القسم الأول من هذا الأصل

الكلام في التواتر

وفيه أبواب:

الباب الأول

في إثبات أن التواتر يفيد العلم

ولنقدّم عليه حدّ الخبر.

وحدُّه أنه «القولُ الذي يتطرَّق إليه التصديق أو التكذيب»، أو «هو القول الذي يدخله الصِّدق أو الكذب».

وهو أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب، إذ الخبرُ الواحدُ لا يدخله كلاهما. بل كلامُ اللهِ تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المُحالات لا يدخله الصدق أصلاً.

والخبر قسم من أقسام الكلامِ القائم بالنفس. وأما العبارة فهي الأصوات المقطَّعة التي صيغتُها مثل قول القائل: زيد قائم وضارب. وهذا ليس خبراً لذاته، بل يصيرُ خبراً بقصْدِ القاصد إلى التعبير به عما في النفس. ولهذا إذا صدَرَ من نائم أو مغلوبٍ لم يكن خبراً. أما كلامُ النفس، فهو خبرٌ لذاته وجنسه، إذا وُجِد لا يتغيَّر بقصد القاصد[1].

[التواتر يفيد العلم:]

أما إثبات كونِ التواتُرِ مفيداً للعلم فهو ظاهر، خلافاً للسُّمُنِيّة[2]: حيث

---

(١) بل كلام النفس إن لم ينطق به أو لم يكتبه فليس خبراً أصلاً وإنما هو حديث نفس. وتقدم التنبيهُ على مثله، ووجهه أن الخبر هو ما يخبر به، وإذا كان الكلام في النفس ولم ينطق به فلا يتصور الإخبار به.

(٢) السُّمُنيّة قوم من أهل الهند من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ وعدم إفادة العلم بغير =

حَصروا العلوم في الحواس، وأنكروا هذا.

وحصرهم باطل، فإنا بالضرورة نعلم كون الألف أكثر من الواحد، واستحالةَ كون الشيء الواحِدِ قديماً محدثاً، وأموراً أخر ذكرناها في مدارك اليقين سوى الحواس[1]، بل نقول: حصْرُهم العلوم في الحواس معلوم لهم، وليس ذلك مُدْرَكاً بالحواس الخمس.

ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدةً تسمى بغداد، وإن لم يدخلْها؛ ولا يشك في وجود الأنبياء، بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله، بل في الدول، والوقائع الكبيرة.

فإن قيل: لو كان هذا معلوماً ضرورةً لما خالفناكم.

قلنا: من يخالفُ في هذا فإنما يخالفُ بلسانه، أو عن خَبْطٍ في عقله، أو عن عناد. ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل إنكارهم في العادة لما علموه وعنادهم[2]، ولو تركنا ما علمناه ضرورةً لقولكم، للزمكم تركُ المحسوساتِ بسبب خلاف السُّوفِسْطائية[3].

أما بطلانُ مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظري، فإنا نقول: النظري هو الذي يجوز أن يَعْرِضَ فيه الشك، وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعضُ الناس دون بعض، [١/١٣٣] ولا يعلمه النساء والصبيان، ومن ليس من أهل النظر، ولا يعلمه من تَرَكَ النظر قصداً. وكل علمٍ نظريٌّ فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكّاً، ثم طالباً. ونحن لا نجد أنفسنا شاكّين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله، طالبين لذلك. فإن عَنَيْتُمْ بكونه نظريّاً شيئاً من ذلك، فنحن

= الحواس. وقالوا بقدم العالم. كذا في المعتبر (ص٢٩٦)؛ والفرق بين الفرق (ص٢٤١). وقد أطال ابن بدران في حاشيته على الروضة في ذكر المراجع التي تعرضت لهم فارجع إليه إن شئت (١/ ٢٤٤).

(١) تقدم (ب١/ ٤٤).

(٢) كذا في ب، وفي ن: «يستحيل في العادة عنادهم».

(٣) السوفسطائية طائفة من اليونان عرفوا بالحكمة المموّهة. وتعني المغالطة وجحد العلوم. انظر تلبيس ابليس لابن الجوزي (ص٤٩-٥١)؛ وبيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ١/ ٣٢٢ (المعتبر وهوامش المحقق).

ننكره؛ وإن عنيتم به أن مجرّد قول المخبِر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم، وتبايُنِ أغراضهم، ومع كثرتهم: على حال لا يجمعهُم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق. والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة. فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين. فهذا مسلَّم. ولا بدّ وأن تشعر النفس بهاتين المقدّمتين، حتى يحصل العلم والتصديق. وإن لم تَتَشكَّل في النفس هذه المقدمات بلفظٍ منظوم، فقد شَعَرَتْ بها حتى حَصَلَ التصديق وإن لم تشعر بشعورها بها.

وتحقيق القول فيه أن الضروريّ إن كان عبارةً عمّا يحصل بغير واسطة، كقولنا: «القديم لا يكون مُحدَثاً»، «والموجودُ لا يكون معدوماً» فهذا ليس بضروري، فإنّه حَصَلَ بواسطة المقدمتين المذكورتين. وإن كان عبارةً عما يحصل بدون تشكُّل الواسطةِ في الذهن، فهذا ضروري، ورب واسطةٍ حاضرةٍ في الذهن لا يشعر الإنسان بوجْه توسُّطِها، وحصولِ العلم بواسطتها، فيسمى أوّلياً، وليس بأوّلي - أعني العلم - كقولنا: «الإثنان نصف الأربعة» فإنّه لا يعلم ذلك إلا بواسطة، وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة، فهو إذاً نصف. فقد حصل هذا العلم بواسطة، لكنها جليّة في الذهن حاضرة. ولهذا لو قيل: ستةٌ وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفتقر فيه إلى تأمُّلٍ ونظر، حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستةٌ وثلاثون.

فإذاً العلمُ بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات، وما هو كذلك فهو ليس بأوَّليٍّ. وهل يسمى ضرورياً؛ هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح. والضروريّ عند الأكثرين عبارة عن الأوَّليّ، لا عما نجدُ أنفسَنا مضطرين إليه. فإن العلوم الحسابيّة كلها ضرورية، وهي نظريّة. ومعنى كونها نظريّةً أنها ليست بأوّلية، وكذلك العلمُ بصدق خبر التواتر. ويقرُب منه العلم المستفاد من التجربة، التي يعبّر عنها باطّراد العادات، كقولنا: الماءُ مروٍ، والخمرُ مسكرةٌ، كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب.

