل قبل الخوض في تفاصيلها.

ومسألة الوجود والماهية من أبرز هذه المسائل وهي مسألة قديمة قدم الفلسفة ونشأتها فبين منكر للوجود ومثبت له وبين باحثٍ في ثباته ومثبتٍ لتغيره انقسمت الآراء بين المفكرين جميعاً في بحث الصلة بين الوجود والماهية على فئة تؤكد أصالة الوجود على الماهية، وأخرى تؤكد العكس؛ فكان للعلامة رأيٌ في ذلك لزم علينا عرضه بعد عرض تلك المقدمات .

أما ما يتعلق بموضوع (الوحدة والكثرة) فما ينطبق على الوجود والماهية ينسحب عليها، مع مراعاة النظر في أهمية هذه المسألة في الجانب الإلهي حصراً أو بصورة أكثر عمقاً، التي تركزت في البحث عن مسألة صدور الكثرة عن الواحد



وهي مسألة قادت إلى ظهور نظرية الفيض (الصدور) والخلق من العدم وغيرها، وقد بحث الحلّي في أبرز الآراء التي قيلت في هذا الجانب، وأبدى رأيه بالنقد والتعديل.

أما فيما يخص مسألة (الجوهر) لهذه الفكرة التي قعد أسسها أرسطو، وواصل البحث فيها من بعده مختلف المفكرين من (متكلمين وفلاسفة)، واستثمر المتكلمون هذه المسألة لإبراز فكرة (الجوهر الفرد) والإفادة منها في البحث الطبيعي والميتافيزيقي، فقد بحثها العلّامة أيضاً من أبرز جوانبها، وقد تناول الباحث ما يخصها، سواء عند مَنْ سبق الحلّي أو عنده فيما بعد. ولكن أين وقف العلّامة الحلّي من الفلاسفة والمتكلمين؟ هذا ما سوف نجده في تضاعيف بحثه في هذه المسألة.

المبحث الأول

العلاقة بين الوجود والماهية والوجود والعدم

المقصد الأول - الوجود:

إنّ الفلسفة كانت وما زالت حتى الآن تناقش تساؤلاً عن الوجود، ويبدو أنّ هذه الفكرة أول ما اجتذبت أنظار الفلاسفة من مسائل الفلسفة^(١).

ومن ثمّ فقد شغلت مسألة الوجود وما تزال ذهن كلّ مفكر وكلّ متفلسف، يحاول البحث عن الحقيقة، ولا شك أنّها من أعوص المشاكل الفلسفية الميتافيزيقية، فلغز (الوجود) حيّر أكبر العقول في تاريخ الفلسفة^(٢)، ولعل بارمنيدس، هو أول مَنْ خطا باتجاه معاكس لصيرورة هيرقليطس بتجريد الوجود، وسوف يستمر هذا الاختلاف في تعيين الوجود الذي يؤخذ في اعتباره علاقاته بعدد من الموضوعات الأخرى، كالماهية، والحركة وغيرها، وما إليها من الموضوعات التي تتجلى فيها



هذه الاختلافات، ابتداءً من اليونان ومروراً بالفلسفة العربية الإسلامية، إذ ظلَّ الخلاف قائماً بين المتكلمين والفلاسفة تارة، وبين الفلاسفة أنفسهم تارةً أخرى^(٣). ولم يعرف الفلاسفة الوجودَ ولا المتكلمون، ولكنه يقال على معانٍ متعددة منها على الذات، وعلى الكون في الأعيان، وقيل إنه لا يحتاج إلى تعريف؛ لأنه بديهي التصور، فلا يجوز أن يُعرَّف إلاَّ تعريفاً لفظياً من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر، بما يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه، وإلاَّ كان دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه، كتعريفهم الوجود بأنه الكون، والثبوت، والتحقق والشيئية والحصول، وكذلك بالنسبة إلى مَنْ يعرف الوجود من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود^(٤).

وحاول غير واحد من الفلاسفة والمتكلمين أن يحدِّد الوجود بحدود مختلفة، فقال العَلَّامة الحلي: «اختلف الناس في ذلك [على انه بديهي]، فذهب المحققون إليه، ونازع فيه جماعة، وزعموا أنه يعرف بحدِّه، واختلفوا في حدِّه، فقال قوم [المتكلمون]: إنَّ الموجود هو الثابت العين»^(٥).

أما الحكماء الذين حدّوا الوجود فقالوا: «الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه»^(٦) وهناك حدودٌ أخرى أعرض العَلَّامة عن ذكرها^(٧)، «وقد أفاض الشيخ الرئيس ابن سينا في الكلام على بداهة مفهوم الوجود، وأنه غني عن التعريف، ثم قال: «ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في الاضطراب، كمن يقول: إنَّ حقيقة الوجود أن يكونَ فاعلاً أو منفعلاً»^(٨)، وفي موضعٍ آخر يشير ابن سينا إلى مصطلح الوجود، فيهتم بتقسيم الوجود وإحكامه دون أن يحدد معنى الوجود، وهو بهذا يؤمن أنَّ الوجودَ لا يمكن تحديده ولا تعريفه، مثله مثل الفلاسفة السابقين عليه - كالكندي والفارابي - واللاحقين عليه - كالمحقق الطوسي والعَلَّامة الحلي - إذ يقول: «إنَّ الموجود والشيء معانيهما ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها»^(٩).



وعوداً على بدء فإنَّ (العلامة) يرى أنَّ هذه التعريفات التي وُضِعَتْ لحدِّ الوجود رديئة من ناحية، وأنها تعريفات لفظية تلزم تبديل لفظ بمكان لفظ آخر ولازمة للدور، وحد الشيء بنفسه من ناحية أخرى، فقال: «أما التعريف الأول ف(الوجود) وثابت العين لفظان مترادفان مشيران إلى معنى واحد، وأما التعريف الثاني فهو مستلزم لتعريف الشيء بنفسه، فإنَّ المراد من لفظه (الذي) يشار إلى متحقق ثابت، وبالتالي فيؤخذ الوجود في حدِّ نفسه (الدور)»^(١٠)، وهذا رأي أستاذه أيضاً، فقد ذهب الطوسي إلى أنَّ الوجود لا يمكن تحديده بل المراد تعريف اللفظ، إذ لا شيء أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعم منه. فالوجود يعدُّ أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما تقع في الإدراك لعمومه الشامل، وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط^(١١)، ويؤكد العلامة الحلي أنَّ الوجود لا يحدُّ من خلال بيان بساطة الوجود فقال: «قد بينا أنَّ الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعمَّ منه فلا جنس له ولا فصل له؛ لأنَّ الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض الآخر، فإذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية، بل هو بسيط»^(١٢).

ومعنى هذا أنَّ العلامة الحلي يرى أنَّ الوجود لا يقبل التعريف بالحد^(١٣)؛ لأنَّ التعريف بالحدِّ إنما يكون للأمور المركبة؛ لأنه - كما هو معلوم من المنطق - تعريف بالجنس والفصل، والوجود ليس مركباً، بل هو معنى بسيط، فهو إذن غير قابل للتعريف بالحدِّ، والحلي ينحو في ذلك منحى أستاذه والفلاسفة من أمثال «الكندي»^(١٤)، «والفارابي»^(١٥) «وابن سينا»^(١٦).

المقصد الثاني - الماهية :

عرّف الفلاسفة الماهية في كتبهم، فهي عند الفيلسوف أرسطو (٣٢٢ ق.م) تقع في مطلب (ما هو)، كسؤالك: ما الخلاء؟، فمعناه بحسب الاسم ما المراد بالخلاء؟، أو كسؤالك: ما الإنسان؟، فمعناه بحسب الذات ما هي حقيقة



الإنسان؟، ومطلب (ما هو) مقابل لمطلب هل هو، الأول يراد به الماهية، والثاني يراد به الوجود (١٧).

وتستعمل هذه الكلمة في الفلسفة بمعنيين أحدهما أعم من الآخر، وقد حقق العلامة الحلي هذين المعنيين، فالمعنى الاصطلاحي الأخص: «الماهية هي المشتقة عما هو» به يجاب عن السؤال بما هو (١٨)، فإنك إذا قلت: ما هو الإنسان؟، فقد سألت عن حقيقة وماهيته، فاذا قلت: حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان (١٩)، وليان الفرق بين الماهية والحقيقة فالماهية تُطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والأمر المتعلق من حيث هو مقول في جواب ما هو يُسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة؛ وفي هذا الصدد قال العلامة الحلي: «وهذه اللفظة - أعني الماهية - إنما تُطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات» (٢٠).

وعلى ذلك فإن الماهية تكون أعم من الحقيقة؛ لأن الحقيقة لا تستعمل إلا في الموجودات، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات (٢١).

وعلى الرغم من ذلك فإن الماهية، والحقيقة، والذات، قد تطلق على سبيل الترادف، ولكن الحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهية باعتبار الوجود الخارجي (٢٢).

فتعريف الماهية هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوّراً تاماً. ومن الطبيعي أنها لا تُستعمل بهذا المعنى إلا في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية والتي لها حدود وجودية خاصة تنعكس في الذهن بشكل معقولات أولى - الإنسان حيوان ناطق - وأما الحقائق الوجودية التي لا حد لها مثل الواجب - تعالى - فإنها ليست لها ماهية بالمعنى الأخص. وأما المعنى



الاصطلاحي الأعمّ للماهيّة، فيعرفونه بأنه «ما به الشيء هو هو»^(٢٣)، أي من حيث هو هو؛ لأنه يمثل الجوهر المطلق، أي ما به يستحق الشيء، وهي بهذا الاصطلاح تكون شاملة للماهيات بالمعنى الاخصّ، وللموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأول كالذات الإلهية المقدسة.

الوجود مفهوم مشترك:

قبل بيان موقف (العلامة الحلي)، من مسألة الاشتراك المعنوي^(٢٤) في مفهوم الوجود، يترتب علينا ذكر مسائل مهمة هي:

١ - المسألة الأولى: لكي يتبين معنى (التشكيك والتواطؤ) في المفهوم لا بد لنا من ذكر تقديم منطقي كي يتيسر لنا فهم هذه المسألة، والذي يتعلق بهذين الاصطلاحين:

ينقسم المفهوم على جزئي وكي، ويهنا هنا هو المفهوم الكلي الذي ينقسم بدوره على (التواطؤ والمشكك)، فالتواطؤ لا يوجد فيه تفاوت بين أفرادهِ في نفس صدق المفهوم عليه. مثلاً المفهوم الكلي للإنسان إذا طبّق على أفرادهِ كمحمد أو زيد إلى آخر أفراد الإنسان، فهما من ناحية الإنسانية على حدّ سواء، وقد سُمّي بالتواطؤ؛ لأنّ أفرادهِ متوافقة فيه غير متفاوتة، فكأنه ينطبق على الجميع وهم جميعاً يتواطؤون على ماهيته، أما التشكيك فيوجد فيه تفاوتٌ بين أفرادهِ في صدق المفهوم عليها بأحد الأوجه الأربعة (الاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم)، كمفهوم البياض مثلاً، فترى أنّ بياض الثلج أشدّ بياضاً من بياض القرطاس، وكلّ منها يحمل البياض. وقد سُمّي هذا المفهوم بالمشكك؛ لأنّ أفرادهِ مشتركون في أصل المعنى ومختلفون بأحد الأمور الأربعة (الاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم)، فالناظر فيه إنّ نظرَ الى جهة الاختلاف أو همّة الاشتراك اللفظي، وإنّ نظرَ الى جهة الصدق أو همّة التواطؤ فيشكك^(٢٥).



٢- المسألة الثانية : الاشتراك اللفظي والمعنوي.

إن المشترك هو أحد تقسيمات الالفاظ في علم المنطق .

فالـمـشـتـرك اللفظي : أن يكون لفظ واحد موضوعاً لمعان مختلفة، كلفظ العين، فإنها موضوعة لعين الباصر، وعين الشمس... إلى غير ذلك من معانيها، وهي معان مختلفة.

أما الاشتراك المعنوي: فهو أن يكون معنى واحد مشترك بين أمور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان، فإنه معنى واحد، وهو الجسم الحساس المتحرك بالإرادة، وهذا موجود في الإنسان والفرس والبقر...، وهي أمور مختلفة (٢٦).

وبعد تقرير هذه المقدمة واتضح المسألة المتعلقة بها، فإن العلامة الحلي يناقش مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك وأحكام الوجود، فترى أن الحلي يميل إلى الرأي القائل باشتراك الوجود اشتراكاً معنوياً، وأنه مقول على إفراده بالتشكيك، وذلك يعني أنه واحد في الجميع، وبذلك يتفق العلامة الحلي مع نصير الدين (٢٧)، ومع الفلاسفة وخاصة ابن سينا إلى جانب تأثر الطوسي والعلامة الحلي بصدر الدين الشيرازي في هذه المسألة (٢٨).

وقد استدلل العلامة الحلي على أن مفهوم الوجود مشترك، بالأدلة الآتية:
أولاً: «إن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب» (٢٩).
ثانياً: إن الوجود قابل للقسمة المعنوية، وكلما كان كذلك كان مشتركاً فلنا أن نقسمه على الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام (٣٠).



المقصد الثالث - الوجود والماهية

وهما مبدءان انطولوجيان اهتمَّ الفلاسفةُ بهما، وبالعلاقة التي تربط بينهما منذ العصر اليوناني.

وكان أفلاطون من أوائل الذين التفتوا إلى هذه المسألة، ومن بعده أرسطو، وبحثوا في هذه المسألة، وكان لهم رأيٌ فيها. وقد شغل فلاسفة العصر الوسيط بها -المسلمون منهم والمسيحيون... وأول من وضع مسألة الماهية والوجود وضعاً صريحاً هو أرسطو، فهو أول من ميز بين الماهية والوجود، وجعل منهما مطلبين مختلفين للعلم، (مطلب ما أي: ما الشيء الذي هو موضوع العلم) و(مطلب هل) (أي: هل الموضوع موجود) (٣١).

أما البحث في أصالة الماهية أو الوجود فلم يكن يبحث بصورة مستقلة في عصر العلامة الحلي ومن سبقه؛ لذا نجده قد أشار إلى هذه المسألة في مواضع متفرقة، سنشير إليها لاحقاً.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ مسألة أصالة الوجود والماهية قد اتسعت وصارت من المسائل الخلافية منذ عصر المير محمد باقر الداماد (٣٢)، الذي صار إلى القول بأصالة الماهية (٣٣)، وتلميذه محمد بن إبراهيم الشيرازي، المعروف بملا صدرا، الذي خالف الداماد، وصار إلى القول بأصالة الوجود (٣٤).

وقد ذكر الحكماء في كتبهم أقوالاً كثيرةً حول هذه المسألة، فلتطلب من مظانها. أما العلامة الحلي إذ بحث هذه المسألة، وكتابه (الأسرار الخفية) أنَّ البعض زعم أن «الوجود له صفة تقتضي حصوله في الأعيان» (٣٥).

ثم عبّر عن هذا الزعم بقوله وهو محال، وهذا القول صريحٌ في أنَّه قائلٌ بأصالة الماهية. وفي موضع آخر يؤكد هذا المعنى في أصالة الماهية، واعتبارية الوجود، ويقال على خصوصيات الوجود -المختلفة بالحقيقة والأنواع - قول اللوازم



العامّة، فهو أمرٌ ذهنيٌّ لا وجود له في الخارج»^(٣٦).

وعودًا على بدء فإن الخلاف القديم في (الوجود والماهية) على ثلاثة مذاهب:

١- المذهب الأول: مذهب المتكلمين - أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري.

«الوجود هو نفس الماهية في الواجب وفي الممكن على السواء، ولكن الوجود في هذا المذهب، وإن كان نفس ماهية الشيء إلا أنّه في الواجب غيره في الممكن، وليس الوجود إلاّ من قبيل الالفاظ المشتركة؛ وذلك مثل العين التي تطلق على عضو الإبصار وعلى الذهب وعلى الذات وعلى الجاسوس. فاللفظ مشترك والطبائع مختلفة^(٣٧)». وهذا ما ذهب إليه أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري^(٣٨).

٢- المذهب الثاني: مذهب الحكماء - أرسطو - الفارابي - وابن سينا.

«لا ماهية لله سبحانه بل هو الوجود المجرد بشرط سلب العدم عنه»^(٣٩)، ووجود الله - تعالى - غير مشترك فيه، أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها أي أنّ وجودَ الله نفس ماهيته، ووجود الممكنات مغاير لماهياتها^(٤٠)، بمعنى أنّ وجودَ الله نفس ماهيته ووجود الممكنات مغاير لماهيتها، وهذا هو رأي الفارابي وابن سينا وأرسطو من قبلهما الذي أوضح «فأما الماهية»^(٤١).

والحكماء ذهبوا إلى أن الوجود مقول بالتشكيك على الموجودات بمعنى أنه في بعضها أول وأقدم وأشدّ من الباقي. والعَلَّامة الحلي يستدل على أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي وهو يسائر الحكماء، وأنه مقول بالتشكيك على ما تحته.

٣- المذهب الثالث: قول أبي هاشم وفخر الدين الرازي.

«الوجود له معنى واحد في الواجب والممكن جميعاً، وهو أيضاً زائد عليها جميعاً»^(٤٢)، أي إن الوجود زائد على الماهيات - الوجودات -.

قال العَلَّامة الحلي: «وهذا مذهب أبي هاشم وأصحابه»^(٤٣). إذ تردد فخر الدين الرازي في هذه المسألة، ومن قبل العَلَّامة الحلي، «والسبب أن رأي الرازي



الحقيقي هو أن مثل هذه المباحث لا تنتهي إلى نتيجة مقنعة؛ لأن الذات الإلهية فوق كل التصورات الإنسانية، ولكن عاد في أواخر كتبه إلى تأييد المذهب المنسوب إلى أبي هاشم الجبائي^(٤٤)، إذ ذهب في المعالم في أصول الدين إلى أن مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات، وأن الوجود زائد على الماهيات^(٤٥).

ولكن ما موقف (العلامة الحلي) من القائلين بأن الوجود نفس الماهية - كأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري - وقبل أن نشرع بالحديث عن الوجود نفس الماهية نبين موقف العلامة الحلي منه، لقد ذكرنا أنه اختار الزيادة، وسائر كلاً من المعتزلة والاشاعرة، لكن في حق الممكنات - فقط لأنه يذكر بأن وجود الواجب عينه - كما ذكرنا في صفات الله - تعالى - وكما هو رأي الحكماء.

وقد استدلل على ذلك بأنه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية، للزم انتفاء فائدة الحمل، فلنا أن نحكم على الماهية بأنها موجودة، ونستفيد من الحكم في إثبات الوجود للماهية، وذلك إنما يتم على تقدير الزيادة، فإنه لو كان نفسها لكان قولنا (الماهية موجودة) بمنزلة قولنا (الماهية ماهية)، إذ الفرض أنه نفسها فلا فرق في إيراد أيهما كان في العبارة، لكن قولنا (الماهية ماهية غير مفيد)؛ لأنه حمل الشيء على نفسه، وهذا يقتضي الدور^(٤٦).

وإذ «احتج القائلون بأن [الوجود] نفس الماهية: بأنه لو لم يكن نفسها للزم أمّا التسلسل أو اجتماع الوجود والعدم. بيان الملازمة: أنه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة لها، والصفة قائمة بالموصوف، فالوجود حينئذ قائم بالماهية، فإما أن يقوم بها وهي موجودة أو هي معدومة، فإن كان الأول لزم التسلسل... وإن كان الثاني يلزم قيام الوجود بالمعدوم، فيلزم اجتماع الوجود والعدم... والجواب قولكم: «إمّا أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومة، قلنا فمع الحصر [الوجود والعدم]، فإن هنا قسماً ثالثاً وهو أن يقوم بها من حيث هي هي، لا باعتبار أنها موجودة، ولا



باعتبار أنها معدومة^(٤٧)» بل باعتبار الاصاله. بمعنى أن وجود الماهية من حيث هي في الذهن يختلف عن الوجود في العدم من الناحية العينية، ومن ثم يجوز حلول الوجود فيها من الناحية الذهنية وليس من الناحية العينية الوجودية. ويحمل العلامة الحلي في كتاب (كشف المراد) عددًا من الحجج التي تبين لنا زيادة الوجود على الماهية وهذه الحجج لا تخرج عما ذهب إليها الطوسي والفلاسفة بوجه عام^(٤٨)، ويرى أنه يمكن زيادة الوجود على الماهية في العقل، وهو بذلك يتابع الطوسي^(٤٩). فقال: «... إن قيام الوجود بالماهية من حيث هي إنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان منفرد عن الوجود^(٥٠)».

المقصد الرابع - انقسام الوجود إلى الوجود الذهني والوجود الخارجي :

إنَّ البحث عن الوجود الذهني بصورة مستقلة جديدٌ بالنسبة للفلاسفة المسلمين، وإن وردت في كلام الفلاسفة المتقدمين على العلامة الحلي إشارة إليه، كما جاء عند ابن سينا^(٥١).

ونقل العلامة الحلي في (كشف المراد) ما ذهب إليه ابن سينا في تقسيمه للوجود، وتبنّى قوله في (مناهج اليقين) فقال: «قال أبو علي ابن سينا: الوجود إما ذهني وإما خارجي والمشارك بينهما هو الشيئية...»^(٥٢).

ولكن أول من أورد البحث عن الوجود الذهني رأسًا فيما رأيت هو «الفخر الرازي»^(٥٣) وبعده «المحقق الطوسي»^(٥٤).

وقد سائرهم العلامة في هذا (الطريق)، من تقسيم الوجود على ذهني وخارجي، وذكر تباين وجهات نظر العقلاء في الوجود الذهني فقد نفاه جماعة من العقلاء، وأما المحققون من الأوائل فقد أثبتوه، وقسموا الوجود إلى الذهني والخارجي قسمة معنوية.



واستدل عليه العَلَّامة بقوله: «والدليل عليه لأننا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان، وتحقق الصفة الوجودية يستدعي تحقق الموصوف»^(٥٥) وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو [ثابت] في الأذهان^(٥٦).

إنَّ الحكم في الحقيقة ليس مقصوراً على ما له وجود في الخارج فقط، بل كل ما قدر وجوده سواء كان موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه، فإن لم يكن موجوداً فيه فالحكم فيه على أفرادهِ المقدورة الوجود كقولنا: كل عنقاء طائر، وإن كان موجوداً فيه فالحكم فيه ليس مقصوراً على أفرادهِ الموجودة، بل عليها وعلى أفرادهِ المقدورة الوجود أيضاً، وكذلك قولنا كل إنسان حيوان، فقال (العَلَّامة الحلي): «اعلم ان القضية تطلق على الحقيقة وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل...»^(٥٧).

واحتج المنكرون للوجود الذهني واستدلوا بوجهين على ذلك «بأنه لو حصل في الذهن ماهية الحرارة كان الذهن حاراً، ولأننا نعلم المتضادات، فلو حصلت في الذهن لزم اجتماع المتضادات، وكذلك الحال في المتماثلة»^(٥٨).

وردَّ الحلي على المنكرين للوجود الذهني الذين يصرحون تقع الحرارة والبرودة في صورها، وليس في ماهياتها إذ قال: «الجواب: إنَّ الحرارة إنما يفعل أثرها في محل قابل مع عدم معاقق واستحالة اجتماع الضدين إنما هو في الأمور العينية، وأما اجتماع الأمثال فلا يحصل في الذهن من حيث المماثلة المتشاركة في الحقيقة، فالذي يحصل من أحد المثليين إلى العلم السابق هو الذي يحصل مثل الثاني، فلو حصلت في الذهن [اجتماع المتضادات] فلا يتعدد الصور»^(٥٩). إذن فالذهنية بينة قابلة لتعدد الأضداد؛ لأن هذا التعدد منتف بفعل التصورية والصورية وليس ماثلاً بحكم العينية الوجودية الموجودة على أرض الخارج عن الذهن، وعليه فالوجود الذهني سمة مباحة التحقق وهوية ماثلة التجسيد ما زال الذهن قابلاً لتعدد تصويرياً.



المقصد الخامس - العدم

لقد أثّرت مشكلة العدم في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر جداً، ولا سيما في المدرسة الايلية، إذ قرّر برميندس أنه ليس هناك إلا الوجود، أما اللاوجود فليس بموجود، ومن ثمّ قالوا إنّ من العدم لا ينشأ شيئاً، وتقرير ذلك معناه القضاء على مبدأ العلية وبعبكس هذا قال فلاسفة العصور الوسطى في أوربا، إنّ الأشياء خلقت من العدم. أما المتكلمون المسلمون فقالوا إنّ الله خلق العالم (لا من شيء) ^(٦٠)، في حين يرى د. الرفاعي أنّ البحث في العدم لا يكون داخلًا في الفلسفة، بل يبحث بحثًا استطرادياً يتبع الوجود ^(٦١).

لقد حاول جماعة من المتكلمين والحكماء حدّ الوجود والعدم ولكن العلامة الحلي لم يرتض ذلك، وذكر أنها حدود باطلة؛ لاشتغالها على الدور، فقال: إنّ الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما، واعلم أن جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا العدم، أما المتكلمون فقالوا: المعدوم هو المنفي العين، والحكماء قالوا: المعدوم هو الذي لا يمكن أن يخبر عنه، إلى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها. وهذه الحدود كلها باطلة لاشتغالها على الدور، وقال: في حد العدم وهو بديهي التصور ^(٦٢)، ولا حاجة فيه إلى التعريف ^(٦٣).

وإذ يميز الحلي بين نوعين من العدم الأول المطلق والآخر العدم المضاف والعدم المطلق هو لا يعلم ولا يخبر عنه، إذ لا تعين له ولا تخصيص ولا امتياز، والعلم يستدعي ذلك كله، ولا هوية له كيف يشير إليه العقل بأنه هو. والعدم المضاف فإنه يعلم بواسطة ملكته، وهو بديهي التصور - كما ذكرنا - وعلى مبحث (العدم) تترتب قضايا أخرى مثل مبحث (إعادة المعدوم) ^(٦٤)، إذ اختلف الناس في (الشيء) إذا عدم عدماً محضاً بحيث لم يبق له هوية في الخارج أصلاً هل يمكن إعادته بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التي كان بها شخصاً مُعيّناً أم لا؟



وتجدرُ الإشارةُ هنا إلى أنَّ آراءَ المتكلمين والحكماء في هذه المسألة متضاربة بين مؤيِّدٍ ومخالفٍ، فالحكماء والمتكلمون ذهبوا إلى أنَّ المعدوم لا يعاد، وذهب آخرون -الأشاعرة- إلى أنه لا يمكن أن يُعاد، والعلامةُ الحليُّ على الرأي الأول في أنَّ المعدوم لا يُعاد، وقد تابع في هذه المسألة أستاذه (الطوسي)، واستدلَّ على أنَّ المعدوم لا يُعاد بوجوه، منها:

الأول: «إنَّ المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره، فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود...»

والثاني: أنه لو صحَّ إعادة المعدوم لزم اجتماع المتقابلين، واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنه لو أعيد لأعيد مع جميع شخصاته وعوارضه التي من جملتها الزمان الذي كان عليه قبل العدم، ولو كان كذلك لكان مبتدئاً بذلك الاعتبار ومعاداً باعتبار آخر، وهو وجوده بعد إعادته ثانيًا فيكون مبتدئاً [معاً]، فيلزم الجمع بين المتقابلين، وهو محال بالضرورة» (٦٥).

وتجدرُ الإشارةُ هنا إلى أن بعضهم ينظر إلى الإعادة على أنها (إيجاد ما عُدَّ بعد وجوده)، وحصل بذلك خلاف عن هذا الأمر، والسبب في ذلك أن المتكلمين ربطوا بين المعاد وإعادة المعدوم، وهو ربط لم يتحدد في الشريعة؛ لأن هذا الأخير تحدث عن الموت والوفاة وعن نشأة أخرى للمكلفين .

فالمناطق في أمر المعاد هو الانتقال من نشأة إلى أخرى، وليس إيجاد بعد إعدام، إذ المسألة من البداية مفتعلة في نطاق علم الكلام (٦٦)، فلا ينظر إليه على أنها عدم ووجود بل هو انتقال من طور إلى طور لا غير، أما مسألة إعادة الزمن مع إعادة المعدوم فهو أمر خارج عن القبول من حيث أنَّ الإعادة تكمن بزمن آخر مغاير لطبيعة زمن الانعدام وعليه فالزمن بيد المعيد وطبيعته تكمن بإرادته المعيد لا بلزومات المعاد ووجوب تطبيق مستلزماته التي منها الزمن وعليه في انتقال اطوار لا عدم ووجود؛ لأن المنعدم لا يتقدم عليه بل يبقى منه ما يلزم إعادته به كالروح .



المقصد السادس - الخيرُ والشرُّ بين الوجود والعدم

إننا في تناولنا للأبعاد المختلفة لهذه المشكلة لن نقتصر على عرض رأي العلامة الحلي وحده؛ لأنَّ رأيه في هذه المشكلة ليس إبداعاً فردياً، بل هو نتيجة لما تعرف عليه من ثقافات مختلفة، سواء كانت فلسفة يونانية، أم جانباً إسلامياً يتمثل في ثقافته وديانته وتعرفه إلى آراء الفرق الإسلامية المختلفة، وكذلك إلى الفلسفة الإسلامية .

وهذا يعني أن أفكار العلامة الحلي في (الخير والشر) كانت مجرد ترديد لما سبق أن تعرف عليه، كلا ليس هذا هو المقصود، فالعلامة الحلي يعالج فكرة الخير والشر في مؤلفاته من جوانب مختلفة تقصر في مؤلَّف وتطول في آخر. ومن ثمَّ فكل فكرة لأي فيلسوف أو عالم أو مفكر هو نتيجة لما سبقه من فلسفة أو علم أو فكر، ثم يقوم بوضع لبنة جديدة معتمداً على تلك اللبنة السابقة أو مختلفة عليها. وإنَّ هذه المشكلة تعدُّ من أهم المشكلات التي تسيطر على العقل الإنساني، والبحث فيها لم يتوقف على عصر، أو مجتمع، أو فلسفة معينة، «فعند اليونان القدماء قد ظهرت عند سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقية، والكلبيين»^(٦٧).

وفي العصور الوسطى المسيحية نجد أنَّ الصورة الأكثر تأثيراً في الفلسفة المسيحية هي تلك التي عرضها القديس أوغسطين، فقد وقع في شبابه، تحت تأثير دين شرقيٍّ يدعى (المانوية) التي أُدينَتْ بالهرطقة من طرف الديانات التوحيدية العظيمة ربما في ذلك الديانات الفارسية القديمة (الزرادشتية)؛ وذلك بسبب التفسير الذي اعتمدته لوجود الشر^(٦٨).

وتاريخياً لهذه التساؤلات - عن الخير والشر - إجابات إلا أنها لم تكن على وتيرة واحدة بل تباينت الآراء فيها، إذ ذهب (الثنوية) إلى أنَّ هناك مبدئين، أحدهما (يزدان) فاعل الخيرات، وثانيها - اهريمن - هو فاعل شروراً. واستدلوا



على ذلك بأننا نجد في هذا العالم خيرات كذلك نجد شروراً كالحقظ وغيرها، ولا شك أنها كائنة في سلسلة الممكنات، ومحال أن تكون علة الشرور، فاعل الخيرات؛ لأن فاعل الخيرات خير محض، ولا يصدر منه إلا خير محض، والعقل لا يجوز صدور ضدين من فاعل واحد - فلا بد من وجود المبدئين (٦٩).

أما أفلاطون - كما نقل عنه العلامة الطباطبائي - فاعتقاده كان أن الشر عدم، وقد بين ذلك بالأمثلة (٧٠)، ونجد هذه الفكرة عند القديس أوغسطين (٧١).

والمثال عينه نجده عند العلامة الحلي، وعلى كل حال، يتفق مع الكثيرين على وجود (الخير والشر) في العالم، ويقر بهما كما أقر أستاذه نصير الدين الطوسي (٧٢)، وفخر الدين الرازي (٧٣)، وابن سينا، والفارابي (٧٤).

ولم يكن للعلامة الحلي تفسير فلسفي خاص لمعنى (الخير والشر)، بل كان متابعاً ويرتسم خطى الطوسي (٧٥) وابن سينا (٧٦)، فقال: «فحكموا بأن الوجود خير محض والشر عدم محض (٧٧)».

ففي كتابه (الأسرار الخفية) يذهب إلى تقسيم إدراكاتنا للشر على نوعين من الإدراك، الأول شر بالذات فقال: «اعلم أن الشر وإن كان يقال على الأمور الوجودية فإنه إذا حقق ماهيته كان عدماً لكمال يمكن حصول للشيء... مثلاً القتل إنما كان شراً من حيث فقدان الحياة التي هي كمال شخص ما لا من حيث قدرة القادر عليه، ولا من حيث كون الآلة... الثاني: وشر بالعرض، وهو ليس في حقيقته شر، إنما يقال عليها بالعرض ولا يخلو من وجه عدم يقال عليها مثلاً النار: إنها شر فليس من حيث وجودها، ولا من حيث قوتها على إحالة ما يجاورها إلى طبيعتها بل من حيث هو فقدان كمال لشخص إنساني، وعلى أي حال فإن «الشر أمرٌ عديم لا تحقق له» (٧٨).

وبناءً على ما تقدم - الخير والشر - فإن العلامة الحلي يرى إن الخير هو الوجود



ودرجته هي درجة الوجود في حصوله على كماله، وأن وجود الشر في الوجود هو ما يكون غير حاصل على كماله. وبعد هذا تنتقل إلى نقطة أخرى، وهي نسبة الخير إلى الشر، «ويشير العلامة الطباطبائي كما نقل عن المعلم الأول أن الأمور على خمسة أقسام»^(٧٩).

ويصرح العلامة الحلّي: «أمران منها موجودان: أحدهما، ما هو خير محض لأشرف فيه [الله تعالى] والثاني ما يغلب فيه الخير على الشر والثلاثة الباقية، وهي ما يتساوى فيه الخير والشر، أو يغلب الشر أو يكون شراً محضاً - غير موجود»^(٨٠)، ويضيف إلى الأشياء الثانية سبب الشرور وإن كانت كثيرة فهي أكثرية وإن كان فيه شر لغلبة الشر فيه، فإن ترك الخير الكثير لأجل شر قليل شر كثير، فوجوده قد اشتمل على أعظم المصلحتين فهو موجود»^(٨١).

المبحث الثاني

الوحدة والكثرة

لكي يبرهن العلامة الحلّي على وجود الله تعالى عمداً إلى صفتي (الوحدة والكثرة) في الموجودات، «وذلك ما نجده عند أرسطو وغيره من الفلاسفة الأقدمين»^(٨٢).

ومن ثم لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة، ولا وحدة بلا كثرة، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس؛ ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة، كان ذلك عن علة، وليس عن صدفة، وهذه العلة هي غير ذات الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة؛ لأنه لو كان اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتها لكان هناك لا نهاية بالفعل، أي علة لعلة، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية له، والحال أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية، فلم يبق إلا أن يكون لا اشتراكهما علة





أخرى غير ذاتها أرفع وأشرف منها وأقدم، إذ علمنا أنَّ العلةَ قبل المعلول بالذات. ولم يكن العَلَامَةُ الحَلِّيَّ أول مَنْ طرق أبوابَ البحث في مبحث الوحدة والكثرة من الفلاسفة والمتكلمين، فقد أخذت علاقة (المخلوقات بالخالق)، أو ما يُسمَّى بإشكالية الوحدة والكثرة، الكثير من جهود فلاسفة والمتكلمين، بين متعمق في مضمون النصِّ المقدَّس ليرسم لنا العلاقة بين الطبيعة وما بعدها، رسماً شرعياً ولاسيَّما عند المتكلمين من جانب، وعند الفلاسفة كالكندي والفارابي والغزالي من جانب آخر. وقد تبنَّى الغزاليُّ آراءَ الكنديِّ في علاقة الكثرة بالوحدة في ضوء المنطوق النقل، أما الفارابيُّ وابن سينا فلم يأخذا بالحلول التي قدمها فلاسفة الإسلام - كالكندي وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي - أن يعالجوا إشكالية الوحدة والكثرة، بل قالوا بنظرية (الصدور أو الفيض) ^(٨٣).

أما (العَلَامَةُ) فقد ساير المتكلمين، رافضاً نظرية (الصدور) والمبدأ القائل (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، وقبل الحديث عن موقفه، علينا أن نحدد أولاً مفهومي (الوحدة والكثرة) عند العَلَامَةِ الحَلِّيِّ، وبعد تحديدهما نرى بماذا يرتبطان مع المفاهيم الأخرى مثل مفهوم الوجود والتشخص، وبعد ذلك نستظهر الإشكالات المترتبة على تبني القول بـ (الوحدة والكثرة) وكيفية معالجتها عند العَلَامَةِ.

المقصد الأول - مغايرة الوحدة للتشخص والوجود:

قبل الحديث عن (مفهومي الواحد والكثير) نتحدث عن ارتباط مفهوم الوحدة بالتشخص والوجود، فنقول: «الوحدة مغايرة إلى التشخص» ^(٨٥)؛ لأن «الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص، وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليها» ^(٨٦).

وإذ ذهب العَلَامَةُ في القول إلى أن جماعة من القدماء أشاروا إلى أن الوجود



والوحدة عبارة عن شيء واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ، فإنه لا يلزم من الملازمة اتحاد^(٨٧).

ثم يسوق الحليّ دليلاً على التغير بين الوجود والوحدة ويقرره بما يأتي «أن الكثير من حيث إنه كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث أنه كثير بواحد...»^(٨٨). مثلاً إن وجود زيد من الناس لا يعني وحدته؛ لأنه جزء من (النوع الإنساني)، وهذا جزء من (الجنس الحيواني)، ومن ثمّ فحتى لو تلازم الوجود والوحدة فلا يعني هذا أنها واحد. ثم يذكر أن الوحدة تساوق الوجود وتلازمه قائلاً: «فكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد، لا من حيث إنها كثرة، على معنى أن الوحدة تصدق على العارض، أعني الكثرة لا ما عرضت له الكثرة، وكذلك كل واحد فهو موجود إما في الأعيان أو في الأذهان فهما متلازمان»^(٨٩).

المقصد الثاني - مفهومي الواحد والكثير :

سوف نبين معنى (الواحد والكثير) بشكل عام، ثم عند العلامة الحليّ، مع تركيزنا على تعريفهما لديه .

ذهب الشيخ الرئيس (ابن سينا) في (الشفاء) إلى القول: «والذي يصعب علينا تحقيقه الآن ماهية الواحد. وذلك أنا إذا قلنا: إنَّ الواحد هو الذي لا يتكرر ضرورةً، فأخذنا في بيان الواحد الكثير... فما أعسر علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتد به،...»^(٩٠).

في حين يُعرّف ابنُ رشد الواحد بقوله: «أن الواحد هو غير متجزئ والكثرة متجزئة، فإنَّ الكثرة إنما يقال لما قد جُزّأ أو لما يُجَزّأ، وأما الوحدة بما هو واحد فإنّه لا يَتَجَزّأ»^(٩١)، وعرّف الفخر الرازي في (المباحث المشرقية): «أنه لا يمكن تعريفها لأنّ الأمور المساوية للوجود في العموم يعرض لها أن لا يمكن تعريفها إلّا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه...»^(٩٢)، وعرف المحقق الطوسي في (تجريدِه): «ولا يمكن تعريفها إلّا باعتبار اللفظ»^(٩٣).





أما العَلَّامة الحليّ إذ وافق الطوسي من قبله، في شرحه على كلام المحقق الطوسي فقال: «الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى أن يبدل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنه تعريف معنوي»^(٩٤)، ولكننا نجده في كتابه (معارج الفهم) يعرف الواحد بقوله: «الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم، فإن لم يكن منقسماً من جهة أخرى فهو الواحد على الإطلاق، وهو إذا كان نفس هذا المعنى فهو الوحدة»^(٩٦).

أما السيوري فقد ساير العَلَّامة الحليّ والذي عرّف الوحدة والكثرة، قائلاً: «الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية، فلا يفتقر في تصورهما إلى اكتساب تعريف وما يقال في تعريف الوحدة بأنها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم، والكثرة عبارة عن كونه منقسماً، فهو تعريف لفظي غايته تبدل لفظ خفي بلفظ جلي...»^(٩٧).

- الوحدة والكثرة من الأمور الاعتبارية :

لقد ذكرنا سابقاً أن الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية فلا تحتاج إلى اكتساب ومن ثم فالوحدة ليست ثابتة في الأعيان وهما من المعقولات الثانية، أي التي تحصل في المرتبة الثانية من التعقل، وليس لها في الخارج تحقق بذاتها، فاما أن نعقل الشيء أولاً ثم نتعقل كونه واحداً أو كثيراً، فالكثرة والوحدة عارضان للمعقول أولاً، ولا يتصور قيامهما بأنفسهما بل بمعروضهما^(٩٨)، إذ قال العَلَّامة الحليّ: «والحق أن الوحدة والكثرة من الأمور الاعتبارية»^(٩٩). وإذ نازع جماعة من الأوائل في كون الواحد والكثرة من الأمور الاعتبارية وجعلوهما عرضين موجودين في الخارج^(١٠٠)، والدليل في ذلك أن الوحدة والكثرة إذا كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل، اما اذا كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب، ولأنها لو كانت موجودة في الخارج لكان لا يخلو: إما أن تكون واحدة أو كثيرة ولا جائز أن تكون كثيرة، وإلا لزم اتصاف الشيء بمنافيه لأن الكثرة منافية للوحدة، فتكون واحدة، فتكون لها وحدة، وتلك الوحدة تكون لازمة لوجوده في الخارج، أيضاً ننقل الكلام إليها



ونقول فيها كما قلنا في الوحدة الأولى، فيلزم التسلسل. وأما الكثرة فإنها لو كانت موجودة في الخارج لكان أما أن تكون قائمة ببعض أجزاء محلها، أو كل واحد من أجزائها، فيكون الواحد كثيراً باعتبار واحد ^(١٠١).

والسيوري يوافق الحلي في رأيه في أنه لو كانت الكثرة موجودة في الخارج يلزم منه فسادان: الأول: أن يكون الواحد كثيراً أيضاً، والثاني: أن يكون العرض الواحد قائماً بمحال متعددة. والقسمان باطلان، وهما لازمان من فرض وجود الكثرة خارجاً، فلا تكون موجودة خارجاً، وهو المطلوب ^(١٠٢).

المقصد الثالث - المعقول من الوحدة والكثرة وكيفيتهما:

يدخل (العلامة الحلي) في مناقشة طويلة حول معنى (الواحد والكثير)، فيقرر أولاً أن الواحد يُقال: إما بالذات أو بالعرض، وأن مسألة انقسام المعقول على الواحد والكثير من الأمور العامة الشاملة (للجوهر والأعراض)، فالمعقول إما أن يكون منقسماً أو لا يكون منقسماً، فالأول هو الكثير، والثاني هو الواحد.

والواحد قد يكون واحداً بالشخص، أي يكون مانعاً من وقوع الشركة فيه مثل زيد، وقد لا يكون واحداً بالشخص، ومن ثمَّ يكون على جهتين، إحداهما تقتضي الكثرة، والأخرى تقتضي الوحدة فجهة الكثرة إن كانت متفقة، فهو الواحد بالنوع (كزيد وعمر، وخالد)، فإن نوعهما واحد وهو الإنسان، وإن كانت مختلفة، فهو واحد بالجنس كالإنسان والفرس، فإنهما واحد بالحيوان الذي هو جنس لها وهو واحد، ثم الجنس قد يكون بعيداً وقريباً ومتوسطاً. والواحد بالجنس إما بالجنس القريب، الإنسان والفرس، فإن الحيوان جنس قريب لها، أو بالمتوسط كالإنسان والشجرة، فإنهما واحد بالجنس المتوسط وهو الجسم النامي، أو البعيد كالإنسان والعقل، فإنهما واحد بالجوهر، وهو جنس بعيد لها ^(١٠٣).

وأكد العلامة الحلي هذا المعنى قائلاً: «المعقول إما أن يكون واحداً أو كثيراً،



والواحد إما بالذات أو بالعرض، والأول قد يكون بالشخص كزيد [وقد يكون بالنوع كزيد وعمر]، وقد يكون بالجنس كالإنسان والفرس، ثم الأجناس تتصاعد، فيكون الواحد بالجنس واحداً، إما بالجنس القريب كما قلنا، أو المتوسط كالإنسان والحجر، أو البعيد كالإنسان والعقل»^(١٠٤)، وفي موضع آخر يقول العلامة الحلي: «إنَّ الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها، فأولها به مجرد الوحدة ثم الواحد بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس، ويتفاوت الأولوية بتفاوت الاجناس قريباً وبعيداً»^(١٠٥).

ويذكر الحلي: «الواحد بالنوع كثير بالشخص»^(١٠٦)؛ لأنَّ النوع لا بد له من أشخاص؛ لأنه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة، وهذه الأشخاص قد تكون ذهنية كالعنقاء^(١٠٧)، وقد تكون خارجية وذهنية كالشمس.

والواحد بالشخص إمَّا أن يصحَّ عليه الانقسام لذاته وهو المقدار، وإنَّ صحَّ عليه الانقسام لغيره كالجسم الطبيعي، وإنَّ كان الثاني إمَّا أن يكون ذا وضع، أي يمكن أن يشار إليه إشارةً حسيَّةً أو لا يكون، فالأول النقطة والثاني كالنفس الناطقة عند من ثبت تجردها، ومن جملة أقسام الواحد الوحدة، فإنَّ الواحد هو ما لا ينقسم، إمَّا أن لا يكون له مفهوم غير ذلك فهو الوحدة، أو يكون وهو ينقسم إلى الأقسام المتقدمة [المقدار الجسم الطبيعي] نجد أنَّ العلامة قد قرَّر أنَّ الواحد بحق هو الواحد على الإطلاق، وعن الواحد تصدرُ كُلُّ وحدة، ماهية، وإذن فالواحد الحق هو الأول والخالق، والحافظ لكل ما خلق، وهو وحده الجدير بوصف الواحد وما عداه فلا يقال عليه واحدٌ إلَّا مجازاً، أمَّا الشيرازي فقد نظر إلى هذه المسألة قائلاً: «اعلم أنَّ هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة...»^(١٠٨).



المقصد الرابع - العلاقة بين الوحدة والكثرة والإشكالات المثارة في هذه العلاقة:

يبحث العلامة الحلي في العلاقة بين الوحدة والكثرة، ويحدد هذه العلاقة في بحث التقابل بينهما، ثم يقرر أن أقسام التقابل غير جارية بين (الوحدة والكثرة)، وإنما التقابل بينهما بالعرض، كما سنبين لاحقاً.

وهو قد سائر أستاذه الطوسي وابن سينا في كون التقابل بين الوحدة والكثرة بالعرض، فقال ابن سينا: «فبالحرى أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل، وليس كون الشيء وحدة، وكونه مكيالاً، شيئاً واحداً بل بينهما فرق، فالوحدة يعرض لها أن تكون مكيالاً، كما أنها يعرض لها أن تكون علة...» (١٠٩).

والوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها ومن ثم لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد، فإن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فيبينهما تقابل قطعاً (١١٠)، والتقابل لا يمكن أن يعرض للواحد، وإنما يعرض للكثير من حيث هو كثير، ومفهوم التقابل «هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة» (١١١).

وإذ ذكر الحكماء أن أصناف التقابل أربعة (الضدية، والعدم والمملكة، والسلب والإيجاب، والتضاييف) (١١٢)، ومن ثم فإن التقابل بين الوحدة والكثرة غير هذه الأصناف وإنما هو تقابل عارض وليس بجوهري (أي ذاتي)، فصرح العلامة الحلي قائلاً: «قالوا [الحكماء]: لا شك أن بين الواحد والكثير مقابلة، وأصناف التقابل أربعة، وليس ذلك التقابل تقابل الضدية وإلا العدم والمملكة ولا السلب والإيجاب؛ لاستحالة تقوّم أحد المتقابلين بهذا المعاني بالآخر، والتقابل التضاييف، فإن المضاييف مصاحب والمقوم متقدم، فإذا التقابل عارض» (١١٣)، «وهو باعتبار



عروض العلّية والمعلولية والمكيالية العارضين لهما، فإنَّ الوحدةَ علّةٌ للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلية، فبينهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل عرضياً لا ذاتياً» (١١٤).

المقصد الخامس - الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - (خلق العالم) (١١٥) :

لم يكن العلامة الحلبيّ أول مَنْ صرّحَ في مؤلفاته الكلامية والفلسفية بالمبدأ القائل (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، بل إن هذا الأساس كان متجذراً في تاريخ الفلسفة، وسوف نمر على تاريخ هذا المبدأ، ونحن ندرس هذه المشكلة لدى العلامة الحلبي ونستعرض أقوال كل من الفريقين، ثم نبين موقفه منها لنعلم إلى أيهما كان أقرب، ولم يكن بوسعنا أن يخلق خارج الجو الديني والفكري للعصر الذي عاش فيه، وكان لابد من أن تُثير هذه المشكلة اهتمامه وعنايته، وقضية (الوحدة وعلاقتها بالكثرة) التي تحدثنا عنها سابقاً قد تفرّعت عنها هذه المسألة - فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد - علماً أن مسألة الواحد والكثرة قد عولجت في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعي، أما في العالم الإسلامي فقد انتقلت إلى الميدان الديني، ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغير تغيراً تاماً، وأصبح هدف مفكري الإسلام بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، وفي نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثرة نقطة الانطلاق والدّعاة الأولى للبيان الفلسفي بأسره (١١٦).

فإنَّ الملاحظ أنَّ الفلاسفة الإغريق لم تكن لديهم فكرة الخلق من العدم، بل كانوا يرون قدم العالم، أو قدم المادة الأولى التي منها تكونت أجزاء العالم (١١٧). فاديمقريطس وليوقبوس رأيا أن الذرات التي يتألف منها الكون قديمة؛ لأنَّ الوجود لا يخرج من اللاوجود (١١٨)، أما أفلاطون فيرى أن المادة قديمة كانت في حالة الفوضى، وأنَّ الإله هو الذي نظمها. (١١٩)، أما أرسطو فصرّح أيضاً بقدم العالم



بقوله: «هناك ضرورة؛ لأن تكون [أي الهيولى] غير قابلة للهلاك وغير مخلوقة» (١٢٠)، وآخر فلاسفة اليونان شهرة وأكثرهم تأثيراً في الإسلام من حيث هذه المسألة هو (أفلوطين) الذي ابتدع نظرية الفيض.

وتتلخص نظريته في أنّ الأشياء مختلفة في الكمال والنقص، ويتوقف كمالها ونقصانها على درجة اتحاد أجزائها، فدرجة اتحاد الأحجار المتناثرة أدنى من درجة اتحاد أحجار المنزل المهني، واتحاد بين جماعة من الناس لا غاية لهم أقل كمالاً من اتحاد الجوقة الموسيقية أو الفرقة من الجيش، والاتحاد بين الأمور العقلية أقوى منه بين الأمور المادية. وما زال أفلوطين يصعد في سلم الموجودات حتى وصل أخيراً إلى الوحدة الأولى التي لا تقبل الانقسام، وليس فيها أجزاء البتة. وعن هذه الوحدة فاض العقل الكلي الذي هو أقل كمالاً منها، ولذا فهو يقبل الكثرة، وعنه فاضت النفس الكلية، ثم انبثقت الأشياء المادية عن هذا النفس (١٢١).

أما فلاسفة الإسلام فكانوا فريقين: فريقاً اعتنق نظرية الصدور، وفريقاً رفضها.

أما الذين اعتنقوا نظرية الصدور، فمنهم من أخذها دون أن يحور فيها إلا تحويراً بسيطاً: كإخوان الصفا (١٢٣).

أما الفارابي (١٢٤) وابن سينا، فلم يكتفيا بعقل واحد ونفس واحدة - كما قال بها أفلوطين - بل أتيا بعشرة عقول وتسع نفوس. وذهبوا إلى أنّ هذا العالم المتكثر لا يمكن أن يصدر عن الله - تعالى - مباشرة؛ لأن الله وحده، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلا بد من متوسطات، فقال ابن سينا: «... إنّ كلّ عقل هو أعلى في المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية...» (١٢٥).



واهتمَّ نصير الدين الطوسي بمسألة نظرية (الصدور)، في دراسته لمباحث الإلهيات لاسيما في كتابيه (تجريد العقائد ومصارع المصارع)، والذي قرر فيها أهم آرائه الفلسفية والكلامية. فمقولة الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد قد قال بها في حل هذه المشكلة، ويبين أن الكثرة التي تصدر عن الأول، وتكثرها الذي هو ناتج عن استعدادات الموجودات الممكنة للتكثر، لا تخل بالقول إنَّ الصادر عن واجب الوجود إنَّما هو الممكن الواحد (١٢٦).

ومن فلاسفة الإسلام من أعرَضَ عن نظرية الصدور، وقال إنَّ العالم محدثٌ، فالكندي يذهب إلى أنَّ العالم محدث من لا شيء، ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى هي الله، ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضاً؛ وإلى الرأي ذاته يذهب الغزالي. «إما المتكلمون فيجمعون على أن العالم محدث: سواء في ذلك المعتزلة والأشعرية» (١٢٧).

المطلب الأول: موقف العلامة الحلي من (نظرية الفيض) ونقد الأساس الذي استند إليه الفلاسفة الإسلاميون لبناء هذه النظرية:

عرض العلامة الحلي هذه المسألة - نظرية الصدور - في مجموعة من مؤلفاته (الكلامية والفلسفية)، والذي نلاحظه عندما نقرأ هذه المؤلفات، أنه انتقد (نظرية الصدور وأساسها)، وقدم عدداً من الحجج - علماً أنَّه كان مسبقاً في هذه الانتقادات التي وجهت إلى نظرية (الصدور) من بعض الفلاسفة والمتكلمين، كالغزالي (١٢٨)، والشهرستاني (١٢٩)، والرازي (١٣٠).

ومسألة (الصدور) درسها باستيعاب وبفهم واضح، وبمعرفة نادرة بدقائق الأمور، يناقش ويحكم ويستفهم، بعنقريّة غير خافية، مما يدل على أنَّ هذه المسألة



نالت من النقاش المساحة الواسعة في كثير من مؤلفاته، إذ عالج هذه المسألة - الصدور - ضمن صفة القدرة الإلهية، وهو قد صرح وقبل أن يناقش حجج الفلاسفة حول أساس النظرية بأن: «هذا البحث ساقط عنا، لأننا نسند الأشياء الكثيرة إلى واجب الوجود تعالى من غير توسط أمر ما من الأمور»^(١٣١)، وفي موضع آخر قال: «ونحن لما أثبتنا كونه تعالى قادراً اندفعت هذه الكلمات، وأيضاً فقد جوزنا استناد الكثرة إلى البسيط»^(١٣٢).

وذهب أفلوطين وفلاسفة الصدور - الفارابي وابن سينا - إلى أن الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الآلات والقوابل لا يصدر عنه أكثر من واحد «، وهؤلاء القوم لما اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ... ووجدوا في العالم كثرة، طلبوا لها عللاً كثيرة، فقالوا: واجب الوجود واحد، فلا يصدر عنه إلا واحد»^(١٣٣).

المطلب الثاني - نقد العلامة لقولهم (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد):

ويمكن تلخيصها في جملة من النقاط، منها:

١- رأى الفلاسفة الفيضيون أن الأشياء متفاوتة في الكمال والنقص، وكلما كانت الأشياء ذات أجزاء واحدة بسيطة، لا تقبل الانقسام يصدر عنها العقل الكلي والنفس الكلية إلى أن تنبثق عنها الأشياء المادية. فقد قعدوا أساس الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولا يجوز أن يصدر عنه اثنان؛ لأن ذلك يلزم عنه التركيب الله - تعالى - فقال: «وهؤلاء القوم لما اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ... وجدوا في العالم كثرة، طلبوا لها عللاً كثيرة، فقالوا: واجب الوجود واحد، فلا يصدر عنه إلا واحد»^(١٣٤).

٢- العقل الأول الذي يقول به الفلاسفة، ممكن كما يعترفون هم أنفسهم، ثم كيف يعقل أن يكون للإمكان والوجوب والتعقل مدخل في التأثير مع أنها أمور



اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ثم إن كانت متكررة، استحال صدورها عنه تعالى مع وحدته، وإن كانت واحدة، استحال التكرر بها^(١٣٥).

٣- اسندوا إلى ما يسمونه (بالعقل الفعال)، أو العقل الأخير العاشر، الكون والفساد، وصورها الجسمية والنوعية، ثم الصور المركبة المعدنية، ثم النباتية ثم الحيوانية، ثم الإنسانية. فإذا كان الأمر كما يقولون فما الذي يمنع من استناد الأشياء إلى واجب الوجود^(١٣٦)، فقال العلامة: «وهذه الأصول كلها فاسدة؛ لما بيننا من جواز تكرر المعلول عن العلة الواحدة»^(١٣٧).

٤- احتج الحكماء بأن الواحد حقاً من جميع الوجوه لو صدر عنه أكثر من واحد لزم: إما التركيب في ذلك الواحد أو التسلسل، واللازم بقسميه باطل، فكذا الملزوم، بيان الملازمة: انه إذا صدر عنه اثنان مثلاً (أ) و (ب) كان مفهوم صدور (أ) غير مفهوم صدور (ب) بدليل أنا نعقل متغيرين وحينئذ نقول: إذا تغير الصدوران فيما أن يكونا داخلين في ماهيته، أو خارجين من ماهيته، أو يكون أحدهما داخلياً والآخر خارجاً، فإن كان الأول لزم التركيب في ذلك الواحد البسيط، وكذا إن كان أحدهما خارجاً والآخر داخلياً، وإن كانا خارجين نقلنا الكلام إليهما، ونقلنا: إن صدور أحدهما من الصدورين مغاير لصدور الآخر، فإما أن يكونا داخلين، أو أحدهما داخلياً والآخر خارجاً وهكذا يلزم التسلسل، فقد بانت الملازمة.

وأما بطلان اللازم فظاهر؛ لأن اجتماع البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين، فيكون محالاً، والتسلسل محال أيضاً... وهما لازمان من جواز صدور أكثر من واحد من العلة البسيطة، فيكون محالاً وهو المطلوب. «^(١٣٨) والعلامة الحلي يبين أن احتجاج الفلاسفة ضعيف^(١٣٩)، ويرى كلامهم في غاية السقوط^(١٤٠)، «لأن الصدور أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج وإلا لزم التسلسل، واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة أنه لا جائز أن يكون الصدور



واجباً، لاستحالة تعدد الواجب، واستحالة كون الصدور عرضاً، فيكون ممكناً، فيكون له صدور، وننقل الكلام إلى صدور ونقول فيه كما قلنا في الأول ويلزم التسلسل» (١٤١).

وفي الحقيقة أنّ هذه الحجج التي احتج بها الفلاسفة (الفيض)، ونقدها العلامة الحلي هي حجج قوية هدت أركان هذا الأساس، فقد ظهرت بجلاء أن الواحد قد يكون علّة وسبباً لأكثر من واحد، فلم يعد هناك مجال لاستحالة استناد كل ما في الكون إلى الخلق المباشر، من دون توسط تلك العقول والنفوس.

المبحث الثالث

الجوهر الفرد (١٤٢)

يعدّ أرسطو أول مَنْ عالَج مفهوم الجوهر بطريقة منهجية وتعامل معه كموضوع فلسفي وأدار حوله مختلف وجهات النظر (١٤٣)، ومذهب الجوهر الفرد من المذاهب القديمة، وقد اختلفت الآراء في أول مَنْ قال به بين (الهنود واليونان) إذ يذهب ماييو «mabilieu»، ... أن أصل النظرية الذرية بأكملها في الفلسفة العربية هو المذهب الذري الهندي. والمذهب الذري الهندي هو في الحقيقة مصدر حتى للمذهب الذري اليوناني (١٤٤).

ويقرر بينيس pines، بتدبير أكثر، بالأصل اليوناني للمذهب الذري العربي لكنه يجد أن بعض عناصره، ترجع إلى المذهب الذري الهندي (١٤٥)، وأول من قال بالمذهب الذري من اليونان فيلسوفان (١٤٦) هما «لوقيوس Leuippus، وديمقريطس Democritus مؤسس النظرية» (١٤٧)، ويقوم مذهبهما على أن الكون نشأ من كتلة لانهاية لها، وهذه الكتلة تحتوي على جراثيم أو بذور جميع الأكوان. وهذه البذور عدد لانهاية له من الأجسام الصغيرة التي لا تقبل الانقسام، وهي



قديمة أبدية لا تفنى، ولكل منها شكلها الخاص، وهي تختلف فيما بينها باعتبار الحجم أو المقدار، وإذا اتحدت بعض هذه الذرات في الشكل أو المقدار اختلفت من جهة الوضع أو المكان، ولا بد من وجود فضاء تتحرك فيه الذرات ومتى تحركت أدّى ذلك إلى اصطدامها، فتتهبط الذرات الثقيلة نحو مركز الكون، وهو الأرض، وأما الذرات الخفيفة فتصعد وتكون الفلك الأول، وقد نقد أرسطو نظرية الجوهر الفرد؛ لأنها كانت في جوهرها تستند إلى وجود الخلاء^(١٤٨).

«وقد أبطل أرسطو الخلاء الذي كان يقول به ديمقريطس والمدرسة الذرية عامة...»

وقد سائر أبيقور ديمقريطس والمدرسة الذرية بالرغم من نقد أرسطو لها. وقال بالخلاء، وإنّ الأجسام تتركب من أجزاء صلبة لا تتجزأ أو لا يمكن أن تنحل على أي وجه^(١٤٩).

«وقد رفضت كل مدارس الفلسفة اليونانية التي أزهرت بعد أرسطو ذرية أبيقور المتأخرة^(١٥٠)».

وكان أول من دعا إلى المذهب الذري - من المسلمين - هو أبو الهذيل العلاف، وتبعه في ذلك معمر بن عباد وهشام الفوطي^(١٥١)، ويبدو أنّ أبا الهذيل قد استقى فكرة الجوهر الفرد من الوسط الفلسفي، فالفكرة قديمة عند الإغريق والهنود كما ذكرنا سابقاً، ومن ثم انتشرت عند المتكلمين (معتزلة، وأشاعرة وغيرهم) ووضعوا المؤلفات في (الجوهر الفرد)^(١٥٢)، وأصبح المبحث يعالج في الكتب الكلامية على غرار مسائل أصول الدين، كالمبحث في وجود الله وصفاته، وغيرها من المسائل.

وفي الحقيقة إنّ هذه المسائل ومسألة الوجود والماهية، والواحد والكثير من المقدمات للبحث عن أدلة وجود الله - تعالى - وإثبات وحدانيته. والواقع أنّ مفهوم الجوهر الفرد لم يبحث بشكل موسع ويُعطى له اهتمام خاص ويكون



مذهباً متميزاً في المدة الممتدة بين (اليونانية والحديثة) إلا عند المفكرين المسلمين المتكلمين - .

أما الفلاسفة المسلمون ومنهم الكندي والفارابي وابن سينا... الخ، فقد أخذوا بالمعنى الأرسطي للجوهر، سواء أكان ما طرحه أرسطو في المنطق أم في ما بعد الطبيعة^(١٥٣). وعلى الرغم من ذلك فإنّ (العلامة) قد تناول مفهوم الجوهر بالمعنى الأرسطي، وسائر فلاسفة الإسلام، إلا أنّه قد افترق عنهم في مسألة (الجوهر الفرد) وكان أميل إلى المتكلمين، وقد خالف في ذلك أساتذته - الطوسي، والكاتب - في القول (بالجوهر الفرد)، وتناوله في أغلب كتبه الكلامية والفلسفية أيضاً، وسائر بذلك الفخر الرازي وإن كانت للرازي آراء متباينة في مؤلفاته المختلفة، كما سنرى لاحقاً.

إنّ الغاية من اهتمام المتكلمين المثبتين للجوهر الفرد، يرجع إلى أنّ القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى القول بأنّ العالم حادث، وهذه هي غاية ما يريدون التوصل إليه^(١٥٤)، ومن ثمّ فلا خلاف بين المتكلمين في أنّ العالم وبجميع موجوداته، محدث من الله تعالى، وهذه ليست نتيجة علمية أفضى إليها البحث، بل هي ضرورة ميتافيزيقية أيضاً؛ لأن كمال العلم بالله تعالى لا يحصل إلا بعد العلم بحدوث الأجسام من حيث إن تمام التوحيد لا يكون إلا بأن ينفي عن الله تعالى شبهة الأجسام.

وصفوة القول إنّ المتكلمين المثبتين للجوهر الفرد أرادوا أن يشبّثوا مسائل مهمة فقال العلامة الحلي: «وإنما طولنا في هذه المسألة؛ لكونها من المسائل الشريفة التي تبتنى عليها مطالب كثيرة»^(١٥٥).



المقصد الأول: موقف العلامة الحلي من مسألة الجوهر الفرد :

لقد عالج العلامة الحلي مسألة الجوهر الفرد في موضعين: الأول في مسائل الجسم الطبيعي، والآخر في مسألة المعاد، والرأي في هذه المسألة أنه كان أقرب إلى الدقة في كلا الموضعين. ففي الأول أراد فيه إثبات حدوث الأجسام ومن ثمة كون العالم محدثاً ومحتاجاً إلى الخالق، وفي الموضع الثاني بيّن معرفة النفس وما يتعلق بها من مسائل المعاد الجسماني وما ينطوي عليها من مسائل أخرى. وخلاصة الكلام أن المتكلمين عامة والعلامة الحلي خاصة أرادوا أن يثبتوا أموراً:

الأول: مسألة وجود الله أو الأخرى مسألة حدوث العالم التي تعدّ مقدمة للبرهنة على وجود الله. وذلك إذا كان الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، فهو محدود والمحدود ممكن والممكن لا بد له من واجب يؤثر في إيجاد.

الثانية: علم الله وقدرته، فلو لم تكن الأجسام مؤلفة من أجزاء تتناهي لم يكن الله محيطاً بعلم كل الأشياء، ولا كانت قدرته شاملة لكل الأشياء أيضاً.

الثالث: المعاد الجسماني، وهذه المسألة مبنية على المسألة السابقة؛ وذلك لأنه إذا ثبت أن الله قادرٌ على جمع كل الأجزاء عالم بها جميعاً، وأن الجسم الإنساني مؤلف من جواهر فردية أمكن القول بأن الله يعيد الجسم الإنساني يوم الحشر على ما كان عليه في الدنيا، إذ هو عالم بأمكنة أجزاء الجسم بعد موتها قادر على جمعها^(١٥٦).

رفض فلاسفة الإسلام نظرية الجوهر الفرد، فابن سينا يُعرّف الجسم: «بأن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ»^(١٥٧)، وانتقد ابن رشد اعتماد (الأشعري) في حدوث العالم على القول بالجوهر الفرد؛ لأن في وجود الجوهر الفرد شكاً كبيراً.^(١٥٨) كما تابع نصير الدين الطوسي ابن سينا في رفضه للجوهر الفرد، في حين نجد أن (الفخر الرازي) قد كان له حيال الجوهر الفرد



ثلاثة مواقف مختلفة، إلا أننا مع ذلك نستطيع أن نقول إنه من أصحاب الجوهر الفرد؛ لأنه قد قال به في أقدم كتبه وأوسطها، وآخرها، فقال الرازي: «الجوهر الفرد حق» (١٥٩).

وأما المتكلمون الذين رفضوا (نظرية الجوهر الفرد)، فمنهم مثلاً النظام المعتزلي، وكذلك ابن كلاب السلفي، وأيضاً ابن حزم وابن تيمية وتلميذة ابن القيم، وغيرهم (١٦٠). وقد ذهب العلامة الحلي في كتاب «مناهج اليقين» (١٦١) إلى أن الأقوال في تركيب الجسم على أربعة (١٦٢) لا مزيد عليها:

أحدها: القول بتركبها من الأجزاء المتناهية بالفعل، وهو قول جمهور المتكلمين وبعض الأوائل.

الثاني: القول بتركبها من أجزاء غير متناهية، وهو قول لبعض الأوائل وللنظام (١٦٣).

الثالث: قبولها للانقسام غير المتناهي وهو قول جمهور الأوائل (١٦٤).

الرابع: قبولها للانقسام المتناهي، وهو قول طائفة، وينسب إلى الشهرستاني (١٦٥). (١٦٦)

وقد اتفق (الحكماء، والنظام) على عدم انتهاء الجسم في القسمة إلى الجزء الذي لا يتجزأ، إلا أنه عند النظام موجود بالفعل في الجسم، وعند الحكماء يستحيل وجوده [بالفعل] (١٦٧).

وكان للعلامة الحلي موقف واحد حيال (الجوهر الفرد)، فقد بحثه في كتابه (نهاية المرام)، علماً أن حقيقة الجوهر لها معان متعددة ومتباينة بين الحكماء والمتكلمين، فهو عند الحكماء هو الموجود لا في موضوع، أما عند المتكلمين فهو المتحيز والذي لا يقبل القسمة العقلية ولا الفردية ولا الوهمية فقال: «الجوهر الفرد يطلق بالاشتراك على الموجود لا في موضوع وهو رأي الحكماء. والثاني



المتحيز الذي لا يقبل القسمة العقلية ولا الفرضية والوهمية» (١٦٨).

أما في كتاب «نهج المسترشدين» (١٦٩) فقد قرر أن الجسم مركَّب من الجوهر الفرد، ولكن كان يفتقر إلى البرهان عليه وبما أن الأدلة في إثبات الجوهر الفرد ونفيه قد تعارضت واختلفت بين المتكلمين والحكماء، ومن ثمَّ افتقر إلى البرهان عليه مع إقراره، فقال السيوري: «لما قرر [العلامة الحلي] أن الجسم مركب من الجوهر الفرد، وكان ذلك متوقفاً على ثبوت الجواهر، افتقر إلى إقامة البرهان على ذلك وقد اختلف آراء الحكماء والمتكلمين في هذا المقام» (١٧٠)، علماً أن العلامة الحلي - عندما حاول أثبت الجوهر الفرد - لم يأت بحجج جديدة، بل كرر ما قاله السابقون، وخاصة «الفخر الرازي والحجج التي تعود إلى زينون الايلي، والتي استخدمها المتكلمون بعد ذلك لإثبات نظريتهم...» (١٧١)، ونجده عمل على استعراض آراء جميع الأوائل - الفلاسفة اليونان، والنظام من المعتزلة - القائلين بالجوهر الفرد والمنكرين له، وعمل من ناحية أخرى على تعزيز القول بنظرية الجوهر الفرد مستنداً إلى هندسة (إقليدس) وغيرها.

وكما «يلاحظ على أدلة الإثبات (الجوهر الفرد) أنها مطبوعة بطابع الفروض العقلية المستندة إلى معطيات الرياضيات والهندسة دون التعويل على الملاحظات الحسية التي اعتمدتها النظرية اليونانية، عند لوقيوس وديمقريطس، مثل الذرات المتطايرة في أشعة الشمس، والذرات الرائحة التي تتصاعد مع الدخان والهواء وما شاكل، وبما يرجع ذلك بالدرجة الأساس إلى أن المتكلمين يجعلون جزءهم غير جسم... على ما يقوله الفخر الرازي» (١٧٢).

المقصد الثاني - إشكالات المثبتين والنافين لفكرة الجوهر الفرد وموقفه منهما:

استعمل العلامة الحلي حججاً في إثبات الجوهر الفرد، وليس في الوسع سردها جميعاً وسرد تعليقات العلامة عليها، غير أنني سأنتقي حجتين ثم اتبعهما



بدراسة العلامة الحلي والمقداد السيوري، لزيادة الإيضاح ولسهولة فهم الحجة، علماً أنَّ الحجج التي استعملها مستندة أساساً إلى الفروض العقلية :

الحجة الأولى: «احتج المثبتون بأننا إذا وضعنا كرة حقيقية [غير مضلعة] على سطح حقيقي [غير متعرج] لاقته بما لا ينقسم، وإلاَّ لكانت مضلعة، فإذا دحرجت عليه لاقته في كل آن يفترض بنقطة، فيكونان مركَّبين من الجواهر... وها هنا حجج كثيرة ذكرناها في كتاب الأسرار^(١٧٣)»^(١٧٤)، أي إننا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فلا بد من أن تلاقيه جزءاً، فذلك الجزء إذا كان غير منقسم - أي تكون جوهرًا فردًا أو جزءًا لا يتجزأ - ثبت المطلوب وإذا كان منقسمًا - إلى ما لا يتناهى - ومن ثمَّ تكون الكرة في هذا الموضع - التلاقي - مضلعة. ولتوضيح موضع الملاقاة بين الكرة والسطح بالهندسة الاقليدية والبرهان على أن موضع الملاقاة غير منقسم ومؤلف من نقاط «يمكن إخراج خطين من مركز الكرة [اعني النقطة المفروضة] إلى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقاة. ويمكن أيضًا إقامة عمود بينهما على وسط، فيحصل من إقامة العمود زاويتان قائمتان؛ لعدم ميل العمود إلى أحد الجانبين، ويحصل من كل واحد من الخطين المعروضين على طرف المنقسم زاوية حادة، لميل كل منهما إلى الوسط، فيكون العمود حينئذ وترًا للزاويتين الحادتين، وكل واحد من الخطين وتر لزاوية قائمة. وقد برهن إقليدس على أن وتر الحادة أقصر من وتر القائمة، فيكون العمود أقصر حينئذ من الخطين الطرفين، فلا تكون الخطوط الخارجة من النقطة إلى المحيط متساوية، وإذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقية، بل مضلعة والفرض أنها حقيقية، وهذا خلف أي محال و[هذا] المحال لازم من فرض كون موضع الملاقاة منقسمًا فلا يكون منقسمًا فيكون غير منقسم وهو المطلوب»^(١٧٥).

الحجة الثانية: «وهذه الحجة تبطل رأي الحكماء في قولهم: إنَّ الجسم واحد





ينقسم إلى ما لا يتناهى بالقوة، وتقريره أن نقول: لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الأجسام بالقوة لكانت حاصلة فيها بالفعل، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: إن كل جسم فإنه قابل للقسمة إلى جزئين وكل واحد من ذينك الجزئين يكون ملاقيًا للآخر بأحد طرفيه دون الآخر، واختلاف الأعراض يوجب الانقسام الفعلي، فلما صدق على طرفي احد الجزئين الملاقة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كل واحد من الطرفين متميزًا عن صاحبه بالفعل فيكون كل واحد من الجزئين منقسمًا، وهكذا إلى ما لا ينتهي» (١٧٦).

إن التقارب أو الاتفاق الذي لامسناه بين الفخر الرازي والعلامة الحلي في النتيجة على إبطال قول النظام القائل (بالطفرة) فالحلي يرى أن لتمام هذه الحجة يتعرض (للطفرة) التي قال بها النظام ويأتي بحجج لإبطالها، ومن هذه الحجج ما يأتي:

١- الأول: إن الجسم لو اشتمل على ما لا ينتهي لما لحق السريع البطيء، فإن البطيء إذا تحرك مسافة ثم ابتدأ السريع فإنه لا يمكنه قطع تلك المسافة إلا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيلزم أن لا يصل إلى البطيء البتة.

٢- الثاني: يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمان متناه؛ لأن المتحرك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيجب أن يكون هناك أزمنة لا تتناهى» (١٧٩).

وقد اعتذر النظام عن هذه الأدلة «بالطفرة»، وهي غير معقولة مع عدم القطع ومعه لا تقع» (١٨٠)، والذي جرّه للقول (بالطفرة)، قوله بنفي الجزء الذي لا يتجزأ، والذي وافق فيه الفلاسفة (١٨١)، فإذا كانت المسافة المعينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى ما لا يتناهى فكيف يمكن قطعها في وقت متناه؟ فللتغلب على هذه الصعوبة أحدث النظام القول بالطفرة.



وللفلاسفة اعتراضات كثيرة يوردونها على إبطال (الجوهر الفرد)، وليس في
الوسع سردها جميعاً وسرد ردود (العلامة الحلي) عليها، فذلك يحتاج إلى مساحة
بحثية واسعة تخرجنا من أصل مطلبنا، وتدخلنا في دائرة (الرياضيات والهندسة)،
لذلك وجدنا أنه من الأنسب أن نذكر اعتراضاً واحداً، وموقف العلامة الحلي منه؛
وقبل حديثنا عن اعتراض الفلاسفة، قد مر فيما سبق أن إحدى حجج العلامة على
إثبات الجوهر الفرد مستنده إلى القول بوجود الكرة الحقيقية المرتكزة على سطح
حقيقي وهذه الحجة موجودة عينها عند الفلاسفة، يستدلون على إثبات الكرة على
نفي الجوهر الفرد، فحاول أن يعزز من الإجابات التي تنكر الكرة المضلعة وثبت
الكرة الحقيقية وكما سنرى. قال: في كتاب (الأسرار الخفية في العلوم العقلية)،
(واحتج نفاة الجوهر بوجوه)، ومنها «... أن الجوهر بين الجوهرين»^(١٨٣)، «فلا
يخلو أما أن يكون الوسط مانعاً من تلاقي الطرفين أولاً، فإن كانت مانعاً فذلك
إنما يكون بأن يلاقي كل منهما ببعض منه، فيلزم الانقسام حينئذ. وإن لم يكن مانعاً
يلزم التداخل، وهو صيرورة جزء الشيء أقل مما ينبغي والتداخل محال، وهو
لازم من كونه غير مانع، فيكون مانعاً فيكون منقسماً وهو المطلوب. وأما أن يكون
الوسط ملاقياً لكل من الجوهرين بعين ما يلاقي به الجزء الآخر أو غيره، فإن كان
الأول لزم التداخل، وهو اندماج الأجزاء بحيث يصير جزؤها أقل مما ينبغي لها.
وإن كان الثاني فذلك إنما يكون بأن يلاقي كليهما ببعض منه، والتداخل محال فتعين
الثاني، فيكون الوسط منقسماً، وهو المطلوب»^(١٨٥)، «وقد أجاب المتكلمون ... بأن
الملاقاة ليست ببعض الأجزاء ولا بجميعها، بل بأعراض حالة فيها كما هو عندكم
في الأجسام المتلاقية بالسطوح»^(١٨٦).

وفي موضع آخر ذكر العلامة الحلي الجواب وتوسع فيه قائلاً: «إن هذا القول
ينفي الحكم الضروري بتماس الأجسام وتلاقي السطوح والخطوط بعضها لبعض؛
لأن الجسم إذا تماس جسماً فالسطحان إن تلاقيا بالأسر تداخلا واتحدا، ولم يبق فرق





بين المماسّة والاتّصال، كما قال في النقطة، وإن لم يتلاقيا بالأسر بل بالبعض انقسما في جهة التلاقي حتى يكون بأحد جانبيه مُلاقياً لأحد الجسمين وبالأخر لا يلاقيه، فكان لكل من السطحين عمق، وقد كان لهما طول وعرض، فالسطحان جسمان، هذا خلف. ولما بطل القسمان لزم أن لا يماس جسم جسمًا ولا سطح سطحًا ولا خط خطًا» (١٨٧).

وخلاصة القول إنّ العَلَّامَةَ الحليّ يرفض متابعة أستاذه الطوسي الذي تبنى ما ذهب إليه ابن سينا في هذه المسألة الذي عدّ أنّ الجسم جوهر واحد متصل، وليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ؛ وتابع المتكلمين في مسألة الجوهر الفرد ومال إليهم في هذه المسألة.

الخاتمة

كان العَلَّامَةُ الحليّ خلاصة لتجربة منفردة في العلوم الإنسانية وفلسفتها، استكمل بفضل جهوده ومدرسته الحلة الفلسفية والكلامية التي وجدت بوصول نصير الدين الطوسي أصبح عامل تعزيز وقوة جعلها تستكمل مسيرة الكلام والفلسفة والعقيدة بشقيها (السينوي) و (الفارابي) بعد ان تعرضت هذه المسيرة لمحتتين الأولى فكرية (كهجوم الغزالي بتهافت الفلاسفة) والثانية سياسية (سقوط بغداد) أمام الزحف المغولي مما عطل دور مدرسة بغداد الفلسفية ليرز دور مدرسة الحلة بالصورة التي جعلها نخبة من المفكرين والعلماء منارة علم في منطقة الظل التي تركتها سطوة المحتل، وكان إسلام غازان سنة ٦٩٣هـ / ١٢٩٥م، وتبنيّ خدابنده (٧١٦ / ١٣٣١م) العقائد الاثني عشرية رسمياً، وأكمل مقدمات نصير الدين الطوسي الفلسفية والكلامية فأصبحت مدرسة الحلة الكلامية صرحاً شامخاً موصلاً علوم هذه المدرسة إلى المراكز العلمية اللاحقة التي ازدهرت في قم.

وما نختم به موقف العَلَّامَةَ الحليّ في نقده لأصل نظرية (الصدور) إنما يرفض



القول بفكرة العقول، وإن جاءت على شكل هندسي - عقلي مجرد، وقد حاول بواسطتها الفارابي وابن سينا الخروج من مأزق (الخلق من لا شيء)، وإن موقفهم هذا يمثل امتداداً شككياً داخل الفكر الإسلامي ويتقاطع مع العقيدة الدينية، ومن ثمَّ عودة لفكر ما قبل الإسلام والمسيحية، وإنَّ فكرة الخلق والإبداع قد جمعتها بالكندي والغزالي من قبله.

أما موقفه في إثباته للجوهر الفرد فقد كان يفتقر إلى البرهان، وبما أنَّ الأدلة في إثبات الجوهر الفرد ونفيه قد تعارضت بين المتكلمين والحكماء، فقد افتقر في إقامة البرهان عليه، ومن ثمَّ فلم يكن ما جاء به جديداً، بل كرَّر ما قاله السابقون، كالفخر الرازي من قبل العلامة صاحب الحجج القديمة التي تعود إلى زينون الايلي، واستعملها المتكلمون لإثبات نظريتهم.

فقد عاجلها في موضعين الأول: ضمن مسائل الجسم الطبيعي، والثاني: ضمن مسألة المعاد، والرأي في هذه المسألة أن العلامة الحلي كان اقرب إلى الدقة في كلا الموضعين.

ففي الأول أراد فيه إثبات حدوث الأجسام، ومن ثمَّ كون العالم محدثاً ومحتاجاً إلى الخالق، والموضع الثاني يبين معرفة النفس وما يتعلق بها من مسائل المعاد الجسماني وما ينطوي عليها من مسائل أخرى.

وخلاصة الكلام أن المتكلمين عامة والعلامة الحلي خاصة أرادوا أن يثبتوا مسألة وجود الله، أو بالأحرى مسألة حدوث العالم التي تعد مقدمة للبرهنة على وجود الله. وذلك إذا كان الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ فهو محدود والمحدود ممكن والممكن لا بد له من واجب يؤثر في إيجاده، إذن وَقَفَ العلامة الحلي على مسافة واحدة من الفلاسفة والمتكلمين، فبغيته الوصول إلى الحقيقة فيما يصبو إليه.





الهوامش

(١٣) إنّ التعريف (بالحد) في منظومة أرسطو

المنطقية يمثل عملية تركيبية تتألف من جنس، وفصل. ويعني هذا أن تعريف الشيء يجب أن يتألف من جنسه، الذي يشترك به مع أشياء أخرى ثم يضاف إليه فصله الخاص، الذي يميزه من الأشياء الأخرى. عن التفاصيل ينظر، تحليل أرسطو للعلم البرهاني، ص ١٤٢.

(١٤) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٠ - ١٦٢.

(١٥) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٩.

(١٦) الإشارات والتنبيهات، ٣/ ٤٩.

(١٧) المعجم الفلسفي، ٢/ ٣١٤.

(١٨) نهاية المرام في علم الكلام ١/ ١٦٢.

(١٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٢٦. كذلك ينظر، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ٢/ ١١٣٦.

(٢٠) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٢٦.

(٢١) ينظر، في الوجود والماهية ٤٤.

(٢٢) المعجم الفلسفي، ٢/ ٣١٥.

(٢٣) التعريفات ٣٠٥. إيضاح المقاصد في

شرح حكمة عين القواعد، ص ٣٠.

(٢٤) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مسألة

الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود تنبع

من دورها الأساس في إثبات موضوع

(١) ينظر: مع الفيلسوف، ص ١٠.

(٢) للاطلاع على تاريخية مسألة الوجود في الفلسفة، ينظر: فلسفة الوجود والماهية بعد ابن رشد، النراقي أنموذجاً، ٣٢- ٤٨.

(٣) ينظر، ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٩٦.

(٤) ينظر: فلسفة الوجود والماهية بعد ابن رشد، ورقة ١٣.

(٥) نهاية المرام في علم الكلام، ١/ ١٧.

(٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٢.

(٧) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلامة الحليّ أوردَ حدوداً أخرى للوجود، وذكر أنها رديئة، للمزيد ينظر: نهاية المرام في علم الكلام ١/ ١٨.

(٨) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٦٩.

(٩) الشفاء-الإلهيات، ص ٢٩.

(١٠) ينظر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٢-١٣.

(١١) تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، ص ٨٢.

(١٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٢.



(حياتهم وآراؤهم) ٤٤١، هامش رقم (١).

(٣٣) علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي، ورقة ١٨٦.

(٣٤) المصدر السابق، ص ١٨٦.

(٣٥) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٤١٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(٣٧) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٦٦.

(٣٨) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٥٦.

(٣٩) الشفاء - الإلهيات، ص ٤٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤١) أرسطو عند العرب، ص ٨.

(٤٢) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٦٩.

(٤٣) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٥٦.

(٤٤) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٦٩.

(٤٥) أسئلة نجم الدين الكاتب عن العالم لفخر الدين الرازي مع تعليقات عز الدين بن كمونة، ص ٢٥.

(٤٦) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين.

ص ٣٤، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٥٧.

(٤٧) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٥ - ١٨.

واحد للفلسفة وليس متعددًا، فإننا لو قلنا بالاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود يمكننا حينئذ تحديد موضوع واحد للفلسفة تدور حوله مسائل العلم وأما لو أنكرنا ذلك وقلنا بالاشتراك اللفظي فإنه لا يمكن إثبات وحدة الموضوع، بل يكون لكل مسألة موضوعها الخاص بها. من هذه التفاصيل ينظر: علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي دراسة في الإلهيات، ورقة ١٨٣ - ١٨٤.

(٢٥) ينظر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ص ٢٠١. كذلك ينظر، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٣٨.

(٢٦) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٣٧.

(٢٧) ينظر: تجريد الاعتقاد، ص ١٤.

(٢٨) ينظر: الفيلسوف الشيرازي، ص ٥٧.

(٢٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٤.

(٣٠) ينظر: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٣٧ - ٣٩.

(٣١) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٧٦.

(٣٢) هو السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الاسترآبادي المعروف (بالداماد) توفي سنة ١٠٤١ هـ، ودفن في النجف الأشرف. ينظر، فلاسفة الشيعة



(٦٣) إرشاد الطالبين الى نهج المسترشدين.
ص ٤٢.

(٦٤) لقد اصطلح عليه العلامة (الطباطبائي) اسم (في انه لا تكرار في الوجود) وتعبير العلامة -هذا أولى من التعبير إعادة المعدوم من وجهين، الأول: إن هذا التعبير اعم لشموله بالنسبة الى إعادة المعدوم واجتماع المثليين، والثاني إن التعبير بإعادة المعدوم بظاهر بحث عن المعدوم مع ان الفلسفة باحثة عن أصل الوجود بخلاف التعبير بتكرار الوجود، ينظر: ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٩٠.

(٦٥) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،
ص ٣٩٤.

(٦٦) ينظر: ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٩٠.

(٦٧) الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، ص ١١.
هامش رقم (١)

(٦٨) ينظر: الدّين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)، ص ١٠٣-١٠٤.

(٦٩) ينظر: تسليك النفس الى حظيرة القدس، ص ١٤٦-١٤٧. ينظر: الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)، ص ١٠٤.

(٤٨) تطور علم الكلام إلى الفلسفة عند نصير الدّين الطوسي، ص ٨٥.

(٤٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،
ص ١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥١) الشفاء -الإلهيات، ص ٣٣-٣٤.

(٥٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،
ص ٣٤.

(٥٣) المباحث المشرقية، ١/ ١٣٠.

(٥٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،
ص ١٩.

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٩.

(٥٦) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٥٩.

(٥٧) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،
ص ١٩.

(٥٨) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٥٧.

(٥٩) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٥٧.

(٦٠) إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، ص ١٦-١٧.

(٦١) ينظر: موسوعة الفلسفة، الجزء ٢، ص ٧٠.

(٦٢) ينظر: ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٨٩.



الإعتباريات التي لها نفسية وواقعية، لا كالأعتباريات التي لا نفسية لها، ولا يلزم من كونه ذات نفسية ان يكون صفة زائد على الذات المشخصة كما ان زيد موجود جزئي خارجي مثلاً وليس صفة الجزئية صفة زائدة على ذاته. وهذا المراد من أن الشخص أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لا من العينية ينقطع بانقطاع الاعتبار. ينظر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٤٤-١٤٥.

(٨٥) ايضاح المقاصد، في شرح حكمة عين القواعد، ص ٥٤-٥٥.

(٨٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٤٧.

(٨٧) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٨٨) إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، ص ٥٤.

(٨٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٤٨.

(٩٠) الشفاء- الإلهيات، ص ١٠٤-١٠٥.

(٩١) مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، ص ١٢٣٥.

(٩٢) المباحث المشرقية ١/ ١٧٤.

(٩٣) تجريد الاعتقاد، ص ١٤٨.

(٩٤) كما تقدم البحث عنه مفصلاً (في مسألة الوجود والماهية وأنها لا يحدان)

(٧٠) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ١٨٧.

(٧١) ينظر: الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)، ص ١٠٣.

(٧٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٠.

(٧٣) المباحث المشرقية، ٢/ ٥٤٧-٥٥١.

(٧٤) الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، ص ١١. ويقارن: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٢٦-١٢٨.

(٧٥) تجريد الاعتقاد، ص ٢٠.

(٧٦) الشفاء - الإلهيات، ٢/ ٣٥٥.

(٧٧) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٠.

(٧٨) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٥٦٨.

(٧٩) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ١٩٠.

(٨٠) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٥٦٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٦٩.

(٨٢) تاريخ الفلسفة العربية، ٢/ ٨٤-٨٥.

(٨٣) مثلث الوجود والعلاقة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة قراءة مرآوية للفكر الإسلامي (الغزالي محوراً) ص ٨-١٥.

(٨٤) إن الشخص من المعقولات الثانية ومن الامور الاعتبارية - أي من



- (٩٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٤٨.
- (٩٦) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٣٨١.
- (٩٧) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٤٨.
- (٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
- (٩٩) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص ١٤٩.
- (١٠٠) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٤٩.
- (١٠١) ينظر: نهج المسترشدين في أصول الدين، ص ١٤٨.
- (١٠٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٤٩.
- (١٠٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (١٠٤) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص ١٤٥.
- (١٠٥) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٤٩.
- (١٠٦) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص ١٤٥.
- (١٠٧) العنقاء: «طائر ضخيم ليس بالعقاب، وقيل عنقاء المغرب كلمة لا أصل لها، يقال: إنها طائر عظيم لا تُرى إلا في الدهور ثم كثر ذلك حتى سموها الداهية عنقاء مغرباً ومغربة». لسان العرب،
- النشر، ص ٢٧٦.
- (١٠٨) الحكمة المتعالية، في الإسفار العقلية الأربعة، ٢ / ١٣١.
- (١٠٩) الشفاء - الإلهيات، ص ١٣٠.
- (١١٠) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٥٠.
- (١١١) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
- (١١٢) المتضايغان: «هما اللذان لا يعقل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر». ينظر: نهج المسترشدين في أصول الدين، ص ١٤٢.
- (١١٣) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٤٩.
- (١١٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٥٠.
- (١١٥) هذه المسألة الثالثة التي اختلفت فيها وجهات النظر بين أهل الكلام، والفلاسفة اختلافاً بيناً، الأمر الذي حدا (بالغزالي) أن يؤلف (تهافت الفلاسفة) ليقرر أن الفلاسفة قد أخطأوا الحق في هذه المسائل، ولينتهي في آخر الأمر إلى تكفيرهم.
- (١١٦) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية، ٢ / ١٠٨ - ١٠٩.
- (١١٧) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٧.
- (١١٨) ينظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٠٨.



- (١١٩) ينظر: فكرة الالهية عند أفلاطون
واثرها في الفلسفة الاسلامية الغربية،
ص ١٣٦.
- (١٢٠) ينظر: الطبيعة، ص ٤٤٠.
- (١٢١) ينظر: أفلوطين رائد الوجدانية
(ومنهل الفلاسفة العرب)، ص ٧.
- (١٢٢) اختلف (محمد بن زكريا الرازي) عن
الفلاسفة القائلين بالفيض، والمخالفين
له، وصرح بقدماء خمسة: الله، النفس،
والزمان والمكان والمادة، يراجع: رسائل
فلسفية، ص ١٩١.
- (١٢٣) الفخر الرازي وآراؤه الكلامية
والفلسفية، ص ٣٣٧.
- (١٢٤) تفاصيل رأي الفارابي، ينظر: آراء
أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٣.
- (١٢٥) الشفاء - الإلهيات، ج ١ - ٢ / ٤٠٩.
- (١٢٦) ينظر: علم الكلام عند صدر الدين
الشيرازي، ورقة ٣٨-٣٩.
- (١٢٧) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية
والفلسفية، ص ٣٣٩-٣٤١.
- (١٢٨) تهافت الفلاسفة، ص ١٤٥.
- (١٢٩) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص
٥٦-٦٥.
- (١٣٠) المحصل ١٠٥.
- (١٣١) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص
٥٤١.
- (١٣٢) نهج المسترشدين في أصول الدين،
ص ١٦٩.
- (١٣٣) الأسرار الخفية في العلوم العقلية،
ص ٥٤٣.
- (١٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٤٢-٥٤٣.
- (١٣٥) ينظر: كشف الفوائد في شرح قواعد
العقائد، ص ٢٦٤.
- (١٣٦) مناهج اليقين في أصول الدين،
ص ٢٦٤.
- (١٣٧) كشف الفوائد في شرح قواعد
العقائد، ص ٢٦٤.
- (١٣٨) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،
ص ١٦٩-١٧٠.
- (١٣٩) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،
ص ١٦٩-١٧٠.
- (١٤٠) ينظر: نهج المسترشدين في اصول
الدين، ص ١٦٩.
- (١٤١) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،
ص ١٧٠.
- (١٤٢) الجوهر الفرد عند المتكلمين هو
العنصر الأول في تكوين الاجسام التي
لا تقبل التجزئة والانقسام، وهو الذي
يسمى اليوم بـ (الذرة) Atom وهي
في الفيزياء والكيمياء، أصغر من أجزاء
المادة العنصرية. ينظر، التصور الذري في
الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ١٦.



هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع.
وعند المتكلمين: هو الجوهر المتميز الذي
لا ينقسم، وأما المنقسم فيسمونه جسماً لا
جوهرًا. ينظر: الأسرار الخفية في العلوم
العقلية، ص ٢٢٩.

(١٥٣) مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة،
ص ٣٣.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٥٥) الأسرار الخفية في العلوم العقلية،
ص ٢٣٠.

(١٥٦) مناهج اليقين في أصول الدين، ص
٧٦ وما بعدها.

(١٥٧) الإلهيات، (ج ١-٢)، ص ٦١.

(١٥٨) ينظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة،
ص ١٣٧-١٣٨.

(١٥٩) أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم
لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدين
ابن كمونة ٣٤.

(١٦٠) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه
الكلامية والفلسفية، ص ٤٣١.

(١٦١) مناهج اليقين في أصول الدين،
ص ٧٦-٧٧.

(١٦٢) ذكر العلامة الحلي في كتاب (معارج
الفهم في شرح النظم) قائلاً: «وقد صار
إلى كل واحد من هذه الأقسام الأربعة
جماعة، ولكن المشهور منها ثلاثة». معارج
الفهم في شرح النظم ٥٠٧.

(١٤٣) ينظر: مفهوم الجوهر في الفلسفة
الحديثة، ص ٢٧.

(١٤٤) فلسفة المتكلمين، ٢/ ٦٢١.

(١٤٥) ينظر: مذهب الذرة عند المسلمين،
ص ١٠٠.

(١٤٦) ينسب «ابن ميمون اصل المذهب
الذري في علم الكلام إلى
الفلاسفة المتقدمين... وهما ليوقيوس
وديمقريطس السابقين على سقراط.
» ينظر، فلسفة المتكلمين، ج ٢، ص ٦١٤.

(١٤٧) مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة،
ص ٢٣.

(١٤٨) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه
الكلامية والفلسفية، ص ٤١٩.

(١٤٩) تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس
إلى افلوطين وبرقلس، ص ١٧٦.

(١٥٠) فلسفة المتكلمين، ٢/ ٦٢١.

(١٥١) مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٥.
كذلك: مذاهب الإسلاميين، ١-٢/

١٨٢.

(١٥٢) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مفهوم
(الجوهر الفرد) تختلفُ معالجته بين
الفلاسفة والمتكلمين، فالجوهر عند
الفلاسفة له عدة معانٍ: منها الموجود
القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله
العرض. ومنها الذات القابلة لتوارد
الصفات المتضادة عليها. فقال ابن سينا:



- علماً أنَّ العلامة الحلي يذكر قولاً خامساً، وهو قول ديمقراطيس من الفلاسفة ويدججه في القسم الاول من الأقسام الأربعة، ينظر: إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، ص ٢٤٩.
- كان قد ذكرَ القول الخامس عن ديمقريطس في طيات حديثه ومعالجته الجزء الذي لا يتجزأ، فقال: «وذهب ديمقريطس واتباعه إلى أن الأجسام المنقسمة بالفعل متكررة بالفعل، وينتهي إلى أجسام صغار تقبل الانقسام الوهمي دون الانفكاكي». مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٨٤.
- نقل صدر الدين الشيرازي قولاً خامساً وهو قول ديمقريطس من الفلاسفة المتقدمين: ذهب إلى أنَّ الجسم لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجي أعني الفك أو القطع، لكون الجسم المفرد عنده صغيراً صلباً لا يقبل شيء منها لصغره وصلابته. مناهج اليقين في اصول الدين، ص ٧٦، هامش رقم (١).
- (١٦٣) وقد نُسبَ هذا القول إلى النظام. ينظر، المباحث المشرقية، ١٥-١٦.
- (١٦٤) من هؤلاء الأوائل ابن سينا، تُنظر: أقواله في هذا المقام في كتابه. الشفاء - الإلهيات، ص ٦١.
- (١٦٥) نَسَبَ الرازيُّ هذا القول إلى الشهرستاني وقال يحكى قريباً منه عن أفلاطون، ينظر: المباحث المشرقية ١٥-١٦. علماً بأنَّ أفلاطون وأرسطو قد رفضا نظرية الذرات أو (الجوهر الفرد) كما يسميها (المسلمون) كما ذكرنا سابقاً؛ فكيف ينسب الفخر الرازي هذا الكلام إلى أفلاطون. حول التفاصيل يراجع: فلسفة المتكلمين ٢ / ٦١٦.
- (١٦٦) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٧٦-٧٧.
- (١٦٧) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٤٨-٤٩.
- (١٦٨) نهاية المرام في علم الكلام، ٢ / ٤١٥.
- (١٦٩) ينظر: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٤٧.
- (١٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.
- (١٧١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٤٢٧.
- (١٧٢) الفلسفة الإلهية (دراسة في فلسفة أبي القاسم الكعبي)، ص ١٣٦-١٣٧.
- (١٧٣) إنَّ أغلب كتب العلامة الحلي مؤرخة الانتهاء، لكن مع ذلك يرى المراجع لكتبه التداخل في مسألة الارجاعَات فيرجع تفاصيل بعض مطالبه إلى كتبه الأخرى، وهذا لا بأس فيه، ومن العجيب أنه يحول ويشير في بعض كتبه إلى مطالب



في كتب متأخرة زماناً عن ذلك الكتاب، فيقول مثل: وقد شرحنا ذلك في كتاب (نهاية المرام في علم الكلام) مع العلم أن كتاب (نهاية المرام) متأخر زماناً على كتاب (معارج الفهم في شرح النظم). فكيف يكون ذلك؟ يمكن أن نقول في مقام الجواب أن العلامة الحلي قد شرع بكتاب أو كتابين أو أكثر من ذلك في زمان واحد، وفي أثناء التحرير يحول من بعض كتبه على بعضها الآخر.

(١٧٤) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص ٤٧-٤٨.

(١٧٥) ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٥٠.

(١٧٦) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٥١٢.

(١٧٧) الطفرة في اللغة: الوثبة، والمراد هنا انتقال المتحرك من جزء من المسافة إلى جزء آخر منها من غير أن يحاذي أجزاء ما بينها، وقد يعبر عنها بترك محاذاة الأوساط. ينظر: معارج الفهم في شرح النظم، ص ٥١١، هامش رقم (٩). وفي اصطلاح المتكلمين: أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة. ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٨٥.

(١٧٨) على الرغم من اتفاق (الرازي والطوسي والعلامة الحلي) في إبطال قول النظام القائل (بالطفرة) إلا أن هذا التقارب أو الاتفاق الذي لا مسناه في رفضهما جميعاً لرأي النظام في هذه المسألة لا يدفعنا إلى القول باتفاقهما في مسألة الجوهر الفرد. فالعلامة يرفض هذا القول (الجوهر) ومن قبله الطوسي، في حين أن الرازي متمسك به.

(١٧٩) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٥١٢.

(١٨٠) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٨٢.

ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٩.

(١٨١) ينظر: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ٦٠.

(١٨٢) للفلاسفة المسلمين أدلة في رفض القول (بنظرية الجوهر الفرد) يلخصها العلامة الحلي في أغلب مؤلفاته الفلسفية والكلامية. وفضلاً عن هذه الوجوه التي ذكرها العلامة الحلي على إبطال نظرية الجوهر الفرد، ينظر إلى عبارات الفلاسفة في المقام فإنك تجد وجوهاً أخرى تجديدك في المقام. ينظر: شرح الإشارات والتنبيهات ١/٢، مقاصد الفلاسفة (في المنطق، والطبيعيات، والالهيات)، ص ١٢.



(١٨٣) الأسرار الخفية في العلوم العقلية،
ص ٢٣١.

(١٨٤) التداخل: عبارة عن دخول شيء في
شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار. ينظر:
التعريفات، ص ٥٦.

(١٨٥) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،
ص ٥١-٥٢.

(١٨٦) مناهج اليقين في أصول الدين،
ص ٨٠-٨١.

(١٨٧) نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢،
ص ٤٢٦.



المصادر والمراجع

منشورات عويدات، ط ١، بيروت،

١٩٧٨ م.

١٠. أرسطو عند العرب: عبد الرحمن

بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،

١٩٤٧ م.

١١. موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي،

دار ذي القربى، ط ٢، ١٤٢٢ هـ.

١٢. مذاهب الإسلاميين: عبد الرحمن بدوي،

دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣

٢٠٠٨ م.

١٣. مذهب الذرة عند المسلمين: بينيس،

ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، مكتبة

النهضة المصرية (القاهرة-١٩٤٦ م).

١٤. ما بعد الطبيعة عند محمد حسين

الطباطبائي: إبراهيم موحان تايه، رسالة

ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب،

الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٦ م.

١٥. مثلث الوجود والعلاقة بين الطبيعة

وما بعد الطبيعة قراءة مرآوية للفكر

الإسلامي (الغزالي محوراً): علي حسين

الجابري، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي

الأول لكلية الآداب، جامعة بابل، ٢٣-

٢٤، آذار، ٢٠١١ م.

١٦. التعريفات: علي محمد الجرجاني، مكتبة

لبنان، بيروت، ١٩٧٨ م.

١٧. مؤسسة مصطلحات ابن رشد

١. آراء أهل المدينة الفاضلة: الفارابي، أبو

نصر، تحقيق د. ألبر نصري نادر، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩ م.

٢. أرسطو: الطبيعة: أرسطو، ترجمة

بارتلومي سانتهيلر، نقله إلى العربية أحمد

لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية،

القاهرة، ١٩٣٥ م.

٣. أفلوطين رائد الوجدانية (ومنهل

الفلاسفة العرب): غسان خالد،

عويدات، بيروت، ط ١، ١٩٨٣ م.

٤. مناهج الأدلة في عقائد الملة: ابن رشد،

تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة

الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٤ م.

٥. الشفاء - الإلهيات: ابن سينا، تحقيق

الأب قنوتي وسعيد زايد، راجعه وقدم

له د. إبراهيم مذكور، ١٤٠٤ هـ.

٦. لسان العرب: ابن منظور، آداب الحوزة،

قم، ١٤٠٥ هـ.

٧. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية

والفلسفية: محمد عبد الهادي أبو ريذة،

منشورات مطبعة لجنة التأليف والترجمة

والنشر، (القاهرة-١٩٤٦ م).

٨. الخير والشر في الفلسفة الإسلامية،

دراسة مقارنة في فكر ابن سينا: منى

أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر.

٩. الفيلسوف الشيرازي: جعفر آل ياسين،



الإعلام الإسلامي)، مطبعة بوستان
كتاب، ط ٢، ١٣٨٧ هـ ش .

٢٣. إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين
القواعد: العلامة الحلي، باهتمام السيد
محمد مشكاة، تعليق وتصحيح علي نقى
منزوي، جامعة طهران، ١٣٣٧ هـ، ش .
٢٤. تاريخ الفلسفة العربية: الفخوري، حنا،
الجر، خليل، دار الجليل، بيروت .

٢٥. تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى
أفلوطين وبقراط: ماجد فخري، دار
العلم للمالين، بيروت، ط ١، ١٩٩١ م.
٢٦. تحليل أرسطو للعلم البرهاني: محمد
جلوب فرحان، وزارة الثقافة والأعلام،
دائرة الشؤون الثقافية والنشر، ١٩٨٣ م.
٢٧. التصور الذري في الفكر الفلسفي
الإسلامي: منى أبو زيد، المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر، ط ١،
بيروت، ١٤١٤ هـ .

٢٨. تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها
عند نصير الدين الطوسي: عباس
سليمان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤ م.
٢٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية
الأربعة: صدر الدين الشيرازي، طليعة
نور، ط ٢، ١٤٢٥ هـ .

٣٠. رسائل فلسفية: محمد بن زكريا الرازي،
جمعها وصححها بول كراوس، المكتبة
المرتضوية، طهران، ب، ت .

الفيلسوف: جيرار جهامي، سلسلة
موسوعات مصطلحات أعلام
الفكر العربي الإسلامي، مكتبة لبنان
(ناشرون)، ط ١، ٢٠٠٤ م.

١٨. مقدمة كتاب معارج الفهم في شرح
النظم للعلامة الحلي: عبد الحليم عوض،
دليل ما، مكتبة العلامة المجلسي، ط ١،
١٣٨٦ هـ ش .

١٩. تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور،
ت.ج، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو
ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر، القاهرة، ١٩٣٨ م.

٢٠. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،
المتن للعلامة الحلي، والشرح للفقير
المقداد السيوري، تحقيق السيد مهدي
الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي العامة،
مطبعة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم، ١٤٠٥ هـ .

٢١. أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم
لفخر الدين الرازي مع تعليقات عز الدين
بن كمونة، طهران مؤسسة يزوهشي
حكمت وفلسفة، ١٣٨٦ هـ .

٢٢. الأسرار الخفية في العلوم العقلية:
العلامة الحلي، تحقيق مركز العلوم
والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث
الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب
(مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب



٣٨. في الوجود والماهية: محمد مهدي النراقي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

٣٩. فلسفة الوجود والماهية بعد ابن رشد، النراقي أنموذجاً: سليمة ناصر حسين السوداني، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٠م.

٤٠. القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: العلامة الحلي، تحقيق فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٤١٧هـ.

٤١. القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: العلامة الحلي، تحقيق فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٤١٧هـ.

٤٢. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلي، تحقيق حسن حسن زاده الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي، طبة ١٠، قم، ١٤٢٥هـ.

٤٣. مناهج اليقين في أصول الدين: العلامة الحلي، تحقيق يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط ١، إيران، سنة ١٣١٥هـ.

٤٤. القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: العلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٩٩٧م.

٣١. رسائل الكندي الفلسفية: أبو يعقوب الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، منشورات، مطبعة حسان، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٨م.

٣٢. علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي (دراسة في الإلهيات): روضان، رياض سحيب، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٠م.

٣٣. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد صالح الزركان، مدار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م.

٣٤. فكرة الإلهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية: مصطفى حسين النشار، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.

٣٥. فلاسفة الشيعة (حياتهم وآرائهم): نعمة، عبد الله، قدم له محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط ١، ١٩٨٧م.

٣٦. فلسفة المتكلمين: ولفسون، هاري أ، ترجمة وتعليق مصطفى ليبب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م.

٣٧. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها: مطر، أمير حلمي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.





المنحى، بغداد، ب، ت.

٥٣. نهاية المرام في علم الكلام: العلامة الحلي، تحقيق فاضل العرفان، إشراف آية الله جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة اعتماد، ط ١، قم، ١٤١٩ هـ.

٥٤. نهج المسترشدين في أصول الدين، ضمن كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، المتن للعلامة الحلي، والشرح للفتية المقداد السيوري، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي العامة، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥ هـ.

٤٥. مقاصد الفلاسفة (في المنطق، والطبيعات، والإلهيات): أبو حامد الغزالي، مطبعة المحمودية التجارية، الأزهر، ط ٢، ١٩٣٦ م.

٤٦. المباحث المشرقية (في الإلهيات والطبيعات): الفخر الرازي، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر، ذوي القربى، ط ١، قم، ١٤٢٨ هـ.

٤٧. مع الفيلسوف: محمد ثابت فندي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠ م.

٤٨. المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار ذوي القربى، ط ١، ١٣٨٥ هـ.

٤٩. مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة: حسون السراي، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، ط ١، بغداد، ٢٠٠٩ م.

٥٠. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، تحقيق وشرح د. نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م.

٥١. من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية: جميل صليبا، دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨١ م.

٥٢. نهاية الإقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق الفرد جيروم، مطبعة



الأبعاد السياسية

في مناظرات العلامة الحلي

حسين جويد موسى الكندي

النجف الأشرف، العراق

hjwd_xp@yahoo.com

الملخص

يأتي هذا البحث لبيان طبيعة تشكل المفاهيم الكلامية في أهم مباحث علم الكلام الإسلامي، وأقصد مسألة (الإمامة) عند العلامة الحليّ بعدها السياسي التي ظهرت في مجموعة من المناظرات التي شارك فيها في مُدَدٍ متفاوتة من حياته، ممّا عزّز مكانته العلمية، فكان رائد الإصلاح الديني في عصر كَثُرَت فيه البدع والضلالة والفتن التي أشعل أوارها بعض مُدّعي العلم من المتعصبين ممّن كان معاصراً للعلامة، كابن تيمية ومَن على شاكلته، وبيانات هذا البحث تتمحور في إزاحة الغموض عن البُعد الكلامي في الحركة العلمية للعلامة الحليّ الذي يتجسّد في دوره التاريخي لترويج التراث الشيعي بمختلف صوره المعرفية انطلاقاً من مدرسة الحلة وصولاً إلى جبل عامل وإيران والأحساء وسائر البقاع في أقصى أرجاء المعمورة، كما يتضمّن البحث بيان دوره الفاعل في ترسيخ المبادئ الكلامية لمدرسة الحلة.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحليّ، مدرسة الحلة العلمية، علم الكلام، التراث الشيعي،

خدا بنده.



Political Dimensions in the Debates of Al-Allama Al-Hilli

Hussein Jawad Musa Al-Kindi

Najaf al-Ashraf

hjwd_xp@yahoo.com

Abstract

This research aims to elucidate the nature of the conceptual formations in the most important discussions of Islamic theology, specifically addressing the issue of Imamate in the perspective of al-Hilli and its political dimensions. These dimensions surfaced in a variety of debates in which he participated throughout his life, enhancing his scholarly standing. He emerged as a pioneer of religious reform in an era marked by innovations, deviations, and conflicts ignited by some self-proclaimed scholars who were contemporaries of al-Hilli, such as Ibn Taymiyyah and those of a similar mindset. The findings of this research focus on dispelling the ambiguity surrounding the theological aspect of al-Hilli's scientific movement, manifested in his historical role in promoting the Shia heritage in various forms of knowledge. This extends from the Hilla school to Jabal Amel, Iran, al-Ahsa, and all corners of the world. The research also highlights his active role in solidifying the theological principles of the Hilla school.

Keywords:

Al-Allama al-Hilli, Hilla School of Knowledge, Theology, Shia Heritage, Khadabanda.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

العلامة الحلي في تاريخ الإنسانية كالكبريت الأحمر ندرة، رجل ذو موهبة خارقة وعبقريّة فذة، مشتمل على كمالات العبقريّة مع ذكاء مفرط، يمتلك في أعماق عقله طاقة هائلة ورصيّدًا ضخماً من الفكر والمعرفة والعلوم، ترجمها عملاً دائماً وجهداً مستمراً، ما تزال آراؤه بذات قيمتها العلمية منذ أكثر من سبع مئة سنة خلت، يوم كانت ذات تأثير فعال في جملة كبيرة من مفكري الإسلام، عالم أسهم في تسيير المعرفة خطوات نوعية ما كانت لتلقى ذات الدفع من عقل غيره، مدافع عنيد عن مبدأ أهل البيت (عليه السلام) الذي تظاهرت عليه قوى الظلام وحاربت أتباعه بكل سلاح.

بيانات هذا البحث تتمحور في إمطة اللثام عن البعد الكلامي في الحركة العلمية للعلامة الحلي الذي يتجسّد في دوره التاريخي لترويج التراث الشيعي بمختلف صوره المعرفية انطلاقاً من مدرسة الحلّة وصولاً إلى جبل عامل وإيران والأحساء وسائر البقاع في أقصى أرجاء المعمورة، كما يتضمّن بيان دوره الفاعل في ترسيخ المبادئ الكلامية لمدرسة الحلّة.

وجاء البحث لبيان طبيعة تشكّل المفاهيم الكلامية في أهم مباحث علم الكلام الإسلامي، وأقصد مسألة (الإمامة) عند العلامة الحليّ ببعدها السياسي التي تظهرت عبر مجموعة من المناظرات التي خاض غمارها في مراحل متفاوتة من سني حياته، مما عزز مكانته العلمية، فكان بحق رائد الإصلاح الديني في عصر كثر فيه البدع والضلالة والفتن التي أشعل أوارها بعض مدعي العلم من المتعصبين ممن عاصروا العلامة، كابن تيمية ومَن على شاكلته.

أهمية البحث: يُعدّ مبحث الإمامة من أهم المباحث التي يمكن أن تطرح في





الدراسات والمصنّفات الإسلامية، وقد كان لعلماء الشيعة دراسات مستفيضة في هذا الباب العقائدي المهم، وتأتي آراء العلامة الحلي في مقدمة تلك الجهود، إذ كانت آراؤه العقائدية بصورة عامة محط أنظار علماء المسلمين، ولعل هذا راجع إلى ملامستها لقضية حفظ وصون الدين بعد النبي الأكرم محمد ﷺ، وتعدُّ أيضاً من أكثر المواضيع الحساسة التي بسببها سفكت دماء الآلاف من المسلمين عبر التاريخ الإسلامي، ولا سيما دماء الشيعة وأتباع أهل البيت ، وكذلك تعدُّ الإمامة من أهم المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الشيعة وغيرهم، خاصة في المدة التي عاصرها العلامة الحلي، التي تعدُّ من أكثر فترات التاريخ الإسلامي تعقيداً، بسبب الغزو المغولي لديار الإسلام واستيلائهم على مقاليد الحكم في الأمصار الإسلامية.

مشكلة البحث: لا بد لكل بحث من مشكلة يحاول الباحث من خلالها إجابة النظر في طبيعة عناصرها للوقوف على نتائج جديدة، وبحثنا هذا في سياق البحوث التاريخية التي تعتمد على استقراء الحوادث والوقائع والخروج بنتيجة تتعلق بطبيعة التكوين العقائدي الذي تركه تلك الحوادث على صفحات المعارف والعلوم المتداولة والعقائدية منها بصفة خاصة، ولأنَّ المدة التاريخية التي تلت دخول المغول إلى بغداد سنة ٦٥٦ هـ كانت من أصعب مراحل التاريخ الإسلامي، نتيجة حالة الهياج الاجتماعي نحو إثارة النعرات والضغائن الطائفية في استغلال سلبي للحوادث الواقعة في الزمن الماضي ومحاولة الإضرار بالآخر العقائدي عن طريق التعمية على تلك الحقائق، وقد حفظ التاريخ وقوف العلامة الحلي بإزاء تلك المحاولات ليجدد بذهنيته العلمية الوقادة سبل الحقيقة المشرعة في أفصح بيان وأتمّه.

فرضية البحث: ابتنى البحث على فرضية مفادها محاولة بعض علماء الإسلام



التهوين من عقائد الشيعة الإمامية الاثني عشرية، والنيل من استحقاق علمائهم العلمي، عند السلاطين المغول، ومحاولة التقرب منهم من خلال جرح علماء الشيعة في طبيعة عقائدهم بمسألة إمامة الأمة، التي كانت ولم تنزل تتعلق بعري موثقة بالحكم والحاكمية، الأمر الذي يستشعر الحاكم منه الخوف والارتباب بسبب طبيعة ذلك الاعتقاد، ومن هنا انبرى العلامة الحلي لبيان تلك التوضيحات في مجمل حركته العلمية، سواء ما كان منها تأصيلاً وتقعيداً علمياً، أو على شكل مناظرات يغلب عليها الطابع الخطابي في أندية سلاطين المغول.

منهج البحث: اعتمد الباحث في منهجه البحثي على منهجين أساسيين في أغلب العلوم وهما:

١ - المنهج الاستقرائي: قام البحث على جمع البيانات الخاصة بمسألة الإمامة ومدى تأثير آراء العلامة الحلي في خصوص هذه المسألة على بلورة فهم عام لها لدى المسلمين أولاً، وذلك لانصراف همّة بعض أدعياء العلم لدحض رأي الشيعة الإمامية في خصوص هذه المسألة، ومن ثمّ التأثير على مصدر القرار في الدولة الإسلامية؛ لبدو أكثر تفهماً لطبيعة الاعتقادات الإسلامية وإيمان أفراد الأمة بها، ومن هنا كان الاهتمام بنصّ، أو معلومة معينة، يرى الباحث أنها تسهم في توفير بيانات دقيقة تساعد على إضافة وصف مناسب لحدود هذه المسألة الغاية في الدقة.

٢ - المنهج التحليلي: إنّ سياق البحث يقتضي بيان مفهوم الإمامة عند العلامة الحلي، ومن ثمّ الانطلاق نحو تأثير منهجه الكلامي بتلك المسألة، فقد توجهت همّة الباحث نحو تحليل النصوص التي اعتمد عليها العلامة الحلي لتثبيت آرائه في هذه المسألة، إذ اجتهد في تأويل المتشابه منها بحمل بعضها على بعض، تقييداً وإطلاقاً أو تخصيصاً وتعميماً؛ لضمّ المؤتلف وفصل المختلف، حتى تتضح مشكلاتها، وتتكشف مبهماتهما، لتبدو بصورة واضحة متكاملة، فقام الباحث بدراسة المفاهيم



الكلامية الواردة في مقالات العلامة الحليّ، ودراستها من خلال النظر في مواطن ورودها واستعمالاتها المختلفة، في سياق رأيه في مسألة الإمامة، ليخلص إلى بناء رؤية متكاملة عن المنهج الكلامي عنده عليه السلام.

هيكلية البحث: يتألف هذا البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة، وقد تناول الباحث في مقدمته بيانات تتعلق بمفهوم الإمامة ومنهجيته في البحث والفرضية التي ابتنى عليها البحث، أما المبحث الأول فقد توفّر على مطلبين، فجاء المطلب الأول ليسلط الضوء على المدرسة الكلامية الحلية، والأدوار التي اضطلع بها عمالقة الفنون المعرفية في هذه الحاضرة، وتكفل المطلب الثاني ببيان طبيعة المدّة الزمنية التي عاصرها العلامة الحليّ وأثرها في الصياغات الكلامية لديه، وجاء المبحث الثاني بمطليبه موضعاً أهمّ الرّدود التي وردت في مناظرات وكتب العلامة الحليّ عن مسألة الإمامة هذه، وقد تكفل بذلك المطلب الأوّل، أما طبيعة التغير التي خلقتها آراؤه سواء على مستوى النظام الحاكم أو على مستوى الوعي الجمعي فقد تكفل ببيانها المطلب الثاني، وكانت الخاتمة لتلخص أهم النقاط التي ارتكز عليها البحث، لبيان الموضوع الذي انعقد لتوضيحه في إجمال غير مُخِلٍّ بالمقصد.

وختاماً فليس الكمال من جلبة الممكن، وإنّما توافرت لديه القابلية على الانخراط في مسالكه؛ لأن الكمال لله تعالى وحده، وعزائي أنّ ذلك غاية الجهد واستفراغ الوسع في بيان المطالب، أقدمه مع إقرار بنقص فيه، ناتج عن تقصير وغفلة، والحمد لله على ما أنعم وله الشكر على ما تكرم.



المبحث الاول

علم الكلام في مدرسة الحلة العلمية

إذا أردنا التعرف إلى المكانة الحقيقية لآية الله العلامة^(١) الحلي في التأريخ الكلامي الشيعي، لا بدّ لنا من اكتشاف خلفية تراثه الفكري من المصادر الأولى لمعارفه عليه السلام، ومن المؤكّد أنّ هذا التراث القيم يضرب بجذوره عميقاً في مدرسة الحلة العريقة بشكل أساسي، هذه المدرسة التي فتحت أبوابها للعلماء وطلاب العلم في القرن السادس الهجري، وبانت صدارتها حتّى القرن الثامن، لتصبح منارةً لنشر التراث الكلامي والفقهي لشريعة خاتم الأنبياء عليه السلام بجميع مذاهبها، فانضوى تحت مظلتها أشهر الفلاسفة وعلماء الكلام في تلك الآونة، وهو أمرٌ لم يسهم في الحفاظ على إنجازات السلف وعطاءاتهم الفكرية وترويجها في شتّى أرجاء المعمورة فقط، بل ساعد على انتشار علم الكلام وتناميّه بعد أن توفّرت أنسب الأجواء للبحوث والنقاشات العلمية لتبدأً بذلك واحدةً من أهمّ مراحل تأريخ علم الكلام الديني وأكثرها حساسية^(٢).

إنّ هذه الأجواء العلمية في هذه المدرسة الرائدة دعت كثير من مشاهير علم الكلام إلى الهجرة إلى مدينة الحلة والإقامة فيها، ولا سيّما متكلمي مدرسة بغداد بعد فتنة السلاجقة^(٣)، فكان يرُدّ عليها المتكلمون من الرّيّ والبحرين والدرس فيها والتأليف كذلك^(٤)، ليخلفوا لنا آثاراً قيّمةً في هذا المضمار وتلمذ على أيدي هؤلاء العلماء الفطاحل في علم الكلام وسائر العلوم من أمثال العلامة الحليّ، وفي تلك الآونة أيضاً هاجر الخواجة نصير الدين الطوسي^(٥) إلى مدينة بغداد قادماً من مشرق البلاد الإسلامية، إذ تولّى منصب الوزارة، لكنّ مدرسة الحلة استقطبته نظراً لسمعتها الراقية وسعة نطاق علومها، فربطته فيها علاقاتٌ مع كبار علمائها، وبقي يترادد عليها حتّى التحق بالرفيق الأعلى.



وحظي العلامة الحليّ عند الطوسي بمكانة سامية، وقد اصطحبه في إحدى رحلاته إلى بغداد، وسأله [في الطريق عن اثنتي عشرة مسألة من مشكلات العلوم، إحداها انتقاض حدود الدلالات بعضها ببعض^(٦)، وتولى الحلي شرح بعض كتب أستاذه الطوسي في الفلسفة والكلام، ككتاب قواعد العقائد وتجريد الاعتقاد^(٧)، وهو أول شارح لكتاب (التجريد)، بل من أهم الشراح له، إذ سهّل بشرحه فهم الكتاب الذي كان يصعب فهمه لشدة اختصاره ودقة المسائل المطروحة فيه، وقد أثنى العديد من شراح التجريد على شرح العلامة الحليّ، من بينهم شمس الدين الأصفهاني الذي قال: «لولا شرح الحليّ لما شُرح هذا المتن^(٨)»، والطوسي نفسه يقول في هذا المعنى: «لولا هذا الفتى العربي - يعني العلامة الحليّ - لبقيت كتبنا بلا شرح»، كما يقول عندما سئل - بعد زيارته الحلة - عما شاهده فيها: «رأيت خريّتاً ماهراً، وعالمًا إذا جاهد فاق»^(٩).

ومن المؤكّد أنّ وجود أساطين المعرفة في مدينة الحلة آنذاك يعدّ دليلاً واضحاً على المكانة العظيمة التي نالتها في مجال العلوم العقلية، فقد استوطن فيها علماء كبار من أمثال قطب الدين الرازي والكاتبني القزويني وسيف الدين الأمدي، وهؤلاء في الحقيقة من رموز علماء الكلام والفلسفة في عصرهم، ومن الجدير بالذكر أيضاً أنّ بعض علماء الشيعة المعروفين، كأُسرة ابن طاووس، رغم إقامتهم في مدينة بغداد لكنّهم حافظوا على تواجدهم في الحلة التي كانت مقرّهم العلمي. لقد احتلّت هذه المدينة مكانةً علميةً مرموقةً برغم ازدهار بغداد آنذاك وحملها لراية العلم والمعرفة وتنوّع المذاهب الدينية فيها؛ بل إنّ هذه العاصمة تهّشت أمام عظمة الحلة ولم تضاهها علماً ومعرفةً، إذ توسعت مدرسة الحلة الكلامية بشرح وتحليل الفكر الكلامي الذي كان مطروحاً في بغداد، بل بذل أساطينها جهوداً واسعة على هذا الصعيد وأضافوا عليه منجزات كلامية جديدة عبر استثمار



القواعد الأساسية التي تم وضعها في علوم كلام المعتزلة والأشاعرة، فتنامت فيها التيارات الفكرية، فمن ناحية انتعشت النشاطات العلمية لأصحاب النزعة العقلية وعلماء الكلام الذين تشبثوا إلى حد كبير بالإنجازات العلمية التي حققها نظراؤهم المعتزلة وعدّوها علوماً بشريةً مباحةً وجديرةً بالبحث والتحليل، ومن ناحية أخرى ازدهرت العلوم الفقهية، وهي ميزة كبيرة تحتسب لهذه المدرسة، اذ لم يكن اجتماع أنماط علمية متعددة طبيعياً في المدارس العلمية، إذ تتخذ كل مدرسة طابعاً خاصاً في مناهجها وتناولها لمفردات التراث أو مفهومها للتجديد^(١٠)، غير أنّ مدرسة الحلة كانت تحتسب لها هذه الخاصية، فكان علماؤها فقهاء ومتكلمين وأصوليين في الوقت نفسه.

إنّ مدرسة الحلة كانت أكبر مدرسة كلامية شيعية على الإطلاق، عندما ورثت كلّ زخم مدرسة بغداد من حيث تنوع علومها وسعة نطاقها، وكذلك من جهة إنجازاتها على صعيد علم الكلام، الإمامي عندما تمكّن علماؤها من طرح أسسه في نطاق جديد، فضلاً عن أنّهم استطاعوا التركيب بين الكلام والفلسفة ليسجّلوا في أنصع صفحات التأريخ انطلاق مرحلة جديدة في تأريخ علم الكلام لدى الشيعة، وهناك كثير من الشواهد التاريخية التي تثبت هذا التحوّل على يد علماء حليين، منهم المحقّق الحليّ، وأستاذه في علم الكلام نجم الدين بن وشّاح الحليّ (ت ٦٧٦هـ)، والسيد ابن طاوس (ت ٦٦٤هـ)، ومفيد الدين محمد بن جهم الأسدي (ت ٦٨٠هـ)، ويوسف بن عليّ بن المطهر الحليّ والد العلامة الحليّ.

ويمكن القول إنّ الفكر الكلامي الشيعي الذي روّجه العلامة الحليّ استمرّ حتّى قرنين من الزمن، وطوال هذه الفترة لم تطرح أيّة أفكار جديدة ولم يقيم العلماء إلّا بشرح ما ورثوه من مدرسة الحلة وتفسيره، والدفاع عن متبنيات السلف الكلامية التي تعدّ مدرسة الحلة المنمذج لتلك الآراء والناقد الذي أثر في تطويرها وإيجاد مساحة أكبر لدلالاتها في الساحة المعرفية في ذلك الوقت.



أثر مدرسة الاعتزال البغدادية في المدرسة الكلامية الحلية

يعود الفضل في ريادة مدرسة الحلة وازدهارها في الواقع إلى غنى التراث العلمي للشيعة في مدرستي بغداد وقم، ففي عصر نماء هاتين المدرستين خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين شهدت الأوساط العلمية الشيعية حركةً علميةً واسعة في مجالي الفقه والكلام.

وعلى الرغم من الاختلاف الجوهرى الواضح بين المدرستين إلا أنَّهما أسهمتَا بشكل واضح في بلورة أغلب المباحث الكلامية التي اهتم بها المتكلمون في مدرسة الحلة الكلامية، لقد كان لهذا الاختلاف أثره حتى في المنظومات المعرفية الأخرى الفقهية والتفسيرية، لكنه لم يخرج من إطار الاختلاف النظري في تكييف المصادر الروائية التي يعتمد عليها المحدث والفقيه والمتكلم، ففي الوقت الذي كانت فيه مدرسة قم تنتقد مدرسة بغداد في كونها بالغت في اللجوء إلى الاستدلالات العقلية واتخذوا جانب التأويل غير الصائب للقرآن والحديث، مما يعني أنَّهم ابتعدوا عن المصادر الدينية الأصيلة التي تعدّ الوسيلة الأساسية لمعرفة كنه المعارف العقائدية، عاب علماء بغداد على القميين تسليطهم الضوء بشكل أساسي على النزعة الحديثة البحتة التي انتهجها المحدثون هناك، إذ تسببت هذه النزعة الجافة بفقدان الدقة والصواب في المباحث العقلية، مما أدى إلى تبنيهم معتقدات مشوبة بالجبر والتشبيه. امتازت المدرسة البغدادية بتنوع علمي كبير؛ لأنَّ بغداد كانت محط أنظار علماء المسلمين جميعاً بصفتها عاصمة العالم الإسلامي آنذاك، فاستقطبت مدرستها علماء الشيعة منذ باكورة تأسيسها وهاجر إليها الكثير من أتباع أهل البيت عليه السلام، لا سيَّما بعد ضمور دور مدرسة الكوفة، لأسباب كثيرة تأتي في مقدمتها الأسباب السياسية، ونتيجة لنشاط متكلمي الشيعة تحوّلت المدرسة البغدادية شيئاً فشيئاً إلى مركز رسمي للمذهب الإمامي؛ ولو تتبّعنا التاريخ لألفينا أنَّ الفضل في ازدهار



علوم الشيعة ببغداد، ولا سيّما علم الكلام، مدينٌ إلى متكلمي الكوفة الذين كان جلهم من المحدثين، فهذا العلم انتقل إلى عاصمة الدولة الإسلامية من مدرسة الكوفة العلمية التي ازدهر فيها علم الكلام منذ بواكير تأسيس هذه المدينة بسبب اختلاف آراء علماء مدرستها في مسألة غاية في الأهمية، بل تكاد تكون الأسس الذي أسس لعلم الكلام الإسلامي، وهي مسألة (الإمامة)^(١١)، وبلغت مدرسة بغداد الذروة في علم الكلام أواخر القرن الرابع الهجري والنصف الأول من القرن الخامس، في رحاب منظومة معرفية منسجمة لم يسبقها نظيرٌ، إذ أرسلت دعائمه شخصيات يُشار إليها بالبنان، من قبيل الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) والسيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) وبعض تلامذتهما من أمثال الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ).

أمّا مدينة قم فلم تكن مركزاً كبيراً لنشر علوم الكلام الشيعية في إيران، إذ بلغت أقصى غاياتها في هذا المضمار خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، بشكل خجول، وكان تأثيرها في وجود المدرسة الكلامية الحلية محدوداً لهذا السبب، إلا أنّ ذلك لم يمنع من ظهور قامات علمية كبيرة فيها، من أمثال أحمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم وسعد بن عبد الله ومحمد بن الوليد^(١٢). وتجدر الإشارة إلى أنّ مدرسة بغداد الكلامية بقيت تزاوّل نشاطها العلمي لمدة أطول من نظيرتها؛ لم أسباب معرفية ونفسية وسياسية عديدة، هذا فضلاً عن أجوائها الاجتماعية والثقافية التي جعلت مدّها العلمي يحتاج مناطق شاسعة من البلاد الإسلامية، وبعبارة أخرى أصبحت المركز الرسمي الذي يعكس متبنيات التشيع الإمامي في مختلف الأوساط الثقافية^(١٣).

إلا أنّ هذا الازدهار في مدرسة بغداد لم يدم طويلاً، فقد طرأت كثيرٌ من الأحداث التي أسفرت عن أفول نجمي هذين المركزين العلميين، فلم يبق لتلك العظمة والرفعة أثرٌ ملحوظٌ في أواخر القرن الخامس الهجري، وعلى الرغم من عدم وجود دراساتٍ دقيقةٍ ومعتمدةٍ لمعرفة العوامل الأساسية التي أدت إلى هذا



الزوال الثقافي، لكن لا يمكن تجاهل الظروف السياسية والاجتماعية التي واجهها الشيعة في العصر العباسي المتأخر مما أدى تشتت علماء الشيعة في مختلف أصقاع البلاد الإسلامية نتيجة التضييق على نشاطهم العلمي والديني^(١٤).
أسس المنهج النقدي الكلامي لمدرسة الحلة على تراث المعتزلة، ويعد المحقق الحلي واحداً من أساتذة هذه المدرسة الكلامية، وقد انعكست آثارها في متبنياته الفكرية بشكل واضح، إذ قال في كتاب (المسلك في أصول الدين): «ولما كانت الطرق إلى ذلك مختلفة والوسائل إليه منكراً ومعرفة، وجب أن نسلك أتمها تحقيقاً وأوضحها مسلكاً وطريقاً، وهو المنهج الذي سلكه متأخرو المعتزلة؛ رأيت أن أملي مختصراً يقصر عن هجنة التويل...»^(١٥).

علم الكلام عند العلامة الحلي

من الحريّ بكلّ باحثٍ للحقيقة العلمية أن يُشيرَ إلى النشاط الكلامي للعلامة، ولا بُدَّ من تسليط الضوء على هذا الأمر في إطار دراساتٍ تحليليةٍ تخصّصيةٍ، ومن هذا المنطلق سنقوم في هذا المطلب بهذا الإجراء بغية بيان الموضوع في ضمن بحثٍ علميٍّ تحليليٍّ. فالمجال ما يزال مشرعاً أمام البحث والتحقيق لاستكشاف كثير من المعلومات الخاصة بالشخصية العلمية له، سواء في مصادره الخاصة أو فيما دُوّن حوله من قبل الآخرين، وكل ذلك بهدف بيان جوانب من تأريخ الشيعة بقيت طوال قرون مطويةٍ في صفحات النسيان، إذ لم يقتصر دور العلامة الحليّ على التدريس بل تعدّى ذلك إلى شؤون الإدارة الأخرى، ففضلاً عن كونه أحد أكابر فقهاء الإمامية في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فقد كان من طلائع العلماء والمشرّعين في العراق، علاوةً على إشرافه على إدارة الحوزات والمدارس الدينية التي كانت الحلة يومذاك مركزها الرئيس^(١٦).

إنّ كلّ باحثٍ ومتتبّعٍ لأحوال العلامة الحليّ وإنجازاته العلمية يدرك بوضوح



أنه شمر عن ساعديه للبحث والتحقيق في المواضيع الكلامية لأجل إنارة الطريق أمام أتباع مذهب أهل البيت، ولم يقصر هذا الأمر على مدونات الكلامية ومسايعه الواسعة في هذا المضمار فحسب، بل يبدو جلياً في آثاره الفقهية وبعض مدوناته والإجازات التي منحها لطلاب العلم والأساتذة، إذ استثمر كل فرصة كانت تسنح له لتسليط الضوء على المباحث العقلية بشكل يفوق ما يبدر من كل فقيه أو مجتهد آخر كما جرت عليه العادة بين أرباب علم الفقه. وسوف نجعل الإنجازات العلمية هي المعيار في تقييم الموضوع، فيمكن والحال هذا عدّه من جملة علماء الكلام في عصره، وفي الوقت نفسه سنشهد أن إنجازاته لا تتضمن مبادئ خاصة لإرساء مدرسة كلامية مستقلة جديدة تختلف عن سائر المدارس الفكرية، لكن مع ذلك فهي تعكس مدى عمق أفكاره الكلامية التي تجعله على رأس قائمة علماء الكلام في القرن الإسلامي الثامن.

من جملة المعطيات هو مقدار التنوع الفكري الكلامي للعلامة الحلي الذي جعل من مدرسة الحلة غاية القاصدين، وهذا الأمر بدوره يعكس ضرورة إعادة النظر في دراسة مشارب هذه المدرسة العريقة وتحليلها؛ لأنه لم يحظ باهتمام يتناسب مع مستواها الحقيقي، فقد كانت مدرسة الحلة تشهد في باكورة تأسيسها نشاطات علمية وعقائدية تحوّرت بشكل أساسي حول شرح آراء السيد المرتضى الكلامية وتحليلها، إذ تعدّ تلك المدة بداية تحوّل في الاتجاهات الفكرية وبداية تاريخ فكري جديد امتاز بالركود والجمود، على الرغم من بقاء علم الكلام ثانوياً في تلك الآونة، بحيث لم تشهد الساحة سوى عدد قليل من المتخصصين والمبدعين على صعيد المباحث الكلامية، وقد نجم عن هذا الأمر تدوين عدد ضئيل من المؤلفات في الكلام والعقائد. ولكن بمرور الزمان تغيّرت الأوضاع إثر رواج المنافسات المذهبية وتبادل النقد بين مختلف الفرق والأديان، وأيضاً بسبب افتقار علمي،



الفقه والأصول إلى المباحث الكلامية، الامر الذي لفت انتباه العلامة الحلي ودعاه إلى تطوير العلوم العقلية وتقويتها؛ وقد تجلّى هذا الأمر عنده عليه السلام بشكل ملحوظ، بحيث يصفه أستاذه المحقق الحلي بأنه: أعلم الجماعة بعلم الكلام وأصول الفقه ^(١٧). غير أنّ الثابت بالتحقيق أنّ آراء العلامة الحلي الكلامية قد تطورت كثيراً عن آراء السيد المرتضى، إذ تبنّى مناهج جديدة في علم الكلام لا تتسجم مع ما تبنّاه أتباع منهج السيد المرتضى من فكر كلامي متأثر بالفكر المعتزلي المتأخر، وكذلك تباينت مع شروحات أستاذه المحقق الحلي على تراث متأخري المعتزلة؛ عندما تجاوز أسوار الاعتزال البصري، وأقبل على دراسة القواعد والأصول الفلسفية وتحليلها، فاتّجه نحو الانفتاح على علم الفلسفة ^(١٨).

ومنهج العلامة الحلي في الفلسفة عقلي محض؛ لكون مسألها محض عقلية، ولذا أكثر من استعمال الأدلة والبراهين المنطقية، وكثيراً ما يلجأ إلى برهان الخلف لإثبات مطلوبه، فيفترض عكس النتيجة التي أراد الوصول إليها ثم يدل على بطلانها لتصح النتيجة، كما يتجلّى ذلك بوضوح في مسألة وجود واجب الوجود، إذ يقول: اختلف القوم في وجود واجب الوجود، فذهبت طائفة إلى أنّ وجوده نفس حقيقته، وآخرون إلى أنّه زائد عليها، والحق هو الأول، والدليل عليه: إنّ الوجود لو كان زائداً لكان صفة للماهية فيفتقر إليها فيكون ممكناً، وكلّ ممكن له مؤثر فوجوده مؤثر، هذا خلف ^(١٩).

