**الآية الثانية**

وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.[[1]](#footnote-1)

***الإستدلال علی الوجوب بصدر الآية الشريفة***

قد إستَدل بهذه الآیة الشریفة علی وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر غیر واحد من الفقهاء و المفسرین[[2]](#footnote-2) و وجه الإستدلال بها أن اللام فی «وَ لْتَكُنْ» للأمر[[3]](#footnote-3) و الأمر دالٌ علی الوجوب.

ولکن قد یورد علی الإستدلال به عدة إشکالات، علینا بیانها و التحقیق فیها حتی تبین هل یصح الإستدلال بصدر الآیة علی الوجوب أم لا؟

الإشکال الأول: کون الآیة الشریفة فی مقام بیان الملاک لا الأمر

أن الآیة الشریفة تبیّن ضرورة وجود أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر، فی عالم الملاک بمعنی أن وجود هذه الأمة ذو ملاک لزومی و ضروریٌ بالقیاس إلی أغراض الشارع و هذا لا یکفی لإثبات الوجوب لأن الإنبعاث نحو الفعل یتوقف علی طلب المولی و بعثه و بعبارة أخری أن موضوع حکم العقل بلزوم إستیفاء الملاک هو الملاک المطلوب و المبعوث إلیه لا الملاک المطلق فما لم یأمر الشارع بإستیفاء ذلک الملاک لا یلزم إستیفائه و تدارکه و لو أخبر الشارع عن وجوده فی الواقع.

*الجواب عن الإشکال الأول*

یجاب عن هذا الإشکال بوجوه:

*الأول*

أن هذا المعنی خلاف ظاهر الآیة الشریفة لأن الآیة تکون فی مقام التخاطب مع المسلمین قطعاً لسیاق الآیات فی التخاطب حیث خاطب تعالی ذکره جمیع المسلمین فی الآیتین السابقتین علی هذه الآیة [[4]](#footnote-4) و بعدها أیضاً[[5]](#footnote-5) و لضمیر «کم» فی هذه الآیة نفسها. و احتمال أن یخاطب الشارع المکلفین و یخبرهم بوجود ملاک لزومی فی الواقع و لا یکون هذا الإخبار بداعی البعث و لا یکون المخبر عنه مما یلزم أو یستحسن الإعتقاد به بل أخبر الشارع الحکیم جلّ و عز بأمرٍ لا یرتبط بعمل المکلف و لا بإعتقاده، خلاف الظاهر جداً.

فعلی هذا لو سلم أن هذه الآیة بصدد بیان ضرورة وجود تلک الأمة و أن وجود أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر ذو ملاک لزومی، لا یکون هذا إلا بداعی بعث المکلفین إلی إستیفاء ذلک الملاک لا إثبات الملاک صرفاً. فتدل الآیة علی وجوب إیجاد أمة یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر لأن إثبات الملاک بداعی البعث، بعث حقیقة و بالحمل الشائع. و أما استفادة وجوب نفس الأمر و النهی من وجوب إیجاد الأمة یحتاج إلی بیان یأتی فی دفع الإشکال الثانی.

و یؤید بل یدل علی ذلک موثقة مسعدة بن صدقة «قال سمعت أبا عبد الله × يقول و سئل عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أ واجب هو على الأمة جميعاً فقال لا فقيل له و لِمَ؟ قال إنما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلا إلى‏ أي من أي يقول من الحق إلى الباطل و الدليل على ذلك كتاب الله عز و جل قوله "و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر" فهذا خاص غير عام‏»[[6]](#footnote-6) حیث استدل × علی وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر علی جمع خاص بالآیة المبحوث عنها، فالآیة دالة علی الوجوب.

و کذا یؤید استفادة الوجوب من الآیة فهم جلّ الفقهاء و المفسرین الوجوبَ من الآیة و لا نری أحداً صرّح بأن الآیة تدل علی إثبات الضرورة فی عالم الملاک فقط، مرّ القرون المتوالیة، کما مرّ بعض العبائر فی هامش تقریب الإستدلال بصدر الآیة و یأتی أیضاً فی بعض مباحث القادمة إن شاء الله تعالی. و هذا أعظم شاهد علی أن القول بأن الآیة تدل علی إثبات الضرورة و الملاک صرفاً خلاف الظاهر جداً.