فإن قيل: لو استدَلّ مستدِلٌّ على كونه غير ضروري بأنه لو كان ضرورياً

لعلمنا بالضرورة كونه ضرورياً، ولما تُصُوِّر الخلاف فيه، فهذا [١/ ١٣٤] الاستدلال صحيح أم لا؟

قلنا: إن كان الضروري عبارةً عما نجدُ أنفسنا مضطرين إليه فبالضرورة نعلم من أنفسنا أنّا مضطرون إليه، وإن كان عبارة عما يحصُل بغير واسطة، فيجوز أن يُحتاج في معرفة ذلك إلى تأمّل، ويقع الشك فيه، كما يتصور أن نعتقد شيئاً على القطع، ونتردَّد في أن اعتقادنا علمٌ محقَّقٌ أم لا.

الباب الثاني
في شروط التواتر

وهي أربعة:

الشرط الأول: أن يخبروا عن علم، لا عن ظن، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائرٍ أنهم ظنوه حماماً، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً، لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وبكونه زيداً. وليس هذا معلَّلاً بأنّ حالَ المخبَر لا تزيد عن حال المخبِر، لأنه كان في قُدْرَةِ الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم، وإن كان عن ظن، ولكن العادةُ غير مطّردة بذلك.

الشرط الثاني: أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس، إذ لو أخبرَنا أهل بغداد عن حدوث العالم، وعن صدق بعض الأنبياء، لم يحصل لنا العلم. وهذا أيضاً معلومٌ بالعادة، وإلا فقد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سبباً للعلم في حقّنا.

الشرط الثالث: أن يستوي طرفاه وواسِطَتُهُ في هذه الصفات، وفي كمال العَدَد، فإذا نَقَلَ الخلف عن السلف، وتوالت الأعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصرٍ، لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهلِ كل عصرٍ خبرٌ مستقل بنفسه، فلا بدّ فيه من الشروط. ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدقِ اليهود، مع كثرتهم، في نقلهم عن موسى - صلوات الله عليه - تكذيبَ كلِّ ناسخ لشريعته، ولا بصدق الشيعةِ والعباسيّةِ والبكرية في نقل النصّ على إمامة عليٍّ،

أو العباس، أو أبي بكر، رضي الله عنهم، وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القريبة، لأن بعضَ هذا وضَعَهُ الآحاد أوّلاً، ثم أفشوه، ثم كثر الناقلون في عصره وبعده. والشرطُ إنما حَصَل في بعض الأعصار. فلم تَسْتَوِ فيه الأعصار، ولذلك لم يحصل التصديق، بخلاف وجود عيسى عليه السلام، وتحدِّيهِ بالنبوّة، ووجود أبي بكر وعليّ رضي الله عنهما، وانتصابهما للإمامة، فإن كل ذلك لما تَسَاوَتْ فيه الأطراف والواسطة، حَصَلَ لنا علم ضروريّ لا نقدر على تشكيكِ أنفسنا فيه، ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام، وفي نصّ الإمامة.

الشرط الرابع: في العدد. ونُهذِّب الغرض منه برسم مسائل:

مسألة: [عدد التواتر]:

عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص، فلا يفيد العلم، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم، وإلى زائد [١/ ١٣٥] وهو الذي يحصل العلم ببعضه، وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية. والكامل، وهو أقلُّ عددٍ يورث العلم، ليس معلوماً لنا، لكنّا بحصول العلم الضروري نتبيَّن كمال العدد، لا أنّا بكمال العَدَدِ نستدل على حصول العلم.

فإذا عرفت هذا فالعددُ الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعةٍ هل يُتَصوَّر أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع؟ قال القاضي رحمه الله: ذلك مُحال، بل كلُّ ما يفيد العلم في واقعةٍ يفيد في كل واقعة، وإذا حصل العلم لشخصٍ فلا بدَّ أن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يتصوّر أن يختلف.

وهذا صحيحٌ إن تجرّد الخبر عن القرائن، فإن العلم لا يستندُ إلى[1] مجرّد العدد، ونسبةُ كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائرِ الأشخاص واحدة[2]، أما إذا

---

(١) كذا في ب. وفي ن: «لا يستند إلى مجرد العدد» بزيادة «لا».

(٢) في هذا نظر، فرب إنسان كثير التوقف عن التصديق لما يسمعه من الأخبار، يتنبَّه إلى مصادر التشكيك فيما يسمعه بسبب تحقيقاته العلمية، وخبرته في شؤون الحياة، وتجاربه. فهذا لا يسارع إلى اعتقاد ما سمعه ولو كثر كثرة ما؛ وبعض الناس سهل التصديق لأكثر ما يسمعه من الأخبار وإن كانت غريبة. وسيأتي قريباً للمؤلف التنبيه =

اقترنَتْ به قرائن تدل على التصديق، فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص.

وأنكر القاضي ذلك، ولم يلتفت إلى القرائن، ولم يجعل هذا أثراً.

وهذا غير مرضيّ، لأن مجرّد الإخبار يجوز أن يورِثَ العلمَ عند كثرة المخبرين، وإن لم تكن قرينة، ومجرَّد القرائن أيضاً قد يورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار. فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار، فيقوم بعضُ القرائن مقامَ بعض العدد من المخبرين.

ولا ينكشِفُ هذا إلا بمعرفة معنى القرائن، وكيفيةِ دلالتها.

[**دور القرائن في حصول اليقين**]:

فنقول: لا شكّ في أنّا نعرف أموراً ليست محسوسةً، إذ نَعْرِفُ من غيرَنا حُبَّه لإنسانٍ، وبغضَهُ له، وخوفَهُ منه، وغَضَبَه، وخَجَله. وهذه أحوالٌ في نفس المحبِّ والمبغِض لا يتعلّق الحسُّ بها، قد تدل عليها دلالاتٌ آحادُها ليست قطعيةً، بل يتطرق إليها الاحتمال، ولكن تميلُ النفس بها إلى اعتقاد ضعيف. ثم الثاني والثالث يؤكّد ذلك، ولو أُفْرِدَتْ آحادُها لتطرّق إليها الاحتمال، ولكن يحصل القطعُ باجتماعها، كما أن قول كل واحدٍ من عدد التواتر يتطرَّق إليه الاحتمال لو قُدِّرَ مفرَداً ويحصل القطع بسبب الاجتماع. ومثاله أنّا نعرفُ عِشْقَ العاشِقِ، لا بقوله، بل بأفعال هي أفعال المحبين: من القيام بخدمته، وبذلِ مالِه له، وحضورِ مجالسه لمشاهدته، وملازمتِهِ في تردُّداتِهِ، وأمورٍ من هذا الجنس. فإن كلّ واحدٍ يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرضٍ آخر يضمره، لا لحبه إياه، لكن تنتهي كثرةُ هذه الدلالاتِ إلى حدٍّ يحصل لنا علم قطعيٌّ بحبه، وكذلك ببغضه إذا رؤيت منه أفعال ينتجُها البغض. وكذلك نعرف غَضَبَه وخَجَلَه لا بمجرّد حمرة وجهه، لكن الحمرةُ إحدى الدلالات.