كانت آراء العلامة الحلي الكلامي تتجه اتجاهاً آخر غير الذي كانت تتمحور حوله الابحاث الكلامية عندما شهدت مدرسة الحلة تحولاً معرفياً أسفر عن حدوث تغييرات جذرية في كلام الإمامية، فقد اتضح بصورة جلية أنّ العلامة الحلي كان شديد التأثر بالفلسفة، وجهد في إدخالها في صلب البحث الكلامي، ولعل مردّد ذلك يعود إلى تأثره بأستاذه الخواجه نصير الدين الطوسي والشيخ



علي بن ميثم البحراني^(٢٠)؛ إذ أَلَّفَ الأوَّل كتاب (تجريد العقائد)، والثاني أَلَّفَ كتاب (قواعد المرام)، وهو أمرٌ أرسى دعائم المنهج الكلامي المتأخّر بين الشيعة الإمامية والذي استمرّ لمُدَّة ثلاثة قرون، بصفته أعظم تيّارٍ كلاميٍّ إماميٍّ في شتّى أرجاء العالم الإسلامي، لقد تتلمذ العلامة الحليّ على يدي هذين العلمين الفذّين وتناول أبحاثهما العلمية بالشرح والتحليل، ونظرًا لمقامه السياسي وقدرته الفقهية استطاع أن يروج مذهبهما الفكري والفلسفي في مختلف الأوساط العملية لأتباع أهل البيت عليه السلام.

وأما منهج العلامة الحليّ في علم الكلام فيعتمد على المنهج التوفيقي بين العقل والنقل، بل مقدّمًا للعقل على النقل في حالات التّعارض وعدم إمكان التّوفيق بينهما، كما هو الحال في النّصوص القرآنية التي يظهر منها للوهلة الأولى التّجسيم في ذات الباري تعالى، فإنّ العلامة يصرفها عن ظاهرها في ذلك ويؤولها إلى معنى آخر يوافق العقل. ويرتكز العلامة في ذلك على قاعدة كلاميّة متّفق عليها بين الإمامية وهي: أنّ الشّرع موافقٌ للعقل، وإذا ورد نصٌّ شرعي يوهّم ظاهره خلاف العقل فلا بد من تأويله؛ لأنّ أصل الالتزام في قضايا الشّرع وأحكامه قد دلّ عليه العقل، وبعبارة أخرى إنّ ثبوت الشّرع إنّما يكون بالعقل، وعلى العموم فقد ساد المنهج الفلسفي الجدلي على جلّ الأبحاث الكلامية التي عرضها الحليّ في مؤلّفاته تماشيًا مع طريقة أستاذه الفيلسوف نصير الدين الذي يعدّ بحقّ مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي.

آثار العلامة الحليّ النظرية في علم الكلام

ألّف العلامة الحليّ كتباً ورسائل عدّة، وكانت أوقاته رحمته في معظمها تمضي تدريساً وتأليفاً وإرشاداً، لا مكان فيها للبطالة والملل، فأثمرت عطاءً فكرياً واسعاً ومهماً، حتى بلغ نتاجه الفكري المئة والعشرين مؤلفاً في مختلف حقول المعرفة التي اشتهرت في عصره ^(٢١)، وهو إرث ضخم جداً فيما إذا قيس بالمدة الزمنية التي عاشها الحليّ، وهي خمسٌ وسبعون سنةً، وإلى هذا أشار رونلدرسن بقوله: وكانت كثرة تأليفه أعجوبة لكافة من عرفه ^(٢٢)، وسوف أقتصرُ على تعداد مؤلّفات العلامة الكلامية والفلسفية، وذلك انه استعمل الفلسفة بكثرة في مباحث علم الكلام، وقد تجاوزت آثار العلامة الحليّ في هذه العلوم الخمسين مؤلفاً وأهمّها: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للطوسي، والأسرار الخفية في العلوم العقلية: وهي المنطق والطبيعي والإلهي ^(٢٣)، ومراصد التدقيق ومقاصد التحقيق: في المنطق والطبيعي والإلهي، وإيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد.

وللعلامة الحليّ كتبٌ أخرى في المنطق والفلسفة إلّا أنّه لم يُعثر عليها، وهي: القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي والإلهي، ونهج العرفان في علم الميزان، وتحرير الأبحاث في معرفة العلوم الثلاث، والدّر المكنون في علم القانون، وكتاب المقاومات، وحل المشكلات من كتاب التلويحات للسهروردي، وإيضاح التلبّيس من كلام الشيخ الرئيس، وإيضاح العضلات من شرح الإشارات، والشرح للطوسي، وكاشف الأستار في شرح كشف الأسرار لديبران الكاتب، وكشف الخفاء من كتاب الشفاء، وبسط الإشارات في شرح إشارات ابن سينا، والإشارات إلى معاني الإشارات، والتّعليم التام في الحكمة والكلام ^(٢٤)، وموضوعات هذه الكتب في الفلسفة والمنطق والعرفان كما هو واضح.

وأما كتب العلامة في علم الكلام فهي: (مناهج اليقين في أصول الدين:

وهو أوسع كتاب كلامي لدى العلامة، ونهج المسترشدين، ونهج الحق وكشف الصدق^(٢٥) و الباب الحادي عشر، وأنوار الملوك في شرح الياقوت، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي^(٢٦)، وكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للطوسي، ومنهاج الكرامة في مباحث الإمامة^(٢٧)، والألفين الفارق بين الصدق والمين^(٢٨)، والرّسالة السّعدية في الكلام، وكشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، وواجب الاعتقاد، استقصاء النظر في القضاء والقدر، ومعارج الفهم في شرح النّظم، والأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة، ونهاية المرام في علم الكلام، وتسليك النّفس إلى حظيرة القدس، وإيضاح مخالفة أهل السّنة للكتاب والسّنة، وإثبات الوصية للإمام علي عليه السلام^(٢٩)، وللعلامة كُتُبٌ كلاميّة أخرى لم يعثر عليها، وهي: (كتاب التناسب بين الأشعرية والفرق السوفسطائية، ومنهاج الهداية ومعراج الدّراية، ومقصد الواصلين في معرفة أصول الدين).

ولا يخفى اهتمام المفكرين والعلماء والباحثين بمؤلّفات العلامة الحليّ، إذ هي محط أنظار كثير منهم تدريسيّاً وشرحاً وتعليقاً، على اختلاف اهتماماتهم؛ لتنوّع نتاجه الفكري الذي شمل أكثر علوم عصره، فأخرج من كلّ علم أكثر من مؤلّف يمتاز عن الآخر، فمنها مطوّلات، ومنها موجزات، ومنها شروح على كتب أخرى، مما جعل نتاجه متعدّداً سواء في الفقه والأصول واللّغة والتّفسير أم في المنطق والفلسفة والكلام، هذا فضلاً عن بعض الكتب التي نسبت إلى العلامة ولم يقطع بصحة النّسبة، مثل: (كتاب المعتمد في فقه الشريعة وشرح حكمة الإشراق، وكتاب الإيمان)، ولم نكن لنذكر تصانيف العلامة الحليّ هنا لولا تعلقها بأصل الغرض الذي أعد البحث من أجله.

ومن طريف ما يروى من مناظراته عليه السلام مناظرته مع الإمام البيضاوي، وهي مناظرة لطيفة، إذ كان بينهما صحبة ذكرها الخوانساري في (روضات الجنات)





نقلًا عن (لسان الخواص) لرضي الدين القزويني، وفيها أجاب الحلي: وقفتُ على إفادة مولانا الإمام أدام الله فضائله وأسبغ عليه فواضله وتعجبت من صدور هذا الاعتراض منه، فإنَّ العبدَ ما استدل بالاستصحاب، بل استدل بقياس مركب من منفصلة مانعة الخلو بالمعنى الأعم عنادية، وحمليتين. وتقريره: إنه كان في الحالة السابقة متطهرًا فالواقع بعدها: إما أن يكون الطهارة، وهي سابقة على الحدث، أو الحدث الرافع للطهارة الأولى، فتكون الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الأمر منهما؛ لأنه صدر منه طهارة وهي رافعة للحدث في الحالة الثانية، وحدث واحد رافع للطهارة، وامتناع الخلو بين أن يكون الطهارة السابقة الثانية أو الحدث ظاهر، إذ يمتنع أن يكون الطهارة، وإلاَّ كانت الطهارة عقيب طهارة رافعة للحدث، فالطهارة الثانية متأخرة عنه؛ لأنَّ التقدير: أنه لم يصدر منه إلاَّ طهارة واحد رافعة للحدث، فإذا امتنع تقدمها على الحدث، وجب تأخرها عنه، وإن كان في الحالة السابقة محدثًا، فعلى هذا التقدير: إما أن يكون السابق الحدث أو الطهارة، والأول محال وإلاَّ كان حدث عقب حدث فلم يكن رافعًا للطهارة والتقدير أن الصادر حدث واحد رافع للطهارة فتعين أن يكون السابق هو الطهارة، والمتأخر هو الحدث فيكون محدثًا، فقد ثبت بهذا البرهان أن حكمه في هذه الحالة موافق للحكم في الحالة الأولى بهذا الدليل لا بالاستصحاب، والعبد إنما قال استصحبه أي أعمل بمثل حكمه. انتهى ولما وقف البيضاوي على هذا الجواب استحسنته جدا وأثنى على الحلي، وقد تلخص رد العلامة الحلي في كونه لم يبين على الاستصحاب كما توهم الإمام البيضاوي.



المبحث الثاني

آراء العلامة الحلي في الإمامة وتسخيرها في بيان الحق في مباحث علم

الكلام

العلامة الحليّ رائد مدرسة الحلة الكلامية إبّان القرن الثامن الهجري ليصبح العامل الرئيس في انطلاق مرحلة جديدة في مجال تكامل النظرية الكلامية الشيعية، وقد احتلّ المرتبة الأولى في تلك المدرسة العظيمة؛ ولحسن الحظ فمعظم تراثه الفقهي والكلامي لم يندثر، وقد بذل جهوداً حثيثةً في طلب العلم ونشره خلال أعوام عديدة، وقد تطلب منه ذلك كثرة السفر والتنقل^(٣٠)، فله رحلات عديدة وما يهمنّا منها هو رحلاته العلمية، وسأقتصر على أهم رحلة له، وهي رحلته إلى بلاد إيران، التي دامت من أواخر سنة ٧٠٩ هـ. ولغاية سنة ٧١٣ هـ^(٣١)، فتتلمذ على يديه جمع كبير من طلاب العلم ليصبح بعضهم فيما بعد أساتذة وأساطين لمعت أسماؤهم في شتّى أرجاء المعمورة، وكثير من هذه الجهود تمثلت في نشاطات كلامية تفوق ما أنتجه غيره من علوم كلامية وعقائدية وفقهية مجتمعة، لدرجة أننا قلّما نجد مَنْ يصنّفه في ضمن علماء الفقه فقط، بل يُعد غالباً في ضمن علماء الكلام والفلسفة في القرون الماضية.

وقد ذكرت الروايات عدة مناظرات لها علاقة ببيانات العلامة الحليّ عليه السلام عن المواضيع الكلامية المهمة التي تعد مسألة الإمامة في مقدمتها، شارك فيها العلامة الحليّ مناظراً للعلماء السنة، وفي مقدمتهم الشيخ تاج الدين الآوي، وقاضي القضاة نظام الدين عبد الملك المراغي^(٣٢) الشافعي صاحب التأليف الكثيرة في المعقول، وابن صدر جهان الحنفي البخاري وقطب الدين الشيرازي، وعمر الكاتببي القزويني، وأحمد بن محمد الكيشي، وركن الدين الموصلّي. وذكروا أن ابن العلامة فخر المحققين كان شاباً في العشرينات من عمره وحضر مع والده، وقد

يكون شارك فيها، وقد أدَّت تلك المناظرات إلى تغيير جوهرى في عقيدة السلطان خدابنده^(٣٣) ومن ثم إظهار تشيعه.

لطيفة استدلالية

ومن لطيف ما يُروى عن أسلوب العلامة في مناظرة الخصوم أنه عليه السلام دخل الى مجلس السلطان وتعمد أن يأخذ حذائه بيده ويجلس عند السلطان، فقال الفقهاء للسلطان: ألم نقل لك إنهم ضعفاء العقول؟! فقال الملك: سلوه ما فعل؟ فقالوا له: لأي شيء أخذت نعلك معك، وهذا مما لا يليق؟! قال: خفت أن يسرقه الحنفية كما سرق أبو حنيفة نعل رسول الله صلى الله عليه وآله، فصاحت الحنفية: متى كان أبو حنيفة في زمن رسول الله، بل كان تولده بعد المائة من وفاة رسول صلى الله عليه وآله! فقال: نسيْتُ، لعله كان السارق الشافعي! فصاحت الشافعية وقالوا: كان تولد الشافعي في يوم وفاة أبي حنيفة، وكان نشوؤه في المائتين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: لعله كان مالك! فقالت المالكية بمثل ما قالته الحنفية. فقال: لعله كان أحمد بن حنبل! فقالوا بمثل ما قالته الشافعية، فتوجه العلامة إلى الملك فقال: أيها الملك علمت أن رؤساء المذاهب الأربعة لم يكن أحدهم في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا في زمن الصحابة فهذه إحدى بدعهم، أنهم اختاروا من مجتهدهم هؤلاء الأربعة، ولو كان منهم من كان أفضل منهم بمراتب لا يجوزون أن يجتهد بخلاف ما أفتاه واحد منهم. فقال الملك: ما كان واحد منهم في زمن رسول الله والصحابة؟ فقال الجميع: لا، فقال العلامة: ونحن معاشر الشيعة تابعون لأمر المؤمنين عليه السلام نفس رسول الله صلى الله عليه وآله وأخيه وابن عمه ووصيه.

ومن ذلك: أن العلامة خطب بعد انتصاره في المناظرة، فصلى على النبي صلى الله عليه وآله وعلى الأئمة الإثني عشر عليهم السلام فاعترض السيد ركن الدين الموصلى وقال: ما الدليل على جواز الصلاة على غير الأنبياء؟ فقرأ العلامة في جوابه مباشرة قوله

تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (١٥٦) **أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ** ﴿١٥٧﴾. فقال: أي مصيبة أصابت علياً وأولاده ليستوجبوا بها الصلاة؟ فذكر له العلامة مصائبهم المشهورة وقال: وأي مصيبة أعظم عليهم وأشنع أن حصل من ذراريهم مثل الذي يرجح المنافقين الجهال المستوجبين لعنة والنكال عليهم! فتعجب الحاضرون من قوة جواب العلامة، وضحكوا على الموصل. ونظم بعض الشعراء في ذلك المجلس هذين البيتين في شأن هذا السيد:

إذا العلوي تابع ناصبياً لمذهبه فما هو من أبيه
وكان الكلب خيراً منه حقاً لأنّ الكلب طبع أبيه فيه
وذكر السيد الأمين أنه توجد مؤشرات على أنّ المناظرة جرت في بغداد، وقال: «قال في الروضات: وتقدم العلامة عند هذا السلطان على سائر علماء حضرته، مثل القاضي ناصر الدين البيضاوي، والقاضي عضد الدين الإيجي، ومحمد بن محمود الأملي صاحب كتاب نفائس الفنون وشرح المختصر وغيره، والشيخ نظام الدين عبد الملك المراغي من أفاضل الشافعية، والمولى بدر الدين الشوشتری، والمولى عز الدين الإيجي، والسيد برهان الدين العبري، وغيرهم، وكان في القرب والمنزلة عند السلطان المذكور بحيث كان لا يرضى أن يفارقه في حضر ولا سفر، بل نقل أنه أمر له ولتلاميذه بمدرسة سيّارة من الخيام المعمولة من الكرباس الغليظ تنتقل بانتقاله أينما سافر معه» (٣٤).



آثار الآراء الكلامية للعلامة الحلي

تزامنت نشأة مدرسة الحلة في القرن السادس الهجري مع رواج في التوجّهات الفقهية وركود في العلوم العقلية، وبالطبع فهذه الظاهرة لا تعني إهمال علم الكلام، إذ إنّ فقه التشيع في مدرسة بغداد قد ارتبط ارتباطاً وطيداً بعلم الكلام الذي أطلق عليه آنذاك (علم أصول الدين)، لقد أرسيت دعائم مدرسة الحلة على وفق أصول مذهب أهل البيت عليه السلام، لكون الحلة مدينةً شيعيةً من أساسها، فعندما تأسست هذه المدينة على يد أمير بني مزيد (سيف الدولة) في سنة ٤٩٥ هـ لم يتصور أحد أنّها ستمسي يوماً ملاذاً يأوي إليه أكابر علماء الإمامية بجميع مشاربهم من علماء كلام وفقهاء وهو أمرٌ جعل لها اليد الطولى في مختلف العلوم الإسلامية وغير الإسلامية خلال قرون عديدة؛ ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الساحة العلمية في مدينة الحلة شهدت رواج أفكار العلامة الحلي في مجال علم الكلام في مدة متقدمة من تاريخ مدرستها، وعلى مرّ الأيام تطوّرت أركان هذا المنهج بفضل نشاطات العلماء الذين استوطنوها.

بلغ علم الكلام الإمامي ذروته واتّسع نطاقه بشكل منقطع النظير ببركة جهود العلامة الحلي الذي يشهد له أهل العلم والفضل، ومن ثمّ واصل طريقه ولده الكريم فخر المحقّقين (ت ٧٧١ هـ) برفقة سائر الأساطين الذين تتلمذوا على يده، ولا يخفى ما لمناظرات العلامة الحلي من أثر في بلورة الأفكار الشيعية وتنمية الشعور لدى النخب الفكرية والاجتماعية والسياسية بضرورة اتباع الحق الذي يدعو اليه، ولعل المناظرة المشهورة والكبيرة التي جرت في بلاط الملك المغولي ^(٣٥) محمد خدابنده جاءت في سياق توجه عام أفضى إلى تغييرات جذرية في الثقافة الاجتماعية وانسياق النخبة الحاكمة في أطر هذا التوجه، وقد كان من ضمن تلك الآثار:



أولاً - الأثر السياسي: من المؤكد أنّ هذا الاتجاه الاجتماعي والسياسي الجديد آثار مجموعة من الارتدادات لدى الآخر السياسي والفكري، ولعل ما ذكره ابن بطوطة يشير إلى جانب الحق والغيرة في المفاهيم التي أثارها مناظرات العلامة في الحواضر العلمية في ذلك الوقت، قال: «كان ملك العراق السلطان محمد خدابنده قد صحبه في حال كفره فقيه من الروافض الإمامية يسمى جمال الدين بن مطهر فلما أسلم السلطان المذكور وأسلمت بإسلامه التتر زاد في تعظيم هذا الفقيه، فزَيَّنَ له مذهب الروافض، وفضَّله في غيره»^(٣٦). هذا النص يكشف عن أن تشيع السلطان المغولي كان له وقع شديد على المتعصبين في باقي الفرق الإسلامية، وبصورة خاصة الحنابلة الذين كانوا أعداء السنة والشيعية معاً^(٣٧)، ويشبه كلامه كلام الصفدي الذي قال: «وكان خدابنده مسلماً، فما زال به الإمامية إلى أن رَفَضوه، وغيَّر شعار الخطبة وأسقط ذكر الخلفاء من الخطبة، سوى علي عليه السلام»^(٣٨)، وهو الأمر الذي سبب خوف ابن تيمية، لكن ابن كثير قال: «وفيها أظهر ملك التتر خدابندا الرفض في بلاده، وأمر الخطباء أن لا يذكروا في خطبتهم إلا علي بن أبي طالب وأهل بيته، ولما وصل خطيبُ باب الأزج إلى هذا الموضع من خطبته بكى بكاءً شديداً وبكى الناس معه، ونَزَلَ ولم يتمكن من إتمام الخطبة، فأقيم مَنْ أتمها عنه وصلى بالناس»^(٣٩).

والحق الصريح أنّ السلطان المغولي تَشَرَّفَ بمذهب أهل البيت عليهم السلام على يد العلامة الحلي رحمته الله، وكتب مرسوماً إلى البلاد بتدريس التشيع في المدارس وإعلان معاملته، وأنه لم تكن في بغداد ردة فعل قوية من السنيين كما زعموا، وإن صحَّت أحداث حنابلة باب الأزج وبكاء خطيبهم الحنيلي، لا بد أنهم غيروا الخطيب الذي لا يقبل ذكر علي والأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وقد ذكروا ثلاثة أمور في أسباب تشيع السلطان محمد خدابنده.



الأول: أن السلطان طلق زوجته بالثلاث وندم، فأفتى له فقهاء المذاهب بأن طلاقه صحيح، وأنها تحرم عليه حتى تنكح زوجاً غيره، فأرشدوه إلى العلامة الحلي رحمته الله فأحضره وناظر الفقهاء وأثبت لهم بطلان الطلاق؛ لأنه بلا شهود، وأنه الطلاق بالثلاث إذا استجمع الشروط لا يقع إلا طلاقاً واحداً.. الخ.

والثاني: أن السلطان زار قبر أمير المؤمنين عليه السلام ورأى مناماً في النجف، فدفعه ذلك إلى البحث عن مذهب التشيع، فأعجبه وانتمى إليه.

والأمر الثالث: أن السلطان قازان خان محمود أخو الملك محمد خدابنده، كان سنة ٧٠٢ هـ في بغداد، فاتفق أن سيّداً علويّاً صلى الجمعة مع الشنّة، ثم صلى الظهر منفرداً فقتلوه! فشكا ذووه إلى السلطان فتألم له وغضب من قتل رجل من أولاد الرسول صلى الله عليه وآله لمجرد أنه أعاد صلاته! فأخذ يبحث عن المذاهب، وكان في أمرائه جماعة متشيعون منهم الأمير طرمطار بن مانجو بخشي، وكان في خدمة السلطان من صغره، وله وجه عنده، فرغبه بمذهب التشيع فدخل فيه، وأنه بعد أن توفي سنة ٧٠٣ هـ خلفه أخوه وأعلن تبنيه للمذهب الشيعي ^(٤٠).

والأمر الرابع: إن السلطان خدابنده أصيب بصدمة من تناقضات المذاهب وبعض فتاويها، فبقي متحيراً في اختيار المذهب ثلاث سنوات، فاقترح عليه أحد أمرائه المسمى طرمطار اختيار مذهب الشيعة؛ لأن الملك غازان كان أعقل أهل زمانه وأكملهم، وقد اختار مذهب الشيعة، فلم يعجب الشاه كلامه وطلب من العلامة أن يؤلف له كتاباً في التشيع فكتب له (نهج الحق وكشف الصدق) و(منهاج الكرامة) وزاره في عاصمته السلطانية وأهداهما له، وجرت هناك مناظراته مع علماء المذاهب ^(٤١).

ثانياً - الأثر العلمي: ألف العلامة الحلي أغلب كتبه الكلامية بناءً على طلب السلطان خدابنده، إذ كان مُرافقاً له في أغلب رحلاته في آفاق سلطنته، وذلك بطلب



منه للتوسعة على فكر الشيعة الامامية ونشره في الآفاق، إذ كانت المدرسة السيارية تضم أعداداً كبيرة من علماء الأمصار التي تصل إليها ومن الطبيعي أن يقوم هؤلاء الطلبة بنسخ تلك الكتب التي هي في أغلبها عبارة عن محاضرات العلامة الحلي عليه السلام على تلاميذه ^(٤٢)، وأضاف السيد الأمين: «وفي مدة إقامته في صحبة السلطان المذكور ألف له عدة كتب مثل كتاب منهاج الكرامة، وكتاب كشف الحق، ورسالة نفي الجبر ورسالة حكمة وقوع النسخ، التي سأله عنها السلطان. وأكمل هناك الألف الأول من كتاب الألفين. قال في مقدمة كشف الحق: وامثلت فيه مرسوم سلطان وجه الأرض، الباقية دولته إلى يوم النشر والعرض، سلطان السلاطين، خاقان الخواقين، مالك رقاب العباد وحاكمهم، وحافظ أهل البلاد وراحمهم، المظفر على جميع الأعداء، المنصور من إله السماء، المؤيد بالنفس القدسية والرياسة الملكية، الواصل بفكره العالي إلى أسنى مراتب المعالي، البالغ بحدسه الصائب إلى معرفة الشهب الثواقب، غياث الحق والدين الجايئو خدبندا محمد، خلد الله ملكه إلى يوم الدين، وقرن دولته بالبقاء والنصر والتمكين، وجعلت ثواب هذا الكتاب واصلًا إليه، أعاد الله بركاته عليه بمحمد وآله الطاهرين، صلوات الله عليهم أجمعين. وقال في أول منهاج الكرامة: فهذه رسالة شريفة ومقالة لطيفة، إلى أن قال: خدمت بها خزانة السلطان الأعظم... الخ، وقال في آخر الموجود من كتاب الألفين: فهذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الكتاب، وذلك في غرة رمضان المبارك سنة ٧١٢ هـ، وكتب حسن بن مطهر ببلدة جرجان في صحبة السلطان الأعظم غياث الدين محمد أولجايئو خلد الله ملكه... ^(٤٣) وصنف في سفره ذلك (لرسالة السعدية)، ولعله ألف في سفره ذلك الرسالة التي في جواب سؤاليين سأل عنهما الخواجة رشيد الدين فضل الله الطبيب الهمداني وزير غازان، الذي اجتمع به في ذلك السفر الآتي ذكرها في مؤلفاته، قال في مقدمتها ما لفظه: يقول العبد الفقير



إلى الله تعالى حسن بن يوسف بن المطهر: إنني لما أمرت بالحضور بين يدي الدركاه المعظمة الممجة الإيلخانية، أيد الله سلطانها وشيد أركانها، وأعلى على الفرقدين شأنها... الخ».

إن إعمام السلطان خدابنده لمصادر مذهب أهل البيت عليه السلام ونشر كُتب علمائه، ولا سيما نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي، كان بالغ الأثر في نشر افكار التشيع، وقد انتبه العلامة الحلي إلى النوع الذي يمكن من خلاله نشر المذهب الحق في ربوع العالم الإسلامي، فكان اهتمامه بالغاً في تأليف التصانيف في علم الكلام الذي بلغ أوج ازدهاره على يديه، وقد نصَّ المؤرخون على أن كتب العلامة الحلي عليه السلام انتشرت في حياة مؤلفها، قال الصفدي: «الحسن بن يوسف بن المطهر الإمام العلامة ذو الفنون، جمال الدين ابن المطهر الأسدي الحلي المعتزلي ^(٤٤) عالم الشيعة، وفقههم، صاحب التصانيف التي اشتهرت في حياته. تقدم في دولة خدابنده تقدماً زائداً، وكان له ممالك وإدارات كثيرة وأملاك جيدة، وكان يصنف وهو راكب! شرح مختصر ابن الحاجب، وهو مشهور في حياته» ^(٤٥).

وقد شهدت المعاهد السنية، ولا سيما المدرسة المستنصرية ازدهاراً في عهد الدولة الإيلخانية أكثر من أي وقت مضى، وتخرج منها كبار العلماء والقضاة، وكانت مكتبتها كالمعجزة في ذلك العصر ^(٤٦)، ومن نماذج ذلك ما قاله ابن حجر في ترجمة الجعبري: «تفقه بالنظامية ومهر في الطب وبرع في الإنشاء وفنون الأدب والخط المنسوب، وأخذ عن ابن الصباغ وابن البسيس وغيرهما، واتصل بصاحب الديوان علاء الدين، ثم أقبل على التصوف ودخل في تلك المضايق وعمر لنفسه خانقاه وقعد فيها شيخاً وعظم شأنه عند خدابنده واثالت عليه الدنيا حتى كان يقال إن مغله في كل سنة بلغ سبعين ألفاً إلى أن مات في سنة ٧٢٣» ^(٤٧)، وذلك يشير إلى اهتمام السلطان بالعلماء على اختلاف مذاهبهم، ومن المؤكد أن لانفتاح



العلامة الحليّ أثره البالغ في السياسة الحكيمة التي اتبعها خدابنده مع علماء باقي المذاهب الإسلامية الأخرى، بل تعدى اهتمام خدابنده بالعلم إلى أن يطلب من علماء المذاهب الأخرى التأليف في العلوم التي برعوا بها ومن نماذجه، أن أهم كتابين في تأصيل عقائد السنيين هما: المواقف للعضدي الإيجي وشرحه للشريف الجرجاني، وكتاب المقاصد لسعد الدين التفتازاني، وقد تمّ تأليف أولهما وأهمها بطلب السلطان خدابنده ورعايته^(٤٨)، وإن علم من الغلظة في الخلاف على مذهب أهل البيت عليه السلام، قال القمي: «القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الشافعي الأصولي المتكلم الحكيم المدقق. كان من علماء دولة السلطان أوجايتو محمد المعروف بشاه خدابنده المغولي يقال إن أصله من بيت العلم والتدريس والرياسة وتولى القضاء بديار فارس إلى أن سلم له لقب أفضى القضاة في مدينة شیراز مع نهاية الإعزاز، ويقال إنه كان من أهل النصب متعصباً معانداً للشيعة الإمامية. له شرح مختصر ابن الحاجب وهو معروف بين العلماء، وله المواقف في علم الكلام الذي شرحه المحقق الشريف. وله كتاب في الأخلاق مختصر في جزء لخص فيه زبدة ما في المطولات شرحه تلميذه شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانی المتوفى سنة ٧٨٦هـ إلى غير ذلك. وآخر مصنفاته: العقائد العضدية التي شرحها الدواني»^(٤٩).

ثالثاً- الأثر الاجتماعي: كان لتبني التشيع من قبل السلطنة وقع كبير على مجمل الحياة الاجتماعية في سائر البلدان الإسلامية، إذ شمل المرسوم السلطان محمد خدابنده بتبني مذهب التشيع: العراق بكامله والخليج واليمن، وإيران بكاملها، وما وراء النهر أي بلاد آسيا الوسطى، وتركيا التي كانت تسمى بلاد الروم، وتدل النصوص على أن مرسوم السلطان كان في أول توليه السلطة، فكان استكمالاً لعمل أخيه السلطان قازان^(٥٠)، وقد كانت سيرة الأخوين قازان وخدابنده



محمودةً عند علماء الشيعة قاطبة وهو ظاهر كلام الشيخ آغا بزرك الطهراني في الذريعة^(٥١)، وذلك أنه أصدرَ أمراً وبَعَثَ به إلى البلاد والأقاليم حتى يخطبوا للأئمة الاثني عشر عليه السلام في الخطبة، ويكتبوا أساميهم عليه السلام في المساجد والمعابد^(٥٢)، ومن المؤكد أن لذلك دلالات كبيرة تنعكس على الواقع الاجتماعي، ومن ضمن التغييرات الاجتماعية التي طرأت على العالم الإسلامي كان في منظومة القضاء، إذ حَصَلَ تَطَوُّرٌ نوعيٌّ في الجهاز القضائي في تلك المدة نتيجة دخول الأحكام الجعفرية بصورة معلنة في صلب التداول الحر للأحكام في التنظيمات القضائية، وهو الأمر الذي جعل ثائرة أتباع الخلافة تثور، وذكرته مصادرهم على أنه حَدَثٌ كبيرٌ وبدعةٌ في الدين! وطَبَّلَتْ له وبكت من أجله، لكن من الطبيعي أن تقف مجموعة من الأسباب العقائدية دون تطبيق بعض أحكام الشريعة بالنسبة إلى اتباع باقي المذاهب، ولا سيَّما في الأحوال الشخصية، كما لم يتم فرض قضاة شيعة على مناطق السُّنَّة كما كان يحصل في الدولة العباسية^(٥٣)، عندما كانت تفرض قضاة سنة على بعض مناطق الشيعة، وربما يرد سؤال في هذا الصدد وهو، ما السبب الذي كان يكمن دون توجه العلامة الحليّ وعلماء الشيعة إلى تشجيع القضاء في كافة بقاع السلطنة؟، والجواب يكمن في الفكر المنفتح الذي يحملُه العلامة الحليّ عليه السلام، فهم من جهة لا يوافقون على سياسة فرض المذهب، ومن جهة يريدون المحافظة على استقلالية المرجعية والحوزة العلمية والجهاز الديني الشيعي عن السلطة، أي سلطة حتى لو كانت شيعية. لذلك اتجهوا إلى تقوية المؤسسات الشيعية الأهلية كالحوزات والمساجد والمشاهد وربما مؤسسات الدولة المسماة دور السيادة، فضلاً عن ذلك كان لهذا التحول أثره في الحالة الاقتصادية والمعاشية لعموم الأمة الإسلامية حينما ضُربت السكة بأسماء الأئمة الاثني عشر عليه السلام^(٥٤)، وأنشأ داراً في مختلف الأمصار الإسلامية لمعونة أتباع أهل البيت عليه السلام، ولا سيَّما السادة من ذرية النبي صلى الله عليه وآله، سميت



بدار السيادة وهي مؤسسات اجتماعية تهتم بمعيشتهم وتعليمهم وحل مشاكلهم، كان للتطور الحاصل في نوعية الخدمات التي تقدمها السلطة في ذلك الوقت أثره الكبير في تحوّل أعداد لا بأس بها إلى المذهب الإمامي.

وشيد السلطان المغولي محمد خدابنده المتوفى في نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وابنه السلطان أبو سعيد مدرسة وخانقاه (تكية) ^(٥٥)، للصوفية في مدينة النجف الأشرف ^(٥٦)، وقد أعدت هذه التكية مقراً للغرباء من الصوفية، ولا سيّما فرقة البكتاشية ^(٥٧)، وخصص لها جراية من غلة إقطاعية زراعية قريبة من مدينة الكوفة، وعين عليها موكلاً بالصرف، وكان الدراويش على مرّ الزمان يسكنونها ويدفنون موتاهم بها، ثم استخدمت مخزناً لأثاث الروضة الحيدرية، ويبدو أنّ هذا الموقع كان مدرسة ومسكناً في آن واحد، وأنّ المدرسة قد خصصت للصوفية مع سكن هذه الجماعة ^(٥٨)، وهي اليوم أثرٌ بعد عين. ويقول د. حسن الحكيم: وقد وقفت على عملية التهديم فرأيت اختلاط الكتب القديمة والمصاحف الثمينة تُرفع مع الأتربة والحجارة ^(٥٩).

الخاتمة

خلص هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- ١ - يعدّ العلامة الحليّ في مقدمة العلماء المسلمين الذين احتل علم الكلام مكانة متميزة في منتجته الفكري.
- ٢ - استطاع العلامة الحليّ تسخير علم الكلام في الدعوة إلى المنهج الحق، مبتعداً عن الجدال غير المفضي إلى نتيجة سوى التناثر والتباعد.
- ٣ - تقدم العلامة الحليّ خطوات واضحة عن أسلوب أستاذه المحقق الحلي، مبتعداً عن شروحات الأسس الكلامية لمن تقدم عليه كما فعل أستاذه، فكان له أسلوبه الكلامي الخاص.





- ٤ - أسهمت الآراء الكلامية للعلامة الحلي في تقارب تاريخي بين السلطة الحاكمة والعالم على أساس من التوازن، بما يحقق استقلال السلطة العلمية بآرائها وباعتقاداتها.
- ٥ - كان مبحث الإمامة في مقدمة المباحث الكلامية التي التزم ببيانها العلامة الحلي في أكثر مناظراته، التي جرت في الغالب بمرأى ومسمع من صاحب السلطة السياسية.
- ٦ - استثمر العلامة الحلي الطبيعة المرنة لعلم الكلام في اختصاصه بنمط كلامي معين التزم به في أغلب مناظراته.
- ٧ - كانت للآراء الكلامية للعلامة الحلي أثرها في الواقع السياسي والاجتماعي والمعرفي في جميع أصقاع العالم الإسلامي.
- ٨ - ساعد المنهج الكلامي الذي التزم به العلامة الحلي على توسعة رقعة المشتغلين بالعلوم الشرعية وفقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، في جميع أقطار العالم الإسلامي.
- ٩ - لم يشأ العلامة الحلي الالتزام بطبيعة العلاقة بين العالم والسلطان في الفكر الإسلامي العام، بل اتخذ اتجاهًا آخر في طبيعة هذه العلاقة مستفيدًا قدر الإمكان من طبيعة هذا التقارب.



٤- في النبوة. ٥- في الإمامة. ٦- في المعاد. وهذه المقاصد تُعدّ تجسيداً مكثفاً (لأبعاد الجدل العقلي في الإسلام) منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي - في النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين من جهة وبين المتكلمين أنفسهم. وقد أعطى الطوسي هذه الأبحاث قوة برهانية على أسس فلسفية بحثية، فهو لأول مرة يضع منهج المعرفة الدينية بالشكل البرهاني طريقاً صحيحاً للوصول إلى نتائج العقيدة فلسفياً، وقد احتذى المتكلمون من بعده طريقة هذا الكتاب في وضع المؤلفات الكلامية، ككتاب (المواقف) لعصدي الدين الايجي (ت ٧٥٦هـ) وكتاب (المقاصد) لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) وكتاب (المجلي) لابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٩٠١هـ)، فضلاً عن كتب العلامة الحلي الذي أرسى ذلك المنهج وكانت كتب القوم بمثابة رد على ما طرحه الحلي.

(٨) ينظر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٣٩٦.

(٩) عنى بالخريّة: المحقق الحلي، وبالعالم: العلامة الحلي.

(١٠) ينظر: محمد بن سعيد بن هبة الله الراوندي (ظهير الدين)، ص ٤٢.

(١) الأعلام ٢/ ٢٢٧.

(٢) مواجهة تيارين كلاميين بمدرسة الحلة، مجلة العقيدة العدد (٧)، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.

(٣) عقيدة الشيعة ٢٩٥.

(٤) نظير كتاب الشيخ سديد الدين محمود الحمصي (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد)، الصادر في قم عن مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ، والذي ألفه في الحلة خلال إقامته فيها.

(٥) المحقق محمد بن الحسن الجهرودي الطوسي المولود سنة ٥٩٧هـ والمتوفى سنة ٦٧٢هـ.

(٦) أعيان الشيعة ٥/ ٣٩٦.

(٧) من الجدير ذكره أنّ هذا الكتاب أدى دوراً مهماً في [التأسيس الفلسفي لعلم الكلام في العصور المتأخرة]، فقد صهر الطوسي فيه المنهج الكلامي الشيعي منذ زمان الشريف المرتضى - (ت ٤٣٦هـ) بأسلوب فلسفي. وقد اشتمل هذا الكتاب على أهم الموضوعات الكلامية والفلسفية، مصنفًا إياها في ستة مقاصد هي: ١- في الأمور العامة. ٢- في الجواهر. ٣- في إثبات الصانع وصفاته.



- (١١) الاتجاهات الكلامية لمحدثي الكوفة في القرن الثالث الهجري ٢٧.
- (١٢) رياض المحدثين ٣٧٤.
- (١٣) العقلانية والشعر في كلام الشيعة، مجلة (نقد)، العددان (٣-٤).
- (١٤) آل بويه اول سلالة شيعية قوية ٣٢٥.
- (١٥) بحار الانوار، ط ٢، ١٠٧: ٣٣-٣٤. وينظر: طبقات المعتزلة ١١٢ - ١١٨.
- (١٦) فلاسفة الشيعة ص ٢٧٢.
- (١٧) بحار الأنوار ١٠٧ / ٦٠. وينظر: ٤٨، أمل الأمل في علماء جبل عامل ٢ / ٢٤٥.
- (١٨) الطوائف الإسلامية في إيران ١٣ وما بعدها.
- (١٩) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، المقالة الخامسة، البحث الثاني.
- (٢٠) هو فيلسوف ومتكلم شهير، صاحب تصانيف مهمة في العقلية، أشهرها قواعد المرام في علم الكلام، وشرح فلسفي لنهج البلاغة، وله آثار أخرى ما زالت خطية، ككتاب البحر الخضم في الإلهيات، وغاية النظر في علم الكلام، والوحي والإلهام، والمعراج السماوي وغيرها. ينظر: قواعد المرام في علم الكلام ٨ و ١٢، إرشاد الأذهان ١ / ٤٠.
- (٢١) أعيان الشيعة ٥ / ٣٩٨.
- (٢٢) عقيدة الشيعة ٢٩٥.
- (٢٣) أحصى العلامة اليزدي مخطوطات هذا المؤلف فبلغت ١٣ نسخة خطية. ينظر: مكتبة العلامة ٥١.
- (٢٤) ذكر هذه المؤلفات برمتها: نور الله المستري، في كتابة إحقاق الحق، ١: ٥٥ - ٥٦. المقدمة.
- (٢٥) ألفه عليه السلام للرد على آراء الأشعرية، وألف حوله كتب كثيرة، منها محاولة لنقضه ككتاب (إبطال الباطل...) للفضل بن روزبهان الأصفهاني. ومنها انتصاراً لأرائه ككتابين إحقاق الحق للقاضي الشهيد نور الله الحسيني المرعشي، ودلائل الصدق للشيخ محمد حسن المظفر. ينظر: نهج الحق وكشف الصدق، ٣٤.
- (٢٦) يعدّ هذا الكتاب أهم شرح على التجريد
- (٢٧) حاول ابن تيمية الرد عليه ومناقشته في كتاب أسماه (منهاج السنة).
- (٢٨) قصد بتأليفه ذكر ألف دليل على إثبات إمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وألف دليل على بطلان إمامة غيره، ورد شبه المخالفين، فأتم الألف الأولى وقسماً من الألف الأخرى، وهو مطبوع.
- (٢٩). ينظر: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية ٥٠٩.



- (٣٠) عقيدة الشيعة ٢٩٥.
- (٣١) مناهج اليقين، المقدمة، ص ٥٧ (التقديم).
- (٣٢) يرى حسن الأمين أنّ العلامة الحلي هو الذي اقترح طريقة محاجة خصومه بصورة علميّة، إذ كان متأكّداً أنّه سيكون الحلقة المفقودة التي سوف تسهم في فسح المجال للامتداد السياسي والعقائدي للشيعة الإمامية في عهد المغول.
- (٣٣) السلطان محمد خدابنده (٦٧٨ هـ - ١٢٨٠ م - ٧١٦ هـ / ١٣١٦ م) ثامن ملوك الإلخانية.
- (٣٤) أعيان الشيعة، ٥ / ٣٩٩.
- (٣٥) فلاسفة الشيعة، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
- (٣٦) رحلة ابن بطوطة المسماة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، ١ / ١٤٩.
- (٣٧) الكامل في التاريخ، ٩ / ٥٥١.
- (٣٨) الوافي بالوفيات، ٢٠١٠، ٢ / ١٢٩.
- (٣٩) البداية والنهاية، ١ / ٥٦.
- (٤٠) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٢٢٤.
- (٤١) نهج الحق وكشف الصدق، مصدر سابق، المقدمة.
- (٤٢) مناهج اليقين، التقديم: ص ٥٥، كتاب الألفين ص ٢٥. ينظر أيضاً: المغول بين
- الوثنية والتّصانية والإسلام، ص ٣٥٨.
- (٤٣) كتاب الالفين، ص ٣٠.
- (٤٤) في قوله المعتزلي نظر؛ لأن العلامة الحلي وإنّ تتلمذ على المحقق الحلي عليه السلام الذي شرح آراء السيد المرتضى الكلامية المتأثرة أساساً بالفكر الاعتزالي البصري المتأخر، غير أنّ العلامة كان شديد العلقه بالمدرسة المشائية الفلسفية التي أجاد ميثم البحراني في إيصال مطالبها إلى العلامة الحلي، ومن هنا نجده شديد الإقبال على الفلسفة وزجها في المباحث الكلامية، وذلك لم يكن في منهج المعتزلة.
- (٤٥) الوافي بالوفيات ١٣ / ٥٤.
- (٤٦) الحوادث الجامعة ٣٦٦-٣٦٧.
- (٤٧) الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ٣ / ١٢٩.
- (٤٨) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١٦٥٣.
- (٤٩) الكنى والألقاب ٢ / ٤٧٢.
- (٥٠) توضيح المقاصد ٢٧.
- (٥١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣ / ٢٧٠.
- (٥٢) مختلف الشيعة ١ / ١١١.
- (٥٣) مواجهة تيارين كلاميين بمدرسة الحلة ٢٢.
- (٥٤) المغول بين الوثنية والتّصانية والإسلام



ما يحققه الغرض الدراسي.
(٥٩) المفصل في تاريخ النجف، مخطوط،
ورقة ١٩٩.

٣٥٣. ويُنظر: الشرق الإسلامي في عهد
الإيلخانيين ٣٦٧.
(٥٥) الرباط، الزاوية، الخنقاه والتكية...
كلمات مترادفة تطلق على نوع من
العمارات الدينية الخيرية التي أقيمت في
الأقاليم العربية والإسلامية للإقامة بها
لأغراض العبادة والتزهد. ينظر: الربط
والتكيا البغدادية في الفترة العثمانية
(٩٤١ - ١٣٣٦ هـ / ١٥٣٤ - ١٩١٧ م)
تخطيطها وعمارتها، رسالة ماجستير ٥.

(٥٦) ماضي النجف وحاضرها ٤٦.

(٥٧) البكتاشية: فرقة صوفية تركية تنسب
إلى السيد محمد بن ابراهيم أغا، الشهير
بالحاج بكتاش. وهو ولي تركي من أتباع
الشيخ أحمد اليسوس، قدم إلى الأناضول
من خراسان في القرن الثالث عشر
الميلادي. وشرع في الدعوة إلى طريقته.
ماضي النجف وحاضرها ٩١.

(٥٨) يذهب إلى هذا الرأي كون هذا الموقع
مدرسة أستاذنا د. حسن عيسى الحكيم.
ولا يرى الشيخ جعفر محبوبه والأستاذ
محمد الخليلى ذلك، وكونها مدرسة أقرب
إلى الصواب إذ إن التكية كانت محل
اجتماع فرق الصوفية، فلا بد أن كانت
تجري بينهم المناظرات والمناقشات وهذا



المصادر والمراجع

الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)،
تحقيق أحمد الحسيني، مكتبة الأندلس -
بغداد، د. ت.

١٠. بحار الأنوار: المجلسي، محمد باقر
(ت ١١١١هـ)، ط ٢، مؤسسة الوفاء،
بيروت، ١٩٨٣م.

١١. البداية والنهاية: ابن كثير، مراجعة
وضبط وتقديم د. سهيل زكار، دار
صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.

١٢. تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: السيد
حسن الصدر، دار الرائد العربي،
بيروت، ١٩٨١م.

١٣. توضيح المقاصد: الشيخ البهائي،
منشورات جماعة المدرسين، قم،
١٤١١هـ.

١٤. الحوادث الجامعة: مجهول، تحقيق د.
بشار عواد معروف ود. عماد عبد السلام
رؤوف، دار الغرب الإسلامي، بيروت،
١٩٩٧م.

١٥. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة:
ابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف
العثمانية، الهند، ط ٢، ١٩٧٢م.

١٦. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: أغا بزرك
الطهراني، ط ٣، مطبعة دار الأضواء،
بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٧. الربط والتكايي البغدادية في الفترة
العثمانية (٩٤١ - ١٣٣٦هـ / ١٥٣٤ -
١٩١٧م) تخطيطها وعمارها: حميد محمد
حسن الدراجي، رسالة ماجستير غير

١. آل بويه أول سلالة شيعية قوية: علي أصغر
فقيهي، دار نوزان راد المتحدة للنشر -
طهران، ط ١، ١٤٣٣هـ.

٢. الاتجاهات الكلامية لمحدثي الكوفة في
القرن الثالث الهجري: حسين جويد
الكندي، مطبعة الثقليين، النجف
الأشرف، ط ١، ١٤٣٨هـ.

٣. إحقاق الحق: نور الله التستري، تعليق
المرعشي النجفي، د. ت.