*الثانی*

لو سلم أن الآیة تکون بصدد بیان ضرورة وجود الأمة و لم یکن ذلک بداعی البعث إلی إستیفاء هذا الملاک فإن الآیة تدل بالملازمة علی الوجوب ببیان أن المصلحة الكامنة في الفعل داعية للمولى إلى الأمر و الإرادة لو لا غفلته عنها و لو لا مزاحمتها مع الملاکات الأُخر و أما الغفلة فهی منفی عقلاً فی ناحیة الشارع الحکیم و أما عدم مزاحمة هذا الملاک مع سایر الملاکات فی مقام الجعل یمکن إثباته بأن الآیة تدل علی إثبات الملاک الفعلی و بالإطلاق تدل علی وجود هذا الملاک الفعلی حتی عند التزاحم مع سایر الملاکات و هذا یعنی أن هذا الملاک أقوی و أشد من سایر الملاکات المزاحمة فلا مانع من تمشّی إرادة المولی نحو ذلک الملاک.

ثم إن لبّ الحکم و روحه الذی هو موضوع حکم العقل بلزوم الإطاعة و الإنقیاد لیس إلا إرادة المولی فالاتيان بداعي تلک المصلحة الکامنة فی الفعل یکون موجباً لانطباق عنوان الانقياد و التمكين، بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد في صورة الأمر.[[7]](#footnote-7)

و یمکن تقریب هذا الوجه أیضاً بضمیمة قاعدة «عدم خلو الواقع عن الحکم» ببیان أن القاعدة المذکورة تدل علی أن کل واقعة من وقائع حیاة الإنسان لا یخلو من حکمٍ شرعیٍ ثم اذا ثبت فی موردٍ وجود مصلحة لزومیة لا یناسب ذلک الا مع ثبوت حکم الوجوب فی ذلک المورد فثبت أن الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر واجب.

ولکن یمکن دفع هذا الوجه بکلا تقریبه بأن اثبات المصلحة اللزومية فی مورد لا یثبت اقوائیتها بالنسبة إلی سائر المصالح و المفاسد المزاحمة من مصلحة التسهیل و غیره و وجود المصلحة الفعلیة لا ینافی وجود مفسدة فعلیة اقوی و إثبات الحکم بدلیل وجود المصلحة یتوقف علی اثبات عدم مزاحمته و لا دلیل علی ذلک.

*الثالث*

أن هذا الإشکال یبتنی علی دلالة «و لتکن» فی الآیة الشریفة علی مفاد کان التامة و إلا إن کان مفادها مفاد کان الناقصة کان المعنی «فلتأمر بالمعروف و لتنهی عن المنکر أمة منکم» و هذا یدل علی الوجوب بلا إشکال.

و لکن القطع بکون کان ناقصة غیر حاصل فلا یثبت الوجوب.

فالعمدة فی الجواب عن الإشکال الأول هو الوجه الأول من أن الظاهر من الآیة الشریفة هو الوجوب لا إثبات المصلحة صرفاً.

الإشکال الثانی: عدم تعلق الطلب بالأمر بالمعروف و النهی عن المنکر

قد یشکل أیضاً بإستفادة وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر من الآیة الشریفة بأن متعلق الأمر فی الآیة ایجاد أمة یتصفون بأنهم یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و هذا لا یوجب وجوب الأمر و النهی بعنوانهما کما أن وجوب الوفاء بالنذر لا یوجب وجوب متعلق النذر بعنوانه.

فعلی هذا أن الواجب علی المسلمین إیجاد أمة و فئة هم یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و أما إستفادة وجوب الأمر و النهی بعنوانهما بنفس الآیة الشریفة لا وجه له بل یمکن أن یکون الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر مستحباً ولکن یجب علی المسلمین الترغیب و التحریض علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر حتی توجد فی الخارج أمة یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر.

*الجواب عن الإشکال الثانی*

أن دلالة الآیة علی وجوب ایجاد الأمة لیس بتامّ لأن التعبیر بـ «ولتکن منکم أمة یدعون ...» یدل وجوب الدعوة و الأمر و النهی علی أمة من المسلمین و لا محذور فیه عرفاً کما یؤید ذلک عدم فهم أکثر الفقهاء هذا المعنی من الآیة الشریفة خصوصاً القدماء بل إنهم علی فریقین، فریق منهم علی أن الآیة تدل علی وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر علی جمیع المسلمین علی نحو الکفائیة و فریق منهم علی أنها تدل علی الوجوب علی العینیة. و نحن نبحث عن ذلک فیما بعد إن شاء الله تعالی.