وكذلك نشهَدُ الصبيّ يرتضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم قطعيٌّ بوصول اللبن إلى جوفه، [١/١٣٦] وإن لم نشاهِدِ اللبن في الضرع[1] لأنه مستور، ولا

= على هذا.

(١) في هذا الاستعمال مؤاخذة، فلا يقال لثدي المرأة «ضرع».

عند خروجه فإنه مستور بالفم، ولكن حركةُ الصبي في الامتصاص، وحركةُ حلقه، تدلّ عليه دلالة ما، مع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن. لكن ينضم إليه أن المرأة الشابَّةَ لا يخلو ثديُها عن لبن، ولا تخلو حَلَمتُهُ عن ثقب، ولا يخلو الصبي عن طبعٍ باعثٍ على الامتصاص المستخرج للَّبن.

وكلُّ ذلك يُحْتَمَلُ خلافُه نادراً، وإن لم يكن غالباً، لكن إذا انضمّ إليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر، صار قرينة. ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع، وسكوتُه عن زواله. ويحتمل أن يكونَ تناول شيئاً أخر لم نشاهده، وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات.

ومع هذا فاقترانُ هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواتُرِها. وكل دلالةٍ شاهدةٌ يتطرّق إليها الاحتمال، كقول كل مخبِرٍ على حياله، وينشأ من الاجتماع العلم.

وكأنّ هذا مُدْرَكٌ سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات، والمحسوسات، والمشاهدات الباطنة، والتجريبيّات، والمتواترات - فيلحق هذا بها[1].

وإذا كان هذا غير مُنْكَر، فلا يبعد أن يحصل التصديقُ بقول عددٍ ناقص عند انضمام قرائن إليه لو تجرَّد عن القرائن لم يفد العلم. فإنه إذا أخْبَرَ خمسةٌ أو ستةٌ عن موت إنسان: لا يحصل العلم بصدقهم، لكن إذا انضم إليه خروجُ والدِ الميتِ من الدار حاسرَ الرأس، حافي الرجل، ممزَّق الثياب، مضطرِبَ الحال، يصفق وجهَه ورأسَه، وهو رجل كبير ذو منصِبٍ ومروءة، لا يخالف عادتَهَ ومروءته إلا عن ضرورة، فيجوز أن يكون هذا قرينةً تنضم إلى قول أولئك، فتقوم في التأثير مقام بقية العدد. وهذا مما يقطع بجوازه. والتجربة تدل عليه.

وكذلك العددُ الكثيرُ ربما يخبرون عن أمرٍ تقتضي إيالةَ الملكِ وسياستُهُ إظهارَه، والمخبِرون من رؤساءِ جنودِ الملك، فيتصوَّرُ اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالإتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرِّقين خارجين عن ضبطِ الملكِ لم

---

(١) سبق أن نبّهنا إلى وجوب إلحاقه انظر (ب١/ ٤٢).

يتطرّق إليهم هذا الوهم. فهذا يؤثّر في النفس تأثيراً لا ينكر[1].

ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استحالته.

فقد بان بهذا أن العدَد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالأشخاص[2]، فربّ شخص انغرسَ في نفسه أخلاقٌ تميل به إلى سرعةِ التصديق ببعض الأشياء، فيقوم ذلك مقام القرائن، وتقوم تلك القرائن مقامَ خبر بعضِ المخبرين. فشيء من ذلك لا برهان على استحالته[3].

[هل يحصل العلم بقول مخبرٍ واحد؟]

فإن قيل: فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد؟

قلنا: حُكِيَ عن الكعبيّ جوازه، ولا يظن بمعتوهٍ تجويزُه مع انتفاء القرائن. أما إذ اجتمعتْ قرائنُ فلا يبعد أن تبلغ القرائنُ [١/ ١٣٧] مبلغاً لا يبقىٰ بينُها وبين إثارة العلم إلا قرينةٌ واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة. فهذا مما لا يُعْرَفُ استحالته، ولا يُقْطَعُ بوقوعه، فإن وقوعه إنما يعلم بالتجربة، ونحن لم نجرّبْهُ، ولكن قد جرّبْنا كثيراً مما اعتقدنَاه جَزْماً بقولِ الواحد مع قرائنِ أحواله، ثم انكشف أنه كان تلبيساً. وعن هذا أحال القاضي ذلك.

وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العاداتِ على المعهود من استمرارها[4]. فأما لو قدّرنا خَرْقَ هذه العادة، فالله تعالى قادر على أن يُحصِّل لنا العلمَ بقول واحدٍ من غير قرينة، فضلاً عن أن تنضمّ إليه القرائن.

---

(١) هذا مثال على القرائن العكسية، وهي التي تضعف الخبر، لمخالفتها له في الدلالة، وهي هنا كون المخبرين من رؤوس جنود الملك. أي فكما أن القرائن المخالفة للأخبار في الدلالة تضعفها فكذلك القرائن الموافقة لمضمون الخبر تقوّيه حتى تقوم مقام عددٍ من المخبرين.

(٢) هذا مناقض لما تقدّم للمصنف أنه لا يجوز أن يختلف عدد التواتر بالوقائع والأشخاص. وما ذكره هنا هو الصواب، وما تقدم هو المخالف للصواب، كما سبق أن نبّهنا إليه.

(٣) كذا في ن. وفي ب: «فينشأ من ذلك أن لا برهان على استحالته».

(٤) «من استمرارها» ثابت في ب، ساقط من ن.

مسألة: [الحدّ الأدنى لعدد التواتر]:

قَطَع القاضي رحمه الله بأن قول الأربعةِ قاصر عن العدد الكامِل، لأنها بيّنَةٌ شرعية يجوز بالإجماع للقاضي العَرْضُ على المزكِّين[1]، لتحصلَ غلبةُ الظن، ولا يطلب غلَبةُ الظن فيما عُلِمَ ضرورةً.