٤. إرشاد الأذهان: الحسن بن يوسف
الحلي العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ)،
تحقيق فارس تبريزيان، مؤسسة النشر
الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

٥. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: الحسن
بن يوسف الحلي العلامة الحليّ (ت
٧٢٦هـ)، حققه د. حسام محيي الدين
الآلوسي ود. صالح مهدي الهاشم،
مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت،
ط ١، ٢٠٠٥م.

٦. الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم
للملايين، بيروت، ١٩٩٢م.

٧. أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين، دار
التعارف، بيروت، ١٩٨٦م.

٨. (كتاب) الألفين: الحسن بن يوسف الحلي
العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ)، الكويت،
ط ١، ١٩٨٥م.

٩. أمل الآمل في علماء جبل عامل: محمد بن





٢٦. قواعد المرام في علم الكلام: كمال الدين بن علي البحراني، تحقيق أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٦هـ.
٢٧. الكامل في التاريخ: ابن الأثير الجزري، مطبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.
٢٨. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة، تحقيق محمد شرف الدين، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د.ت.
٢٩. الكنى والألقاب: القمي، مكتبة الصدر، قم، د.ت.
٣٠. لؤلؤة البحرين: يوسف البحراني، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، مطبعة الغري، النجف الأشرف، د.ت.
٣١. ماضي النجف وحاضرها: جعفر محبوبة، دار الأضواء، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
٣٢. مختلف الشيعة: الحسن بن يوسف الحلي العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤١٣هـ.
٣٣. المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام: حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٣م.
٣٤. المفصل في تاريخ النجف: د. حسن الحكيم، مخطوط، في مكتبة الباحث.
٣٥. مناهج اليقين: الحسن بن يوسف الحلي العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٦هـ.
٣٦. المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد: سديد الدين محمود الحمصي، قم، منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٦.
١٨. الرجال: ابن داود الحلي، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٧٢م.
١٩. رحلة ابن بطوطة المسماة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار): ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إبراهيم اللواتي الطنجي (ت ٧٧٩هـ)، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٩٢٨م.
٢٠. رياض المحدثين: محمد علي بن الحسين النائيني الأردستاني الكجوي القمي (ت ١٣٣٥هـ)، تحقيق محمد رضا الأنصاري، مكتبة آية الله المرعشي - قم، ط ١ - ٢٠٠٣م.
٢١. الشرق الإسلامي في عهد الإيلخانيين: فؤاد عبد المعطي الصياد، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، سنة ١٩٨٧م.
٢٢. طبقات المعتزلة: أحمد بن يحيى، تحقيق سوسنة ديفلد - فلز، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١م.
٢٣. عجالة المعرفة في أصول الدين: محمد بن سعيد بن هبة الله الراوندي، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩٨م.
٢٤. عقيدة الشيعة: دوايت م روندلسن، تعريب ع. م، مؤسسة المفيد، بيروت، ١٩٩٠م.
٢٥. فلاسفة الشيعة: عبد الله نعمة، دار الفكر - بيروت، د.ت.



منشورات مؤسسة النشر الإسلامي،
١٤١٢هـ.

٣٧. نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني
عشرية: أحمد محمود صبحي، دار
النهضة العربية، ١٩٩١م.

٣٨. نهج الحق وكشف الصدق: الحسن
بن يوسف الحلي العلامة الحلي (ت
٧٢٦هـ)، تحقيق رضا الصدر،
مؤسسة الطباعة والنشر، دار الهجرة،
قم، ١٤٢١هـ.

٣٩. الوافي بالوفيات: خليل بن أيك
الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق جلال
الأسيوطي، دار الكتب العلمية،
بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.

الدوريات:

١. مجلة العقيدة العدد (٧)، السنة الثالثة،
ربيع الثاني ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م:
مواجهة تيارين كلاميين بمدرسة
الحلة: محمد تقي سبحاني، ترجمة أسعد
مندي الكعبي.

٢. مجلة نقد، العدد (٣ - ٤): العقلانية
والشعر في كلام الشيعة: محمد تقي
سبحاني.

نظرية الوضع

بين العلامة الحليّ واللسانيات المعاصرة دراسة مقارنة في نشأة اللغة وحقيقة الوضع والواضع

الشيخ أسامة العنابي

النجف الأشرف

osamaahmeedalatabee@yahoo.com

الملخص

كَانَ لِلأَصُولِيِّينَ الأَثَرُ البَيِّنُ فِي الدِّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ، إِذْ عُنُوا بِمَبَاحِثِ الدَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ؛ لِأَنَّهَا الْمُعِينُ لَهُمْ فِي اسْتِنْبَاطِ الأحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالْحَقُّ أَنَّ اهْتِمَامَهُمْ بِاللُّغَةِ لِلْوَصُولِ إِلَى الاسْتِنْبَاطِ السَّلِيمِ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ عَنْ طَرِيقِ الفَهْمِ الصَّحِيحِ لِلنُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ الْكَرِيمَةِ أَوْ الأحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ الشَّرِيفَةِ، فَجَاءَتْ بِحُوثُهُمْ الدَّلَالِيَّةُ أَعَمَقَ مِنْ بَحُوثِ اللُّغَوِيِّينَ أَنْفُسَهُمْ.

وَقَدْ خَرَجَ الْعَلَّامَةُ الْحَلِيُّ (ت ٧٢٦هـ) بِآرَاءِ أَصُولِيَّةٍ وَفَقْهِيَّةٍ عُدَّتْ مِنْ أَهَمِّ مَا قِيلَ فِي السَّاحَةِ الْعَقَائِدِيَّةِ .

فَكَانَ اخْتِيَارُ الْمَوْضُوعِ بِسَبَبِ الْمَكَانَةِ الْعَالِيَةِ وَالْمَنْزَلَةِ الرَّفِيعَةِ الَّتِي يَتِمَتُّعُ بِهَا هَذَا الْعَالَمُ؛ وَلَكِي تَخْرُجَ آرَؤُهُ مِنْ نِطاقِ الدَّرْسِ الْحُوزَوِيِّ إِلَى نِطاقِ الدَّرْسِ اللُّغَوِيِّ الْجَامِعِيِّ وَتَتَلَقَّحَ الأفْكَارُ بَيْنَ الْمُؤَسَّسَتَيْنِ؛ كَيْ تَخْرُجَ بِصُورَتِهَا الْفِكْرِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ .

ضَمَّ البَحْثُ ثَلَاثَةَ مَبَاحِثَ تَعَرَّضْتُ لِنَظَرِيَّةِ الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ وَحَقِيقَةِ الْوَاضِعِ، مِنْ خِلَالِ كِتَابِ الْعَلَّامَةِ الْحَلِيِّ (نَهَايَةُ الْوَصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ) مَعَ قِرَاءَةِ مُخْتَصَرَةٍ لِأَهَمِّيَّةِ هَذَا الْكِتَابِ، وَلِمَا لِهَذِهِ النِّظَرِيَّةِ مِنْ أَثَرٍ كَبِيرٍ فِي الدَّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْأَصُولِيَّةِ، وَمَقَارَنَتِهَا بِالدَّرْسِ اللَّسَانِيِّ الْحَدِيثِ وَالْمَعَاصِرِ .

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحلي، نظرية الوضع، الدرس الحوزوي، نهاية الوصول إلى علم الأصول.



Positivism Theory between Al-Allama Al-Hilli and Contemporary Linguistics

A Comparative Study on the Origin of Language

Sheikh Osama al-Atabi

Iran

osamaahmeedalatabee@yahoo.com

Abstract

The scholars of foundational studies had a significant impact on linguistic studies as they delved into the discussions of linguistic evidence. This was because linguistic evidence served as their tool for deducing legal judgments, and their interest in language aimed at achieving accurate deduction of legal rulings through a correct understanding of Quranic verses or noble prophetic traditions. Their semantic researches were more pro-found than that of linguists themselves. Al-Hilli (d. 726 AH) presented jurisprudential and foundational opinions considered among the most important in the ideological aspect. The choice of the topic was due to the high status and distinguished position held by this scholar. The goal was to extend his views from the scope of traditional Hawza studies to the academic linguistic studies, facilitating the exchange of ideas between the two institutions to present his contemporary intellectual thought. The research comprises three sections that discuss the positivism theory and the reality positivism through al-Allama al-Hilli's book "Nihayat Al-Wusul Ilaa Eilm Al-Usul" It also includes a brief reading on the significance of this book and its significant impact on linguistic and foundational studies, comparing it with modern and contemporary linguistic studies.

Keywords:

Al-Allama al-Hilli, Positivism Theory, Hawza Studies, Nihayat Al-Wusul Ilaa Eilm Al-Usul.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

لقد كان للأصوليين الأثرُ البينُ في الدراسات اللغوية، إذ عُنوا بمباحث الدليل اللفظي؛ لأنّها المعين لهم في استنباط الأحكام الشرعية، والحق أنّ اهتمامهم باللغة لم يكن هدفه اللغة نفسها، بل كان الهدف من ورائه الوصول إلى الاستنباط السليم للحكم الشرعيّ عن طريق الفهم الصحيح للنصوص القرآنيّة الكريمة أو الأحاديث النبويّة الشريفة، فجاءت بحوثهم الدلاليّة أعمق من بحوث اللغويين أنفسهم، وبناءً على ذلك فقد صار لزاماً على الباحثين والدارسين في الميدان اللغويّ الجامعيّ والحوزوي معاً أن يولوا الأصوليين مزيد عناية واهتمام.

ويأتي البحث دعوة تنطلق من أفق علميّ رحب ينادي بخلق نظرية معرفيّة إنسانيّة متكاملة، ذلك أنّ وَصَلَ الأصوليين عموماً بالدرس اللسانيّ المعاصر هدفه الرئيس خلق تلك النظرية المعرفيّة المتكاملة.

وقد وقع بعض الدارسين في هذا المضمار في إفراط أو تفريط، فإمّا أن يعظم التراث ويترك الدرس اللسانيّ المعاصر من دون ذكر لمنجزاته، أو أن يعظّم الدرس اللسانيّ المعاصر وينغمس فيه ويترك ذلك التراث الثرّ جانباً، فمهمة الباحث الموضوعي أن يأخذ المعلومة الدقيقة والصحيحة من منبعها السليم أيّا كان ذلك المنبع.

ونحن إذ نتحدّث في هذا المؤتمر عن أحد أصوليي الإماميّة وهو العلامة الحليّ (ت ٦٢٧هـ)، ذلك العَلم الذي يشهد له خصومه ومعارضوه بأنّه علامة عصره، وأنّ لهذا العالم الفاضل منزلة علميّة ودينيّة انماز بها عن معاصريه، فخرج بآراء أصوليّة وفقهيّة عُدّت من أهم ما قيل في الساحة العقائديّة.



فكان اختيار الموضوع بسبب المكانة العالية والمنزلة الرفيعة التي يتمتع بها هذا العالم؛ ولكي تخرج آرائه من نطاق الدرس الحوزويّ إلى نطاق الدرس الجامعيّ وتتلاقح الأفكار بين المؤسستين؛ كي تخرج بصورتها الفكرية المعاصرة. واشتمل البحث على ثلاثة مباحث مختصرة تتعرض لنظرية الوضع اللغوي وحقيقة الواضع، وذلك بدراسة الكتاب الأصولي المشهور للعلامة الحلي وهو (نهاية الوصول إلى علم الأصول) مع قراءة مختصرة لأهمية هذا الكتاب، ولما لهذه النظرية من أثر كبير في الدراسات اللغوية والأصولية ومقارنتها بالدرس اللساني الحديث والمعاصر. والحمد لله رب العالمين.

قراءة تعريفية مختصرة لكتاب (نهاية الوصول إلى علم الأصول)

يعدّ كتاب (نهاية الوصول إلى علم الأصول) من المطولات التي ألفها العلامة الحليّ في هذا المجال، وهو كتاب جامع لأبواب أصول الفقه، استدلاليّ مقارن، يمتاز بطرح الآراء وأدلتها على اختلاف مشاربها، ثم مناقشتها، وترجيح ما يراه راجحاً منها، معتمداً على الأدلة العقلية والنقلية. وهو أوسع ما ألفه في هذا الفن، ولم يصنف مثله آنذاك، بل إلى يومنا هذا، وهو معدّ لمن له باع في الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، عرّض فيه تفصيل كل ما له علاقة بعلم الأصول، ولا سيما مباحث الدليل اللفظي التي لها علاقة كبيرة ومؤثرة في استنباط الحكم الشرعيّ. فتعرض العلامة - كما سنلاحظ - لآراء الأصوليين الذين سبقوه من إمامية ومعتزلة وأشاعرة، فبين حين عقد الموازنة بين هذه الآراء ما يراه هو في هذا الحكم أو ذاك، وتميّز أخذه عن الأصوليين الذين سبقوه بالأمانة والدقة، فقد كان كثيراً ما يورد أقوالهم ومواقفهم إيراداً حرقياً كما وردت في مؤلفاتهم، وقد قيض لي تحقيق هذا الأمر بالمتابعة الأمانة لهذه المسألة.

ولا بدّ من التنبيه هنا على أنّ للعلامة الحليّ كتاباً آخر هو (مبادئ الوصول إلى



علم الأصول)، وهو من المختصرات، فقد عرض فيه الآراء الأصوليّة والأحكام الشرعيّة عرضاً ميسراً مختصراً، ولعلّ ذلك واضحٌ وضوحاً جليّاً من عنوانه.

ولم يقتصر العلامة على هذين الكتابين في الأصول، بل شفعهما بكتاب آخر هو (تهذيب الوصول إلى علم الأصول)، وعُدّ هذا الكتاب من المتوسّطات التي ألفها العلامة، ويكاد يدلنا اسمه على ماهيته، فالتهذيب كان بمنزلة المساعد أو الموضح لكتاب النهاية، فقد هدّب العلامة في هذا الكتاب ما عرضه في كتاب (نهاية الوصول إلى علم الأصول).

أمّا كتاب (نهاية الوصول إلى علم الأصول) فهو من المطولات في بابه، يقع هذا الكتاب في خمسة أجزاء، اتّبَعَ فيها العلامة سنّة الأولين ممن سبقه في هذا العلم، إذ سار على النهج ذاته في كتابة فصول هذا الكتاب ومباحثه، فعرض في كلّ جزء منه الآراء الأصوليّة الفقهيّة وعلاقتها الوثيقة بمباحث الدليل اللفظي، وسنورّد عرضاً ملخصاً لكلّ جزءٍ من تلك الأجزاء:

١. الجزء الأوّل: تناول فيه العلامة المقدمات المهمة للدخول إلى علم الأصول، فقد عرض بهذه المقدمات تعريف الفقه لغةً واصطلاحاً، ثمّ بيان غاية هذا العلم وموضوعاته وارتباطهما الوثيق بالأدلة اللغويّة والمبادئ التي يقوم عليها علم الأصول.

ثمّ إنّهُ عرضَ العلامة فيه مقصداً آخر شغلَ حيزاً مُهمّاً في الدراسات اللغويّة وهو (مقصد اللغات)، أورد فيه كلّ ما يتعلق باللغة من حدٍّ وماهيّة، لتكون بذلك المدخل إلى التعريف بمباحث الدليل اللفظي، وقد بحث في هذا الجزء أقسام دلالة الألفاظ، وعلاقة اللفظ بالمعنى، عارضاً هذه المسألة على المستويين: الإفراديّ والتركيبيّ، وعند عرضه لهذه المسألة بدا واضحاً معرفة العلامة اللغويّة، فخاض في غمار هذه المسألة بمختلف مستوياتها الصرفيّة والنحويّة والدلاليّة، فعرض بهذا



الجزء العلاقات الدلالية التي يقوم عليها النص.

وشرح العلامة في هذا الجزء بعض المباحث الدلالية المتعلقة بالألفاظ، ومنها:

أ. الألفاظ المترادفة والمؤكدّة.

ب. الألفاظ المشتركة والمتواطئة.

ت. الحقيقة والمجاز.

وانمازت دارسته لهذه الموضوعات بالاستفاضة والعمق.

ومن الأمور الأخرى التي عرّضها العلامة في هذا الجزء كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى، وكيفية التعامل مع النصوص القرآنية، على وفق المباحث الدلالية، وقد أثبت في هذا الباب ضرورة أن يكون الخطاب الإلهي الموجه للمخلوقين منسجماً مع القواعد اللغوية المتعارف عليها، فالحكيم عز وجل إن لم يحرص على ذلك كان خطابه عبثاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

أمّا المقصد الأخير في هذا الجزء، فهو (الأمر والنهي)، فبين حقيقة الأمر، وحده، والصيغ التي يخرج لها الأمر، ووجوه استعمال صيغ الأمر، ويستمر العلامة في هذا الجزء بالحديث عن الأمر وما يتعلق به من مسائل حتى يختم الجزء الأول بشروط حسن الأمر.

وهنا يمكن القول إنّ الإطار العام في هذا الجزء هو التعريف بمباحث الدليل اللفظي، ومعلوم ما لهذه المباحث من أهمية لدى الأصوليين.

٢. الجزء الثاني: يبدأ العلامة هذا الجزء ببحث حقيقة النهي، والمطلوب من النهي، فيتحدث عن امتناع اجتماع الأمر والنهي في كلام واحد، ويربط دراسة النهي بالعبادات، وعلاقتها بالمعاملات، وكما هو معلوم فإنّ العبادات والمعاملات من الأحكام الشرعية الثابتة.

وعرض العلامة في هذا الجزء مباحث دلالية لفظية في غاية الأهمية، كمباحث



العموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل، والظاهر والمؤول.
وبناءً على ما تقدّم يمكننا القول إنّ الجزء الثاني يعدّ بمنزلة المكمل للجزء
الأوّل؛ فقد تعرض العلامة فيه إلى تكملة مباحث الدليل اللفظيّ مُزَاجاً في ذلك
بين ما هو لغويّ وما هو شرعيّ.

ولا يكتفي العلامة في هذا الجزء ببيان هذه المباحث، بل إنّهُ يبيّن أنواعاً أخرى
للدلالة متعلّقة تعلقاً مباشراً بطرفي العملية التواصلية وهما (المرسل، والمتلقي)،
ومنهما دلالة المنطوق التي تتعلّق تعلقاً لصيقاً بالمرسل، ودلالة المفهوم التي يكون
فيها المتلقي المحور الرئيس للعملية التواصلية.

وتناول العلامة الحليّ أموراً شرعيةً متعددة، هي النسخ وحقيقته، والفرق بينه
وبين البداء، وبينه وبين التخصيص، وفي جواز وقوعه، وإثبات وجود النسخ في
القرآن الكريم.

يتبيّن ممّا تقدّم أن الغطاء العامّ لهذا الجزء هو زيادة المباحث المتعلّقة بالدليل
اللفظيّ، وما خلا ذلك فهو عائد على الأحكام الشرعية، وقد يكون السبب
من وراء هذا التقسيم الحاجة إلى بيان الأدلة التي يعتمد عليها الأصوليّ في استنباط
الأحكام الشرعية.

٣. الجزء الثالث: يكمل العلامة في هذا الجزء ما قد بدأه في الجزء الثاني؛ إذ
يتابع حديثه عن المنسوخ، والنسخ قبل الفعل، وجواز نسخ الخبر.

ثم يواصل بحثه عن الناسخ، فيضع له حدّاً، كما يبيّن شرائطه، والطريق إلى
معرفة الناسخ والمنسوخ.

ومن المسائل التي يتحدّث عنها العلامة في هذا الجزء الإجماع، إذ يعدّ الإجماع
من المسائل المهمة التي عرض لها الأصوليون، لذلك يذهب العلامة إلى بيانه
وتحقّقه، حتّى إنّهُ يذهب إلى عدّ الإجماع حجة يؤخذ بها.





ومن المقاصد التي يعرض لها العَلَّامة في هذا الجزء (الخبر)، وفيه يتحدث عنه، فيرى أنَّ الخبر: لفظ يطلق على كلِّ أنظمة التواصل من قول، أو إشارة، أو دلائل أخرى، والخبر كما يرى العَلَّامة حقيقة في القول إجماعاً، ومجازاً في غيره من الأنظمة الأخرى.

وبعد أن ينتهي العَلَّامة من تعريف الخبر وبيان أقسامه، يذهب بعد ذلك إلى بيان المتواتر وعلاقته بالخبر، إذ إنَّ التواتر: يعني توارد الأخبار على السمع خبراً بعد خبر، ويوضح العَلَّامة في هذا الجزء شرائط التواتر، ويطيل الوقوف على الخبر ومتعلقاته، ليخلص إلى بيان الخبر الوارد عن الله سبحانه وتعالى، والخبر الوارد عن الرسول الكريم ﷺ.

ويختتم هذا الجزء بالحديث عن القياس وماهيته وأركانه، ويبيِّن موقف الإمامية من الأخذ بالقياس، فذهب إلى جوازه عقلاً، ومنع التعبد به.

وبعد بيان القياس، أخذ يوضح طرائق التعليل، وامكانه، والنصّ على العلة، ثم إنَّه عرضَ في نهاية هذا الجزء بيان محاور دلاليّ، وهو (دلالة الإيحاء والتنبيه)، ويبدو أنَّ هذا النوع من الدلالة هو من لزوميات التعليل، قد حدا بالعلَّامة إلى أن يضع هذه الدلالة في هذا الموضع من الكتاب.

يتضح مما تقدّم أنَّ الشكل العامّ لهذا الجزء هو بيان الأحكام الشرعيّة المستنبطة من مباحث الدليل اللفظي.

٤. الجزء الرابع: يُكمل العَلَّامة في هذا الجزء ما قد بدأه في الجزء الثالث، فيكمل حديثه عن الأدلة التي ساقها لنفي القياس وذكر الآراء في هذا الباب، ويبيِّن في هذا السياق أنَّ الشكَّ في الحجية يساقو القطع بعدمها. ثم يوضح أدلة من أثبت القياس، وكيفية الاستدلال بالقرآن الكريم، موضحاً ذلك بالأمثلة القرآنيّة، كما وضح العَلَّامة كيفية الاستدلال بالسنة، وأخذ يبيِّنها بالأحاديث النبويّة الشريفة.



ويذهب العلامة إلى الاستدلال على حجية القياس بالدليل العقليّ، عارضاً له وجوهه بالتفصيل. ولا يكتفي ببيان الاستدلال بالكتاب والسنة والدليل العقليّ، بل يبيّن الاستدلال بالإجماع وموقف العلماء من هذا الاستدلال.

ويستمر في عمله هذا حتى ينتهي في هذا الجزء، وهو يبحث ويحقق في تقرير الأدلة التي يتمسك بها المجتهد في الأحكام الشرعيّة.

٥. الجزء الخامس: وهو من أصغر أجزاء الكتاب، ويكمل فيه العلامة الحديث عن الأحكام الشرعيّة، فيفتح الجزء بمقصد في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح، ثم يبدأ بتفصيل كل منها على حدة، متناولاً لها مقصداً بعد مقصد.

أمّا فيما يتعلق بمباحث الدليل اللفظيّ في هذا الجزء، فيمكن القول إن الملمح الوحيد الذي لمسنه هنا هو ترجيح الألفاظ أحدها على الآخر، إذ يرى مثلاً أنّ الفصيح أرجح من الركيك؛ لأنّه صلى الله عليه وآله كان أفصح العرب، وردّ الركيك؛ لأنّه صلى الله عليه وآله لفصاحته لا يتكلم إلاّ الفصيح، وأنّ الخاصّ مقدّم على العامّ، والحقيقة أرجح من المجاز؛ لأنّ دلالتها أظهر، وغير ذلك من الترجيحات التي جاءت في متون البحث.

بناءً على ما تقدّم فإنّ أجزاء الكتاب متماسكة متصلة، متمم أحدها للآخر، حتى إنّ القارئ لا يلمس فيها قطعاً، فالأفكار مرتبط بعضها بالآخر، ومتواصلة لبيان الأحكام بدقة متناهية.

وختاماً لهذا التمهيد يمكننا القول إنّ تقسيم الكتاب على خمسة أجزاء كان بعضها من وضع العلامة نفسه، والآخر من تصرف المحقق الذي بيّن هذه المسألة عند نهاية كلّ جزء، ومثال على ذلك ما قاله المحقق عند ختام الجزء الأوّل: «نجز الجزء الأوّل - بحمد الله تعالى - حسب تجزئتنا، ويتلوه الجزء الثاني مبتدئاً بـ «الفصل الثامن في النهي».



وثمة مسألة تتعلق بتحقيق هذا الكتاب، وهي أن الشيخ إبراهيم البهادري حقق من الكتاب الجزء الأول والثاني، وبداية الجزء الثالث، ووافته المنية في الخامس من شهر شعبان المعظم سنة ست وعشرين وأربع مئة وألف للهجرة. ثم أكملت التحقيق لجنة في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تضم: السيد عبد الكريم الموسوي، والشيخ خضر ذو الفقار، والحاج محمد عبد الكريم بيت الشيخ^(١).

المبحث الأول

ماهية اللغة وحدها

لطالما شغل الدارسون على تعاقب الدهور بماهية اللغة وحاولوا إيجاد حد واضح دقيق لها، وبذلت الجهود المضنية من أجل إيجاد ذلك الحد الجامع المانع محولين استيفاء ما للغة من شأنٍ وحيزٍ في حياة الفرد والمجتمع؛ لأنها ظاهرة اجتماعية تواصلية بين أبناء البيئة الواحدة.

فاللغة من حيث التصريف والاشتقاق والمعنى المعجمي مأخوذة من لغا. لغو: إذا لهج بالكلام، وقيل من لغا لغياً، وهي فعلة من لغوت أي تكلمت وأصلها لغوة ككرة، وسواء كان أصلها لغو أم لغياً، فالهاء فيها عوض، وتجمع على لغى ولغات^(٢).

وعرف العلامة الحلي اللغة اصطلاحاً فذكر أنها: «كل لفظ وضع لمعنى، فاللفظ هو ما يلفظه الإنسان ويخرج به الإشارات والرقوم، وخرج بالثاني المهمل»^(٣)، ويعده شاملاً للمفرد من الألفاظ والمركب منها. وتبى العلامة هنا على أن مفهوم الكلام مرادف لمفهوم اللغة، فقال وهي: «مرادف للكلام عند الأصوليين، فإنهم حدوه بأنه: المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها، إذا صدر عن قادر واحد»^(٤).



يبدو أنّ هذا التعريف وهذا الفهم المترادف يقودنا إلى فهم اللسانيين المعاصرين للكلام وليس للغة فإنّ الإشارة هنا إلى قادر واحد تقترب اقتراباً كبيراً من فهم اللسانيين المعاصرين ولا سيّما عند العالم دي سوسير الذي أعطى لمصطلح الكلام معنى آخر، فمعلوم أنّ الأخير ذهب إلى أنّ الكلام هو: «مجموع ما يقوله الناس ويضم: أ) (الفعاليات الفرديّة التي تعتمد على رغبة المتكلم، ب) (الأفعال الصوتيّة التي تعتمد أيضاً على إرادة المتكلم... الكلام إذن ليس وسيلة جماعيّة بل مظاهر فرديّة قصيرة الزمن تحصل، فلا تحصل في الكلام إلّا على مجموعة الأفعال المعينة» (٥).

وهو ما قال به العلامة وغيره من الأصوليين الذين اشترطوا أن يكون الكلام صادراً عن قادر واحد، فلا يجوز أن ينطق كل شخص بحرف كما لو أرادوا قول كلمة (نصر) فأخذ كل شخص على عاتقه لفظ حرف من الكلمة، فيقول أحدهم حرف النون والثاني الصاد والآخر الراء، فإنّ هذا لا يعدّ كلاماً؛ لأنّه لم يصدر عن قادر واحد. (٦)

وقد التفت العلامة إلى هذا الفهم للغة، فذكر أنّ: «الإنسان مدنيّ الطبع لا يمكنه أن يعيش وحده كغيره من الحيوانات، بل لا بدّ له من مشاركة أشخاص آخر من بني نوعه، بحيث يستعين بعضهم ببعض في إصلاح جميع ما يحتاج إليه كل واحد منهم بحسب الشخص، ويفعل كلّ واحد منهم بعض الأمور الضّرورية في البقاء، من الحرث وإصلاح المأكل والملبس والسكن. ولا بد في ذلك من أن يعرف كلّ واحد منهم ما في نفس صاحبه من الحاجات فيضطر إلى سلوك طريق للتعريف، وهي متعددة كالحركات والإشارات والرقوم. إلّا أنّهم وجدوا الكلام أنفع في هذا الباب من غيره.» (٧).

وقد أكّد اللسانيون المعاصرون حقيقة كون اللغة من أهم أنظمة التواصل





بين المجتمعات، فأندريه م CDEEEE ارتينه يرى أن اللغة أهم أداة للاتصال والتواصل، بتحليل التجارب الإنسانية إلى وحدات صرفية يطلق عليها (المونيمات) ^(٨)، وتخضع هذه الوحدات لمحتوى دلاليّ ولتعبير صوتيٍّ مُميّز.

وهذا التعبير يُلفظ بوحدات صوتية مختلفة متتابعة، تدعى بـ (الفونيمات) ^(٩) التي لها عدد محدود في كل لغة، بحيث تختلف طبيعتها وعلاقاتها المشتركة من لغة إلى أخرى. فيتضمن حدُّه للغة مسائل، هي: عدّ اللغة وسيلة تواصل، وهذه اللغة تحتوي على مستويين: مستوى يعنى بالتركيب، ومستوى يعنى بالأصوات، والكلمات التي تكون اللغة متكوّنة من وحدات صوتية منفصلة، والأصوات التي تتكوّن منها اللغة عددها محدود، واللغة تختلف من مجتمع إلى آخر باختلاف البيئة؛ فهي ظاهرة اجتماعية ^(١٠).

ويرى أنطوان ماييه: «أنّ اللغة تنظيم متماسك مرتبط بوسائل التعبير المشتركة بين مجموعة متكلمين. ولا وجود لهذا التنظيم خارج الأفراد؛ الذين يتكلمون اللغة (أو يكتبونها) مع ذلك فليس هذا التنظيم المستقل عن كلّ منهم؛ لأنّه يفرض نفسه عليهم، واقعه هو واقع مؤسسة اجتماعية متأصلة في الأفراد، ولكن في الوقت نفسه مستقلة عن كلّ منهم» ^(١١). واضح من النصّ المتقدّم أنّ صاحبه يرى أنّه ما من جدوى من الفصل أو العزل بين اللغة والكلام، وهي الرؤية التي تبناها ديسوسير كما أوضحنا.

وقد أصبح معلوماً لدينا التعريفات السابقة للغة وما لها من خصائص تنماز بها من غيرها من أنظمة التواصل الأخرى، ويجمع د. محمد يونس هذه الخصائص في تعريف واحد إذ يقول: «إنّ اللغة نظام من العلامات المتواضع عليها اعتباراً التي تتسم بقبولها للتجزئة، ويتخذها الفرد عادة وسيلةً للتعبير عن أغراضه، ولتحقيق الاتصال بالآخرين، وذلك عن طريق الكلام أو الكتابة» ^(١٢).



ومن الجدير بالذكر أنّ اللغة خاصة أخرى دعا إليها علماء الألسنية المعاصرة وهي (الصفة الخطيّة)، وقد وضع هذا المصطلح وحدد معالمه دي سوسير، فمفهوم الخطيّة عنده يوضحه قوله الآتي: «لما كان الدالّ شيئاً مسموعاً (يعتمد على السمع)، فهو يظهر إلى الوجود في حيز زمنيّ فقط ويستمد منه هاتين الصفتين: (أ) إنّهُ يمثل فترة زمنيّة. (ب) تقاس هذه الفترة ببعد واحد فقط فهو على هيئة خط»^(١٣).

وعلى هذا فإنّ مفاد الخطيّة أنّ الصوت اللغويّ لا يثبت في الزمن فهو لا يلبث أن يتلاشى بمجرد إطلاقه، وعلى هذا فإنّ الكلمات المنطوقة أو الدوال السميّة ليس لها ما تتصرف فيه عدا خط الزمن^(١٤).

وقد تنبّه العلامة الحليّ وغيره من الأصوليين على هذه الصفة؛ وذلك بتأكيدهم الانتظام والترتيب في الحروف المنطوقة، فالتنظيم أمر مهم وشرط لازم؛ لكي تكون اللغة مفهومة واضحة عند المتلقي، فالعلامة قد فسر هذا الانتظام بأنّه حقيقة في الأجسام، إذ المعنى هو الترتيب، ولتوالي الأصوات على السمع مترتبة شبهت بالأجسام، والتقييد بالحروف؛ ليخرج به المنتظم من غيره، فيرى العلامة أن الانتظام نسبة لا تعقل إلا بين اثنين^(١٥).

والعلامة هنا إنّما يردّ على الرازيّ الذي يرى أنّ علّة عدّ الكلام من الحروف المنتظمة المسموعة هو تشبيه الأصوات بالأجسام، ولكون الانتظام قائماً في الأجسام دون غيرها شبهت به، وما إطلاق هذا اللفظ عليها إلا من باب المجاز لا الحقيقة، والاحتراز بالحروف عن الحرف الواحد؛ ذلك أنّ أهل اللغة قد بينوا أنّ أقلّ اللغة حرفان إمّا ظاهراً كـ (يد، وفم)، وغيرهما، وأمّا في الأصل كـ (ق، ش، ع) فهي في الأصل (قي، شي، عي)، وإثبات ذلك عند الثنية فتصير (قيا، شيا، عيا) وهو ما تنظر فيه العلامة كما ذكرنا سابقاً، مبيناً أنّ شرط الصدور عن القادر الواحد، فلو وضع كلّ شخص حرفاً لانتفى الانتظام والتوالي، وحينها تنتفي الفائدة^(١٦).



ويعرض العلامة لمصطلح الكلام من زاوية أخرى فيذكر أن الكلمة الواحدة لا تعدّ كلاماً، فالكلام يختصّ بالركب، وقرّر العلامة أن هذا الفهم لمصطلح الكلام يختصّ بالأصُوليين، أمّا النحاة فقد اصطَلَحُوا على المركب الجملة المفيدة^(١٧)، وهنا يخالف العلامة ما قال به الرازي من أن كل كلمة كلام مع أنها غير مركبة^(١٨).

وخلاصة القول: إنّه من الممكن أن نقول باتفاق الدرس اللغويّ القديم والأصُوليين والدرس اللساني المعاصر على هذه الحقائق، ويمكن الجزم كذلك باتفاقهم على أن اللغة هي ظاهرة اجتماعيّة خالصة يعبر عنها بأصوات تتجهها الحبال الصوتية، فيردّها اللسان ترديداً منتظماً، ليشكل ترتيباً متوالياً منسقاً امتداده الزمن، فيعبر عن دوال لغويّة متعارف عليها.

المبحث الثاني

الغة بوصفها نظاماً تواصلياً مع أنظمة التواصل الأخرى

إن الله تعالى قد ميّز الإنسان عن باقي المخلوقات إذ وهبه العقل، فجعل له حرية اختيار التعبير عن مكنوناته وحاجاته؛ فاختلّفت أنظمة التواصل التي استعملها لهذا الغرض، وتمخضت بهذا الصدد دراسات عدّة لبيان هذه الأنظمة ومعرفتها، ثم عزّيت هذه الأفكار والنظريات والمسلمات للدرس اللساني المعاصر وأخذ الريادة في هذا الشأن، غير أننا لو عدنا إلى الوراء فسنلاحظ أن هذه المسلمات والأفكار ما هي إلّا ثمرة فكر عربيّ خالص. ولعلّ الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أول من حدّد هذه الأنظمة ووضع لها المصطلحات المناسبة، وقد جعلها خمسة أنظمة على قدر من اتساعها واستعمالها وهذه الأنظمة هي «اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تُسمّى نِصْبَةً»^(١٩)، ويقصد باللفظ اللغة التي يستعملها الإنسان التي اتضح سابقاً حدّها فهي: «كلُّ لفظٍ وُضِعَ لمعنى»^(٢٠)، أما الخط



فهو الكتابة، ويذكر لها من الأهمية ما قد يفوق غيرها من أنظمة التواصل، إذ يقول: «وجعل الخط دليلاً على ما غاب من حوائجه عنه، وسبباً موصولاً بينه وبين أعوانه، وجعله خازناً لما لا يأمن نسيانه»^(٢١)، أمّا الإشارة والعقد فهو يرى أنّهم قد اضطربوا في الحكم بينهما فالإشارة لديه للناظر، أمّا العقد فهو للامس والناظر، إلّا أنّه ليس للعقد من الحظ ما هو للإشارة في بعد الغاية^(٢٢).

أما النصبه فيصفها الجاحظ بأنّها: «ما أوجد من صحة الدلالة، وصدق الشهادة ووضوح البرهان، في الأجرام الجامدة والصامتة والساكنة التي لا تتبين»^(٢٣).

ويقف العلامة الحليّ من تقسيم الجاحظ موقفاً يرى فيه أنّ هذا التقسيم لا يكون سوى تعديد لهذه الأنظمة ولكنّه لا يعدّ مستوفياً لجميع أعدادها، ويعلل العلامة ذلك بقوله: «وانّما هو تعديد وليس مستوفياً لجميع أعدادها، لأنّه يخرج منه الأدلة العقلية»^(٢٤).

فالأدلة العقلية التي يمكن أن تستنبط هي علامات أيضاً، فتلبد السماء بالغيوم يدل على إمكانية هطول الأمطار كما هو إشارة على ذلك، وهذا الدليل عقليّ، وغير ذلك من الأمثلة التي يكون الدليل عليها عقلياً يمكن بيانه بالقياس والاجتهاد، وهو كثير عند الأصوليين في استنباطهم للأحكام الشرعية وبيانها. وهنا يمكننا القول إنّ الجاحظ لم يغفل الأدلة العقلية إغفالاً تامّاً، فعند تعريفه للنصبه يبيّن أنّه تنبّه على هذا النوع من الدلائل، فالتعريف لا يخلو ببعض شيء من حديث عن أدلة عقلية، وإن لم يصرح بذلك.

وقد تنبّه الدرس اللسانيّ المعاصر كذلك إلى هذا النوع من الأدلة، إذ إنّ «العلامة أو الإشارة هي الكنه القابل للإدراك من قبل مستعملها، أي إنّها المنبه أو المثير الذي يحرك انفعال الجسد، ويجعل الإنسان يدرك الصورة في ذهنه. فعلاّمة مدّ





اليد للمصافحة توحى بالمحبة والأخوة،... وتلبد السماء بالغيوم الرمادية يوحى بهطول الأمطار، وارتفاع حرارة المريض دليل على أن هناك اعتلالا في صحته. فهذه العَلَامَاتُ أو الإشارات الإيحائية هي التي جعلتنا ندرك صورة الحالات الواقعة أو التي ستقع في ذهننا» (٢٥).

وبناء على هذا فإنَّ العَلَّامة يرى أن أنظمة التواصل بين البشر تقسم على قسمين (٢٦):

أ- القول: ويقصد به العَلَّامة اللغوية، أي اللفظ المستعمل واللغة المتواضع عليها، وقد فصلنا القول فيها سابقاً.

ب- الفعل: ويقصد به الأنظمة التواصلية الأخرى، فيقول: «فإما أن يكون الدال على البيان شيئاً يحصل بالمواضعة، أو شيئاً تتبعه المواضعة، أو شيئاً تابِعاً للمواضعة» (٢٧).

ثم يوضح العَلَّامة قوله السابق، فيرى أنَّ الحاصل بالمواضعة هو الكتابة والعقد، ويجعل من كتابة اللوح المحفوظ دليلاً على قوله، فضلاً عما كتبه الرَّسُولُ ﷺ إلى عماله، أما عقد الأصابع فيستدل عليه بما بيَّنه الرسولُ المصطفى ﷺ بقوله: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا»، ثم يبين أنَّ العقد مختصة بالبشر وأنَّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك (٢٨).

أما الشيء الذي تتبعه المواضعة، فهو الإشارة، ويعلل كون المواضعة تابعة لها هو افتقار المواضعة إليها، فلو حصل العكس بأن تكون المواضعة أسبق؛ لافتقرت المواضعة إلى إشارة أخرى، وتسلسل الأمر، وجعل دليله على هذا ما جاء عن المصطفى ﷺ من إشارة حينما وضع يده على الحرير وقال: «هذا حرام على ذكور أمتي» (٢٩).

أما التابع للمواضعة فهو أن تأتي بالمواضعة أو الفعل المعين ثم تأتي بلفظ تابع



له، وقد استدلّ على ذلك بقوله سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «هذا الفعل بيان لهذه الآية فالفعل بين الصفة ولم يدلّ على الوجه» (٣٠).

ويكاد يتفق الأصوليون من إماميّة ومعتزلة وأشاعرة على هذا المعنى وهذه الرؤية وهذا التقسيم لأنظمة التواصل الأخرى، وقد اتفقوا على أنّ هناك نظماً أخرى غير الكلام تقصد إلى الإفهام والتواصل، كما اتفقوا على اعتباريتها والتواضع عليها.

وثمة أمر آخر يُفهم منه التوصل أيضاً، وهذا الأمر تنسب الريادة فيه للدرس اللسانيّ المعاصر، وهو عدّ العلامة اللغويّة التي أُطلق عليها مصطلح السيمياء أوسع دلالة من النظم العلاميّة الأخرى (٣١).

وليس من الصعب علينا أن نؤصل لهذه المسألة أيضاً في تراثنا العربيّ والبدء من المصطلح، فقد عرف العرب سابقاً مصطلح السيمياء، وإن كان ذلك باشتقاقات أخرى، فقد جاء في الذكر الحكيم استعمال تلك الاشتقاقات في مواضع متعددة منها قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ (٣٢)، وقوله عزّ من قائل: ﴿فَلَعَرَفْنَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ (٣٣) وقوله سبحانه: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (٣٤). فقد فسرت جميعاً على أنّها العلامات (٣٥).

ومن هذه الآيات الكريمة ثبت لنا العرب عرفوا هذا المصطلح واستعملوه، وأنّ ممارستهم له هي ممارسة طبيعيّة سليقية، وأنّ معرفتهم به كانت عن دراية وحقيقة ما لهذا المصطلح من معنى (٣٦).

أما ما عدّه اللسانيّون المعاصرون من كون العلامة اللغويّة هي أوسع دلالة من النظم الأخرى، فهي في الحقيقة وليدة الفكر العربيّ أيضاً، إذ يرى العلامة الحليّ أنّ الغاية من التواصل بين الناس هي معرفة كل واحد منهم ما في نفس صاحبه من الحاجات؛ ولإتمام هذه العملية عليه أن يسلك طريقاً للتعريف، فيقول: «وهي





متعددة كالحركات والإشارات والرقوم، إلا أنهم وجدوا الكلام أنفع في هذا الباب من غيره»^(٣٧)، ثم يلجأ العلامة إلى عقد مقارنة دقيقة بين العلامة اللغوية وغيرها من أنظمة التواصل، فيذكر أنها أخفُّ على الإنسان من غيرها، فانهزت العلامة اللغوية لديه بما يأتي: (٣٨)

١. إنَّ في استعمالها نفيًا للمشقة والتعب؛ وذلك لسهولة إدخال الصوت في الوجود، وهذا نابع من تولده من كيفية مخصوصة في إخراج النفس الضروري، وبهذا ينتفع منه انتفاعًا كليًا بعيدًا من الشعور بالتعب والمشقة.

٢. إنَّ صوت الإنسان الذي يساعده على الإتيان بالعلامة اللغوية أو الكلام يكون موجودًا في كلِّ وقت، فهو يكون حين الحاجة إليه ومُتَّفِعٌ عند انتفائها.

٣. إنَّ الكلام كما يعبر به عن الأجسام وتوابعها، فكذا يكون التعبير به عن المجردات وعن المعدومات كذلك، وهو هنا بخلاف الإشارات التي تختصُّ بالمقارنات الخاصَّة.

٤. إنَّ المعاني التي يحتاج الإنسان إلى أن يعبر عنها كثيرة، ولو وضعت علامة خاصَّة لكلِّ معنى كثرت العلامات، ومن ثمَّ لا يمكن ضبطها، أو أن يحصل اشتراك في أكثر المدلولات، وهو مغلٌّ بالفهم، فيكون هنا ضرر الازدحام.

٥. إنَّ الأصوات التي يستعملها الإنسان في كلامه ذاتية لا يحتاج فيها إلى آلات أو أدوات خارجية فهي اختيارية، والأفعال الاختيارية أخفُّ من غيرها.

ثم يصوغ العلامة عبارة في غاية الروعة والاتقان ليجعل منها خلاصة لما تقدَّم فيقول: «وذلك كله حاصل في الصوت، وقد خصَّ الله تعالى الإنسان دون غيره من الحيوانات تكريمًا له بالمقاطع الصوتية. ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية»^(٣٩).



ويرى فندريس أنه يجب أن تُعرّف كلّ الأنظمة التواصلية على أنها نظام من العلامات، فهو يرى أنّ أي رمز قابل للتفاهم بين البشر هو علامة تواصل ولغة، وأنّه لما أمكن تعدد العلامات في الطبيعة، أصبح هناك تعدد للغات وأنواعها، فيقسم اللغات إلى: لغة بصرية، ولغة سمعية، ولغة مشتقة. ويعدّ أوسع هذه اللغات اللغة السمعية وهي اللغة الملفوظة أو المنطوقة^(٤٠).

وكما سبق فإنّ العلامة الحليّ يُعدّ العلامة اللغوية أفضل نظام تواصلٍ وأوسع؛ فإنّ ماريو باي يرى ذلك إذ يفضل العلامة اللغوية على الأنظمة الأخرى، بقوله: «إنّ الكلام يمكن أن يتمّ بينما يباشر الإنسان عملاً آخر يدوياً. ويمكن أن يحدث في الظلام، ولست في حاجة إلى ضوء لتباشر عملية الحديث مع شخص آخر. ولعلّ هذا هو السبب الذي حدا بأجدادنا القدماء أن يفضلوا الحديث على غيره من طرق التفاهم، مثل الإيماءات التي ربما كانت أسبق وجوداً من الكلام، ومثل التعبير بالصور الذي ربما كان متأخراً في الوجود وأدى إلى اختراع الكتابة»^(٤١).

ويأخذنا كلام ماريو باي إلى أنّ عقد المقارنات غالباً ما يكون بين الكلام وبين الإشارة والكتابة من النظم الأخرى؛ لأنّها لا تقل أهمية عن اللغة المنطوقة.

وقبل الولوج في عقد المقارنة بين العلامة اللغوية وغيرها من أنظمة التواصل الأخرى لا سيّما الكتابة والإشارة؛ لما لهما من أهمية قد تكون قريبة من أهمية العلامة اللغوية، لا بد من التذكير بأنّ العلامة الحليّ قد ركّز اهتمامه على العلامة اللغوية، وعدّها أوسع نظام تواصلٍ لما تنماز به من الخصائص، مما جعله يقف من الأنظمة الأخرى موقفاً مغايراً، فهو كما مرّ بنا سابقاً رَفَضَ ما جاء به الأشاعرة من عدّ الكلام النفسانيّ كلاماً، فالعلامة الحليّ يذهب مذهباً آخر من هذه المسألة مُتَّخِذاً من عنايته بالنظم التواصلية الأخرى كاللغة والإشارة دليلاً دحر به نظرية الكلام





النفسيّ، فهو يرى أننا لو قبلنا بالكلام النفسيّ فإنّ علينا أن نقبل بكلاميّة النظم التواصليّة الأخرى كالإشارة والكتابة، فلو كانت الألفاظ المعرفة كلاماً لأنّها تعريف للمعنى النفسانيّ إذن: «فلتكن الكتابة والإشارة كلاماً» (٤٢).