ثم إن هذا بناء علی کون کان ناقصة واضح لأن معنی الآیة علی هذا و فرض کون «من» للتبعیض تکون هکذا: «و لیکن بعضکم دعاة الی الخیر و الآمرین بالمعروف و الناهین عن المنکر» و علی هذا فقد حکم الشارع تعالی فی الآیة بضرورة کون بعض المسلمین ذا خصوصیة و صفة خاصة و هی کونهم دعاة إلی الخیر و ... و لا یحکم فیها بضرورة ایجاد أمة کذلک و الفرق بینهما واضح حیث أن الحکم بضرورة کون البعض کذا بعثٌ نحو الفعل و لکن الحکم بضرورة ایجاد الأمة الکذائیة لا یکون بعثاً نحو الفعل و ذلک لأن البعث نحو الفعل قد یتحقق بالبعث نحو نفس الفعل کما اذا قیل «ادعوا الناس بغیر ألسنتکم» و قد یتحقق بالبعث نحو کون المکلف ذا صفة یفعل الفعل الخاص کقوله × «كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم‏[[8]](#footnote-8)».

و أما إن کان «من» للتبیین فیکون المعنی «و لتکونوا أمة یدعون إلی الخیر و ...» و هذا أیضاً دالٌ علی وجوب الأمر و النهی بالتقریب المتقدم.

و أما إن کان «و لتکن» تامة و «من» للتبعیض فیکون المعنی «إن وجود أمة یدعون إلی الخیر ضروریٌ» و هذا المعنی أوجب توهم أن الواجب، ایجاد أمةٍ کذائیة و لکن العرف یفهم من هذا الکلام أیضاً أن متعلق الغرض اللزمی للمولی هو نفس الدعوة إلی الخیر و نفس الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر لا إیجاد أمة یأمرون بالمعروف بل ضرورة وجود أمة یأمرون بالمعروف من باب أنه مقدمة لتحقق الأمر بالمعروف. فالأمر بالمعروف ضروری بنظر الشارع و لازم ذلک وجود أمة لیأمروا بالمعروف لا أن الأمر بالمعروف لیس بضروری و لکن کون جماعة یأمرون بالمعروف ضروری.

الإشکال الثالث: دلالة الآية علی أصل الرجحان لشمول «المعروف» المندوبات

هنا إشکال من حیث شمول الآیة للأمر و النهی المستحبان لإطلاق «المعروف» و «المنکر» فیشمل الأمر بالمستحب و النهی عن المکروه و لا یعقل وجوبهما لإستلزامه زیادة الفرع علی الأصل و لدلالة بعض الأخبار علی عدم وجوب الأمر بالمستحب.[[9]](#footnote-9) و علی هذا لا یمکن دلالة الصیغة علی الوجوب فقط و دلالتها علی الوجوب و الاستحباب معاً یشبه استعمال اللفظ فی اکثر من معنی و هو محال أو خلاف المتفاهم العرفی علی الأقل، فلا تدل الآیة علی أکثر من مطلق الرجحان فلا یثبت الوجوب بهذه الآیة الشریفة.

*الجواب عن الإشکال الثالث*

تحقیق القول فی هذا الإشکال یحتاج إلی بسطٍ فی الکلام. فنقول بعون الله تعالی:

نسبة الدلیل الذی یوجب الحکم بعدم وجوب الأمر بالمستحب، الی الآیة الشریفة إما نسبة القرینة المتصلة مع ذیها أو القرینة المنفصلة.

**إن کان الدلیل الدال علی عدم وجوب «الأمر بالمستحبات» کقرینة منفصلة** کما علیه صاحب المدارک حیث منع عن وجود أی ارتکاز علی عدم امکان وجوب الأمر بالمستحب و النهی عن المکروه و ردّ أی حکم عقلی بعدم امکان ذلک لإستلزامه زیادة الفرع علی الأصل بقوله:

*لو لم يكن إجماع أمكن وجوب الأمر بكلّ معروف و لو كان مستحبّا و وجوب النهي عن كلّ منكر حتّى المكروه لإمكان أن لا يكون النظر إلى حصول الفعل و الترك فقط.[[10]](#footnote-10)*

و علیه المحقق العراقی أیضاً حیث اذعن بوجود ارتکاز عقلائی علی عدم وجوب الأمر بالمستحب و لکن منع عن بلوغ ذلک الارتکاز إلی حدٍّ یوجب عدم انعقاد الظهور للآیة الشریفة، فقال:

*لكن الذي يسهّل الخطب، منع بلوغ الارتكاز بمثابة تمنع عن انعقاد أصل الظهور، و لو من جهة احتمال كون مصلحة الإيجاب في المندوبات، مجرد ‌إعطاء الحجة توطئة للأخذ به في الزائد عن مقدار القرينة على الخلاف، فتأمل.[[11]](#footnote-11)*

بیان مراده + من هذا الکلام یحتاج إلی شیء من التوضیح علی مستوی نظریة المحقق العراقی فی تفسیر «کون المتکلم فی مقام البیان»؛ فنقول:

كون المتكلم في مقام البيان له معنیان:

فتارة يراد به كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بوصف التمامية بأعمّ من كلام به التخاطب و بكلام آخر له و لو منفصلا عن ذلك، في مقابل السلب الكلي، و هو ما إذا لم يكن في مقام البيان رأسا بل في مقام الإهمال و الإجمال، و بعبارة أخرى كون المتكلم في مقام بيان مرامه الواقعي بلفظه أو به و بكلام آخر منفصل عن هذا الكلام.

و أخرى يراد به كون المتكلم في مقام بيان مراده بإعطاء الحجّة إلى المخاطب على المراد بلفظ به التخاطب أو به و بما يتصل به من كلام آخر على نحو يعد المجموع عرفاً كلاماً واحداً، لا مجرد كونه في مقام الجدّ لبيان المرام الواقعي النّفس الأمري، في قبال إهماله من رأس و لو لم يكن في مقام إعطاء الحجة و الظهور على المراد إلى المكلف.

فانه على الأوّل، أنّ أصل ظهور کلام في الإطلاق و في كونه تمام المراد حينئذ منوط و معلّق بعدم بيان المتكلم جزء مرامه بكلام آخر فيما بعد، و إلّا فمع وجود البيان على بعض مرامه فيما بعد لا يكاد يكون له هذا الظهور الإطلاقي، فكان أصل ظهوره في الإطلاق و كونه تمام المراد حينئذ من لوازم عدم مجي‏ء القيد و لو بالأصل، و في مثله من المعلوم انّه بالظفر بكل بيان و حجة على القيد يرتفع هذا الأصل بالمرّة، كارتفاع اللابيان الّذي هو موضوع حكم العقل بالقبح بوجود البيان على التكليف، و عليه فلا يبقى مجال توهم المعارضة بينهما بوجه أصلاً، و هذا بخلافه على الثاني فان قضية كون المتكلم في مقام إعطاء الحجة حينئذ انما كان ملازماً مع ظهور لفظه في الإطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد، بظهور فعلى تنجيزي، من جهة ان إعطاء الحجّة على المراد حينئذ لا يكون إلّا بإعطاء الظهور الكاشف عنه، و إلّا فلا يكون في البين حجّة غيره، و حينئذ فمتى لم ينصب في كلام به التخاطب قرينة على القيد و الخصوصية، فلا جرم يلزمه استقرار الظهور الإطلاقي للفظه، و مع استقرار الظهور الإطلاقي فيه يقع لا محالة التعارض بينه و بين ما في القبال من المقيّدات المنفصلة، و في مثله لا يلاحظ قضية وضعية الظهور اللّفظي في المقيّدات المنفصلة في تقديمها على ظهوره الإطلاقي، بل بعد استقرار الظهور الإطلاقي فيها أيضا لا بد من ملاحظة أقوى الظهورين منهما و تقديمه على الآخر، و هذا بخلافه على الأوّل فانه عليه لا مجال لتوهم المعارضة بينهما بل لا بد من تقديم الظهورات الوضعيّة في المقيدات المنفصلة على ظهوره الإطلاقي من جهة صلاحيتها للبيانية عليه و رافعيتها لأصل ظهوره الإطلاقي، و الوجه فيه ما عرفت بان عدم البيان على القيد فيما بعد على ذلك كان مقوم أصل انعقاد الظهور الإطلاقي فيه، فمع مجي‏ء البيان بالوجدان و الظفر بالحجّة على القيد يرتفع هذا الأصل بالمرّة، و بارتفاعه لا يكاد يكون ظهور إطلاقي لكلامه بوجه أصلاً حتى يلاحظ التعارض بينهما، كما لا يخفى.