وما ذكره صحيح إذا لم تكن قرينة، فإنا لا نصادِفُ أنفسنا مضطرّين إلى خبر الأربعة، أما إذا فُرِضَتْ قرائن مع ذلك، فلا يستحيل حصول التصديق، لكن لا يكون ذلك حاصلاً عن مجرّد الخبر، بل عن القرائن مع الخبر. والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن أيضاً.

مسألة:

قال القاضي: علمتُ بالإجماع أن الأربعة ناقص، أما الخمسة فأتوقَّفُ فيها، لأنه لم يقم فيها دليل الإجماع.

وهذا ضعيف، لأنا نعلم بالتجربة ذلك، فكم من أخبار نسمعها من خمسةٍ أو ستة، ولا يحصل لنا العلم بها. فهو أيضاً ناقصٌ لا نشك فيه.

مسألة: [هل يمكن العلم بالعدد الأدنى للتواتر؟]

إذا قدَّرنا انتفاء القرائن فأقلُّ عددٍ يحصل به العلم الضروري معلومٌ لله تعالى، وليس معلوماً لنا. ولا سبيل لنا إلى معرفته، فإنا لا ندري متى حَصَلَ علمُنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، ووجود الأنبياء عليهم السلام، عند تواتر الخبر إلينا، وأنه كان بعد خبر المائةِ أو المائتينِ. ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلّفنَاهَا.

وسبيلُ التكلُّف أن نراقبَ أنفسَنا إذا قُتِلَ رجلٌ في السوقِ مثلاً، وانصرفَ جماعةٌ عن موضع القتل، ودخلوا علينا يخبروننا عن قتله: فإن قول الأول يحرك الظن، وقول الثاني والثالث يؤكّده، ولا يزال يتزايَدُ تأكيدُه إلى أن يصير ضرورياً لا يمكننا أن نشكّكَ فيه أنفسَنا. فلو تُصُوِّر الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورةً، وحفظُ حسابِ المخبرين، وعَدَدِهم، لأمكن الوقوف عليه،

---

(١) ب: «يجوز بالإجماع للقاضي وقفها على المزكين».

ولكن دَرْكُ تلك اللحظة عسير، فإنه تَزَايَدَ قوةُ الاعتقاد تزايداً خفي التدريج، نحو تزايدِ عقل الصبي المميّز إلى أن يبلغ حد التكليف، ونحوُ تزايُدِ ضوءِ الصبح إلى أن ينتهي إلى حدّ الكمال، فلذلك بقي هذا في غطاءٍ من الإشكال، وتعذَّر على القوة البشرية إدراكه.

فأما ما ذهب إليه قوم من التخصيص [١/١٣٨] بالأربعين، أخذاً من الجمعة، وقومٌ إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى: ﴿**واختار موسى قومَه سبعين رجلاً لميقاتنا**﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وقومٌ إلى التخصيص بعدد أهل بدر، فكل ذلك تحكّماتٌ فاسدة باردة، لا تناسب الغرض، ولا تدلّ عليه. ويكفى تعارُضُ أقوالهم دليلاً على فسادها[١].

فإذاً لا سبيل لنا إلى حصر عدده. لكنّا بالعلم الضروري نستدل على أن العَدَد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافَقُوا على الإخبار.

فإن قيل: فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر، وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟

قلنا: كما نعلم أن الخبزَ يشبع، والماءَ يُرْوي، والخمرَ تُسكر، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار منه، ونعلم أن القرائن تفيد العلم، وإن لم نقدر على حصر أجناسِها وضبط أقل درجاتها.

مسألة: [إذا تمّ عدد التواتر ولم يحصل العلم ففيهم كاذب قطعاً]:

العددُ الكاملُ إذا أخبروا، ولم يَحْصُل العلم بصدقهم، فيجب القطعُ بكذبهم[٢]، لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان: أحدهما: كمال العدد، **والثاني**: أن يخبروا عن يقين ومشاهدة. فإذا كان العدد كاملاً كان امتناعُ العلم

---

(١) هذا الأسلوب في النقاش غير سليم، فتعارض الأقوال لا يقتضى فساد جميع الأقوال المتعارضة، بل بعضها فقط، وإلا لكان كل مختلفين مخطئين. وما من جوادٍ إلا وله كَبْوَة!!

(٢) أي: أو كذب بعضهم، كما يدل عليه المعنى. وسيأتي للمصنف التصريح بذلك قريباً. هذا ويمكن أن توجد قرائن عكسية تدل على خلاف ما أخبروا، فحينئذ يُحتاج إلى عدد أكبر. فلا يمكن افتراض «عدد كامل» يفيد العلم في كل واقعة.

لفواتِ الشرط الثاني، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا، أو كذَب بعضُهم في قوله: إني شاهدت ذلك، بل بناهُ على توهّمٍ وظنّ، أو كَذَب متعمّداً، لأنهم لو صَدَقوا، وقد كمل عددهم، حصل العلم ضرورةً.

وهذا أيضاً أحدُ الأدلّة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر، إذ القاضي إذْ لم يحصل له العلم بصدقهم، جاز له القضاء بغلبةِ الظنّ، بالإجماع؛ ولو تمّ عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلاً قاطعاً على كذب جميعهم، أو كذب واحدٍ منهم، ولقطعنا بأن فيهم كاذباً أو متوهّماً، ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كاذباً أو متوهّماً.

فإن قيل: فإن لم يحصل العلم بقولهم، وقد كثُروا كثرةً يستحيل بحكم العادة توافُقُهم على الكذب عن اتفاق، ويستحيل دخولهم تحت ضبط، وتَسَاعُدُهم على الكذب، بحيث يَنْكَتِمُ ذلك عن جميعهم، ولا يتحدَّث به واحد منهم، فعلى ماذا يحمل كذبهم؟ وكيف يتصور ذلك.

قلنا: إنما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين إلى صادقين وكاذبين، أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقلّ بإفادة العلم. وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ، لنقصانِ عددهم عن مبلغٍ يستحيل عليهم التواطؤ مع الإنكتام، فإن كانوا مبلغاً يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكتام، فلا يستحيل الانكتام في الحال إلى أن يتحدّث به في ثاني الحال.