اللغة والإشارة:

لم يكتف علماءنا الأجلاء بالقول بالإشارة فقط وكونها حركات جسديّة باستعمال اليد أو غير ذلك، بل جعلوا لكل عضو دليله الخاص وإشارته الخاصّة. فالجاحظ يعبر عن ذلك بقوله: «وبعد فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها» (٤٣).

يتبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ الجاحظ قد لحظ ما للإشارة من وظيفة تواصلية وتتفاوت هذه الوظيفة بتفاوت الإشارة نفسها، فالإشارة شريكة اللفظ وخير ترجمان عنه، وهي تنوب أحياناً عنه، ولولاها لما تفهّم الناس معنى خاصّ الخاصّ، وإنّ للإشارة بالطرف والحاجب معونة حاضرة.

وبهذا اكتسبت الإشارة أهميتها؛ لأنّها تعدّ وسيلة اتصال غير لفظيّ أو هي سلوك حركيّ يتمثل في الإيماءات والحركات الجسديّة، فهو كلام من غير كلمات أو لغة غير لفظيّة (٤٤)، ومن الجدير بالبيان أنّ العلامّة الحليّ لا يرى هذا الرأي، فهو لا يعدّ الإشارة كلاماً، فالإشارة لديه تأخذ على عاتقها تأكيد المعنى، وذلك باستعمال الحركات والإشارات (٤٥).

ولهذا يرى العلامّة أنّ القول أو ما يُطلق عليه بالعلامّة اللغويّة أهم من الإشارة؛ لأنّ «القول مما يمكن التعبير به عمّا ليس بمحسوس، وعن المحسوس، والفعل لا ينبئ عن غير محسوس؛ فكانت دلالة القول أتمّ، ولأنّ القول قابلٌ للتأكيد بقول آخر، بخلاف الفعل، فكان القول أولى» (٤٦).



ويحاول العلامة أن يبين الطبيعة التواصلية للإشارة، فيذكر أنها مثل اللغة في أنهما يميلان معنى الإخبار. يقول موضحاً ذلك: «الخبر يطلق على القول المخصوص وعلى غيره من الإشارات والدلائل، كقوله:

تخبرني العينان ما القلبُ كاتمٌ وما جنّ بالبغضاء والنظرِ الشرُّ
وقوله:

وكم لظلام الليلِ عندك من يدٍ تخبر أن المانوية تكذب^(٤٧)
أما الدرس اللساني المعاصر الذي عدّ الحركات الجسميّة تمثل دور المورفيّات أو الجمل في الأداء الخطابي، فقد عمد إلى تقسيم هذه الإشارات والعلامات الحركيّة على قسمين؛ هما^(٤٨):

١. وحدات حركيّة بسيطة: وهي التي تعتمد العضو الواحد منفرداً للتعبير عن حالة من الحالات التي يخضع لها الإنسان في المواقف الاجتماعيّة المتنوعة في الحياة.
٢. وحدات حركيّة مركبة: وهي التي تتكون من التقاء عضوين من جسم الإنسان أو عضو واحد مع شيء خارجي كأن يكون ثوباً أو خماراً أو خلخالاً وغيرها. وتقسم هذه الوحدات إلى: حركة ثنائيّة، وحركات ما فوق الثنائيّة.

والى جانب من تهوين العلامة الحليّ من شأن الإشارة في موضع سابق إلاّ أنّه يعود في موضع آخر فيؤكد أنّها قرينة اللفظ وبها يعبر الإنسان، فيذكر أنّ «الضرورة قاضية بثبوت العلم عند الخبر المحتفّ بالقرائن، فإنّه قد تحصل أمور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلاً أو وجلاً، ولا يمكن التعبير عن تلك القرائن، ولا تفي العبارات بتفاصيل أحوالها، لعجزنا عنه؛ وقد يخبر المريض عن ألم، ويضم إليه من القرائن ما يعلم صدقه؛ ولو فرض ملك مشرف على التلف ورئي نشر الشعر في ولده وعلمانه والصراخ العظيم والنحيب علم بالضرورة صدقهم»^(٤٩).



والى هذا المعنى ذهب الدرس اللساني المعاصر، فالعَلَامَةُ أو الإشارةُ هي الكنه القابل للإدراك من لدن مستعملها، فهي تأخذ مهمة المنبه أو المثير الذي يحرك انفعال الجسد، ويجعل الإنسان يدرك الصورة في ذهنه. فمدُّ اليدِ للمصافحة إشارة للمحبة والأخوة، وتلبُّد السماء بالغيوم ينبئ بهطول الأمطار، وارتفاع حرارة المريض دليلٌ على أنَّ هناك اعتلالاً في صحته. وبهذه العلامات أو الإشارات الإيحائية استطعنا إدراك صورة الحالات الواقعة أو التي ستقع في الذهن^(٥٠).

ولهذه العلامات أهمية كبيرة، فهم كانوا يستدلون بها على نزول الوحي على الرسول الكريم ﷺ، فيدركون أن ما كان يقوله ﷺ أمر من الله تعالى أو إنّه منه ﷺ فيذكر روايات يستدل بها على ذلك، ومن هذه الروايات منادي الرسول ﷺ نادى يوم فتح مكة بقتل مقيس بن صبابه وابن أبي سرح، حتى وإن كانا متعلقين بأستار الكعبة، ولكنه عفا عن ابن أبي سرح لشفاعته عثمان له، فلو كان قتله أمراً من الله تعالى لم يقبل فيه شفاعته أحد إلا بوحي آخر ولم يوجد، إذ لنزول الوحي علامات يعرفونها، ولم يظهر في ذلك الوقت شيء منها^(٥١).

فكانت هذه العلامات دليلاً على نزول الوحي وكان عدمها دليلاً على عدم النزول، ويرى العلامة بأنَّ الدليل هو المرشد إلى المطلوب فيقول: «البيان لما كان متعلقاً بالتعريف والإعلام بما ليس بمعلوم، وكان ذلك مما يتوقف على الدليل، والدليل المرشد إلى المطلوب الذي هو علم أو ظنّ حاصل عن الدليل، لا جرم أمكن تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هي التعريف والدليل والمطلوب الحاصل منه»^(٥٢).

ومما يجدر بنا ذكره أنَّ العلامة قد وضع فرقاً واضحة بين العلامة اللغوية والعلامة الإشارية يدلُّ على الدقة في الرؤية والحكم ويعبر عن هذا الفرق بقوله: «الفرق ظاهر بين الأقوال والأفعال، فإنَّ الأقوال موضوعة في اللغة لمعانها،



من الأمر، والنهي، والخبر، والحكمة تقتضي أن من خاطب قومًا بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه، وهذه الطريقة ليست ثابتة في الأفعال» (٥٣).

وقد ذهب إلى هذا المعنى الدرس اللسانيّ المعاصر، فهو يرى أن العلامة قد تنتمي إلى مجموعة محددة من الأشخاص، فلا يمكن إدراك معنى هذه العلامة إن لم يكن الشخص مُتَّصلاً أو منتمياً إلى هذه المجموعة، حتى يكاد يكون لكل بيئة اجتماعية حركات أو إشارات يقوم بها الأشخاص للدلالة على المحبة أو الغضب أو الانتقام، في حين نجد هذه الحركات أو الإشارات لها دلالات تختلف عن الدلالات المعروفة في هذه المجموعة أو تلك؛ فهي ليست ثابتة (٥٤).

وقد أوجد الدرس اللسانيّ المعاصر علماً مُستقلاً، تدرس فيه كلّ نظم العلامات سُمِّي علم (السيمولوجيا) وهو العلم الذي يأخذ على عاتقه دراسة العلامات، لغوية أو غير لغوية والأنساق الإشارية، ويرمي إلى دراسة كيفية استعمال العلامات والرموز على أنها وسائل اتصال في اللغة المعينة، كما يدرس العلاقة بين الرمز وما يدلّ عليه أو يشير إليه، وعلاقة بعضها ببعض (٥٥).

اللغة والكتابة:

للكتابة أهمية كبرى في حياة الإنسان، وهي أكبر من أن تحدد، فهي التي جعلت الإنسان يفكر في نفسه، وبفضلها صار التفكير العقلانيّ الجماعيّ ممكناً، وتأمل الإنسان في أصله وماهية وجوده ومغزاه، وصار من الممكن معرفة الثقافة الروحية والتعاليم الفلسفية والديانات الإنسانية العظمى.

فكانت الكتابة ولم تزل ركيزة متينة في تأسيس الإمبروطوريات العظمى، وعليها يقوم التاريخ بوصفه علماً، وبها أهدت الإنسانية إلى الخبرات الأخرى من الثقافة والحضارة اللتين ما كان لهما معنى بدونها. (٥٦)



وأوضح الدارسون أنَّ الكتابةَ تشترك مع اللغة في كونها نظامين اعتباريين على مستوى الوضع، وقد تبنى هذا الفهم العلامة نفسه حينما قال: «إنَّ الاصطلاح إنَّما يتمُّ بأنَّ تعرف الجماعة المصطلحون ما يقصده كُلُّ واحدٍ منهم، وأنَّما يتمُّ ذلك بطريق كالألفاظ والكتابة» (٥٧).

ولم يخرج الدرس اللسانيَّ المعاصر عن هذا الفهم؛ فهذا هو ذا رائده دي سوسير يرى أنَّ الكتابة تتعرض للتغيير، فيقول: «وقد يغير الناس رموز الكتابة لتتطابق التغيير في اللفظ» (٥٨).

فاللغة والكتابة نظامان متميزان من الإشارات، إذ إنَّ الهدف من الكتابة هو التعبير عن اللغة المنطوقة، فالشكل المنطوق للغة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالصورة المكتوبة، حتى إنَّ الصورة المكتوبة أو الشكل المكتوب يطغى على الشكل المنطوق للغة (٥٩).

وموقف العلامة الحليّ من الكتابة لم يكن هو نفسه من اللغة المنطوقة، فقد بينَّ في مواضع مختلفة من كتابه فضل الكتابة على اللفظ، فهي تنماز من اللفظ ببقائها مدة أطول، ولأنَّ الإنسان مظنة النسيان فإنَّ لها الفضل في حفظ الكلام، ولا سيَّما الحديث النبويَّ الشريف، على الرغم من أنَّ بعض الأحاديث النبويَّة الشريفة قد وصلت إلينا بالمعنى وليس باللفظ، فيقول: «ومن المعلوم أنَّ العلماء الذين تعودوا تليفق الكلام لو سمعوا كلاماً قليلاً مرَّةً واحدةً فأرادوا إعادته في تلك الساعة بعين تلك الألفاظ من غير تقديم لا تأخير، لعجزوا عنه فكيف الكلام الطويل بعد المدة الطويلة من غير تكرار ولا كتابة» (٦٠).

ويتابع العلامة بيان فضل الكتابة على اللغة المنطوقة فيرى أنَّ الكتابة لها فائدة أخرى تتمثل في أنَّ تصنيف الكُتُب يحفظ لمصنفها البقاء بعد موته والاستفادة مما جاء عنه ومعرفة ما مجمع عليه وما هو مختلف فيه وخاصة في كتب المجتهدين (٦١).



وتكاد تكون ميزة الحفظ والبقاء مدة أطول هي أهم ما يميز الكتابة من غيرها من الأنظمة الأخرى ولا سيّما اللغة المنطوقة، وهو ما يمكن لحاظه من كلام العلامة السابق عن الكتابة وباعترافه لها بالفضل في الحفظ والبقاء إلى جانب موقفه السابق الذي يبناه في بدء هذا المبحث من رفضه لأن تكون الكتابة كلاماً، فهو يعدّها نظاماً للحفظ ومُساعداً لبقاء الكلام مدة أطول.

أمّا الدرس اللسانيّ المعاصر فإنّه لم يضع فرقاً بين النظامين، أعني المنطوق والمكتوب فالكتابة ما هي إلاّ تمثيل مرثي لخطية الحدث اللسانيّ المنطوق، أمّا اللغة فتمثل امتداداً في الزمن، على حين أنّ الكتابة تمثل امتداداً في المكان. (٦٢)

ويتضح مما تقدّم ما للأنظمة التواصلية كاللغة المنطوقة والإشارة والكتابة من أهمية، ويتجلّى هذا بموازنتها للغة المنطوقة، لكنّ ذلك كله لا ينفي الحقيقة الأكيدة، وهي أنّ لغة الحديث أهمّ وسائل الاتصال الإنسانيّ وأوسعها انتشاراً، وأنّ متوسط ما ينتجه الإنسان من حديث أكثر بدرجات مما ينتجه من كلام مكتوب وإيماءات وإشارات. (٦٣)

المبحث الثالث

حقيقة الوضع بين العلامة الحليّ واللسانيات المعاصرة

عُني معظم الدارسين قديماً وحديثاً بقضية نشأة اللغة، فلا يكاد يوجد تفكير بشريّ تطرق إلى القضية اللغويّة من قريب أو بعيد إلاّ أثار مشكلة نشأة اللغة وأصلها، حتى أصبح الخوض في هذه المسألة يمثل القاطع المشترك بين مدارس التفكير النظريّ في تسلسلها التاريخيّ، وهو في الوقت نفسه القاسم المشترك بين مجالات هذا التفكير، إذ عُنِيَ به كل من الفلاسفة واللغويين والأصوليين وكذلك الباحثين في تاريخ الإنسان وأصل نشأة العالم الذي يعيش فيه. (٦٤)

ولا يكاد يخفى ما أولاه الأصوليون من اهتمام بالبحوث اللغويّة والتوسع



فيها وتأكيدهم ثمرات هذه البحوث في مجالات الاستنباط، حتى عدّها غير واحد من الباحثين أصولاً قائمة بذاتها في مقابل بقية الأصول، وهو الذي اضطرهم إلى التوسع والبحث في القضايا اللغوية ومتعلقاتها، فحاضوا فيها متمحصين في حقيقتها، غائصين في أعماقها، لما لها من أثر كبير في التمهيد للاستفادة من الكتاب العزيز والسنة النبويّة الشريفة^(٦٥)، فعنوا بالبحث في حقيقة الوضع وحقيقة الواضع، فكان أن برزت لهم آراء عني بها غيرهم من أهل اللغة، فوافق بعضها ما جاء عن أهل اللغة، واختلف بعضها الآخر، حتى أخذوا بترجيح رأي دون غيره. وسوف نعرض في هذا المبحث هذه الآراء والنظريات ومدى الاتفاق والاختلاف بين أصحابها، وقد أصبح معلوماً أنّ الأصوليين قد ميّزوا عند دراستهم لمسألة نشأة اللغة بين أمرين؛ هما: حقيقة الواضع وحقيقة الوضع.

وقبل الخوض في الحديث عن حقيقة الوضع، سنخوض في الحديث عن حقيقة الواضع، وهو المنهج الذي اتبعه الأصوليون عامّة والعلامة الحليّ خاصّة.

حقيقة الواضع:

شغلت «اللغة» الفلاسفة واللغويين والأصوليين على السواء، وأخذت كلّ طائفة تبدي رأياً في حقيقة أصل نشأة اللغة، وإلى جانب من اختلافهم، ولكن تكاد تجمعهم وجهتا نظر رئيستان في تلك النشأة:

الأولى: أفادت بأنّ اللغة توقيفية، وقد ذهب إلى هذه الوجهة بعض فلاسفة اليونان، ومنهم هيراكليت، وبعض علماء اللغة الهنود الذين رأوا بأنّ اللغة هبة إلهية وليست من صنع البشر، كما صرحوا بأنّ المعنى الأساسي للفظ لم يأت عن طريق الاصطلاح وأنّها عن طريق الإله. أمّا الثانية فقد أخذت على عاتقها القول باصطلاحية هذه اللغات وتواضعها، وهذه النظرة للغة قديمة قدم الفكر البشريّ؛ فقد ذهب الفلاسفة اليونان، ومنهم الفيلسوف ديموكريت، إلى أنّ نشأة اللغة



كانت اصطلاحية، وقد ذهب أرسطو إلى أن للألفاظ معنى اصطلاحياً ناجماً عن اتفاق أو تراض بين البشر^(٦٦).

أما العلامة الحليّ فقد تباينت آراؤه في هذه المسألة، إذ بدأ بعرض الآراء المتعلقة بنشأة اللغة، وحصرها بأربعة آراء، هي:

الأول: ما قال به المحققون، من أن واضع اللغة هو الباري عزّ شأنه، ومن ذهب إلى هذا الرأي أبو الحسن الأشعريّ، وابن فورك، والظاهرية، وجماعة من الفقهاء^(٦٧)، إذ يرون أن «وضعه من جهة التوقيف الإلهي إمّا بالوحي أو بخلق أصوات وحروف ويسمّعها واحد أو جماعة، أو بخلق علم ضروري»^(٦٨).

الثاني: ما ذهب إليه أبو هاشم وأصحابه من المتكلمين إلى أن نشأة اللغة اصطلاحية، إذ يرون أن اللغة وضعت «إما من واحد أو جماعة تواطأوا على وضع هذه الألفاظ لمعانيها، ثم عرّفوا غيرهم بذلك الوضع بالإشارات والقرائن كالأطفال والأخرس الذين يتعلمون بالوضع بسبب التكرار»^(٦٩).

الثالث: جمع هذا الرأي بين الاصطلاحية والتوقيفية، فجعلوا بعضها اصطلاحياً، وبعضها الآخر توقيفياً، واختلفوا، «فقال الأستاذ أبو إسحاق^(٧٠): القدر الذي يقع به الاصطلاح توقيفي، والباقي اصطلاحياً»^(٧١).

الرابع: وهو بخلاف الرأى المتقدم، إذ يرى أصحابه أن «ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف. وجمهور من المحققين توقفوا هنا، وهو اختيار القاضي أبي بكر والغزالي»^(٧٢).

وبعد أن انتهى العلامة من عرض هذه الآراء أخذ يبيّن أدلة كل منهم والرد عليها، فهو يردّ على ما احتج به القائلون بالتوقيف وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٧٣) الذي جعلوه دليلاً على التوقيف الإلهي في نشأة اللغة وبكونه تعالى هو الواضع للغة،





فيرد العلامة على هذا الرأي بأنه « جاز أن يكون المراد من التعليم الإلهام بالاحتياج إلى الألفاظ، وبعث عزمه على وضعها، ونسب التعليم إليه تعالى؛ لأنه الهادي إليه، لا أنه علمه بالخطاب كقوله: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾ (٧٤).

ثم يرد العلامة على دليلهم القائل بأنه تعالى قد ذم من سمى بغير توقيف مستندين في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (٧٥)، «أن الذم ليس باعتبار التسمية لا غير، بل بإطلاق اسم الآلهة على الأصنام مع اعتقاد تحقق المسمى فيها» (٧٦).

أما البهشمية فقد احتجوا على اصطلاحية اللغة بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ، لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٧٧)، فهم يرون أن الآية الكريمة قد دلت على سبق الوضع على الرسالة، فيرون أنه لو كانت اللغات توقيفية لتأخرت عنها، فالتوقيف من الله تعالى إنما هو على لسان رسوله. يرى العلامة الحلبي «المنع من انحصار التوقيف في البعثة، بل جاز أن يكون بالوحي، أو بعلم ضروري يخلقه الله تعالى» (٧٨).

وبعد أن انتهى العلامة من عرض الأقوال والحجج والرد عليها، ينتهي إلى القول أن كلا الكلامين المتعلقين بالتوقيف والاصطلاح كلام ضعيف، فيقول: «واذ ظهر ضعف الكلامين، فالأقرب التوقف، وتجويز كل واحد منهما وإن كان التوقيف أقوى» (٧٩).

يتضح لنا مما تقدم أن العلامة الحلبي كان متأرجحاً في آرائه بين التوقيف والاصطلاح، ويمكننا هنا أن نسأل عن العلة التي منعت العلامة من الرد على الرأيين الآخرين، أعني ابتداء اللغة اصطلاحاً والباقي توقيفاً، وابتدائها توقيفاً والباقي اصطلاحاً؟

يمكننا الإجابة عن هذا السؤال مستعينين في ذلك بما اتبعه العلامة من منهج



في كتابه؛ وذلك بأنّه إن كان موافقاً لبعض الآراء فهو يكتفي بذكرها وتفصيلها من دون الاعتراض عليها، وإن كان مخالفاً لها أو رافضاً لما فيها، فهو ينظر ويذكر ما لديه من دليل على ذلك، فعن طريق هذا المنهج نكاد نقول إنّ العلامة قد يكون موافقاً لهما، على أنّ الواضح للعيان هو إجازته للتوقيف والاصطلاح، مع ترجيح التوقيف^(٨٠).

بدا لنا واضحاً ممّا تقدّم أنّ العلامة قد أورد آراء للأصوليين متعلقة بحقيقة الواضع من أشاعرة ومعتزلة، لكنّه لم يورد مواقف لأصوليي الإماميّة تتعلق بهذه المسألة. ويرى الباحث هنا أن يعرض لها بشيء من الإيجاز؛ ليتبيّن مدى التقارب والتباعد بين أصوليي الإماميّة والعلامة من جهة وبينهم وبين أصوليي المذاهب الأخرى من جهة أخرى.

تباينت آراء أصوليي الإماميّة بين التوقيف والاصطلاح في نشأة اللغة، فهذا الشريف المرتضى أحد أبرز علماء الأصول عند الإماميّة يذهب إلى القول باصطلاحية النشأة، إذ يقول: «إنّ الألفاظ العربيّة إنّما تفيدنا بالتواضع من أهل اللغة، وتواضعهم يتبع اختيارهم، وليس هناك وجوب»^(٨١).

وغنيّ عن البيان أنّ الشريف المرتضى يذهب في نصّه المتقدّم إلى القول باصطلاحية اللغة، وهو ما يدعوه إلى القول باعتباريتها، وسنعرض لهذا الرأي في الصفحات القليلة القادمة عند الحديث عن حقيقة الوضع وعلاقة اللفظ بإزاء المعنى.

أما الشيخ الطوسي فقد كان متدرّجاً في موقفه من قضية النشأة، فهو في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٨٢)، يذهب إلى أنّ اللغة توقيفية فيقول: «وظاهر الآية وعمومها يدلُّ على أنّه علمه جميع اللغات... فأخذ عنه ولده اللغات، فلما





تفرّقوا تكلم كل قوم بلسان ألفوه واعتادوا، وتطاول الزمان على ما خالف ذلك، فنسوه...» (٨٣).

ثم يعود ليذكر في موضع آخر أنّ قوله: (عَلِمَ) هو من باب القدرة التي خلقها الله في آدم ﷺ فجعلته متمكنا من أن يتدع لكل شيء اسما يشاكله، فيقول: «إنّ الإعلام قد يكون بخلق العلم الضروري في القلب، كما خلق الله من كمال العقل والعلم بالمشاهدات، وقد يكون بنصب الأدلة للشيء. والإخبار هو: إظهار الخبر، عِلِمَ به أو لم يعلم، ولا يكون مخبرا بما يحدثه من العلم في القلب، كما يكون معلما كذلك» (٨٤).

ويلخص الطوسي بعد ذلك كفيات تعليم الله للناس بكيفيتين: الأولى بالضرورة، ويقصد بها الإلهام الذي ينتزل على الإنسان من غير إرادة منه، والثاني بالاستدلال العقلي والتواضع والاصطلاح (٨٥).

يلحظ ممّا تقدّم مدى التقارب القائم بين رأي الطوسي والعلامة الحلي؛ فكلاهما متأرجح بين الاصطلاح والتوقيف. (٨٦) أما علماؤنا الأجلاء من اللغويين فقد تباينت آراؤهم في هذه النشأة أيضا؛ فمنهم من ذهب إلى اصطلاحية اللغة، ولعلّ ابن جني في مقدمة من أخذ بهذا الرأي إذ يقول: «إنّ أكثر أهل النظر على أنّ أصل اللغة إنّما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف» (٨٧).

وقد حاول ابن جني في موضع آخر من كتابه أن يوضح الطريقة التي اعتمدها الناس في اصطلاحهم على اللغة، فذكر أنّ ذلك يحصل باجتماع حكيمين «أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظا، إذا ذكّر عُرفَ به مُسمّا، ليمتاز من غيره، وليُغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين...» (٨٨).

أما ابن فارس فقد ذهب في مسألة نشأة اللغة نحو التوقيف جاعلا من آية



النشأة دليله على ذلك، ويعتقد أنّ الدليلَ على صحة ما ذهب إليه هو إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون^(٨٩)، ويتابع بيانه لرأيه بقوله: «لو كانت اللغة مواضعة واصطلاحاً لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم أولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلاحنا على لغة اليوم، ولا فرق»^(٩٠).

أما المحدثون فقد نادوا باصطلاحية اللغة، وكان من الدعاة لهذا الرأي (آدم سميث) و(رايد) و(دوجلد ستيوارت) من الفلاسفة والباحثين الغربيين^(٩١)، أما من العرب فقد كان جرجي زيدان من أبرز من نادى بها؛ إذ يرى أنّ الإنسان ينشأ على اللغة التي يتكلم بها قومه، ولو أنّه نشأ بين قوم آخرين لكان تكلم لغتهم وهكذا، حتى ينتهي إلى أنّ اللغة مكتسبة اصطلاحية^(٩٢).

حقيقة الوضع:

بعد الفراغ من بيان ما جاء عن حقيقة الوضع وآراء العلماء فيه، ولا سيما العلامة الحليّ، فإنّنا سنشرع الآن في بيان حقيقة الوضع والآراء المتعلقة به.

وقبلولوج في حقيقة الوضع، لا بأس بأن نبين التعريف اللغويّ أو المعنى اللّغويّ للوضع؛ فالوضع لغة مأخوذ من وضعت الشيء وضْعاً، والوضع ضدّ الرّفْع، وواضعتُ الرجل في الأمر إذا ناظرته فيه^(٩٣). وقد ذهب الشريف الجرجانيّ (ت ٨١٦ هـ) إلى أنّه: «جعل اللفظ بإزاء المعنى»^(٩٤).

أمّا اصطلاحاً فهو: تخصيص شيء بشيء آخر متى أطلق الشيء الأول، فهم منه الشيء الثاني، فالمراد بالإطلاق هو استعمال اللفظ وإرادة المعنى، وذلك بجعل اللفظ دليلاً على المعنى، وبغلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وإنّما هو وضْعُ المنقولات الثلاثة: الشرعيّة، والعرفيّة العامة، والعرفيّة الخاصّة، فلا بدّ للوضع في الوضع من تصوّر المعنى، فإنّ تصوّر معنى جزئياً، وعين بإزائه لفظاً مخصوصاً إجمالاً أو تفصيلاً، كان الوضع خاصّاً؛ لخصوص



التصور المعتبر فيه، وكان الموضوع له خاصاً كذلك، وأن صياغة اللفظ الدالّ على المعنى يكون إمّا ارتجالاً أو اشتقاقاً أو يختار نقلاً^(٩٥)، وهو ما ذهب إليه العلامة في تعريف الوضع، إذ يرى أنّه لا طريق للعقل المحض في معرفة النحو والتصريف واللغة، فيعبر عن هذا بقوله: «ولا طريق للعقل المحض إلى معرفة هذه الأشياء، لتعلقها بالنقل، فإذا طريق المعرفة إمّا النقل، أو المركب من العقل والنقل»^(٩٦).

ثم يُقسّم العلامة النقل إلى: «متواتر، وهو ما يعلم وضعه بنقل مفيد للعلم، كالسما والأرض، ورفع الفاعل، ونصب المفعول، وإمّا آحاد، وهو كثير»^(٩٧).

أمّا المركب «فهو كما إذا استفدنا بالنقل جواز الاستثناء من الجمع، وأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، فيعلم بالعقل بواسطة النقلين أن الجمع للاستغراق»^(٩٨).

وقد خالف العلامة في رأيه هذا الرازي الذي يرى أن التواتر ممتنع؛ لكون الألفاظ الظاهرة المتداولة المشهورة بين الناس، اختلف فيها فكيف الألفاظ الخفية، فهو يرفض ما جاء عن أهل اللغة؛ ذلك أنّهم ليسوا بمعصومين، ولا بلغوا حدّ التواتر، وهنا لا يحصل القطع بقولهم، كما لا يكفي القطع بصدق بعضها، فلا لفظ إلا ويجوز أن يكون خطأ^(٩٩).

وكما أشكل الرازي على التواتر فهو يُشكل على الآحاد؛ فهو يرى أنّها لا تفيد إلا الظنّ، وأنّ معرفة القرآن والسنة تتوقف على معرفة النحو واللغة والتصريف، فإذا كانت مظنونة، كان مدلول القرآن والسنة ظنيّاً، وهو باطل بالإجماع^(١٠٠).

ثم يورد الرازي تعجبه من إقامة الأصوليين الدلالة على أن خبر الواحد في الشرع حجة، ولم يقيموه في اللغة، التي يعدّها الأصل، فهي أولى، ويجب أن يبحثوا عن رواها، وجرحهم، وتعديلهم، كما في رواية الشرع^(١٠١).

وبعد أن يتعرض العلامة لجميع هذه الإشكالات، فإنّه يأتي إلى ذكر الجواب، فيقول: «والجواب عن هذه الإشكالات: أن من النحو والتصريف واللغة ما هو



متواتر قطعاً لا يقبل التشكيك، وأنّها في الأزمنة الماضية كذلك، كلفظ السماء والأرض، فإنّا نعلم قطعاً استعمالها في معنييهما الآن في زمن الرسول ﷺ والقدح في مثل ذلك غير مقبول، لجريانه مجرى شبه السوفسطائية. ومنها: ما يُعلم بالآحاد. وأكثر ألفاظ القرآن من القسم الأول في نحوه وتصريفه، فقامت الحجة به.

وأما الثاني: فقليل جداً، ويتمسك به في ظنيات المسائل لا في علمياتها، ووجوب العمل بالظن ثبت بالإجماع، والإجماع ثبت في القسم الأول العلمي لا بالثاني الظني» (١٠٢).

أصبح معلوماً لدينا ممّا تقدّم أنّ الوضع نوع من اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاصّ بينهما، نشأ من تخصيص باللفظ تارة، ومن كثرة الاستعمال فيه تارة أخرى، وبيّنت التعريفات السابقة وثيقة العلاقة القائمة بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني، فارتباط كلّ لفظ بمعنى خاصّ ارتباطاً مُعيّناً يجعلنا كلما تصورنا لفظاً معيناً انتقل ذهننا مباشرة نحو تصور المعنى المراد من ذلك اللفظ، فهذا الانتقال الذهنيّ والتصور القائم بين اللفظ ومعناه هو ما أطلق عليه بـ (الدلالة) (١٠٣).

لقد عُني الدارسون من مفكرين وفلاسفة وأصوليين ولغويين قديماً وحديثاً بالدلالة ووشائج العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، فأولوا دلالة الألفاظ والمعاني أيّما اهتمام، إذ يعرفها ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) بقوله: «ومعنى دلالة اللفظ: أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس المعنى، فتعرف النفس أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أوردته الحسّ على النفس التفتت إلى معناه» (١٠٤).

أما المعنى فكان له الأثر الكبير في تحديد مباحث الدارسين ومقاصدهم، فهو: «الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ، ويطلق على ما يقصد بالشيء، أو على ما يدلّ عليه القول، ومنه دلالة اللفظ على المعنى الحقيقيّ أو المجازيّ» (١٠٥).



أما فيما يخصّ العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه وهي محور حديثنا في هذا المبحث، فقد انقسم العلماء في هذه القضية إلى قسمين:

القسم الأول: يذهب إلى أنّ العلاقة بينهما هي علاقة طبيعية ناجمة عن دلالات كل صوت، وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض فلاسفة الإغريق ومنهم (أقراطليوس) الذي يرى العلاقة بين الدال والمدلوله علاقة طبيعية^(١٠٦).

وقد ذهب عباد بن سليمان الصيمريّ المعتزليّ (ت ٢٥٠هـ) إلى القول بالمناسبة الطبيعية القائمة بين الدال والمدلول، وقد يحتج على ذلك قائلٌ لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاص اللفظ بذلك المعنى ترجيحاً من غير مرجح^(١٠٧).

أما ابن سينا فنراه متأرجحاً بين القول بالمناسبة الطبيعية وبين الاعتبارية، كما سنرى لاحقاً، إذ يقول: «وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف، لا الدال ولا المدلول عليه، كما في الدلالة بين اللفظ والأثر النفساني؛ فإنّ المدلول عليه، وإن كان غير مختلف، فإنّ الدال مختلف؛ ولا كما في الدلالة بين اللفظ والكتابة، فإنّ الدال والمدلول عليه جميعاً قد يختلفان»^(١٠٨).

يتبيّن لنا من كلام ابن سينا المتقدم قبوله للمناسبة الطبيعية بين الدال والمدلول، وأنّ اللفظ يدلُّ على الأثر النفساني الذي يكون راسخاً في ذهن المتلقي.

وأكد هذه المناسبة بعض علماء الألسنية المعاصرة، فقد ذهب (هوبلد) إلى القول بالمناسبة الطبيعية بين الدال والمدلول، فيقول: «تختار اللغة في تسميتها لأشياء أصواتاً تترك انطباعاً في الأذن يشبه أثر الشيء في الذهن»^(١٠٩).

وقد ذهب (جيسيرسن) إلى الرأي نفسه في المناسبة الطبيعية بين الدال ومدلوله، ولكنّه حدّد امتداد هذه الظاهرة بدقة أكثر من هوبلد، إذ يرى أنّه من العبث الادعاء بأنّ معاني كلّ الكلمات في كلّ العصور وفي كلّ اللغات تتطابق مع أصواتها، طالما أنّ لكلّ صوت معنىً محدّداً من البداية. ويشترك جيسيرسن



مع هو مبلد في أنَّ المناسبة الطبيعية بين الدال والمدلول بدأت واضحة في أول أمرها، ثم أخذت بالتطور على مرّ الأيام، حتى فقدت بعض الكلمات هذه الصلة الطبيعية - وبعضها اكتسبها وأصبحت واضحة بعد أن كانت غير ملحوظة^(١١٠). أما القسم الثاني فقد ذهب أصحابه في ذلك إلى القول باعتباريّة العلاقة القائمة بين الدال ومدلوله، فقد عرض أفلاطون على لسان هيموجنيس نفيه لفكرة المناسبة الطبيعية بين ركني العملية الدلالية - الدال والمدلول - وقد ذهب إلى هذا المعنى فيما بعد أرسطو، إذ يرى أنَّ العلاقة القائمة بين الدال ومدلوله هي علاقة اصطلاحية عرفية قد تواضع عليها الناس، إذ يرى أنَّ الاسم هو لفظة دالة بالتواطؤ، ثم يتوسع من اللفظ المفرد، ليذهب إلى أنَّ القول المركب هو ناجم عن التواطؤ أيضاً^(١١١).

وقد ذهب إلى هذا الرأي من فلاسفتنا المسلمين (ابن سينا) الذي سبق أن رأينا أنه يقبل بفكرة المناسبة الطبيعية بين الدال ومدلوله، فهو هنا يذهب إلى مبدأ التواطؤ في الألفاظ، فيقول: «إنَّه ليس يلزم أحداً من الناس أن يجعل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعاني، ولا طبيعة الناس تحملهم عليه، بل قد واطأ تاليهم أو لهم على ذلك وسالمة عليه»^(١١٢).

وكان ابن رشد (ت ٥٢٤هـ) ممن ذهب إلى القول باعتباريّة الحدث اللساني، فهو يرى أنَّ بين الدال اللغويّ بكلِّ أشكاله - أعني سواء كان مكتوباً أم ملفوظاً، مفرداً أم مركباً - وبين مدلوله علاقة اعتباريّة، فإنَّ الألفاظ لديه دالة أو لا على المعاني القائمة في النفس، وأنَّ الحروف المكتوبة هي دالة أو لا على هذه الألفاظ، ولكون الحروف المكتوبة هي ليست واحدة في جميع الأمم؛ كانت دلالة الملفوظ والمكتوب دلالة بالتواطؤ لا بالطبع^(١١٣).

وقد ذهب العلامة الحليّ إلى أنَّ وشائج العلاقة القائمة بين الدال والمدلول



هي علاقة اعتباطية، إذ يقول: «إنَّ الواضع إنَّما وضع الألفاظ للمعاني الخارجيّة والحقائق العينيّة، وأمر من يتحدث على لغته باستعمال اللفظ فيما وضع له. والمتخيل للصخرة إنساناً إنَّما يسمّي الصّخرة الخارجيّة بالإنسان لا ما يتصوره من الصورة الإنسانيّة. نعم! إنَّه حكم بمطابقة ما في ذهنه للخارج فأخطأ في الإطلاق، فاللفظ الموضوع للخارجي لم يختلف في نفس الأمر. وجواز إطلاق اللفظ على الشيء مشروط باعتقاد أنّه كذلك في الخارج، والكذب في المركب إنَّما يمتنع لو كانت دلالاته قطعيّة» (١١٤).

فيرى أنّه قد جزم بإبطال رأي عباد كلّ من اتخذ من الاعتباطيّة بين الدال والمدلول مذهباً ورأياً له فيذكر ذلك العلامة بقوله: «وجزم الجميع بإبطال قول عباد؛ لأنَّ الألفاظ لو دلَّت بالذات لا تمتنع اختلافها باختلاف الأمم والأصقاع والأزمان، ولا هتدى كلّ واحد إلى كلّ وضع، وهو معلومُ البطلان، لأنَّنا نعلمُ بضرورة أنّا لو وضعنا لفظة (الكتاب) لمعنى (الدار) وبالعكس أمكن، ودلت اللفظتان كما دلّتا في اللغة» (١١٥).

وقد تبنّى القاضي عبد الجبار المعتزليّ فكرة الاعتباطيّة في الوضع اللغويّ، فذكر أنّه ما من جامع بين اللفظ والمعنى إلى قصد المتكلم، فهو الذي يخلق علاقة وشيجة حقيقية بينهما، وبين في هذا السياق أنّ المواضعة التي ترتكز على مفهوم الاعتباطيّة إنَّما تكون في أول النشأة، أمّا القصد فإنَّه يحضر في مراحل تالية لذلك، أي عند الاستعمال المتكرّر للألفاظ، وقد أوضح ذلك حديثه عن أنّ من حقّ الكلام أن يكون دليلاً، إذ قال: «من حق المواضعة أن تؤثر في كونه دلالة؛ وإنّ كان لا بدّ من المواضعة، من اعتبار حال المتكلم، في كونه دلالة؛ فإذا اجتمع فلا بدّ من صحة الاستدلال به على المراد. وأنَّما شرطنا المواضعة؛ لأنّ بوجودها يصير له معنى، وإلّا كان في حكم الحركات، وسائر الأفعال، وفي حكم الكلام المهمل؛ فلا بدّ من اعتبارها» (١١٦).



ويؤكد القاضي عبد الجبار أهمية المواضعة والقصد في استكمال كينونة الدلالة اللغوية، فالمواضعة وحدها لا تكفي لتكتسب الدلالة اللغوية وجودها، بل لابد من القصد في ذلك «إنما اعتبرنا حال المتكلم؛ لأنه لو تكلم به، ولا يعرف المواضعة، أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤدّيه الحافظ، أو يحكيه الحاكي، أو يتلقنه المتلقن، أو تكلم به من غير قصد لم يدلّ، فإذا تكلم به وقصد وجه المواضعة فلا بدّ من كونه دالاً، إذا علّم من حاله أنّه يبيّن مقاصده ولا يريد القبيح ولا يفعله» (١١٧).

ومن أصوليّ الإماميّة الذين تبنا مفهوم الاعتباريّة الشريف المرتضى، الذي ذكر أنّه ما من صلة حقيقيّة بين الدال ومدلوله، واتخذ من إمكانيّة أن ينتقل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، ومن المجاز إلى الحقيقة دليلاً على ما يعتقد، فهذا الانتقال طالما صار ممكناً، فإنّه يصبح دليلاً على أنّ الصلة بين الاسم والمسمّى صلة غير حقيقيّة وقابلة للتغيير، وقد نصّ كذلك على أنّ إمكانية قرن لفظ بمدلوله قابل للمغايرة في أصل الوضع، فيقول: «واعلم أنّ الحقيقة يجوز أن يقلّ استعمالها، ويتغير حالها فيصير كالمجاز، وكذلك المجاز غير ممتنع أن يكثر استعماله في العرف، فيلحق بحكم الحقائق، وإنّا قلنا ذلك من حيث كان إجراء هذه الأسماء على فوائدها في الأصل ليس بواجب، وإنّا هو بحسب الاختيار، وإذا صحّ في أصل اللغة التغيير والتبديل فكذلك في فروعها، والمنع من جواز ذلك متعذر» (١١٨).

ولم يخرج الشريف المرتضى عمّا ذهب إليه القاضي عبد الجبار، فيوضح أنّ العلاقة بين الدال والمدلول وإن كانت اعتباريّة من جانب، فإنّها لا تخلو من رابط من جانب آخر، وذلك الرابط هو قصد المتكلم، وهذا الرابط نفسه رابط مصطنع وطارئ؛ فهو لا ينبثق من أصل الوضع أو العلاقة بين الدال ومدلوله (١١٩).

وقد أشار الشريف المرتضى إلى هذه الصلة، بقوله: «وأما الذي يدلّ على أنّ نفس ما يقع، فيكون أمراً، كان يجوز أن يقع غير أمر، فوجوه منها: أنّ الألفاظ





العربية إنما تفيد بالتواضع من أهل اللغة، وتواضعهم يتبع اختيارهم، وليس هناك وجوب، وقد كان يجوز أن لا يتواضعوا في هذا اللفظ المخصوص أنه للأمر، ولو كان كذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد ولا تكون أمراً. ومنها: أنه لو كان الأمر يتعلق بالمأمور من غير قصد المخاطب به، لم يمتنع أن يقول أحدنا لغيره (افعل) ويريد منه الفعل، ولا يكون قوله أمراً، أو لا يريد منه الفعل، فيكون قوله أمراً، وقد علمنا خلاف ذلك» (١٢٠).

ويذهب الشيخ الطوسي إلى ذات المذهب القائل باعتبارية الحدث اللساني المتمثل بالعلاقة القائمة بين أركان العملية الدلالية؛ وذلك عند حديثه عن ضرورة الفصل بين الاسم والمسمى فصلاً تاماً، فيقول: «وقد يعرف الاسم من لا يعرف المسمى، والاسم يكون مدركاً وإن لم يدرك المسمى، والاسم يكتب في مواضع كثيرة، والمسمى لا يكون إلا في موضع واحد، ولو كان الاسم هو المسمى، لكان إذا قال القائل: (نار) احترق لسانه، وإذا قال (عسل) وجد الحلاوة في فمه، وذلك تجاهل» (١٢١).

ويتابع الشيخ الطوسي الأصوليين الآخرين في إبراز أهمية القصد، فهو يرى أن المعنى لا يكتسب دلالة على مدلوله إلا إذا اقترن بقصد فاعله، يقول: «والبرهان والحجة والدلالة والبيان بمعنى واحد، وهو ما أمكن الاستدلال به على ما هو دلالة عليه مع قصد فاعله إلى ذلك» (١٢٢).

وتبدو فكرة القصد فكرة مركزية لدى الأصوليين، فلا يكاد أحدهم يتخلى عنها، فهذا العلامة الحلي يرى أن ما يوصل الخطاب اللغوي إلى الدقة المبتغاة منه هو قصد المتكلم، فيقول إن: «القدرة على وضع الألفاظ للعموم ثابتة بالضرورة، والداعي موجود، إذ الحاجة ماسة إلى إعلام الغير معنى العموم وإلى التعبير عنه، ليفهم السامع، أن المتكلم قصده، وهو معنى ظاهر مشهور بين الناس



تكثر مزاولتهم له، ويحتاجون في أكثر محاوراتهم إليه، ولا مفسدة فيه، ولا مانع من عقليّ أو نقليّ» (١٢٣).

يُبيّن النصّ المتقدّم أنّ فكرة القصد لها أهمية قصوى في إيصال النصوص التي تتسم بقدر من عدم الوضوح كنصوص دلالات العموم إلى وضع يصبح فيه المتلقي قادراً على تخصيص ذلك العموم.

وقد أكد العلامة الحليّ فكرة القصد مراراً وتكراراً، إذ يرى أنّ الغاية الرئيسة من الوضع هي قصد إفهام الآخرين ما في الضمير، فيصوغ لذلك عبارة موجزة حاملة من الدقّة ما حملت للتعبير عن هذا المعنى، يقول: «لأن قصد الوضع تحصيل المعنى من اللفظ وتعريف الغير ما في الضمير، وإنّما يتمّ مع ضبط الوضع، فلو قبل من كلّ أحد تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة عند عجزه في المناظرة، أدّى ذلك إلى اضطراب اللغة وإبطال فائدة وضعها» (١٢٤)، فالقصدية من الفاعل لازمة ضرورية، واتحاد اللغة بين المتحاورين مهمة؛ لئلا يلجأ كلّ منهم إلى تفسير الكلام بما لا يقصد إليه الآخر، ولو حصل مثل هذا لاضطربت اللغة ولنحت عن غرضها منحنى آخر، فعند اضطرابها سيكون تحقيق هدفها في التواصل صعباً معجزاً لمن أراد التواصل.

أما الغزاليّ فإنّه يذهب بالمعاني نحو الثبوت في الأزل، ويعدّ الألفاظ حادثة؛ ولهذا فهو يقول لمن طلب المعاني من الألفاظ: «ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرّر المعاني أوّلاً في عقله ثمّ أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى» (١٢٥).

ويؤكد الغزاليّ - كما فعل غيره - اعتباريّة العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، فيقول إنّ الألفاظ هي: «الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنسانيّ للدلالة على أعيان الأشياء» (١٢٦)، فالأعيان هي المعاني أو المدلول، واللفظ هو الدال على





هذه الأعيان، وقد عبّر الغزالي عن العلاقة القائمة بينهما بقوله إنّ: «القول دليل على ما في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له، ولو لم يكن وجود في الأعيان لم تنطبع صورة في الأذهان، ولو لم تنطبع صورة في الأذهان ولم يشعر به الإنسان، لم يعبر عنه الإنسان، فإذا اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية» (١٢٧).