ثم إن الغالب في الخطابات الشرعية المتكفلة للأحكام الشرعية هو المعنی الثانی، فانها طرّا بصدد إعطاء الحجة على المراد إلى المكلّف ليكون له بيانا و حجة في الموارد المشكوكة في نفى ما شك في اعتباره وجودا أم عدما في المأمور به إلى ان يظهر الخلاف، كما كان ذلك هو الشأن أيضا في إلقاء العمومات اللفظية و سائر الحقائق، فان المقصود منها طرا انما هو مجرّد إعطاء الحجة على المراد إلى المكلّف، لأن يتكل بها بيانا على التكليف وجودا و عدما في مقام العمل عند الشك في القرينة أو التخصيص‏.[[12]](#footnote-12)

فعلی هذا نقول فی المقام: أن ارتکاز عدم إمکان زیادة الفرع علی الأصل و عدم وجوب الأمر بالمستحب لا یکون بمثابة توجب عدم انعقاد ظهور الآیة الشریفة فی الإطلاق و هذا لوجود احتمالٍ یمنع هذا الإحتمال عن کون الإرتکاز مقیداً متصلاً و هادماً للظهور الإطلاقی للآیة و هذا الإحتمال إنما هو إحتمال أن الشارع حکم بوجوب الأمر بمطلق المعروف - و فی ضمنه حکم بوجوب الأمر بالمندوب- لمصلحةٍ و هی مجرد ‌إعطاء الحجة علی الوجوب إلی المکلف توطئة للأخذ بتلک الحجة في «الزائد عن مقدار القرينة على الخلاف» أی الواجبات.

ثم إنه قال المحقق العراقی علی فرض کون القرینة منفصلة لا إشکال فی دلالة الآیة علی الوجوب لبقاء ظهورها فیه، غایة الأمر خرج بعض الأفراد بمقتضی المقید المنفصل. فعلی هذا ظهور «و لتکن» فی الوجوب و اطلاق «المعروف» بنحوٍ یشمل الواجب و المستحب، باقٍ علی حالهما و بعد مجیء المقید المنفصل و خروج بعض الأفراد عن دائرة الوجوب نحکم بنفس الآیة علی رجحان تلک الأفراد لأن مقتضی المقید المنفصل رفع الید عن الوجوب لا مطلق الطلب.

*و بمثل ذلك [أی بمثل الروايات الخاصة التی تدل علی استحباب الأمر بالمستحب] ترفع اليد عن وجوب الأمر بمطلق المعروف، فيبقى على ظهوره في غيره، من دون اقتضاء ذلك قلب الأوامر المزبورة، إلى الظهور في مطلق الرجحان، أو في اختصاصها بخصوص الواجب منها، كي يلزم سقوط حجيتها‌ ‌في الوجوب في الواجبات على الأول، أو سقوط حجيتها عن أصل الرجحان في المندوب على الثاني. و عمدة النكتة فيه انّ القرائن المنفصلة لا تقتضي صرف الظواهر- في غير موردها- عما عليها من الظهور، و إنما شأنها رفع اليد عن حجيتها بمقدار قيام الدليل على الخلاف، كما لا شبهة في أنّ ظهور الإطلاقات يقتضي وجوب الأمر بمطلق المعروف. غاية الأمر قامت القرينة على عدم اللزوم في خصوص المندوبات، فيبقى ظهورها في البقية حجة بلا معارض، فتكون مثل هذه المطلقات- بنفس حجيتها على الوجوب في الواجبات- حجة على رجحانها في المستحبات بلا لزوم محذور أبدا.[[13]](#footnote-13)*

**أقول**: ما قال المحقق العراقی من بقاء ظهور الصیغة فی الوجوب فی هذا الفرض، متین جداً إلا أنه قد یقال فی المقام یستلزم التقیید بالمقید المنفصل تخصیص الأکثر و خروج أکثر الأفراد عن المعروف لأن المستحبات تکون اکثر من الواجبات فی الشرع بلا شک و هذا النوع من التخصیص و التقیید مستهجن عرفاً فلا بد من التصرف إما فی ظهور الصیغة فی الوجوب و إما فی اطلاق المعروف.

ولکن التقیید فی المقام لیس بمستهجن لأن المعروف تنقسم الی الواجب و المستحب فالمعروف إما واجب و إما مستحب و فی التقیید لا ینظر الی افراد الواجب و المستحب حتی یقال إن المستحبات اکثر من الواجبات. فالتقیید فی المقام لا یوجب خروج اکثر الافراد بل یوجب خروج فرد من الفردین و الاستهجان فی أمثال ذلک غیر معلوم مضافاً إلی ما حکی عن بعض أعاظم العصر من التفصیل بین تخصیص الأکثر و تقیید الأکثر و لعل وجهه أن تخصیص الأکثر مستهجن عرفاً لدلالة العام علی الشمول بالوضع و هذا یشکّل ظهوراً قویاً فی الشمول لا یستحسن العرف اخراج اکثر الأفراد و یری بین العام و هذا التخصیص التناقض و لکن تقیید الأکثر لیس بمستهجن و مستنکر عرفاً لأن الإطلاق هو جعل الحکم علی الطبیعة و دلالته علی الشمول لیس بالوضع بل یکون بمقدمات الحکمة فظهوره فی الشمول لیس الی درجة یری العرف اخراج اکثر افراده نقض الحکم السابق.