ونَقْل الشيعةِ نصَّ الإمامة مع كثرتها، إنما لم يُفِدِ العلم لأنهم لم يخبروا عن المشاهدةِ والسماع، بل سمعوا[1] عن سلفٍ، فهم صادقون، لكن السلفُ الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصاً عن مبلغ يستحيل [١/ ١٣٩] منهم التواطؤ مع الانكتام، وربما ظنَّ الخلف أن عددهم كاملٌ لا يحتمل التواطؤ[2]، فيخطئون في الظن، فيقطعون بالحكم، ويكون هذا منشأ غلطهم.

---

(١) ب: بل لو سمعوا.

(٢) كذا في ن، وفي ب: «كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ» وفيه تحريف كما لا يخفى.

خاتمة لهذا الباب

في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم. وهي خمسة:

الأول: شَرَطَ قوم في عدد التواتر أن لا يحصُرَهم عدد ولا يحوِيَهم بلد.

وهذا فاسد. فإن الحجيج بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعةٍ صدّتهم عن الحج، ومنعتْهم من عرفات، حصل العلم بقولهم، وهم محصورون. وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبَةٍ في الجمعة منعت الناس من الصلاة، عُلِمَ صدقهم، مع أنهم يحويهم مسجد، فضلاً عن بلد. وكذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله ﷺ بشيء حصل العلم، وقد حواهم بلد.

الثاني: شَرَط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد، وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة، وتختلف أديانهم فلا يكونوا من مذهب واحد.

وهذا فاسد لأن كونهم من محلّةٍ واحدة، أو نسبٍ واحد، لا يؤثّر إلا في إمكان تواطئهم. والكثرةُ إلى كمال العدد تدفع هذا الإمكان، وإن لم تكن كثرةٌ أمكن التواطؤ من بني الأعمام كما يمكن من الإخوة، ومن أهل بلدٍ كما يمكن من أهل محلة. وكيف يعتبر اختلاف الدينِ ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتلِ وفتنةٍ وواقعةٍ؟ بل نعلم صدقَ أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت قيصر؟

فإن قيل: فلنعلم صدقَ النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام، وصدقَهُمْ في صلبه.

قلنا: لم ينقلوا التثليث توقيفاً وسماعاً عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل، لكن توهّموا ذلك بألفاظٍ موهمةٍ لم يقفوا على مغزاها، كما فَهِمَ المشبّهةُ التشبيه من آياتٍ وأخبار لم يفهموا معناها. والتواتر ينبغي أن يصدر عن محسوس. فأما قتلُ عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً يشبه عيسى عليه السلام مقتولاً ﴿ولكن شُبِّه لهم﴾ [النساء: ١٥٧].

فإن قيل: فهل يتصوَّر التشبيه في المحسوس؟ فإن تُصُوِّر فليُشكَّ كل واحد

منا إذا رأى زوجته وولده، فلعله شبه له؟

قلنا: إن كان الزمانُ زمانَ خرقِ العادة يجوز التشبيه في المحسوس، وذلك زمانُ النبوة لإثبات صدق النبي ﷺ. وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان، إذ لا خلاف في قدرةِ الله تعالى على قلب العصا ثعباناً، وخرقِ العادة به لتصديق النبي ﷺ، ومع ذلك إذا أخذنا العصا في زماننا لم نخفْ من انقلابها ثعباناً، ثقةً بالعادات في زماننا.

فإن قيل: خَرْقُ العادة في زماننا [١/ ١٤٠] هذا جائزٌ كرامةً للأولياء، فلعل ولياً من الأولياء دعا الله تعالى بذلك فأجابه، فَلْنشُكَّ، لإمكان ذلك.

قلنا: إذا فعل الله تعالى ذلك نَزَع عن قلوبنا العلمَ الضروريّ الحاصل بالعادات، فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم تنقلب العصا ثعباناً، ولا الجبلُ ذهباً، ولا الحصىٰ في الجبال جواهر ويواقيت، قَطَعْنا بأن الله تعالى لم يخرِقِ العادة، وإن كان قادراً عليها.

الثالث: شَرَط قوم أن يكونوا أولياءَ مؤمنين.

وهو فاسد إذ يحصل العلم بقولِ الفَسَقة والمرجئة والقدريّة، بل بقول الروم إذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم.

الرابع: شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الإخبار.

وهو فاسد، لأنهم إن حُمِلوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط، وهو الإخبار عن العلم الضروري، وإن صَدَقوا حصل العلم. فلو أن أهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف على الإخبار عن محسوس شاهدوه، أو شهادة كتموها فأخبروا، حصل العلم بقولهم.

فإن قيل: هل يتصوّر عددٌ يحصل العلم بقولهم إذا أخبروا عن اختيار، ولا يحصل لو أخبروا عن إكراه؟

قلنا: أحال القاضي رحمه الله ذلك من حيث إنه لم يجعل للقرائن مدخلاً، وذلك غير محال عندنا، فإنّا بيّنا أن النفس تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامعٌ، ثم تُصَدِّق، فإذا ظَهَرَ كونُ السيفِ جامعاً لم يبعد

أن لا يحصل العلم.

الخامس: شَرَطَ الروافض أن يكون الإمام المعصومُ في جملة المخبرين.

وهذا فاسد، لأن إخباره يوجب العلم[1] كإخبار الرسول ﷺ عن جبريل عليه السلام، لأنه معصوم، فأيُّ حاجة إلى إخبار غيره؟ ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواترُ النصَّ على عليّ رضي الله عنه، إذ ليس فيهم معصوم؛ وأن لا تلزم حُجَّة الإمام إلا على من شاهَدَه من أهل بلده وسمع منه، دون سائر البلاد؛ وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه ودعاته ورسله وقضاته، إذ ليسوا معصومين، وأن لا يُعْلَمُ موتُ أميرٍ وقتلُهُ ووقوعُ فتنةٍ وقِتالٍ في غير مصر[2]. وكل ذلك لازمٌ على هذيانهم.

الباب الثالث

في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه، وإلى ما يجب تكذيبه، وإلى ما يجب التوقف فيه

وهي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يجب تصديقه وهي سبعة:

الأول: ما أخبر عنه عدد التواتر. فإنه يجب تصديقه ضرورةً وإن لم يدل عليه دليلٌ آخر، فليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرَّدِ الإخبار إلا المتواتر. وما عداه فإنما يُعْلَم صدقه بدليل آخر يدل عليه، سوى نفس الخبر [١/ ١٤١].