يستشف بوضوح من كلام الغزالي المتقدم حديثه عن المثلث الدلالي المتمثل بـ (الأعيان، والأذهان، واللسان) الذي عن طريقه تحصل العملية الدلالية. وإنّ مَنْ ذَهَبَ من الأصوليين إلى القول باعتباريّة الحدث اللساني فخر الدين الرازي الذي يرى أنّ الألفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجيّة، بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنيّة، ودليله على ذلك إنّ كان في الألفاظ المفردة «فلأنّنا إذا أرينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سمّيناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنّه حيوان لكنّا ظنّناه طيراً سمّيناه به، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنّه إنسان سمّيناه به، فاختلف الأسماء عند اختلاف الصور الذهنيّة يدلّ على أنّ اللفظ لا دلالة له إلّا عليها. وأما في المركبات، فلأنّك إذا قلت (قام زيد) فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنّما يُفيد أنّك حكمت بقيام زيد وأخبرت عنه ثم إن عرفنا أنّ ذلك الحكم مبرأ عن الخطأ، فحيثنّ نستدلّ به على الوجود الخارجي، فأما أن يكون اللفظ دالّاً على ما في الخارج، فلا، والله أعلم» (١٢٨).

أمّا في المركب فإنّ الرازي يمنع توقف إفادته لمعناه على العلم بوضعه له؛ وذلك لأنّه متى علّم وضع كلّ واحد من المفردات لمعناه، وعُلمت دلالة الحركات المخصوصة على النسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالى الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع، ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض. وإذا حصلت المفردات مع النسب ذهنًا حصل العلم بالمعاني المركبة (١٢٩).



ويردّ العلامة على كلام الرازيّ المتقدّم بقوله: «وفيه نظر، فإنّ الغرض من وضع اللفظ قد بيّنا أنّه تعريف الغير ما في ضمير المتكلم من المعاني المدلول عليها بألفاظ، سواء كانت المعاني مفردة أو مركبة، ولا دور هنا، فإنّا لا نستفيد العلم بتلك المسمّيات من تلك الألفاظ، بل نستفيد قصد المتكلم أو غرضه من المعاني المفردة من اللفظ المفرد» (١٣٠).

أمّا الدرس اللسانيّ المعاصر فقد أكّد الاعتباريّة بين اللفظ ومعناه؛ إذ يأخذنا المثلث الدلاليّ لسويسر المتمثل بالرمز الخارجيّ والdal والمدلول وعلاقة كلّ منهما بالآخر نحو العلاقة الاعتباريّة، إذ يقول (دي سويسر) عند حديثه عن الإشارة اللغويّة: «إنّ المبدأ الأول الطبيعة الاعتباريّة للإشارة إنّ العلاقة بين الدال والمدلول اعتباريّة، ولما كنت أعني بإشارة النتيجة الإجمالية للارتباط بين الدال والمدلول، تهيأ لي أن أقول بأسلوب أبسط: إنّ الإشارة اللغويّة اعتباريّة» (١٣١).

ومثلما شارك اللسانيّون الأصوليّين في تبني مفهوم الاعتباريّة، فإنّهم شاركوهم في العناية بقصد المتكلم، ومن هؤلاء الذين عنوا بقصد المتكلم (كلود ليفي شتراوس) الذي يرى أنّ الرابط بين الدال والمدلول، رابط اعتباريّ من قبل وليس من بعد، فبعد أن يتمّ التعاقد تفقد اللغة اعتباريّتها، وتنحو منحى الترابط الضروريّ بين الدال والمدلول (١٣٢).

وعلى ما يبدو فإنّ فكرة الاستغناء عن تكرار المقاصد - عند مستعملي اللغة فيما بعد التواضع - فكرة راسخة في الدرس اللسانيّ المعاصر، فقد عدّوها ملكة، ويكاد يكون تعبير ريمون طحّان خير تعبير عن ذلك، إذ يقول عند حديثه عن اللغة على إنّها تنظيم شكليّ: «تظهر من خلال اللغة بنيانية الفكر ونستشفّ منها كيفية تحركه وعمله الذهنيّ والمنطقيّ، وتتحوّل هذه العمليات المعقدة الخفية بواسطة اللغة إلى قوالب شكلية بارزة، وتصبح اللغة مظهرًا من مظاهر الفكر المعبر والبنى اللغويّة





من ثوابت التفكير، فتستقر اللغة في ذهن المتفكر بها على وجه يجعلها ملكة أو ما يشبه الملكة، وترسخ بناها وهيكلها في ذهنه وكأنها إحدى السجاي الفطرية، ويجري فكره على سننها الثابتة وأسسها العامة وقواعدها الكلية» (١٣٣).

ومن اللسانيين الذين تبنا فكرة القصد (ميشال زكريا) الذي يقول: «فالعلة قصدية؛ لأن الكلام يهدف دائماً وبصورة عامة إلى نقل شيء ما إلى شخص آخر، إلى تغيير سلوكه وأفكاره، أو موقفه من ظرف معين» (١٣٤).

ومن أخذ بمبدأ الاعتباطية في الحدث اللساني من المحدثين الغربيين (ماريو باي) الذي يرى أنه «لو لم يكن الرمز اللغوي عشوائياً اعتباطياً كما وصفه (دي سوسير)، وكانت هناك صلة حقيقية بين الاسم وكنه الشيء المسمى، إذن لتحدث شعوب العالم كله بلغة واحدة ما دام لكل شيء رمز واحد يعبر عنه تعبيراً كاملاً عن كنه هذا الشيء» (١٣٥).

ويقدم (استيفن أولمان) سببين ينفي بهما العلاقة الطبيعية بين اللفظ والمعنى (١٣٦): أما الأول، فيتمثل في تنوع الكلمات واختلافها في اللغات المختلفة، وهو موافق لما لمسناه من كلام (ماريو باي) السابق.

وأما الثاني، فيمكن لحاظه بتكامل الحقائق التاريخية، فلو كانت معاني الكلمات كافية في أصواتها لما أمكن للكلمات أن تتغير في لفظها ومدلولها تغيراً يستحيل ربطه بالوضع الأصلي لها (١٣٧).



الخاتمة

إنّ كتاب (نهاية الوصول إلى علم الأصول) كتابٌ أصوليٌّ بما يحمله من مباحث وآراء، حتى إنّهُ يعدُّ من الآثار الأصوليّة المهمة لطلبة البحث العلميّ عامّة، وطلبة البحث الأصوليّ خاصّة، ولا يخفى ما لمصنّف هذا الكتاب من مكانة علميّة ودينيّة متميزة، فهو معروف بدقته في عرض الآراء والأفكار على الصعيد اللغويّ، والأصوليّ، والعقائديّ. ومّا خاضه الباحث من غمار بحر هذا الكتاب المهمّ هو إشكالية نشأة اللغة ونظرية الوضع عند اللغويين من جهة والأصوليين من جهة أخرى مع دراسة مقارنة للأبحاث اللسانية المعاصرة، وقد توصل البحث إلى نتائج عدّة هي:

* إنّ العلامة قد ميّز بين تعريف اللغة عند اللغويين من جهة وعند الأصوليين من جهة أخرى، فكان حصيلة ما ذهب إليه أنّ ما يراه اللغويون لغة يعدّه الأصوليون كلامًا.

* إنّ التمييز السابق للمصطلحات حدا بالعلامة إلى أن يميز بين مصطلح الكلام وطبيعته عند الأصوليين، وبين ما ذهب إليه النحاة في إطلاق مصطلح الكلام.

* إنّ هناك تقاربًا واضحًا بين تصور العلامة للغة وحدها، والتصور الذي ذهب إليه اللسانيون المعاصرون من تأكيد السمة الاجتماعيّة للغة.

* لم يقتصر هذا الفهم والتصور على مصطلح اللغة وحسب، بل تعداه إلى مصطلح الكلام كذلك، فكان الاتفاق على فرديّة الكلام وإنتاجه.

* التقارب الحاصل في فهم مبدأ الخطيّة لدى العلامة والدرس اللسانيّ المعاصر، تلك الصفة التي انمازت بها اللغة عمّا سواها من أنظمة التواصل الأخرى.

* يرى العلامة أنّ الأدلة العقليّة واقعة ضمن أنظمة التواصل الأخرى، فالأدلة العقليّة التي يمكن أن تستنبط هي علامات كذلك. وهو ما تنبّه عليه الدرس



اللسانيّ المعاصر الذي يرى أنّ الدليل العقليّ نوع من أنواع العلامات الدالة على حدوث شيء معين.

* أثبت البحث التوافق الحاصل بين العَلَّامة واللسانيّين المعاصرين في فهمهم لأنظمة التواصل، فهي أنظمة اعتباطيّة متواضع عليها كما في حقيقة الوضع.

* يرى العَلَّامة العِلَاقَة بين الدال والمدلول عِلَاقَة اعتباطيّة، وهو في هذا يوافق جملة من الدارسين قدامى ومحدثين في نظرية حقيقة الوضع والواضع.

* أكّد العَلَّامة أثر قصد المتكلّم في الرسالة اللّغويّة، وقد وافقه في ذلك الدرسُ اللّسانيّ المعاصرُ كما أشرنا لُجُمْلَة من علماء اللسانيات المعاصرين.



(١٢) المعنى وظلال المعنى - أنظمة الدلالة في العربية ٣٣ .

(١٣) علم اللغة العام ٨٩ .

(١٤) ينظر: الدرس اللسانيّ عند المعتزلة في القرن الخامس الهجريّ ٩٤ .

(١٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٤٥/١، ١٤٦ .

(١٦) ينظر: المحصول في علم الأصول ١٧٧/١، ١٨٠ .

(١٧) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٤٧/١ .

(١٨) ينظر: المحصول إلى علم الأصول ١٨٠/١ .

(١٩) البيان والتبيين ٧٦/١ .

(٢٠) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٤٥/١ .

(٢١) الحيوان ١/٤٦ .

(٢٢) المصدر نفسه ٤٥-٤٨ .

(٢٣) المصدر نفسه ٤٨/١ .

(٢٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤٣٠/٢ .

(٢٥) المدخل إلى علم الألسنيّة الحديث ٥١، ٥٢ .

(٢٦) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤٣١/٢ .

(٢٧) المصدر نفسه ٤٣١/٢ .

(١) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٩/٣ .

(٢) ينظر: الصحاح (لغو) ٧/٣٣٤، مقاييس اللغة ٥/٢٥، لسان العرب ٢٥٠/١٥ .

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٤٥/١ .

(٤) المصدر نفسه ١/١٤٥ .

(٥) علم اللغة العام ص ٣٨ .

(٦) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٤٥/١ .

(٧) المصدر نفسه ١/١٤٨ .

(٨) المونيم Moneme : الوحدة الدالة التي تجمع الوحدة الدالة الصرفية Morpheme مع الوحدة الدالة المعجمية (Lexeme). ينظر: مبادئ اللسانيات ١٩٣، ١٩٤ .

(٩) الفونيم Phoneme : الوحدة المتميزة الصغرى التي يمكن تجزئ سلسلة التعبير إليها. ينظر: دراسة الصوت اللغويّ ١٦١ .

(١٠) مبادئ ألسنيّة عامّة ٢٦ .

(١١) أهمية الترابط بين التفكير اللغويّ ونظريات البحث اللغويّ الحديث ١٤ .



- (٢٨) المصدر نفسه ٢/ ٤٣١ .
- (٢٩) المصدر نفسه ٢/ ٤٣٢ .
- (٣٠) المصدر نفسه ٢/ ٤٣٢ .
- (٣١) ينظر: الدرس اللساني عند المعتزلة ٦٣ .
- (٣٢) سورة النحل: ١٠ .
- (٣٣) سورة محمد: ٣٠ .
- (٣٤) سورة الفتح: ٢٩ .
- (٣٥) ينظر: المفردات في غريب القرآن ٥٣٩، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩/ ١٣٥، ١٦٣ .
- (٣٦) ينظر: الأصول اللسانية في المصادر العربية ٩ .
- (٣٧) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٤٨/١ .
- (٣٨) المصدر نفسه ١٤٨-١٤٩ .
- (٣٩) المصدر نفسه ١/ ١٥٠ .
- (٤٠) ينظر: اللغة لفندريس ٣١-٣٢ .
- (٤١) أسس علم اللغة ٢٩ .
- (٤٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣٨٤/١ .
- (٤٣) البيان والتبيين ١/ ٧٥ .
- (٤٤) ينظر: دراسة في نظرية الاتصال ١٠٠ .
- (٤٥) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢٠٧/١ .
- (٤٦) المصدر نفسه ٣/ ٥٧٤، ٥٧٥ .
- (٤٧) المصدر نفسه ٣/ ٢٨٣ .
- (٤٨) ينظر: دراسات تطبيقية في اللسانيات المعاصرة ١٤١ .
- (٤٩) المصدر نفسه ٣/ ٣٣٨ .
- (٥٠) ينظر: المدخل إلى علم الألسنية الحديث ٥١، ٥٢، علم الإشارة السيمولوجيا ٥٢ .
- (٥١) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢٣١، ٢٣٢/٥ .
- (٥٢) المصدر نفسه ٢/ ٤٢٧ .
- (٥٣) المصدر نفسه ٢/ ٥٥٧ .
- (٥٤) ينظر: المدخل إلى علم الألسنية الحديث: ٥٢ .
- (٥٥) ينظر: علم الإشارة السيمولوجيا: ٢٣ .
- (٥٦) ينظر: الدرس اللساني عند القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٠٩ .
- (٥٧) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٥٣ .
- (٥٨) علم اللغة العام، ص ٤٦ .
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٢ .
- (٦٠) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣٦٨/٣ .
- (٦١) المصدر نفسه، ٥/ ٢٤٩ .
- (٦٢) ينظر: الدرس اللساني عند القاضي عبد



- الجبار المعتزلي ١١٢.
- (٦٣) ينظر: أسس علم اللغة ٤٠.
- (٦٤) ينظر: التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ٥٦، ٥٧.
- (٦٥) ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية ١٦.
- (٦٦) ينظر: علم اللغة ٩٨، دلالة الألفاظ ٤٨، علم الدلالة ١٨، نشأة اللغة عند العرب، مجلة المورد، ع ٣، ١٩٧٨ م، ص ١٠، نظرية الوضع الاصطلاحيّ عند أصوليّ الإماميّة، مجلة كلية التربية، ص ٢.
- (٦٧) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٥٠/١.
- (٦٨) المصدر نفسه ١٥٠/١.
- (٦٩) المصدر نفسه ١٥٠-١٥١.
- (٧٠) أبو إسحاق هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني (ت ٤١٨ هـ).
- (٧١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٥١/١.
- (٧٢) المصدر نفسه ١٥١/١.
- (٧٣) سورة البقرة: ٣١.
- (٧٤) سورة الأنبياء: ٨٠.
- (٧٥) سورة النجم: ٢٣.
- (٧٦) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٥٦/١.
- (٧٧) سورة إبراهيم: ٤.
- (٧٨) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٥٨/١.
- (٧٩) المصدر نفسه ١٥٨/١.
- (٨٠) المصدر نفسه ١٥٨/١.
- (٨١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٤٢/١ - ٤٣.
- (٨٢) سورة البقرة: ٣١.
- (٨٣) التبيان في تفسير القرآن ١٣٨/١.
- (٨٤) المصدر نفسه ١٣٧-١٣٨.
- (٨٥) المصدر نفسه ١٤٤/١.
- (٨٦) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٥٨/١.
- (٨٧) الخصائص ٤٠/١.
- (٨٨) المصدر نفسه ٧٤/١.
- (٨٩) الصاحبي ٦-٧.
- (٩٠) المصدر نفسه ٧.
- (٩١) نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ٣٢.
- (٩٢) ينظر: نظريات نشأة اللغة عند العرب ١٥.
- (٩٣) ينظر: مجمل اللغة (مادة وضع) ٩٢٨/٣، جهرة اللغة ٩٠٥/٢، لسان العرب، مادة (وضع) ٤٨٥٧.
- (٩٤) التعريفات ١٧٦.
- (٩٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٦٦/١.
- (٩٦) ينظر: المصدر نفسه ١٧٦، المزهر



- في علوم اللغة وأنواعها ١/ ٣٨، علم
الوضع دراسة في فلسفة اللغة ١٦، علم
التخاطب الإسلامي - دراسة لسانية
لمناهج علماء الأصول في فهم النص
٤٥، المعنى اللغوي - دراسة عربية
مؤصلة نظرياً وتطبيقاً ١٢١ - ١٢٢ .
(٩٧) نهاية الوصول إلى علم الأصول
١٦٦/١ .
(٩٨) المصدر نفسه ١/ ١٦٦ .
(٩٩) المصدر نفسه ١/ ١٦٦ .
(١٠٠) ينظر: المحصول إلى علم الأصول
٢٨٩، ٢٩٣/١ .
(١٠١) المصدر نفسه ج ١/ ٢٨٥ .
(١٠٢) المصدر نفسه ١/ ٢٨٩ .
(١٠٣) ينظر: مباحث الدليل اللفظي عند
الأصوليين ٧ .
(١٠٤) الشفاء ٤ .
(١٠٥) المعجم الشامل للمصطلحات
العلمية والدينية ٢/ ٤٥٩ .
(١٠٦) ينظر: دلالة تراكيب الجمل عند
الأصوليين ٨٢ .
(١٠٧) ينظر: نهاية الأصول إلى علم الأصول
١٥٠، ١٥٠/١ .
(١٠٨) الشفاء ٥/ .
(١٠٩) دلالة الألفاظ، ٦٨ .
(١١٠) ينظر: دلالة تراكيب الجمل عند
الأصوليين ٨٩، ٩٠ .
(١١١) المرجع نفسه ٨٢ .
(١١٢) الشفاء ٣ .
(١١٣) دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين
٨٣ .
(١١٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول
١٦٥، ١٦٦/١ .
(١١٥) المصدر نفسه ١/ ١٥١ .
(١١٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل
١٦/ ٣٤٧ .
(١١٧) المصدر نفسه ١٦/ ٣٤٧ .
(١١٨) الذريعة إلى أصول الشريعة ١/ ١٢ .
(١١٩) نظرية الوضع الاصطلاحي عند
أصوليي الإمامية - دراسة لسانية
معاصرة ١٢ .
(١٢٠) الذريعة إلى أصول الشريعة ١/ ٤٢ ،
٤٣ .
(١٢١) التبيان ١/ ٢٦ .
(١٢٢) المصدر نفسه، ١/ ٤١١ .
(١٢٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول
١٢٢/٢ .
(١٢٤) المصدر نفسه ٤/ ٣٣٣ .
(١٢٥) المستصفى من علم الأصول ١/ ٦٢ .
(١٢٦) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء
الله الحسنى ١٩ .
(١٢٧) المصدر نفسه ١٩ .



(١٢٨) المحصول في علم الأصول ١/ ٢٦٩،
٢٧٠، ٢٧١.

(١٢٩) المصدر نفسه ١/ ٢٦٩.

(١٣٠) نهاية الوصول إلى علم الأصول
١/ ١٦٥.

(١٣١) علم اللغة العام، ص ٨٦، ٨٧.

(١٣٢) ينظر: نظرية الوضع الاصطلاحيّ
عند أصوليي الإماميّة - دراسة لسانية
معاصرة ١٤.

(١٣٣) الألسنيّة العربيّة ١٨.

(١٣٤) علم اللغة الحديث - المبادئ والأعلام
٢٩.

(١٣٥) أسس علم اللغة ٤١.

(١٣٦) دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين
٩٥.

(١٣٧) المرجع نفسه.



المصادر والمراجع

٧. البيان والتبيين: الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٧، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
٨. التعريفات: علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٨، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٩. التفكير اللساني في الحضارة العربية: د. عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١م.
١٠. جهره اللغة: ابن دريد، أبو بكر بن محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ)، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
١١. الحيوان: الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م.
١٢. الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
١٣. دراسات تطبيقية في اللسانيات المعاصرة: د. ثناء سالم، الصحوة للنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
١٤. دراسة الصوت اللغوي: أحمد مختار

١. أسس علم اللغة: ماريو باي، ترجمة: د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، بيروت، ط ٨، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
٢. الألسنية العربية: ريمون طحان، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨١م.
٣. الألسنية، علم اللغة الحديث - المبادئ والأعلام: د. ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
٤. الإمامة في فكر العلامة، السيد حسين علي الحسيني، أطروحة دكتوراه في الفلسفة والإلهيات، مكتبة المصطفى الإلكترونية.
٥. أهمية الترابط بين التفكير اللغوي ونظريات البحث اللغوي الحديث: د. حسام البهنساوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٦. البحث اللساني عند العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) في كتابه (نهاية الوصول إلى علم الأصول): رنا يحيى خليل، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية، كلية التربية، ٢٠١١م.





عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط ٤،
١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٥. الدرسُ اللسانيُّ عند القاضي عبد الجبار
المعتزليّ في كتابه المغني في أبواب التوحيد
والعدل، حيدر سلمان جواد الأنباري،
رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية،
كلية الآداب، ١٩٩٧م.

١٦. الدرسُ اللسانيُّ عند المعتزلة في القرن
الخامس الهجريّ، حيدر سلمان جواد
الأنباري، أطروحة دكتوراه، الجامعة
المستنصرية - كلية الآداب، ٢٠٠٢م.

١٧. دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، مكتبة
الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

١٨. دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين:
د. موسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل

للنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ٢٠٠٢م.

١٩. الذريعة إلى أصول الشريعة: الشريف
المرتضى، علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)،
تعليق أبو القاسم كرجي، د.ت.

٢٠. الشفاء: ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق
جعفر آل ياسين، ط ٢، ١٩٩٦م.

٢١. الصاحبي: ابن فارس، أبو الحسين أحمد
بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق

السيد أحمد صقر، مكتبة ومطبعة دار
إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، د.ت.

٢٢. الصحاحُ تأج اللغة وصحاح العربيّة:

إسماعيل بن حماد الجوهريّ (ت
٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار،
دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣،
١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٢٣. العبارة والإشارة - دراسة في نظرية
الاتصال: د. محمد العبد، مكتبة الآداب،
القاهرة، ط ٢، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٢٤. علمُ الإشارة السيمولوجيا: بيير جيرو،
ترجمة د. منذر عياشي، دار طلاس
للدراسات والترجمة والنشر، دمشق،
١٩٩٢م.

٢٥. علمُ التخاطب الإسلاميّ - دراسة
لسانيّة لمناهج علماء الأصول في فهم
النّص د. محمد محمد يونس علي، دار
المدار الإسلاميّ، ط ١، ٢٠٠٦م.

٢٦. علمُ الدلالة: أحمد مختار عمر،
عالم الكتب، القاهرة، ط ٦،
١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٢٧. علمُ اللغة: د. علي عبد الواحد وافي،
دار نهضة مصر، ط ٧، د.ت.

٢٨. علمُ اللغة العامّ: فردينان دي سوسير،
ترجمة د. يوثيل يوسف عزيز، دار الكتب
للطباعة والنشر، جامعة الموصل،
١٩٨٨م.

٢٩. علمُ الوضع دراسة في فلسفة اللغة بين
علماء أصول الفقه وعلماء اللغة: د.





جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
الرياض، ١٤٠٠هـ.

٣٨. المدخل إلى علم الألسنة الحديث: د.
جرجس ميشال جرجس، المؤسسة
الحديثة للكتاب، ط ١، د. ت.

٣٩. المزهري في علوم اللغة وأنواعها: السيوطي،
جلال الدين (ت ٩١١هـ)، تعليق محمد
أحمد جاد المولى بك، ومحمد أبو الفضل
إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، مكتبة دار
التراث، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٨م.

٤٠. المستصفي من علم الأصول: الغزالي، أبو
حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق
د. حمزة بن زهير حافظ، مؤسسة الرسالة،
بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٤١. المعجم الشامل للمصطلحات
العلمية والدينية: إبراهيم حسن
سرور، دار المهادي، بيروت، ط ١،
١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٤٢. المعنى اللغوي - دراسة عربية مؤصلة
نظرياً وتطبيقاً: د. محمد حسن حسن
جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ٢،
٢٠٠٩م.

٤٣. المعنى وظلال المعنى - أنظمة الدلالة في
العربية: محمد محمد يونس علي، دار المدار
الإسلامي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧م.

٤٤. المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي
عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ)، تحقيق

عبد الرازق أحمد الحربي، مركز البحوث
والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف
السني، بغداد، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٣٠. لسان العرب: ابن منظور (ت ٧١١هـ)،
تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد
حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار
المعارف، القاهرة، د. ت.

٣١. اللغة: فندريس، تعريب: عبد الحميد
الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة
الأنجلو المصرية، د. ت.

٣٢. مباحث الدليل اللفظي عند الأصوليين:
بلال نجم عبد الخالق الخفاجي،
أطروحة دكتوراه، الجامعة المستنصرية،
كلية التربية، ٢٠١٠م.

٣٣. مبادئ ألسنة عامة: أندريه مارتينييه،
ترجمة ريمون رزق الله، دار الحداثة
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،
١٩٩٠م.

٣٤. مبادئ اللسانيات: د. أحمد محمد قدور،
دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨م.

٣٥. مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي
الفضل بن الحسن الطبرسي، دار المرتضى،
بيروت، ط ١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

٣٦. مجمل اللغة: ابن فارس، أبو الحسين أحمد
(ت ٣٩٥هـ)، تحقيق زهير عبد المحسن
سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢،
١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٣٧. المحصول في علم الأصول: الرازي،
فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)،



وإشراف: طه حسين، وإبراهيم مدكور،
وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر،
١٩٦٠م/١٩٦٥م.

الدوريات:

١. مجلة آفاق عربيّة، ١٩٩٢م: المجال الدلاليّ
بين كتب الألفاظ والنظرية الدلاليّة
الحديثة، د. علي عبد الحسين زوين .

٢. مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث
العلميّة، مج ٢٩، ع ١، ٢٠٠٧م: نظرية
التواصل المفهوم والمصطلح، د. رضوان
القضائيّ، وأسامة العكش . .

٣. مجلة اللغة والاتصال، الجزائر، العدد ٨
: التفكير اللغويّ عند الفارابيّ، فطيمة
داوود.

٤. مجلة سبيل، بغداد، العدد ١٩، ٢٠١١م:
ثنائيات بيانيّة في أسلوب القرآن - البيان
والإجمال، شوقي ظافر.

٥. مجلة كلية التربية الأساسيّة، الجامعة
المستنصريّة، ٢٠٠٩م: الحقيقة والمجاز
والقرائن التي تفصل بينهما عند العلامة
الحليّ، د. حيدر سلمان جواد.

٦. مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصريّة،
٢٠٠٩م: نظرية الوضع الاصطلاحيّ
عند أصوليّ الإماميّة - دراسة لسانيّة
معاصرة، د. حيدر سلمان جواد .

٧. مجلة المورد، المجلد ٧، العدد ٣، ١٩٧٨م:
نظريات نشأة اللغة عند العرب، د. محمد
حسين آل ياسين.

٤٥. المفردات في غريب القرآن: الأصفهاني،
الحسين بن محمد المعروف بالراغب
الأصفهانيّ (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق
محمد خليل عيتاني، دار المعرفة،
بيروت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م .

٤٦. مقاييس اللغة ابن فارس، أبو الحسين
أحمد (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام
محمد هارون، دار الكتب العلميّة، د.ت.

٤٧. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء
الله الحسنی: الغزاليّ، أبو حامد محمد
بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق بسام
عبد الوهاب الجابي، قبرص، ط ١،
١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٤٨. من تجارب الأصوليّين في المجالات
اللغويّة، المؤسسة الدوليّة: محمد
تقي الحكيم، بيروت، ط ١،
١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٤٩. نشأة اللغة عند الإنسان والطفل: د. علي
عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة
والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٥٠. نهاية الوصول إلى علم الأصول: العلامة
الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف
(ت ٧٢٦هـ)، تحقيق الشيخ إبراهيم

ثَلَاثُ مَسَائِلَ لِلْعَلَّامَةِ الْحَلِيِّ

الحسن بن يوسف ابن المطهر

(ت ٧٢٦ هـ)

تحقيق

سعيد الجمالي

قمر المقدسة

mhos13687@gmail.com

الْمُلْتَخَصَاتُ

اشتمل هذا البحث على ثلاث رسائل أو مسائل فقهية جديدة للعلامة الحلي رحمته الله، وعنواناتها:

الرسالة الأولى: عشر مسائل فقهية أجاب عنها العلامة الحلي رحمته الله.

الرسالة الثانية: بعض الفتاوى المنقولة عن العلامة الحلي رحمته الله.

الرسالة الثالثة: مكاتبة بين العلامة الحلي والقاضي البيضاوي في مسألة أصولية وفقهية.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحلي، القاضي البيضاوي، مسائل فقهية، الفتاوى.



Three Issues by Al-Hilli and Al-Hilli Al-Hasan Ibn Yusuf Al-Mutahhar (d. 726 H)

Saeed Al-Jamali

Qom, Iran

mhos13687@gmail.com

Abstract

This research encompasses three new jurisprudential issues by the esteemed al-Allama al-Hilli with the following titles:

1.The First Issue: Ten Jurisprudential Questions Answered by al-Allama al-Hilli.

2.The Second Issue: Some Fatwas Narrated from al-Allama al-Hilli.

3.The Third Issue: Correspondence between al-Allama al-Hilli and the Judge Al-Baidawi on a Jurisprudential and Legal Matter.

Keywords:

al-Allama al-Hilli, the Judge Al-Baidawi, Jurisprudential Issues, Fatwas Bahai.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.
 مثل العلامة الحلي في عصره مرجعية فكرية كبيرة، فقد كانت شخصيته العلمية
 الفذة كالشمس الساطعة التي نشرت ضياءها لا على مدينة الحلة فحسب، بل على
 جميع مدن العراق، وإيران، وجبل عامل، وقد كان طلبة العلم متعطشين للنهل
 من فيض علمه المتدفق، والارتواء من فكره الصافي، فقد كانوا يرجعون إليه
 في كل ما يطرأ على أذهانهم من أسئلة وإشكالات علمية، فيوجهون إليه أسئلتهم
 بصورة شفوية أو من خلال الرسائل المكتوبة، مثل المسائل المهنية، ومسائل ابن
 زهرة الحلبي، ومسائل تقي الدين الآملي، وغير ذلك.
 وقد قمنا هنا بتحقيق ثلاث رسائل أو مسائل فقهية لم تُحقّق سابقاً للعلامة
 الحلي، تعكس جانباً من جوانب هذه الشخصية المعطاء.
 ونستعرض في هذه المقدمة بعض ما يتعلق بها من خصوصيات:

الرسالة الأولى: عشر مسائل فقهية أجاب عنها العلامة الحلي رحمته الله

لم يرد في نسخ هذه الرسالة اسم السائل الذي طرح هذه المسائل المختصرة،
 فهي تبدأ بالعبارة الآتية: «هذه المسائل التي سئل عنها الشيخ الفاضل جمال الملة
 والدين ابن المطهر رحمته الله، فأجاب»، وجاء في ختامها: «تمت المسائل، والحمد لله حق
 حمده».

والذي يدلّ على تصحيح نسبة الرسالة إلى العلامة الحلي العبارة المتقدمة
 الواردة في بداية الرسالة، والمذكورة في نسخها الأربع.
 وأنّ الأسئلة الموجهة للعلامة رحمته الله كانت على شكل استفتاءات، وجاءت أجوبة
 العلامة بصورة مقتضبة، اكتفى فيها بالحد الأدنى من الجواب، بما يكشف عن رأيه



وفتواه في المسألة، من دون أن يخوض في الأدلة أو الأقوال الواردة في المسألة.

ولهذه الرسالة أربع نسخ كما تقدّمت الإشارة آنفاً، وهي:

١- نسخة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٢٧٤٨.

وقعت هذه الرسالة في الصفحة الأولى من النسخة، وهي نسخة من كتاب قواعد الأحكام للعلامة الحليّ، تاريخ نسخها سنة ٩٠٠هـ، والظاهر أنّ كاتبها واحد، وهو عليّ بن الحسين بن عبد الله بن محمد الطوسي. وقد رمزنا لها بـ «أ».

فوائد: عثرنا على فوائد في هذه النسخة، ارتأينا نقلها هنا، وهي:

كتب الناسخ في نهاية الجزء الأول من النسخة:

«[١] مولد الشيخ أبي جعفر الطوسي - رحمة الله تعالى - سنة اثنتين وثمانين وثلاثمئة الهجرية، ووفاته سنة ستين وأربعمئة الهجرية النبوية.

[٢] مولد المصنّف رحمته الله [أي: العلامة] تاسع عشر رمضان المعظم، سنة ثمان وأربعين وستمئة، ووفاته ليلة أحد وعشرين من المحرم الحرام، سنة ست وعشرين وسبع مئة الهجرية.

[٣] مولد الشيخ فخر الدين ابن الشيخ جمال الدين - رحمهما الله تعالى - الثامن عشر من جمادى الآخرة، سنة اثنتين وثمانين وست مئة الهجرية، ووفاته في الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة إحدى وسبعين وسبع مئة الهجرية، وحمل إلى المشهد الشريف».

[٤] وفاة مولانا ومرشدنا محمد ابن مولانا عليّ المقرئ رحمته الله يوم السبت من عشرين شهر الله رجب المرجّب، سنة تسع وتسعين وثمان مئة الهجرية».

٢- نسخة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٥٠٢٢. وقعت هذه الرسالة في الصفحة الأولى من النسخة، وهي أيضاً نسخة من



كتاب قواعد الأحكام للعلامة الحلي، تاريخ نسخها سنة ١٠٧٧ هـ، وكتبها محمد صادق ابن الشيخ بهاء الدين.

وقد رمزنا لها بـ«ب».

٣- نسخة محفوظة في مكتبة ممتاز العلماء في الهند، برقم: ٣٠٦.

وقعت هذه الرسالة في الصفحة الأولى من النسخة، وهي نسخة من كتاب (شرائع الإسلام) للمحقق الحلي رحمته الله، تاريخ نسخها سنة ١٠٢٦ هـ، وكتبها حسن علي بن تاج الدين الأنصاري.

وقد رمزنا لها بـ«ج».

٤- نسخة محفوظة في مكتبة جامعة طهران، برقم: ٢٦٢١.

وقعت هذه الرسالة في ضمن مجموعة معروفة بـ«مجموعة مير محمد حسيني النجفي»، في الصفحة ٥٥ منها، وتاريخ أكثر رسائل هذه المجموعة وفوائدها سنة ١٠٥٠ هـ.

وقد رمزنا لها بـ«د».

الرسالة الثانية: بعض الفتاوى المنقولة عن العلامة الحلي رحمته الله

وُجِّهَتْ هذه الرسالة من شخص لم نتمكن من التعرف إليه، وهي تحتوي على ١٤ مسألة في مختلف أبواب الفقه، أوضح فيها العلامة الحلي رأيه وفتواه فيها.

وجاء في بداية إحدى نسخ هذه الرسالة ما يأتي: «هذه الفتاوى للعلامة الشيخ جمال الملة والدين الحلي رحمته الله، ونسبت إليه، قدس الله روحه ونور ضريحه»، وهو يدل على تصحيح نسبة الرسالة للعلامة الحلي.

وفضلاً عن ذلك قام جامع هذه المسائل والفتاوى بنقل ثلاث فتاوى للشيخ يحيى بن سعيد الحلي (ت ٦٩٠ هـ) صاحب كتاب (الجامع للشرائع)، ونقل في ذيل الفتوى الأولى منها رأي وفتوى العلامة الحلي. وهذا يعني أن هذه الرسالة تحتوي



على ١٥ فتوى من فتاوى العلامة الحليّ.

ولها نسختان:

١- نسخة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٢٧٤٨.
وقعت هذه المسائل في الصفحة الأولى من النسخة، وهي نسخة من كتاب
(قواعد الأحكام) للعلامة الحليّ، تاريخ نسخها سنة ٩٠٠هـ، والظاهر أنّ كاتبها
واحد، وهو عليّ بن الحسين بن عبد الله بن محمد الطوسي. وقد تقدّم أنّ هذه
النسخة تحتوي أيضاً على الرسالة الأولى المتقدمة.
وقد رمزنا لها بـ «أ».

٢- نسخة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، برقم: ٩٤٦٦.
وقعت هذه المسائل في ضمن مجموعة فيها رسائل وفوائد متعدّدة، وذلك في
الصفحة ٢٤٢ منها.
وقد رمزنا لها بـ «ب».

الرسالة الثالثة: مكاتبة بين العلامة الحليّ والقاضي البيضاوي في مسألة أصوليّة وفقهيّة

ذكر العلامة الحليّ في كتاب قواعد الأحكام في بحث الموضوع مسألة متعلّقة
بالاستصحاب، فاطّلع القاضي البيضاوي - وهو أحد كبار علماء أهل السنّة - على
بيان العلامة في هذا المجال، وسجّل عليه إشكالاً أرسله إلى العلامة الحليّ، فقام
العلامة بتقديم جواب دقيق على هذا الإشكال، وأرسل الجواب إلى مدينة شيراز
حيث البيضاوي.

وقد نقل المحقّق الأفندي - صاحب رياض العلماء - في كتابه نصّ هذه المكاتبة
والمراسلة بصورة كاملة، وقال: «واعلم، أنّه قد اشتهرت مكاتبة بين العلامة هذا
وبين القاضي البيضاوي المعاصر له في مسألة أصوليّة متعلّقة بكتاب قواعد الأحكام



للعلامة، ولما كان في إيرادها بعض الفوائد العلمية أعجبني ذكرها، فأوردتها في هذا المقام، والله ولي التوفيق والإكرام. فأقول: أورد جماعة من العلماء، ومنهم الآقا رضي القزويني في كتاب لسان الخواص صورة هذه المكاتبة هكذا: «...»^(١).

لقد أشير في هذا النص إلى نقطتين مهمتين، هما:

أ- أن المحقق الأفندي، وهو من كبار العلماء المختصين بالكتب ودراسة المخطوطات، ذكر أن هذه المكاتبة مشهورة، وهو يشهد على تصحيح نسبتها.

ب- أشار الأفندي إلى أن بعض العلماء نقل هذه المكاتبة، منهم الشيخ رضي القزويني، الذي ترجمه الشيخ الحرّ العاملي، فقال: «المولى الجليل رضي الدين محمد بن الحسن القزويني. فاضل عالم محقق مدقق ماهر معاصر متكلم، له كتب، منها: لسان الخواص لطيف، ورسالة القبلية، ورسالة المقادير، ورسالة التهجد، وتاريخ علماء قزوین سماه: ضيافة الإخوان وهدية الخلان، وكتاب كحل الأبصار، ورسالة النوروز، وكتاب المسائل غير المنصوصة، وغير ذلك»^(٢). توفي سنة ١٠٩٦ هـ^(٣).

وقد نقل الأفندي هذه المكاتبة من كتاب (لسان الخواص) للقزويني، وهو كتاب لم يطبع بعد، ولكننا قمنا بمراجعة مخطوطتين ناقصتين، فلم نتمكن من العثور على ما نقله الأفندي منه، ولعله كانت لديه نسخة كاملة من الكتاب.

نسبة المكاتبة

شكك بعضهم في صحة نسبة هذه المكاتبة والمراسلة بين العلامة الحلي والقاضي البضاوي، والسبب في ذلك وجود تهافت من الناحية التاريخية، فقد ذكروا أن تاريخ وفاة البضاوي سنة ٦٨٥ أو ٦٩٢ هـ، وهذا لا يتلائم مع تاريخ

(١) رياض العلماء ١: ٣٨٢.

(٢) أمل الأمل ٢: ٢٦٠، رقم ٧٦٦.

(٣) طبقات أعلام الشيعة ٥: ٢٤٤.



تأليف كتاب القواعد - الذي تقدّم أنّ سبب هذه المراسلة هو ما جاء في هذا الكتاب من مسألة متعلّقة بالاستصحاب - وهو سنة ٦٩٩ هـ أو ٦٩٢ هـ أو ٦٩٣ هـ^(١)، لذا لا يمكن تقبّل صحّة نسبة المراسلة بين هذين العالمين.

ولكن نقول في الجواب:

أوّلاً: يوجد خلاف كبير في تحديد تاريخ وفاة البيضاوي، فأقدم المصادر القرية من عصره ذكرت أنّ تاريخ وفاته سنة ٦٨٥ هـ^(٢)، ولكن هناك من ذكر أنّه توفي سنة ٦٩١ و ٦٩٢ هـ^(٣)، كما أشار آخرون إلى السنوات ٧٠٨، ٧١٠، ٧١٦، ٧١٩ هـ تُعدّ سنوات لتاريخ وفاته. وذكر الخفاجي (ت ١٠٦٩ هـ)، وهو أحد شراح تفسير البيضاوي، أنّ المعتمد هو أنّ وفاته كانت في سنة ٧١٩ هـ^(٤).

ويشهد لكون أحد التواريخ الأربعة الأخيرة صحيحاً، ما جاء في رسالة الخواجة رشيد الدين لولده، إذ أمره بالاهتمام بشؤون ٥١ شخصاً من العلماء والشخصيات منهم البيضاوي، وقد جاء في هذه الرسالة قائمة بأسماء شخصيات تتراوح تواريخ وفياتهم بين السنوات ٧٠٣ و ٧١٢ هـ^(٥)، فمن المرجّح أن يكون تاريخ وفاة البيضاوي المعاصر لهذه الشخصيات قريباً من هذه السنوات.

هذا، وصرّح أحمد بن أبي الخير زركوب الشيرازي (ت ٧٨٩ هـ) بأنّ تاريخ وفاة البيضاوي سنة ٧٠٨ هـ^(٦)، وهو مؤيّد للتواريخ المذكورة^(٧).

(١) الذريعة ١٧: ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) الوافي بالوفيات ١٧: ٣٧٩؛ شذرات الذهب ٥: ٣٩٢.

(٣) مرآة الجنان ٤: ١٦٥؛ طبقات الشافعية ١: ١٣٦.

(٤) الغاية القصوى في دراية الفتوى (مقدمة قره داغي) ١: ٥٦.

(٥) مكاتبات رشيدي ١: ٥٦ - ٦٩.

(٦) شيراز نامه: ١٣٦.

(٧) راجع: Iranica ٤: ١٥ - ١٦.



وكلّ هذا يشهد على أنّ البيضاوي توفيّ في حدود العقد الأوّل أو الثاني من القرن الثامن، وبذلك يرتفع الإشكال.

ثانيًا: إنّ الذين نقلوا هذه المراسلة كانوا كلّهم من العلماء، وممّن كانت لهم يد في التّأليف في مجال التراجم ودراسة حياة الشخصيّات العلميّة، مثل: الآغا رضي القزويني، والميرزا عبد الله الأفندي، والسيد محمد باقر الخوانساري، والسيد محسن الأمين، وغيرهم، ومن المستبعد أن يكونوا قد غفلوا بأجمعهم عن هذا الإشكال، مع أنّه كانت لديهم معرفة كبيرة بحياة علماء المسلمين من مختلف المذاهب.

نسخ الرسالة

فضلاً عن كتاب (رياض العلماء) الذي تقدّم أنّه نقل نصّ المراسلة بصورة كاملة، وانتفعنا منه في تحقيق الرسالة، اعتمدنا في التحقيق على نسختين مستقلّتين، هما:

١- نسخة محفوظة في مكتبة جامعة طهران، برقم: ٣٥١٤.

وهي مجموعة مخطوطة، وقعت هذه الرسالة في الصفحة ٢٩٧ منها، وكتب الناسخ في آخرها: «نقلًا من خطّ السيّد السند الفاضل أمير سيّد حسين المجتهد العاملي رحمته الله».

وهو السيّد أمير حسين بن حيدر العاملي الكركي، ابن بنت المحقّق الشيخ عليّ بن عبد العال الكركي. كان قاضي أصفهان والمفتي بها في الدولة الصفويّة، أيام الشاه طهماسب الصفوي، وهو أحد الفقهاء المحقّقين والفضلاء المدقّقين، مصنّف مجيّد، طويل الباع، كثير الاطّلاع، وله كتاب الإجازات، فيه إجازات جمّ غفير من العلماء المشاهير له، منهم خاله المدقّق المحقّق الشيخ عبد العال بن المحقّق الشيخ عليّ الكركي، وابن خالته السيّد العماد الأمير محمد باقر الداماد، والشيخ الفقيه





الأوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي^(١).

وفي الحقيقة إنَّ نقل هذا العالم الكبير للمراسلة يعدُّ شاهداً آخر على صحّة نسبتها.

وقد رمزنا للنسخة بـ «أ».

٢- نسخة محفوظة في مكتبة مدرسة النمازي في مدينة خوي في إيران، برقم: ٢٣٧.

وهي نسخة من كتاب قواعد الأحكام للعلامة الحليّ، وتقع الرسالة في الصفحة الأخيرة منها. نسخها محسن بن محمد مؤمن الاسترابادي في سنة ١٠٤٠ هـ. وقد رمزنا لها بـ «ب».

عملنا في التحقيق

١- تحقيق الرسائل وتقويمها بطريق التلفيق بين النسخ، واختيار الصحيح أو الأصحّ، ونذكر الاختلاف بينها في الهامش.

٢- تخرّيج الآيات القرآنيّة الكريمة، والأحاديث الشريفة من مصادرها.

٣- ترجمة الأعلام الواردين في الرسائل مع ذكر مصادر ترجماتهم.

وأخيراً أتقدّم بالشكر إلى السيّد حسين الموسوي البروجردي لمساعدته في تحقيق هذه المسائل، وإلى الشيخ حيدر البياتي (الحسن) لمراجعته العلميّة لها.



(١) الفوائد الرجاليّة: ١٤٨.