و اما اثبات الرجحان للأمر بالمستحب و النهی عن المکروه حتی بعد مجیء المقید المنفصل یختلف باختلاف المبانی، لأنه إن کانت دلالة صیغة الأمر علی الوجوب بالوضع تدل الآیة علی حصة خاصة من الرجحان أو مرتبة خاصة من الطلب[[14]](#footnote-14) و هو الوجوب فبعد نفی تلک الحصة عن بعض الأفراد بالمقید المنفصل لا موجب لإثبات حصة اخری بالآیة فیها.

و إن کان دلالتها علی الوجوب بحکم العقل تدل بالوضع علی مطلق الرجحان و دلالتها علی الوجوب تکون بأمرٍ خارج عن مدلول نفس الصیغة فبعد قیام القرینة المنفصلة تکون الآية حجة فی إثبات مطلق الرجحان فی الأمر بالمستحب و النهی عن المکروه.

و أما إن کان دلالتها علی الوجوب بالإطلاق تدل بالوضع علی الطلب و دلالتها علی الوجوب تکون بمقدمات الحکمة و فی مثل هذا فی إثبات الرجحان و الإستحباب بنفس الدلیل المطلق بعد قیام القرینة المنفصلة قولان:

احدهما ما اختاره جماعة من الأعلام کالمحقق العراقی علی ما فی عبارته المتقدمة و الشهید الصدر[[15]](#footnote-15) من لزوم الإکتفاء بأقل التصرف فی الدلیل المطلق و هو رفع الید عن اطلاق الهیئة فی خصوص مورد المقید المنفصل و نتیجة ذلک إثبات الوجوب فی الزائد عن مقدار القرینة و إثبات الرجحان لمورد القرینة. و بعبارة أخری أن مقدمات الحکمة انحلالی و المقید المنفصل یوجب عدم تمامیة مقدمات الحکمة فی مورد خاص فأصل الطلب ثابت فی ذلک المورد بمقتضی اطلاق الموضوع ولکن الوجوب لا یمکن إثباته لعدم تمامیة مقدمات الحکمة فی ذلک المورد.

ثانیهما ما اختاره جماعة من الأعلام أیضاً من عدم إمکان إثبات الرجحان بعد إخراج الفرد من الدلیل المطلق الدال علی الوجوب بمقید منفصل لأن العرف یتصرف بذلک المقید المنفصل فی الموضوع و یری أن الشارع قد أخرج الفرد عن موضوع الدلیل المطلق و بعد اخراجه عن الموضوع لا یشمله الطلب الوارد فی الدلیل المطلق فلا یمکن إثبات رجحانه بذلک الدلیل. و ذلک لأن تقیید الحکم فی بعض الأفراد بجواز الترک یستلزم ارادة الوجوب فی بعض الأفراد و ارادة الندب فی بعض آخر فی ناحیة الإرادة الجدیة و ذلک خلاف الظاهر لأن الظاهر مطابقة مقام الإثبات مع مقام الثبوت فإن کان الحکم الإثباتی واحد کما هو المفروض فالحکم الثبوتی واحد أیضاً.[[16]](#footnote-16)

و علی أی حال فالمسألة لا یخلو عن إشکال و تفصیل الکلام فی الأصول.

**و أما إن کان المقید لبیاً متصلاً** و ارتکازاً قویاً ینهدم به ظهور الآیة فی الوجوب فی مطلق المعروف لابد من رفع الید من إحدی الظهورین أی ظهور الأمر فی الوجوب أو ظهور المعروف و المنکر فی مطلق الواجب و المستحب و الحرام و المکروه، لمکان التعارض بینهما.

فی هذا الفرض أیضاً لابد من مراجعة المبانی فی دلالة الأمر فی الوجوب و احتساب ما یلزم من هذه المبانی.