الثاني: ما أخبر الله تعالى عنه، فهو صدق، بدليل استحالة الكذب عليه. ويدل عليه دليلان: أقواهما: إخبار الرسول عليه السلام عن امتناع الكذب عليه تعالى. والثاني: أن كلامه تعالى قائم بنفسه، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيلُ عليه الجهل، إذ الخبر يقوم بالنفس على وَفْقِ العلم، والجهلُ

---

(١) أي عندهم.

(٢) بل في المصر أيضاً لأن شرطهم مطلق.

على الله تعالى محال.

الثالث: خبر الرسول عليه السلام. ودليلُ صدقِهِ دلالةُ المعجزة على صدقه، مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين، لأن ذلك لو كان ممكناً لعجز الباري عن تصديقه رسله، والعجز عليه محال.

الرابع: ما أخبرت عنه الأمةُ، إذ ثبتَ عصمتُها بقول الرسول عليه السلام، المعصوم عن الكذب. وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله ﷺ عنه بأنه صادق لا يكذب.

الخامس: كل خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه، أو رسوله ﷺ، أو الأمة، أو من صدقه هؤلاء، أو دلّ العقل عليه والسمع. فإنه لو كان كذباً لكان الموافق له كذباً.

السادس: كل خبرٍ صحّ أنه ذَكَرَهُ المخبِر بين يدي رسول الله ﷺ وبمسمع منه، ولم يكن غافلاً عنه، فسكت عليه، لأنه لو كان كذباً لما سَكَتَ عنه، ولا عن تكذيبِه. ونعني به ما يتعلق بالدين[1].

السابع: كل خبرٍ ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه، والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذباً، وذلك بأن يكون للخبر وقعٌ في نفوسهم، وهم عدد يمتنع في مستقرِّ العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكتم التواطؤ ولا يتحدثون به. وبمثل هذه الطريقة ثبتَتْ أكثرُ أعلام رسول الله ﷺ، إذ كان يُنْقَلُ بمشهد جماعات، وكانوا يسكتون عن التكذيب، مع استحالة التكذيب على مثلهم. فمهما كَمُلَ الشرط، وتُرِكَ النكير - كما سبق - نزِّل منزلةَ قولهم:

---

(١) إذ الإقرار على الكذب في أمر الدين يؤدي إلى أن يستقر في الدين ما ليس منه. بخلاف ما يتعلق بشؤون الدنيا، فقد يكذب شخص بين يديه ﷺ فلا يردّ عليه كذبه، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يعلم الغيب، كما نص عليه قوله تعالى: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب﴾ [الأنعام: ٥٠] وانظر كتابنا أفعال الرسول (٢/ ١١٥) ط ثالثة.

على أن قوله «كل خبر صحَّ... الخ» فيه نظر، فإنه يدخل فيه رواية التقرير بطريق الآحاد، وهذا لا يثبت به العلم اليقيني، فالأولى أن يقول: «كل خبر تواتر أنه ذكره المخبر... الخ».

صدقت[1].

فإن قيل: لو ادّعى واحد أمراً بمشهد جماعة، وادّعى علمَهُمْ به، فسكتوا عن تكذيبه، فهل يثبتُ صدقُه؟

قلنا: إن كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه، لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه. وإن كان يُسْنِدُهُ إلى مشاهدةٍ، وكانوا عدداً يستحيل عليهم الدخول تحت داعٍ واحد، فالسكوتُ عن تكذيبِهِ تصديقٌ من جهتهم.

فإن قيل: وهل يدل على الصدق تواتُرُ الخبر عن جماعةٍ لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصداً، ولا التوافُقُ عن اتفاق؟

قلنا: أحال القاضي رحمه الله ذلك، وقال: قولهم يورث العلمَ ضرورةً إن بلغوا عدد التواتر في علم الله، فإن لم يورِثِ العلمَ الضروري دل على نقصان العدد، ولا يجوز الاستدلالُ على صدقهم بالنظر في أحوالهم، بل نعلم قطعاً كَذِبَهم، أو اشتمالهم على كاذبٍ أو متوهَّم.

وهذا على مذهبه، إن لم يُنْظَرُ إلى القرائن، لازم. أما من نظر إلى القرائن، فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر.

---

(١) من الممكن إضافة نوعٍ ثامنٍ، وهو أن يخبر اثنان فأكثر، بخبرٍ عن مشاهدة أمرٍ كثير التفاصيل، مع الاتفاق بينهما في التفاصيل، ومع العلم القاطع بأنهما لم يتواطأا على الإخبار بما أخبرا به. إذ العادة تحيل مثل هذا الاتفاق بينهما بمحض الصدفة. ومن هنا نعلم مدى قوة الحديث العزيز والمشهور. وقد ذهب إلى هذا وصرّح به شيخ الإسلام ابن تيمية، في كلام له طويل في مقدمته في أصول التفسير وهي مطبوعة. ومن كلامه فيها قوله: «إذا جاء الحديث من جهتين أو جهات، وقد عُلِمَ أن المخبرين لم يتواطأوا على اختلاقه، وعلم أن مثل ذلك لا تقع الموافقة فيه اتفاقاً - أي صدفة - بلا قصد، علم أنه صحيح. مثل شخص يحدّث عن واقعة، ويذكر تفاصيل ما فيها من الأقوال والأفعال، ويأتي شخص آخر قد عُلِمَ أنه لم يواطىء الأول، فيذكر مثل ما ذكره الأول من تفاصيل الأقوال والأفعال، فيعلم قطعاً أن تلك الواقعة حق في الجملة، فإنه لو كان كل منهما كذب بهما عمدا أو خطأ لم يتفق في العادة أن يأتي كل منهما بتلك التفاصيل التي تمنع العادة اتفاق الاثنين عليها بلا مواطأة من أحدهما لصاحبه». إلى آخر ما قاله رحمه الله.

فإن قيل: خبر الواحد الذي عملت به الأمة هل يجب تصديقه؟

قلنا: إن عملوا على وَفْقِهِ، فلعلهم عملوا على دليلٍ آخر. وإن عملوا به أيضاً فقد أُمِروا بالعمل بخبر الواحد، وإن لم يعرفوا صدقه، فلا يلزم الحكم بصدقه.

فإن قيل: لو قُدِّرَ الراوي كاذباً لكان عمل الأمة بالباطل، وهو خطأ، ولا يجوز ذلك على الأمة.

قلنا: الأمة ما تُعبِّدوا إلا بالعمل بخبرٍ يغلب على الظن صدقُهم فيه، وقد غلب على ظنهم، كالقاضي إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئاً، وإن كان الشاهدُ كاذباً، بل يكون محقاً لأنه لم يؤمر إلا به.