نماذج من صور المخطوطات

الرسالة الأولى

المسألة
 التي سئل عن صاحب الفاضل حال الخلة
 مسئلة هل يجوز ان ياكل الخبز في حال الخلة
 هل يجوز لمن سافر للشخص المحرمين المطلعين قال يجوز مسئلة اذا استباح بعض صلوة الميت ثم صلى عنه آخر بالبرق والبرق
 المؤخر والمساجد لا قال لا مسئلة اذا مات الميت لم يقض صلوة الميت بل يقض وليه عنه ام يسبح من تركه قال لا
 من تركه مسئلة اذا استباح بعض صلوة الميت بل يكون للميت ان يسبح غيره ام لا قال لا يجوز اذا استباح
 نفسه بعض صلوة الميت ثم ذكر ان عليه القضا سنة لان يصل صلوة نية اوله ثم الميت ام لا قال يجوز ان يصل لنفسه
 ثم الميت مسئلة اذا اخرج حق الامام من الحرم كجزء من الحرم لا قال لا يجوز ان يصرف ولا يصرف
 مثل الفاضل مسئلة يجب الكفن لمن مات عليه نفقة ام لا قال لا يجب عند الزوجه فانه يجب الكفن على زوجته مسئلة
 هل يجوز تعذيب الفاضل مع المجرم من المجرم ام لا قال لا يجوز والله اعلم

نسخة (أ)

مسئله هل يجوز ان يغسل الفاضل حال الخلة والذين ابن المظهر وكس بره فاجاب مسئلة هل يجوز ان يغسل الموم قال لا يجوز ان يغسله
 هل يجوز ان يغسل اكل غيره غير قال يجوز مسئلة هل يجوز له ان يغسل غيره من المطلعين قال لا يجوز مسئلة اذا استباح بعض صلوة الميت
 ثم صلى عنه آخر بالبرق والبرق المؤخر والمساجد لا قال لا مسئلة اذا مات الميت لم يقض صلوة الميت بل يقض وليه عنه ام يسبح من تركه قال لا
 من تركه مسئلة اذا استباح بعض صلوة الميت بل يكون للميت ان يسبح غيره ام لا قال لا يجوز اذا استباح
 نفسه بعض صلوة الميت ثم ذكر ان عليه القضا سنة لان يصل صلوة نية اوله ثم الميت ام لا قال يجوز ان يصل لنفسه
 ثم الميت مسئلة اذا اخرج حق الامام من الحرم كجزء من الحرم لا قال لا يجوز ان يصرف ولا يصرف
 مثل الفاضل مسئلة يجب الكفن لمن مات عليه نفقة ام لا قال لا يجب عند الزوجه فانه يجب الكفن على زوجته مسئلة
 هل يجوز تعذيب الفاضل مع المجرم من المجرم ام لا قال لا يجوز والله اعلم

نسخة (ب)



هذه المسألة التي سئل عنها الشيخ الزاهد في حال الملة والدين في الدنيا والآخر في الآخرة
 هل يجوز أن يترك الرجل بعض ما في يده من المال أو من غيره من الأشياء
 إذا سافر لطلب العلم أو لطلب غيره من الأشياء أو لطلب غيره من الأشياء
 لئلا يتركها في يده فيكون له من المال أو من غيره من الأشياء
 كبره المستجران بسائر غيرهم لا مال لا يجوز مسئلة إذا أجرة نفسه لطلب العلم أو لطلب غيره من الأشياء
 مسئلة أنه إن بقيت صلة نفسه أو لئله لطلب العلم أو لطلب غيره من الأشياء
 حق الإمام من الخمس يجوز له أن يتصرف به ويتركه لا مال لا يجوز له أن يتصرف به وإن تصرف به يكون مثل
 الغاصب مسئلة هل يجوز أن يترك من ماله ما لا يجوز له أن يتركه من ماله لا يجوز له أن يتركه من ماله
 زوجهما مسئلة هل يجوز تقليد الناقلة الخمس من المجهود أم لا قال لا يجوز له أن يتركه من ماله

نسخة «ج»

جوابات محال الدين
 المسألة الأولى هل يجوز
 أن يترك الرجل بعض ما في يده من المال أو من غيره من الأشياء
 إذا سافر لطلب العلم أو لطلب غيره من الأشياء أو لطلب غيره من الأشياء
 لئلا يتركها في يده فيكون له من المال أو من غيره من الأشياء
 كبره المستجران بسائر غيرهم لا مال لا يجوز مسئلة إذا أجرة نفسه لطلب العلم أو لطلب غيره من الأشياء
 مسئلة أنه إن بقيت صلة نفسه أو لئله لطلب العلم أو لطلب غيره من الأشياء
 حق الإمام من الخمس يجوز له أن يتصرف به ويتركه لا مال لا يجوز له أن يتصرف به وإن تصرف به يكون مثل
 الغاصب مسئلة هل يجوز أن يترك من ماله ما لا يجوز له أن يتركه من ماله لا يجوز له أن يتركه من ماله
 زوجهما مسئلة هل يجوز تقليد الناقلة الخمس من المجهود أم لا قال لا يجوز له أن يتركه من ماله



الرسالة الثانية

افتي بان الادغام واجب في كل حين له في موه الاخلاص ولم يصح الصلوة لو قرأها هذه السورة غير الادغام في هذا الموضع
افتي بان اصول الشرا الذي قل من راس الانسان او يخته ان كان فيه شيء من الخمج والافلا في فم حتى بان من
لم يحضر ذات الصلوة وضأتها في حال اليه اجمالا او تفصيلا بطلت صلوة وافتي بان نفس الغائبة ولا يبرئ في
اول حافات عني بان يصح صلوة وافتي بان يقدّر على العربية وسوى فيه العادات باجمعيها بالفارسية انها يصح
بأن تعد كانت وافتي بان موقضا وابتدأ بجمع الرجل من راس اصبع واحد انهم وضوءه وافتي بان اذا
كان مالا في الصلوة فغضب لا يجوز الصلوة معه وافتي بان يقدّر على الوضوء ويحفظ لفظ عقد النكاح بالفارسية بان اذا
لا يصح وافتي بان نفس عليه صلوة فانه ويحتمل الصلوة الحاصره باجمعيها في اول وقتها بان يصح صلوة وافتي بان في النجس
اذا حصلت حرره اكلتوم فاما بالنسبة اليها صلال اذا قطع الادراج الاربعه وافتي بان نوال الصفيح ولعاب العسكب انها
طاهرة وان وافتي بان نفس من غير النجس باخذ ما يباح فاذا اخرج بامره فان لم يزل يملك نفسه فانه لا امر الوضوء والا فلا و
افتي بان نفس من امر ولده الصغرى بالاحتطاب والاحتشاش او بشي آخر من الاعمال او باخذ المال المباح له بان يجوز القنوبه والنا
والانتفاع طهره وافتي بان نفس في عصر غزى بالما فيصير خرا لم يصير محرظا انه عامر حلال ثم وافتي بان السج السعيد الحلي في
شخص موعوم في الما وينوضا فليس عليه منه رجا وبعده ان اذا اخذت الرجل من فاء اليه يصح الوضوء وافتي بان هذه المسئلة
ان السج الحلي ان لا يجوز وما قيد وانهم السج السعيد في امراه طهرت من الحيض والغاس لا سجد رمضان واصحبه
عنه ايام لا غسل ان يكون عليها القضاء والمارة وافتي بان السج في شخص نوى الصلوة او في صلوة الظن لا وجوبها على من لم يدركه
ان يكون لخطئه تعالى فاصلة بين اليد وكيفية الاحرام ولم يصح صلوة

۳۷۳

نسخة «أ»

(١)

عشر مسائل فقهية أجاب عنها العلامة الحلي

هذه المسائل التي سئل عنها^(١) الشيخ الفاضل جمال الملة والدين ابن المطهر^(٢)، فأجاب.

مسألة [١]: هل يجوز أن يؤكل المحروق^(٣)؟

قال: يجوز^(٤) إن^(٥) لم يكن مستحيلاً.

مسألة [٢]: هل يجوز أن يغسل الحبل بغير عصر؟

قال: يجوز.

مسألة [٣]: هل يجوز لمن يستأجر لشخصين^(٦) بحجتين مطلقتين^(٧)؟

قال: يجوز.

مسألة [٤]: إذا استأجر لقضاء صلاة الميت، ثم صلى عنه آخر^(٨) بالتبرع، هل

تبرأ ذمة المؤجر والمستأجر، أم لا^(٩)؟

قال: لا.

مسألة [٥]: إذا مات المستأجر لقضاء صلاة الميت^(١٠)، هل يقضي عنه وليه، أم

(١) لم يرد في «أ، ب»: «هذه». ولم يرد في «ب»: «التي». وفي «أ»: «عن» بدل «عنها».

(٢) في «ج، د»: «قدس الله روحه».

(٣) في «د»: «أكل» بدل «أن يأكل». وفي «ب»: «المحرم» بدل «المحروق».

(٤) في «ب»: «لا يجوز».

(٥) في «أ»: «إذا».

(٦) في «أ، ج»: «للشخص»، وفي «د»: «للشخصين».

(٧) في «أ، ج، د»: «للحجتين المطلقتين».

(٨) في «ب»: «أخوه» بدل «آخر».

(٩) في «ج، د»: «أو».

(١٠) في «ب»: «الصلاة عن الميت».



يستأجر من تركته؟

قال^(١): يستأجر من تركته.

مسألة [٦]: إذا استأجر لقضاء صلاة الميِّت، هل يكون^(٢) للمستأجر أن

يستأجر غيره، أم لا؟

قال: لا يجوز^(٣).

مسألة [٧]: إذا أجز^(٤) نفسه سنة لقضاء صلاة عن^(٥) الميِّت، ثم ذكر أن عليه

قضاء^(٦) سنة، أله^(٧) أن يصلي صلاة نفسه أولاً^(٨) ثم للميِّت، أم لا؟

قال: يجوز^(٩) أن يصلي لنفسه ثم للميِّت.

مسألة [٨]: إذا أخرج حق الإمام من الخمس، هل^(١٠) يجوز له أن يتصرف فيه

ويتجر، أم لا؟

قال: لا يجوز له^(١١) أن يتصرف^(١٢)، وإن^(١٣) تصرف يكون مثل الغاصب.

مسألة [٩]: هل يجب أن يكفن من يجب^(١٤) عليه نفقته، أم لا؟

(١) لم يرد في «د»: «قال».

(٢) في «ب»: «يجوز» بدل «يكون».

(٣) لم يرد في «ب»: «يجوز».

(٤) في «أ»: «استأجر».

(٥) لم يرد في «أ»: «عن».

(٦) في «أ، ج، د»: «القضاء».

(٧) في «أ»: «له» دون همزة الاستفهام.

(٨) في «ب»: «أم لا» بدل «أولاً».

(٩) في «ج، د»: «لا يجوز».

(١٠) لم يرد في «د»: «هل».

(١١) لم يرد في «أ، ب»: «له».

(١٢) في «د»: «التصرف» بدل «أن يتصرف».

(١٣) في «ب»: «فإن».

(١٤) في «أ»: «أوجب الكفن لمن يجب».



قال: لا يجب، عدا الزوجة^(١)، فإنه يجب الكفن على زوجها.
مسألة [١٠]: هل يجوز تقليد الناقل مع التمكن من المجتهد، أم لا؟
قال: لا يجوز.
تمت المسائل، والحمد لله حقّ حمده^(٢).

(٢)

بعض الفتاوى المنقولة عن العلامة الحلي

هذه الفتاوى للعلامة الشيخ جمال الملة والدين الحلي رحمته الله، ونسبت إليه - قدس الله روحه ونور ضريحه -^(٣) :
[١] أفتى: بأن الإدغام واجب في: {ولم يكن له كفواً}^(٤) في سورة الإخلاص، ولم تصح الصلاة لو قرأ فيها هذه السورة بغير الإدغام في هذا الموضع^(٥).
[٢] وأفتى: بأن أصول الشعر الذي يُقْلَع^(٦) من رأس الإنسان أو لحيته، إن كان فيه شيء من اللحم فنجس، وإلا فلا.
[٣] وأفتى: بأن^(٧) مَنْ لم يُحْضِر ذات^(٨) الصلاة وصفاتها في حال النية إجمالاً أو تفصيلاً، بطلت صلاته.

(١) في «ب»: «أم لا يجب؟ قال: لا، عدا الزوجة».

(٢) في «أ»: «والله أعلم»، وفي «ب»: «تمت»، وفي «ج»: «تم» بدل «تمت المسائل، والحمد لله حقّ حمده».

(٣) من قوله: «هذه الفتاوى...» إلى هنا أثبتناه من «ب».

(٤) الإخلاص (١١٢): ٤.

(٥) في «ب»: «ولا تصح الصلاة إن قرأ بغير الإدغام» بدل «ولم تصح الصلاة لو قرأ فيها هذه السورة بغير الإدغام في هذا الموضع».

(٦) في «أ»: «قْلَع».

(٧) لم يرد في «ب»: «بأن».

(٨) في «ب»: «فوات».



[٤] وأفتى: في مَنْ يقضي الصلاة الفائتة ولا ينوي قطّ أوّل ما فات^(١)، بأنّه تصحّ صلاته.

[٥] وأفتى: [في] مَنْ يقدر على العربيّة وينوي نيّة العبادات^(٢) بأجمعها بالفارسيّة، أنّها تصحّ بأيّ لغة كانت.

[٦] وأفتى: بأنّ مَنْ توضّأ وابتدأ بمسح الرجل من رأس إصبع واحد^(٣)، أنّه يصحّ وضوؤه.

[٧] وأفتى: بأنّه إذا كان ما لا تتمّ به الصلاة مغصوباً^(٤)، لا تجوز الصلاة معه.

[٨] وأفتى: في مَنْ يقدر على العربيّة^(٥) ويتلفّظ لفظ عقد النكاح بالفارسيّة، أنّه^(٦) لا يصحّ.

[٩] وأفتى: في مَنْ عليه صلاة فائتة ويصليّ الصلاة^(٧) الحاضرة بأجمعها^(٨) في أوّل وقتها، أنّه^(٩) تصحّ صلاته.

[١٠] وأفتى: في الذبيحة إذا حصلت خُرزة الحلقوم ممّا يلي البدن، أنّها حلال إذا قطع الأوداج الأربعة.

[١١] وأفتى: في بول الضفدع ولعاب العنكبوت، أنّها طاهران.^(١٠)

(١) في «أ» زيادة: «عني».

(٢) في «ب»: «بأنّ مَنْ يقدر بالعربيّة في نيّات العبادات أو ينوي نيّاتها».

(٣) في «ب»: «على الرأس بإصبع واحد» بدل «من رأس بإصبع واحد».

(٤) في «أ»: «ما لا تتمّ الصلاة فيه غصباً» بدل «ما لا تتمّ به الصلاة مغصوباً».

(٥) في «ب»: «بالعربيّة».

(٦) لم يرد في «ب»: «أنّه».

(٧) لم يرد في «ب»: «الصلاة».

(٨) لم يرد في «ب»: «بأجمعها».

(٩) في «أ»: «بأنّه».

(١٠) لم ترد هذه الفتوى في «ب».



[١٢] وأفتى: في مَنْ قهر على الغير^(١) بأخذ ماء مباح، فإذا أخذه^(٢) بأمره، فإن لم ينو^(٣) التملك لنفسه فجائز^(٤) للأمر الوضوء به، وإلا فلا.^(٥)

[١٣] وأفتى: في مَنْ أمر ولده الصغير بالاحتطاب والاحتشاش أو بشيء آخر من الأعمال أو بأخذ^(٦) المال المباح له، بأنه يجوز التوضؤ به، والاعتسال كذلك، والانتفاع من أعماله.

[١٤] وأفتى: في عصير مُزج بالماء، فيصير^(٧) خمرًا، ثم يصير الخمر خلًا، أنه طاهرٌ حلالٌ شربه^(٨).
تَمَّتْ.

[فتاوى ابن سعيد الحلبي]

[ونقلت بعد ذلك بعض الفتاوى عن ابن سعيد الحلبي، ونصّها ما يلي:]
[١] وأفتى الشيخ ابن السعيد^(٩) الحلبي^(١٠): في شخص يقوم في الماء ويتوضأ

(١) كذا في النسختين، والأنسب: «من قهر الغير».

(٢) أي: الغير. وفي «ب»: «أخذ».

(٣) أي: الغير.

(٤) في «ب»: «فيجوز».

(٥) لم ترد هذه الفتوى في «أ».

(٦) كذا في النسختين، ولعله الأنسب: «ويأخذ».

(٧) في «ب»: «فصار».

(٨) في «ب»: «مباح» بدل «حلال شربه».

(٩) في «ب» زيادة: «ابن».

(١٠) هو: يحيى بن أحمد بن يحيى الأكبر بن الحسن بن سعيد الهذلي، أبو زكريّا الحلبي، مصنف «الجامع للشرائع»، المشهور ببحيى بن سعيد. ولد سنة ٦٠١ هـ، أخذ عن جماعة من كبار الفقهاء والرواة، منهم: أبوه أحمد، وابن عمّه جعفر ابن الحسن المعروف بالحقّق الحلبي، ومحمّد بن جعفر بن هبة الله بن نما الحلبي، والسيد محمّد بن عبد الله بن عليّ بن زهرة الحسيني الحلبي، والسيد فخار بن معدّ الموسوي. وتوفي في ذي الحجة سنة ٦٩٠ هـ، وقيل: سنة ٦٨٩ هـ. موسوعة طبقات الفقهاء ٧: ٢٩٦، رقم ٢٦٣٦.



فتسيل رجلاه^(١) منه رطباً ويمسح، أنه إذا أخذت الرِّجلان من ماء اليد صحَّ الوضوء.

وأفتى في هذه المسألة ابن المطهر الحلي: أنه لا يجوز، وما قيّد^(٢).

[٢] وأفتى الشيخ ابن السعيد: في امرأة طهرت من الحيض والنفاس في شهر رمضان، وأصبحت عدةً أيام بلا غُسل، أنه يكون عليها القضاء ولا كفارة.

[٣] وأفتى الشيخ: في شخص^(٣) ينوي للصلاة: «أؤدّي صلاة الظهر - مثلاً - لوجوبها عليّ، قرّةً لله تعالى»، أنه تكون لفظة: «تعالى» فاصلة بين النية وتكبيرة الإحرام، و^(٤) لم تصحّ صلاته.

(٢)

مكتبة بين العلامة الحلي والقاضي البيضاوي في مسألة أصولية وفقهية

قال العلامة رحمته الله في قواعده في بحث الوضوء^(٥): «ولو تيقّنها متّحدين متعاقبين^(٦) وشكّ في المتأخّر، فإن لم يعلم حاله قبل زمانها تطهّر، وإلا استصحبه»^(٧).

(١) في النسختين: «رجليه»، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) في «ب»: «أفتى الشيخ ابن المطهر في هذا المسألة: لا يجوز».

(٣) في «ب»: «في مَنْ».

(٤) لم يرد في «ب»: «و».

(٥) في «ب»: «قال المصنّف رحمته الله في هذا الكتاب».

(٦) لم يرد في الرياض: «متّحدين متعاقبين». وفيه: «تيقّنها، أي: الطهارة والحدث».

وفي حاشية «أ»: «المراد بالاتّحاد هنا أن يكون عدد الطهارات وعدد الأحداث متساوية، كما إذا كانت الطهارات ثلاثاً وكانت الأحداث كذلك. والمراد بالتعاقب كون كلّ طهارة عقيب حدث وكلّ حدث عقيب طهارة، فإذا علم المكلف أنه تطهر طهارتين وأحدث حدثين، فكانت كلّ طهارة منهما عقيب حدث، فإن لم يعلم حاله قبلهما تطهّر، وإن علم استصحبه».

(٧) قواعد الأحكام ١: ٢٠٥.



[كتاب القاضي البيضاوي]

ووقف القاضي ^(١) البيضاوي صاحب المنهاج ^(٢) على ^(٣) هذه المسألة، فكتب تحت هذه المسألة بخطه حاشية، صورتها هذه: «يا مولانا جمال الدين - أدام الله فواضلك - أنت إمام المجتهدين في علم الأصول، وقد تقرّر في الأصول مسألة إجماعية وهي ^(٤): أن الاستصحاب حجة ما لم يظهر دليل على رفعه، ومعه ^(٥) لا يبقى حجة، بل يصير خلافه هو الحجة؛ لأنّ خلاف الظاهر إذا عضده دليل صار هو الحجة وهو الظاهر. والحالة السابقة على حالة الشكّ قد انتقضت بضدّها، فإن كان متطهراً فقد ظهر أنّه أحدث حدثاً ينقض تلك الطهارة، ثمّ حصل الشكّ في رفع هذا ^(٦) الحدث، فيعمل على بقاء الحدث بأصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب الأوّل، وإن كان محدثاً فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتأخّرة عنه،

وفي حاشية «أ»: «أي: عمل بالاستصحاب، وهو بقاء ما كان على ما كان، فيكون أصلاً، كما إذا علم حاله أنّه متطهّر فهو الآن متطهّر؛ لأنّ الواقع عقيب الطهارة الأوّل [كذا، والأنسب: «الأوّل»] حدث، وعقيب الحدث طهارة، وعقبها حدث، وعقبه طهارة، فهو الآن متطهّر. وإن علم حاله بالحدث فهو الآن محدث؛ لأنّ الواقع عقيب الطهارة، وبعدها حدث، وبعده طهارة، وبعدها حدث، وبعده طهارة، وبعدها حدث، فهو الآن محدث جزماً. (فخر رحمه الله تعالى)». أقول: لم نعر عليه في إيضاح الفوائد في شرح القواعد لفخر المحقّقين.

(١) لم يرد في «ب»: «القاضي».

(٢) هو: عبد الله بن عمر بن محمّد بن عليّ الشيرازي، أبو سعيد أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي. قاض، مفسّر، فقيه. ولد في المدينة البيضاء بفارس - قرب شيراز - وولي قضاء شيراز مدّة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفّي فيها. من تصانيفه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، يعرف بتفسير البيضاوي، وطوال الأنوار في التوحيد، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول، والغاية القصوى في دراية الفتوى، في فقه الشافعية. راجع: الوافي بالوفيات ١٧: ٣٧٩؛ شذرات الذهب ٥: ٣٩٢؛ الأعلام للزركلي ٤: ١١٠.

(٣) في «ب»: «في».

(٤) في «ب»: «وهو». ولم يرد في الرياض: «و».

(٥) في «ب»: «فمعه».

(٦) لم يرد في «ب»: «هذا».



ثم حصل الشك في ناقض هذه الطهارة^(١). والأصل فيها البقاء. وكان الواجب^(٢) على القانون الكلي الأصولي أن يبقى على ضد ما تقدم. والسلام^(٣).

[جواب العلامة الحلي^{رحمته الله}]

فأجاب المصنف^{رحمته الله} بما معناه هذا^(٤): «وقفتُ على إفادة^(٥) مولانا الإمام العالم - أدام الله فضائله، وأسبغ عليه فواضله^(٦) - وتعجبتُ من صدور هذا الاعتراض عنه، فإنَّ العبد ما استدلَّ بالاستصحاب، بل استدلَّ بقياس مركَّب من منفصلة مانعة الخلُّ بالمعنى الأعم^(٧) عنادية وحمليتين.

وتقريره: أنَّه إن كان في الحالة السابقة متطهراً، فالواقع بعدها إمَّا أن يكون الطهارة وهي سابقة على الحدث، أو الحدث الرافع للطهارة الأولى وتكون^(٨) الطهارة الثانية بعده، و^(٩) لا يخلو الأمر منهما؛ لأنَّه صدر منه^(١٠) طهارة واحدة رافعة الحدث^(١١) في الحالة الثانية^(١٢)، وحدث واحد رافع

(١) من قوله: «المتأخِّرة عنه...» إلى هنا لم يرد في «أ».

(٢) من قوله: «الأوَّل، وإن كان كان محدثاً...» إلى هنا لم يرد في «ب».

(٣) لم يرد في «أ»: «والسلام».

(٤) لم يرد في «ب»: «هذا». وفي الرياض: «العلامة» بدل «المصنف^{رحمته الله} بما معناه هذا».

(٥) في «ب»: «ما أفاده» بدل «إفادة».

(٦) لم يرد في «أ، ب»: «عليه فواضله».

(٧) لم يرد في «أ»: «بالمعنى الأعم».

(٨) في الرياض: «فتكون».

(٩) في «أ»: «فالواقع بعدها أحدهما إمَّا أن يكون الطهارة الأوَّل، أو يكون الحدث بعده» بدل «فالواقع

بعدها إمَّا أن يكون الطهارة وهي سابقة على الحدث، أو الحدث الرافع للطهارة الأولى وتكون الطهارة

الثانية بعده، و».

وفي حاشية هذه الحاشية من «أ»: «أحدهما، أي: الطهارة أو الحدث».

(١٠) لم يرد في «أ»: «منه».

(١١) لم يرد في «ب»: «الحدث».

(١٢) لم يرد في «أ»: «رافعة الحدث في الحالة الثانية».



للمطهارة، وامتناع الخلو بين أن يكون السابق^(١) الطهارة الثانية أو الحدث ظاهرًا. ويمتنع أن تكون الطهارة السابقة^(٢) وإلا كانت طهارة^(٣) عقيب طهارة، فلا تكون طهارة^(٤) رافعة للحدث، والتقدير خلافه، فتعين أن يكون السابق الحدث، وكل ما كان السابق الحدث فالطهارة الثانية متأخرة عنه؛ لأنّ التقدير أنّه^(٥) لم يصدر عنه إلا طهارة واحدة رافعة للحدث، فإذا امتنع تقدّمها على الحدث وجب تأخرها عنه^(٦).

وإن كان في الحالة السابقة محدثًا، فعلى هذا التقدير إمّا أن يكون السابق الحدث أو الطهارة، والأوّل محال؛ وإلا كان حدث عقيب حدث، فلم يكن رافعًا للطهارة، والتقدير أنّ الصادر حدث واحد رافع للطهارة، فتعين أن يكون السابق هو الطهارة والمتأخر هو الحدث، فيكون محدثًا.

فقد ثبت بهذا البرهان أنّ حكمه في هذه الحالة موافق للحكم^(٧) في الحالة الأولى بهذا^(٨) الدليل لا بالاستصحاب، والعبد إنّما قال: استصحبه، أي: عمل^(٩) بمثل حكمه.

(١) في «ب»: «السابقة».

(٢) أي: يمتنع في هذا الفرض أن تكون الطهارة سابقة للحدث.

(٣) في «أ»: «الطهارة».

(٤) لم يرد في «أ، ب»: «طهارة».

(٥) من قوله: «كل ما كان السابق...» إلى هنا لم يرد في «أ».

(٦) لم يرد في «أ، ب»: «عنه».

(٧) في «أ، ب»: «مناف» بدل «موافق». وفي «أ»: «لحكم»، وفي «ب»: «لحكمه».

(٨) في «أ»: «هذا».

(٩) لم يرد في «أ، ب»: «عمل».



وأنفذه إلى شيراز، فاستحسن هذا^(١) الجواب^(٢).^(٣)

(١) لم يرد في «أ»: «هذا».

(٢) في الرياض: «ثم أنفذه إليه إلى شيراز، ولما وقف القاضي البيضاوي على هذا الجواب استحسنته جداً، وأثنى على العلامة».

(٣) قال الأفندي صاحب الرياض بعد نقل هذه المكاتبة: «وأقول: قد يستشكل بأن عبارته في متن القواعد ليست بصریحة بأن ذلك الحكم مختص بها إذا كان طهارته رافعة للحدث وحدثه رافعاً للطهارة، بل كلامه مطلق. وما صححه في جواب القاضي إنما يتجه في خصوص ما إذا كان الحدث والطهارة رافعين، فلا يشمل ما إذا جهل الحال في كون الطهارة رافعة أو تجديدية والحدث رافعاً للطهارة، أو رافعاً بعد الحدث الآخر.

ويمكن أن يجاب: بأن المتنازع فيه هو هذه الصورة، أعني ما إذا كان معلوماً أن حدثه وطهارته رافعان. وقد يؤيد ذلك أن المتبادر من معنى الطهارة هو ما يرفع الحدث لا مطلقاً، ولهذا لا يسمى وضوء الحائض طهارة، وكذا من معنى الحدث هو الناقض، أعني ما يرفع الطهارة لا المطلق. ومع ذلك فيه ما فيه؛ لأن ذلك ليس بالحقيقة الشرعية ولا المشترعة، كيف وفي بحث الطهارة والصلاة من كتب الأصحاب - فلاحظ - كثيراً ما يطلق الطهارة والحدث على غير الرافعين، فتأمل.

ثم في قوله: «مركب من منفصلة..» إلى آخره كلامٌ من وجهين:

الأول: أنه ما معنى «المعنى الأعم». الثاني: ما وجه جعل القياس مركباً من منفصلة مانعة الخلو وحليتين. وليس في كلامه بهذا النهج قياس صريح». رياض العلماء ١: ٣٨٣ - ٣٨٤.

وقال السيد محسن الأمين بعد نقل هذه المكاتبة عن الرياض: «والوجه في ذلك: أن العلامة في القواعد قال: "ولو تيقنهما متحدين متعاقبين" وفسر كاشف الثام قوله: "متعاقبين" بقوله: أي كل طهارة من متعلق الشك عقيب حدث لا طهارة أخرى، وكل حدث منه عقيب طهارة لا حدث آخر، انتهى. وبذلك يرتفع اعتراض صاحب الرياض: بأن عبارته في القواعد ليست صريحة في اختصاص الحكم بها لما كان لقوله: «متعاقبين» فائدة، بل كان لغواً، ولا حاجة إلى الجواب بأن المتبادر من معنى الطهارة الرافعة، ومن معنى الحدث الناقض. ولكنه على هذا الفرض يكون الشك في أنه الآن محدث أو متطهر إنما هو في أول الأمر وقبل التأمل، وإلا فإنه بعد التأمل يقطع بأحدهما ويرتفع شكّه، وهذا ليس محط أنظار العلماء، بل محط أنظارهم ما إذا تيقن الطهارة والحدث وشك في السابق ولم يعلم الحالة السابقة أو علمها. والأقوى أنه إن علم الحالة السابقة بنى على ضدها، وإن لم يعلمها بنى على الحدث، والتفصيل في محله». أعيان الشيعة ٥: ٤٠١.

وقال أبو المعالي الكلباسي أيضاً بعد ذكر هذه المكاتبة عن الرياض: «أقول: إن مقتضى صريح جواب العلامة أنه ليس مقصوده من استصحاب الحالة السابقة هو الاستصحاب المصطلح، بل المقصود هو



الأخذ بالحالة السابقة من باب المعنى اللغوي، تَمَسَّكَ بالبرهان القطعي، وهو امتناع تعاقب الطهارات والأحداث، حيث إنَّه حينئذٍ إن كان في الزمان السابق متطهراً يتعيَّن تأخُّر الطهارة، وإن كان في الزمان السابق محدثاً يتعيَّن تأخُّر الحدث. وأنت خير بأنَّ حمل الاستصحاب على المعنى اللغوي خلاف الظاهر، كيف لا، والظاهر من جميع أرباب الاصطلاح في جميع الموارد التحاور بالمصطلح عليه.

ومع هذا إن كان الغرض تعيين المتقدِّم والمتأخَّر بمجرد مفهوم الطهارة والحدث. ففيه: أنَّ المفهوم لا يتمكَّن من رفع الشبهة عن الموضوع، وإن كان الغرض التعيين بقرينة الحال، حيث إنَّ الشَّخص لا يقدم على الطهارة بعد الطهارة والحدث بعد الحدث، فلو تعيَّن المتقدِّم بعد الطهارة في الحدث والمتقدِّم بعد الحدث في الطهارة تعيَّن المتأخَّر في الحدث على الأوَّل، والطهارة على الثاني، ويتمَّ المقصود.

ففيه: أنَّه لو تمَّ إنَّما يتمَّ في الطهارة بعد الطهارة دون الحدث بعد الحدث، مع أنَّه إنَّما يتمَّ في الطهارة بعد الطهارة لو ثبت تشريع التجديد أو لم يحتمل الشخص الشكَّ في حقِّه التجديد، وإلا فلا يتمَّ ذلك، ومع هذا ليس المعنى الأعمُّ المذكور في كلامه بيِّناً ولا مبيناً، إلا أن يقال: إنَّ الغرض الأعمُّ من منع الجمع. ومع هذا لم يظهر ممَّا ذكر في تقرير الاستدلال ما ذكره من القياس المركَّب من منفصلة عنادية مانعة الخلوِّ وحليتين. وبما مرَّ تظهر المواخذه عمَّا ذكره في المختلف، قال: «قد أطبق الأصحاب على القول بإعادة الطهارة على مَنْ يتقنَّ الحدث والطهارة وشكَّ في المتأخَّر منها، ومَنْ فصَّلنا ذلك في أكثر كتبنا». وقلنا: إن كان في الزمان السابق على زمان تصادم الاحتمالين محدثاً وجب عليه الطهارة، وإن كان متطهراً لم يجب. ومثاله: أنه إذا يتقنَّ عند الزوال أنَّه نقض طهارته وتوضَّأ عن حدث وشكَّ في السابق، فإنَّه يستصحب حال السابق على الزوال، فإن كان في تلك الحال متطهراً فهو على طهارته؛ لأنَّه يتقنَّ أنَّه نقض تلك الطهارة ثمَّ توضَّأ، ولا يمكن أن يتوضَّأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة، ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه، فلا يزول عن اليقين بالشكِّ. وإن كان قبل الزوال محدثاً فهو الآن محدث؛ لأنَّه يتقنَّ أنَّه انتقل إلى طهارة ثمَّ نقضها، والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه، مضافاً إلى أنَّه جمع فيه بين التمسُّك بامتناع تعاقب الطهارات والأحداث، والتمسُّك بالاستصحاب مع أنَّه لو امتنع تعاقب الطهارات والأحداث يتعيَّن المتأخَّر في الطهارة بعد سبق الطهارة وفي الحدث بعد سبق الحدث. ولا مجال للاستصحاب؛ لفقد الشكِّ في الباب، مضافاً إلى أنَّ أخبار اليقين إنَّما تصرَّف إلى ما لو كان زمان المتيقنَّ معلوماً بالتفصيل، ولا تشمل صورة إجمال زمان المتيقنَّ، لكن الظاهر أنَّ مدرك اعتبار الاستصحاب عنده هو الظنُّ بالبقاء إذا استفاد اعتبار الاستصحاب من أخبار اليقين إنَّما قد اتَّفقت من الفاضل التوني، لكن اعتبار الظنِّ في الموضوع من حيث التحصُّل وما بحكمه من تحصُّل الحكم التكليفي والوضعي غير ثابت، بل المشهور عدم الاعتبار، مع أنَّ المدار في الاستصحاب على



تأخّر زمان اليقين عن زمان الشكّ، وزمان اليقين والشكّ في المقام متّحد. فتدبّر، والله العالم». رسائل المحقّق الكلباسي: ٥١٤-٥١٥.

أقول: في المسألة تفاصيل كثيرة، وردود وأجوبة أعرضنا عنها مخافة الاطناب، فمن أراد الوقوف عليها فليراجع: كشف اللثام ١: ٥٨٤-٥٨٥؛ جامع المقاصد ١: ٢٣٥-٢٣٧؛ مفتاح الكرامة ١: ٢٨٩-٢٩١، وغيرها.

المصادر والمراجع

الميرزا عبدالله أفندي الأصهباني
(ت ١١٣٠ هـ)، تحقيق: السيّد أحمد
الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي
النجفي، قم، ١٤٠٣ هـ.

٩. شذرات الذهب: عبد الحّي بن أحمد بن
عماد الدمشقيّ (ت ١٠٨٩ هـ)، تحقيق
محمود وعبد القادر أرناؤوط، دار ابن
كثير، دمشق، ١٤٠٦ هـ.

١٠. شيراز نامه: معين الدين أحمد ابن شهاب
الدين أبي الخير زركوب الشيرازي
(ت ٧٨٩ هـ)، تحقيق إسماعيل واعظ
جوادي، بنياد فرهنگ ایران، ١٣٥٠ ش.
١١. الصّحاح: أبو نصر إسماعيل بن حمّاد
الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق أحمد
عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين،
بيروت، ط ٢، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.

١٢. طبقات أعلام الشيع: الشيخ محمّد محسن
الشهير بالشّرخ آقا بزرك الطهراني (ت
١٣٨٩ هـ)، دار إحياء التراث العربي،
بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.

١٣. طبقات الشافعية: الشيخ عبد الرحيم
بن الحسن بن عليّ الإسنوي الشافعيّ
(ت ٧٧٢ هـ)، تحقيق كمال يوسف
الحوت، دار الكتب العلميّة، الطبعة
الأولى، ٢٠٠٢ م.

١٤. الغاية القصوى في دراية الفتوى: أبو

١. القرآن الكريم.
٢. الأعلام: خير الدين الزركلي (ت
١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين،
ط ٨، ١٩٨٩ م.
٣. أعيان الشيعة: السيّد محسن الأمين
الحسيني العاملي (ت ١٣٧١ هـ)،
تحقيق السيّد حسن الأمين، دار
التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٥،
١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
٤. أمل الآمل: الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ
العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق السيّد
أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي،
قم، ١٣٦٢ ش.
٥. جامع المقاصد في شرح القواعد: المحقّق
الثاني علي بن حسين العاملي الكركي (ت
٩٤٠ هـ)، مؤسّسة آل البيت عليه السلام، قم،
ط ٢، ١٤١٤ هـ.
٦. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: الشيخ
محمّد محسن الشهير بالشّرخ آقا بزرك
الطهراني (ت ١٣٨٩ هـ)، دار الأضواء -
بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.
٧. رسائل المحقّق الكلباسي: أبو المعالي
محمّد بن محمّد إبراهيم الكلباسي
(ت ١٣١٥ هـ)، [بي نا]، قم.
٨. رياض العلماء وحياض الفضلاء:



الله (ت ٧١٨هـ)، تحقيق محمد شفيق،
پنجاب، ١٣٦٤هـ.

٢١. موسوعة طبقات الفقهاء: الشيخ جعفر
السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام -
قم، ١٤١٨هـ.

٢٢. الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل
بن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق
أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر
بن محمد الشيرازي البضاوي (ت
٦٨٥هـ)، تحقيق علي محيي الدين القره
داغي، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٩هـ.
١٥. الفوائد الرجالية: السيد محمد المهدي
بحر العلوم الطباطبائي (ت ١٢١٢هـ)،
مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣ش.
١٦. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام:
العلامة الحلي جمال الدين الحسن بن
يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق
ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط
١، ١٤١٣هـ.

١٧. كشف اللثام عن قواعد الأحكام:
الفاضل الهندي محمد بن الحسن
الأصفهاني (ت ١١٣٧هـ)، تحقيق ونشر
مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١،
١٤١٦هـ.

١٨. مرآة الجنان وعبرة اليقظان: عفيف الدين
عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨هـ)،
تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب
العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

١٩. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة:
السيد جواد بن محمد الحسيني العاملي
(ت ١٢٢٨هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة
النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

٢٠. مكاتبات رشیدی: رشید الدین فضل





10. There should be no direct communication and discussion between the evaluator and the author, and the evaluator's observations should be sent to the writer through the editorial director of the magazine.

11. If the evaluator believes that the research is based on previous studies, the evaluator must disclose these studies to the magazine's editor.

12. The evaluator's observations and recommendations will be relied on mainly in the decision as to accept the research for publication or not. The evaluator is also requested to refer specifically the paragraphs that require a minor modification that can be made by the editorial board, and those that need to be substantially modified should be by the author himself.



Evaluators' Guide

The main task of the scientific evaluator is to read the research that is within his scientific specialization very carefully and evaluate it according to academic scientific perspectives that are not subject to any personal opinions, and then to confirm his constructive and honest observations about the research being sent to him.

Before the evaluation process, the evaluator is asked to confirm whether the research being sent is within his or her scientific specialization or not. If yes, then, does the evaluator have enough time to complete the evaluation process? The evaluation process should not exceed ten days.

After the evaluator approves the evaluation process and completes it during the specified period, he has to carry out the evaluation process according to the following criteria:

1. Is the research genuine and important to the extent that it should be published in the magazine?
2. Whether the research is consistent with the general policy of the magazine and the publishing rules therein.
3. Is the topic of research exhausted in previous studies? If yes, please indicate those studies.
4. The applicability of the search title to the search itself and its content.
5. A statement as to whether the abstract of the research clearly describes the content and idea of the research.
6. Does the introduction of the research accurately describe what the author wants to state and clarify? Does the author explain the problem he is studying?
7. Discussing the author's findings in a scientific and convincing manner.
8. The evaluation process must be conducted in a confidential manner, and the author should not be aware of any aspect of it.
9. If the evaluator wishes to discuss the research with another, the editor shall be notified accordingly.



9. Unapproved research shall be returned to their authors.

10. The researcher is obliged to make the necessary amendments to his research according to the reports of the editorial board or the evaluators, and return it to the magazine within one week from the date of receiving the amendments.

11. All research submitted for publication is subject to scientific evaluation by specialists.

12. All research submitted for publication shall be subject to electronic inspection.

13. The copyright, printing and distribution of paper and electronic research shall be transferred to the magazine in accordance with a form of undertaking signed by the author. No other party may republish or translate the research without the written consent of the author and the head of the editorial board of the al-Muhaqiq Magazine.

14. The author may not withdraw his research after the decision to accept the publication, but he may do so before the decision to accept the publication and with the consent of the head of the editorial board exclusively.

15. The author shall be granted three free copies with a copy of the issue in which his research was published.



Publishing Policy:

1. The (al-Muhaqiq) magazine is issued three times a year by the al-Alama al-Hilly Center affiliated with the Imam Hussein Holy Shrine. The Center receives research and studies from inside and outside Iraq, which are within the following topics:

- The Qur'an and its sciences (exegesis and exegetes, Quranic sciences, Quranic recitations)
- Jurisprudence and its principles (comparative jurisprudence, deductive jurisprudence, principles of jurisprudence)
- Hadith and Ilm al-Rijal -Biographical Evaluation- (Ilm al-Rijal, the infallibles' Hadith)
- Mental science (logic, belief, philosophy)
- Arabic language sciences (phonetic and morphological study, synthetic study, deductive study, literary and rhetorical studies)
- Historical studies (translations, events and facts)• Ethics and gnosticism (ethics, mysticism, gnosticism)
- Public knowledge (pure knowledge, human knowledge)
- Textual criticism (criticized texts, collected texts)
- Bibliography and indexes

2. The research submitted for publication shall be committed to the methodology of scientific publishing and its internationally recognized rules.

3. The research should not have been published previously, accepted for publication, or submitted to another magazine, and the researcher shall sign a special undertaking for this.

4. The magazine shall not publish the translated research until after proof of the author's original consent and the publishing party as to translate and publish it.

5. The researcher shall bear full responsibility for the contents of his published research. Research shall express the views of the author and do not necessarily reflect the opinion of the magazine.

6. The research arrangement is subject to technical considerations relating to the identity of the magazine and its topics.

7. The researcher will be notified of receiving his research within a period not exceeding ten days from the date of submission.

8. The researcher is informed of the approval or non-approval of the publication of his research within a period not exceeding two months

Indix

Generality and Specificity from the Perspective of Al-Allama Al-Hilli's Principles in his Book

Prof. Dr. Siroan Abdul Zahra Al-Janabii-College of Education / University of Kufa.....19

Jurisprudence of Disagreement in the Perspective of Al-Allama Al-Hilli

ASayyid Qaisar Al-Shar- The Scientific Hawza / Najaf Al-Ashraf.....57

Al-Allama Al-Hilli in the Ka'abi's Dispute

Rouhallah Malekian - The Scientific Hawza /Iran, Isfahan.....97

The Concept of Inception from the Perspective of the Scholars of the Hilla School

Dr. Ibrahim Noyi - College of Theology and Religions, Shahid Beheshti University.....161

Al-Allama Al-Hilli's Position in the Science of Logic

Assist. Lect. Haider Mohammed Obaid Al Khafaji.....181

The Philosophical Orientation of Al-Allama Al-Hilli

Dr. Saleh Mahdi Saleh -University of Mustansiriya/ College of Arts/ Department of Philosophy.....211

Political Dimensions in the Debates of Al-Allama Al-Hilli

Hussein Jawad Musa Al-Kindi - Najaf al-Ashraf.....267

Positivism Theory between Al-Allama Al-Hilli and Contemporary Linguistics

Sheikh Osama al-Atabi- Najaf al-Ashraf.....305

Three Issues by Al-Hilli and Al-Hilli Al-Hasan Ibn Yusuf Al-Mutahhar (d. 726 H)

Saeed Al-Jamali - Qom/ Iran.....359



15. When writing a research abstract, avoid abbreviations and citations.

16. Not mentioning the name of researcher / researchers in the research body at all.

17. The scientific methods used in writing footnotes for documentation shall be taken into consideration by mentioning the name of the reference, the part and the page number, with successive numbers placed at the end of the research.

18. The researcher shall abide by the technical conditions used in the writing of scientific research in terms of the order of the research, its body, its footnotes and its references. Moreover, he should consider adding the pictures of manuscripts in their appropriate places in the body of the research.

19. Adding the list of references at the end of the search and according to the Harvard Reference Style.

20. Studies that have been cited in the research body as well as tables or images are shown accurately in the list of references, and vice versa.

21. The researcher / researchers shall make a statement as to whether the research submitted for publication has been made in the presence of any personal, professional or financial relations that may be inter-



Authors' Guide

1. The magazine approves research and studies which are within the framework of its publication policy.
2. The research submitted for publication must be original, never published in a magazine or other publication medium.
3. The author shall give exclusive rights to the magazine including publication, paper and electronic distribution, storage and reuse of the research.
4. The number of pages submitted for publication shall not exceed forty pages.
5. Send the research to the magazine via e-mail alalama.alhilli@yahoo.com and mal.muhaqeq@yahoo.com
6. The published research is written by Microsoft Word or (LaTeX), the size of page is (A4), written in two separate columns. The research is written in Times New Roman font size 14.
7. Provide an abstract of the research in English and in a separate page not exceeding (300) words.
8. The first page of the research should contain the following information:
 - The title of the research
 - Name of researcher / researchers and affiliations
 - Email of researcher / researchers
 - Abstract
 - Key words
9. Write the search title in the middle of the page with the font Times New Roman size 16 Bold.
10. Write the name of the researcher / researchers in the middle of the page and under the heading with Times New Roman font size 12 Bold.
11. The authors' affiliations are written with the Times New Roman font and the size is 10 Bold.
12. Write an abstract of the search with the font Times New Roman and size 12 Italic, Bold.
13. Key words that are no more than five words are written in Times New Roman font and size 11 Italic, Justify.



Al-Muhaqqiq

*A Quarterly Scientific Bulletin
Concerned with Studies and Research about
Al-Hilla Scholarly Hawza (Seminary)*

ISSN 2521- 4950

2958 - 5422

Depository Number in the Iraqi
House for Books and Documents
2236 /2017

Magazine website

Iraq - Babylon - Hilla - Doctors
Street - Hilla Contemporary
Museum building

Magazine phone

Tel. +9647732257173 -
+9647808155070

E.MAIL

alalama.alhilli@yahoo.com
Email:mal.muhaqqiq@yahoo.com

Arabic linguistic

Asst. Dr. Hussein Hamid Abbas

The english Translator Depended

by The Bulletin

Translation Unit

The al-Alama Hilly Center

Technica Design

Aws Abd Ali

Direction

Saif Basim Naji



Editor-in-chief

Assistant Prof. Abbas Hani
Ach-CharraKh

Editor

Assistant Prof. Dr. Badr Nasser Hussein Al Sultani

prof. Dr. Mohamad Hajj Taqi

Iran

prof. Dr. Waleed Mohamed Al
Sarakibi

Syria

prof. Dr. Mohamed Abdul
majeed Al asdawy

Egypt

prof. Dr. Moulay M'hamed
Abdelkader

Algeria

prof. Dr. Ali Abdul-Hussein
Abdullah Al-Muzaffar

Iraq

Assistant Prof. Dr. Karim Hamza
Hamidi

Iraq

prof. Dr. Salah Hassan Hashem
Al-Araji

Iraq

prof. Dr. Ali Mohsen Badi

Iraq

prof. Dr. Hussein Abdul Aal Lahibi

Iraq

prof. Dr. Blasim Aziz Shabib Al-Zamili

Iraq

prof. Dr. Adi Jawad Alhajjar

Iraq

prof. Dr. Yasser Mohamad Yassin

Iraq

prof. Dr. Mohamad Karim Ibrahim

Iraq

prof. Dr. Razak Hussein Farhoud

Iraq

prof. Dr. Haider Mohamad Ali Al-
Sahlani

Iraq

Assistant Prof. Dr. Qais Bahjat Attar

Iran





Al-Muhaqqiq

*A Quarterly Scientific Bulletin
Concerned with Studies and Research about
Al-Hilla Scholarly Hawza (Seminary)*

Issued by
Al-Allama Al-Hilli Centre for the Revival of the Heritage
of Al-Hilla Hawza and Re-constructing its Sites

The Eighth year/Volume Eight/ Issue No.21

2023AD/1445AH