فعلی القول بأن دلالة الصیغة علی الوجوب تکون بالوضع یقدم علی اطلاق «المعروف» و «المنکر» لأن دلالتها علی الوجوب بالوضع تنجیزی یوجب عدم تمامیة مقدمات الحکمة فلا یبقی اطلاق للمعروف و المنکر فتختص الآیة بالامر بالواجب و النهی عن الحرام و بعبارة أخری إن کان دلالة الصیغة علی الوجوب بالوضع لا تعارض فی البین حتی یطرأ الاجمال.

و اما علی القول بدلالة الصیغة علی الوجوب بالاطلاق یتعارض اطلاق الصیغة مع اطلاق المعروف فیسقطان ثم إن قلنا أن الوجوب و الإستحباب أمران بسیطان یرجع الإختلاف بینهما إلی الشدة و الضعف فی الطلب فالمرجع بعد تساقط الاطلاقان هو القدر المتیقن من الطلب و المعروف و هو فی ناحیة الطلب اصل الرجحان و تجری البرائة عن المرتبة الشدیدة منه الذی هو الوجوب و المقدار المتیقن فی ناحیة المعروف هی الواجبات لأن الأغراض اللزومیه أولی بالحفظ و هذه الاولویة عقلائیة یوجب انصراف المعروف الی الواجبات عند الشک فی الاطلاق.

و إن قلنا بعدم بساطة الاستحباب فقط و قلنا هو الطلب المقید بجواز الترک، فبعد تعارض الاطلاقان و تساقطهما تکون الآیة مجملاً لأن إثبات الوجوب یحتاج إلی اطلاق الطلب و الفرض أنه تعارض و تساقط عن الحجیة و إثبات الإستحباب یحتاج إلی دالٍ یثبت به القید الإثباتی المأخوذ فی مفهوم الإستحباب و لا شیء فی الآیة یدل علی ذلک.

و اما إن قلنا بترکّب الوجوب من «الطلب» و «الزجر عن الترک» سواء قلنا ببساطة الاستحباب أم لا، فلا تصل النوبة إلی القول بأن دلالة الصیغة علی الوجوب تکون بالإطلاق لأن الإطلاق لا یثبت القید بل یثبت الطبیعة صرفاً فتکون البحث علی صعید المبنیین الأخریین.

و اما علی القول بدلالة الصیغة علی الوجوب بحکم العقل بتقریب أن العقل حاکم علی لزوم إتیان ما طلبه المولی و لم یرخص فیه لإنطباق عنوان الإطاعة علیه، فبعد قیام الإرتکاز القطعی علی وجود الترخیص فی بعض الموارد لم یبق موضوع لذلک الحکم العقلی فی تلک الموارد و اما الموارد التی لم یثبت وجود ذلک الارتکاز فیه فموضوع حکم العقل باللزوم موجود فیها فبدلالة العقل تدل الآیة علی الوجوب فی الزائد عن الارتکاز. هذا.

قد یقال بوجود قرینة فی الآیة توجب القول بعدم وجود اطلاق للمعروف و القول بإختصاصه بالواجبات و هی مادة الأمر فی «یأمرون» ببیان أن مادة الأمر تدل علی الوجوب و الإلزام وضعاً و ایجاب الأمر بالمستحبات خلاف المرتکز العقلائی. فالمتفاهم العرفی الناشیء من الوضع و الإرتکاز فی مثل «الأمر بالمعروف» هو «الإلزام بالواجبات» فیرتفع الإشکال رأساً.

هذا الکلام لا بأس به فی الجملة لأن الطلب الإلزامی و الطلب غیر الإلزامی أمران عقلائیان یستعملهما العقلاء للوصول إلی أغراضهم اللزومیه و الترخیصیه و لا ینحصران بالشارع فلا محذور فی أن طلب الشارعُ الطلبَ اللزومی من المکلفین بعضهم بعضاً غایة الأمر یحتاج إثبات ذلک إلی دالّ و هو فی المقام مادة الأمر علی القول بوضعها للطلب الإلزامی.

ولکن هذا اذا کانت دلالة مادة الأمر علی الوجوب بالوضع و أما إن کانت دلالة مادته أیضاً للوجوب بالاطلاق أو بحکم العقل یجری فیها ما تقدم و تلزم محاسبة کلاً من المبانی.