القسم الثاني من الأخبار: ما يُعلم كذبه. وهي أربعة:

الأول: ما يعلم خلافه بضرورة العقل، أو نظره، أو الحسّ والمشاهدة، أو أخبار التواتر. وبالجملة: ما خالف المعلومَ بالمدارك الستة المذكورة، كمن أخبر عن الجمع بين الضدين، وإحياء الموتى في الحال، وأنّا على جناح نسر، أو في لجة بحر، وما يُحَسُّ خلافه.

الثاني: ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة، فإنه وَرَدَ مكذّباً الله تعالى ولرسوله ﷺ وللأمة[1].

الثالث: ما صرّح بتكذيبه جمعٌ كثير يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب إذ قالوا: حضرنا معه في ذلك الوقت، فلم يَجْرِ[2] ما حكاه من الواقعة أصلاً.

الرابع: ما سكتَ الجمع عن نقلِهِ والتحدُّث به، مع جريان الواقعةِ بمشهدٍ منهم، ومع إحالة العادةِ السكوتَ عن ذِكره لتوفُّر الدواعي على نقله، كما لو أخبرَ مخبِرٌ بأن أمير البلدة قُتِلَ في السوق على ملأٍ من الناس، ولم يتحدَّث أهلُ السوق به، فَيُقْطَع بكذبه، إذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله، ولأحالت العادةُ اختصاصَهُ بحكايته.

---

(١) هنا في هامش (ن) إشارة نصّها «بلغت قراءة على عماد الدين ابن يونس مفتي العراق» ويحتمل أن تُقرأ: «مفتي الفِرق».

(٢) في ب: «فلم نَجِدْ».

وبمثل هذه الطريقةِ عرفنا كَذِبَ من ادعى معارضةَ القرآن، ونصَّ الرسول على نبيّ آخر بعده، وأنه أعْقَبَ جماعةً من الأولاد الذكور، ونصَّه على إمام بعينه على ملأ من الناس، وفَرْضَه صوم شوّال، وصلاة الضحى، وأمثال ذلك مما إذا كان أحالت العادة كتمانه.

فإن قيل: فقد تفرَّد الآحادُ بنقلِ ما تتوفر الدواعي عليه، حتى وقع الخلاف فيه، كإفرادِهِ ﷺ الحجَ، أو قرانِه، وكدخوله الكعبة، وصلاتِه فيها، وأنه عليه السلام نَكَحَ ميمونَةَ وهو حرام، وأنه دَخَلَ مكة عنوة، وقبولِهِ شهادةَ الأعرابيّ وَحْدَه على رؤية الهلال، وانفرادِ الأعرابي بالرؤيةِ حتى لم يشاركه أحد [١/١٤٣] فيه، وانشقاق القمر ولم ينقله إلا ابن مسعود رضي الله عنه وعددٌ يسير معه. وكان ينبغي أن يراه كل مؤمنٍ وكافر، وبادٍ وحاضر. ونَقَل النصارى معجزاتِ عيسى عليه السلام، ولم ينقلوا كلامَهُ في المهد، وهو من أعظم العلامات. ونقلت الأمة القرآن ولم ينقلوا بقيَّةَ معجزات الرسول ﷺ كنقلِ القرآن في الشيوع، ونقل الناسُ أعلامَ الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيبٍ عليه السلام، ونَقَلَتِ الأمة سور القرآن ولم تنقل المعوّذتين نَقْلَ غيرهما، حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن، وما تعم به البلوىٰ من اللمس والمس أيضاً.

فكل هذا نقض على هذه القاعدة.

والجواب: أن إفراد رسول الله ﷺ وقِرَانَهُ ليس مما يجب أن ينكشف، وأن ينادي به رسول الله ﷺ على الكافة، بل لا يطّلع عليه إلا من اطّلع على نيته بإخباره إياه. نعم ظهر على الاستفاضة تعليمُه الناسَ الإفراد والقران جميعاً.

وأما دخوله الكعبة وصلاتُه فيها، فقد يكون ذلك مع نفرٍ يسيرٍ، ومع واحدٍ واثنين، ولا يقع شائعاً. كيف ولو وقع شائعاً لم تتوفر الدواعي على دوام نقله، لأنه ليس من أصول الدين، ولا من فرائِضِه ومهمّاته.

وأما دخولُه مكّة عَنْوةً، فقد صح على الاستفاضة دخولُهُ متسلّحاً مع الألوية، والأعلام، وتمام التمكّنِ والاستيلاء، وبذلُهُ الأمانَ لمن دخل دار أبي سفيان، ولمن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة، وكل ذلك غيرُ مختلَفٍ فيه.

ولكن استدل بعض الفقهاء بما روي عنه ﷺ أنه وَدَى قوماً قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحاً[1]، ووقوع مثل هذه الشبهة للآحاد ممكن إلى أن تزال بالنظر، وأن يكون ذلك بنهيٍ خاصٍّ عن قوم مخصوصين، ولسبب مخصوص.

وأما انفرادُ الأعرابي برؤية الهلال فممكن. وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة الأولى، لخفاءِ الهلال ودقته، فينفرد به من يحتدّ بصره، وتصدُقُ في الطلبِ رغبتُه، ويقع على موضع الهلال بصره، عن معرفةٍ أو اتفاق.

وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية، وقعت والناس نيامٌ غافلون، وإنما كان في لحظةٍ، فرآه من ناظره النبي ﷺ من قريش، ونبَّهه على النظر له، وما انشقّ منه إلا شعبة، ثم عاد صحيحاً في لحظة. فكم من انقضاضِ كوكبٍ، وزلزلةٍ، وأمورٍ هائلة من ريح، وصاعقة بالليل، لا يتنبّه له إلا الآحاد. على أن مثل هذا إنما يعلمه من قيل له: انظر إليه، فانشقّ عقب القول والتحدي. ومن لم يعلم ذلك ووقع عليه بصره، ربما توهَّم أنه خيال انقشع، أو كوكب كان تحت القمر فانجلى القمر عنه، أو قطعةُ سحاب سَتَرتْ قطعةً من القمر. [١/ ١٤٤] فلهذا لم يتواتر نقله.

وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام، فذلك لأمرين: أحدهما: أن الدواعي لا تتوفر، بعد ثبوت النبوة بالقرآن، واستقلالها به، على نقل ما يقع بعده، بحيث تقع المداومة عليه، اكتفاءً بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات.

ولأن غير القرآن إنما ظهر في عمر كل واحدٍ مرةً واحدة، وربما ظهر بين يدي نفر يسير، والقرآن كان يردّده طول عمره مرة بعد أخرى، ويلقيه على

---

(١) فتح مكة كان عنوة، وهذا ما لا يشكُّ فيه، وخالدٌ روي أنه في فتح مكة قتل ناساً خطأ بعد أن أمّن النبي ﷺ قريشاً، ولم ينقل أنه ودى أحداً منهم. لكن أرسل النبي ﷺ خالداً بعد ذلك إلى بني جذيمة داعياً، ولم يأمره بقتال، فقتل أناسا منهم فوادهم النبي ﷺ، وبنو جذيمة من بني كنانة وليسوا من قريش، فلعل المصنف التبس عليه أمر الواقعتين. على أنه ودى قتيلاً قتله بنو خزاعة، لأنهم قتلوه بعد أن أمّن النبي ﷺ الناس (انظر سيرة ابن إسحاق ١/٤٠٨، ٤١٦، ٤٢٨، والبداية النهاية ٤/٢٩٧، ٣٠٦، ٣١٣).

كافّتِهم قصداً، ويأمرهم بحفظه والتلاوةِ له، والعمل بموجبه.

وأما المعوّذتان فقد ثبتَ نقلُهما شائعاً من القرآن كسائر السور. وابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر كونَهُما من القرآن، لكن أنْكَرَ إثباتَهُما في المصحف، وإثباتَ الحمدِ[1] أيضاً، لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي ﷺ بإثباته وكتبْتِه، ولما لم يجدْهُ كَتَبَ ذلك، ولا سَمِعَ أمره به، أنكره. وهذا تأويلٌ وليس جحداً لكونه قرآناً، ولو جحد ذلك لكان فسقاً عظيماً لا يضاف إلى مثله، ولا إلى أحد من الصحابة.

وأما تركُ النصارى نقلَ كلامِ عيسى عليه السلام في المهد، فلعله لم يتكلم إلا بحضرةِ نفر يسير، ومرةً واحدة، لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوها إليه، فلم ينتشر ذلك، ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم، فاندرس فيما بينهم.

وأما شعيب عليه السلام ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام، فلم يكن لهم شريعةٌ ينفردون بها، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم، فلم تتوفّر الدواعي على نقل معجزاتهم، إذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة، لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبيٍّ ذي معجزة.

وأما الخبر عن اللمس والمسّ للذكر وما تعمُّ به البلوى، فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عدداً يسيراً ثم ينقلونه آحاداً، ولا يستفيض، وليس ذلك مما يعظم في الصدور، وتتوفّرُ الدواعي على التحدث به دائماً.

---

(١) نقل ابن كثير في تفسير المعوّذتين ما رواه أحمد وغيره عن زرّ بن حبش أن ابن مسعود «كان يحكّ المعوّذتين من المصحف» وعن علقمة، أن ابن مسعود «كان لا يقرأ بهما» وفي رواية أخرجها عبد الله بن أحمد «كان ابن مسعود يقول إنهما ليستا من كتاب الله» ثم قال ابن كثير: «ثم لعله رجع إلى قول الجماعة. فإن الصحابة أثبتوهما في المصاحف الأئمة وأنفذوهما إلى الآفاق كذلك، ولله الحمد والمنة».
وأما سورة الحمد، فقد قال ابن كثير: رَوَىٰ الأعمش عن إبراهيم قال: قيل لابن مسعود: لم لم تكتب الفاتحة في مصحفك؟ قال: لو كتبتها لكتبتها في أول كل سورة.

القسم الثالث [من الأخبار]: ما لا يُعلم صدقه ولا كذبه.

فيجب التوقف فيه.

وهو جملة الأخبار الواردةِ في أحكام الشرع والعبادات، مما عدا القسمين المذكورين. وهو كل خبر لم يُعْرَفْ صدقُه ولا كَذبُه.

فإن قيل: عدمُ قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه، إذ لو كان صدقاً لما أخلانا الله تعالى عن دَليل على صدقه.

قلنا: وَلِمَ يستحيلُ أن يُخْلِيَنا عن دليل قاطع على صدقه؟ ولو قُلِب هذا، وقيل: نَعْلَمُ صدقَه لأنه لو كان كذباً لما أخلانا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه، لكان مقاوماً لهذا الكلام. وكيف يجوز ذلك ويلزَمُ منه أنْ يُقْطَعَ [١/١٤٥] بكذبِ كل شاهدٍ لا يُقْطَعُ بصدقه، وكُفْرِ كل قاضٍ ومفتٍ وفجوره، إذا لم يُعْلَمْ إسلامه وورعه بقاطع، وكذا كل قياسٍ ودليلٍ في الشرع لا يُقْطَعُ بصحته، فليقطع ببطلانه.

وهذا بخلاف التحدّي بالنبوة إذا لم تظهر معجزتُهُ، فإنا نقطع بكذبه، لأن النبي هو الذي كُلِّفنا تصديقَهُ، وتصديقُه بغير دليلٍ محال، وتكليفُ المحال محال. فبِهِ علمنا أنّا لم نكلف تصديقه، ولم يكن رسولاً إلينا قطعاً.

أما خبر الواحد، وشهادة الاثنين، فلم نتعبد فيه بالتصديق، بل بالعَمَلِ عند ظن الصدق. والظنُّ حاصلٌ، والعمل ممكن، ونحن مصيبون، وإن كان هو كاذباً. ولو عملنا بقول شاهدٍ واحدٍ فنحن مخطئون وإن كان هو صادقاً.

فإن قيل: إنما وجب إقامةُ المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه فيما يشرعه، فليجبْ عليه إزالةُ الشك فيما يبلِّغ من الشرع، بالمشافهةِ أو الإشاعة إلى حدّ التواتر، ليحصل العلم في حق من لم يشافهْهُ به.

قلنا: لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه إلى ما يُتَعَبَّدُ فيه بالعلم والعمل، فيجب فيه ما ذكرتموه، وإلى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم، فيكون فرضُ من يسمع من الرسول العِلْمَ والعملَ جميعاً، وفَرْضُ من غاب العملُ دون العلم، ويكون العمل منوطاً بظنّ الصدق في الخبر، وإن كان هو كاذباً عند الله تعالى. وكذا الظن الحاصل من قياس، وقول شاهدٍ، ويمينِ المدّعىٰ عليه، أو يمين المدعي مع النكول. فلا نحيلُ شيئاً من ذلك.