الإشکال الرابع: دلالة الآية علی أصل الرجحان لشمول الآية «الدعاء إلی الخير»

و قد یستشکل أیضاً باستفادة الوجوب من صیغة الأمر فی الآیة الشریفة بأن الدعاء الی الخیر لیس بواجب یقیناً و علی هذا لا یبقی ظهور للصیغة فی الوجوب. و بعبارة أخری سیاق الآیة بما هی مشتملة للدعاء الی الخیر الذی لیس بواجب قطعاً، یدل علی عدم ارادة الوجوب حتی بالنسبة الی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

*الجواب عن الإشکال الرابع*

ولکن هذا الإشکال باطل من وجهین:

*الجواب الاول*

أن روح هذا الإشکال متحد مع الإشکال السابق و یجری ما تقدم فی الجواب عن الإشکال السابق فی الجواب عن هذا الإشکال أیضاً لأن هدم ظهور الصیغة فی الوجوب بجهة اشتمالها لما هو مستحب یقیناً یبتنی علی بعض المبانی و أما علی طبق بعض المبانی الأخر یمکن القول ببقاء الظهور فی الوجوب فی الزائد عن المقدار المتیقن.

*الجواب الثانی*

أن عدم وجوب الدعاء إلی الخیر بجمیع مراتبه اول الکلام بل لنا أن نقول الدعاء الی الخیر واجب بدلالة نفس الآیة الشریفة و علی هذا لا إشکال فی بقاء ظهور الصیغة فی الوجوب لأن الآیة فی مقام بیان وجوب الدعاء الی الخیر غایة الأمر دلت القرینة المنفصلة علی عدم وجوب بعض مراتب الدعاء إلی الخیر هذه لا یضر بظهور الآیة فی الوجوب.

و لأجل تبیین المرام فی هذا المقام لا بأس بصرف الکلام إلی بیان المراد من «الدعاء إلی الخیر» فنقول و بالله الإعتصام:

*بيان المراد من الدعاء الی الخير*

الظاهر أن کلمة «يَدْعُونَ» فی الآیة الشریفة تدل علی معنی عام یشمل جمیع ما یمکن الحث به الی الخیر لأنها فی أصل اللغة تدل علی میل المدعوّ و جلبه بصوت و کلامٍ من الداعی کما یظهر ذلک من المعجم[[17]](#footnote-17) و الدعاء إلی الشیء هو الحث علی قصد ذلک الشیء کما ورد فی مفردات راغب[[18]](#footnote-18). فالدعاء الی الخیر قد یکون بالإستدعاء و الموعظة و النصیحة و قد یکون بإرشاد الجاهل و تعلیمه و قد یکون أیضاً بالأمر و النهی بل و قد یکون بالقتال و الجهاد و جمع العساکر کما یظهر ذلک مما روی الکلینی فی «باب من يجب عليه الجهاد و من لا يجب‏» من أبواب کتاب الجهاد. فإنه روی عن أبی عبد الله × روایة طویلة جاء فی صدرها:

*عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله × قال: قلت له أخبرني عن الدعاء إلى الله و الجهاد في سبيله أ هو لقوم لا يحل إلا لهم و لا يقوم به إلا من كان منهم أم هو مباح لكل من وحد الله عز و جل و آمن برسوله ص و من كان كذا فله أن يدعو إلى الله عز و جل و إلى طاعته و أن يجاهد في سبيله فقال ذلك لقوم لا يحل إلا لهم و لا يقوم بذلك إلا من كان منهم قلت من أولئك قال من قام بشرائط الله عز و جل في القتال و الجهاد على المجاهدين فهو المأذون له في الدعاء إلى الله عز و جل و من لم يكن قائما بشرائط الله عز و جل في الجهاد على المجاهدين فليس بمأذون له في الجهاد و لا الدعاء إلى الله حتى يحكم في نفسه ما أخذ الله عليه من شرائط الجهاد.[[19]](#footnote-19)*

*و جاء فی موضع آخر منها:*

*... و ذلك أنه لا يكون مأذونا له في القتال حتى يكون مظلوما و لا يكون مظلوما حتى يكون مؤمنا و لا يكون‏ مؤمنا حتى يكون قائما بشرائط الإيمان التي اشترط الله عز و جل على المؤمنين و المجاهدين فإذا تكاملت فيه شرائط الله عز و جل كان مؤمنا و إذا كان مؤمنا كان مظلوما و إذا كان مظلوما كان مأذونا له في الجهاد لقوله عز و جل‏ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على نصرهم لقدير و إن لم يكن مستكملا لشرائط الإيمان فهو ظالم ممن يبغي و يجب جهاده حتى يتوب و ليس مثله مأذونا له في الجهاد و الدعاء إلى‏ الله عز و جل لأنه ليس من المؤمنين المظلومين الذين أذن لهم في القرآن في القتال‏.[[20]](#footnote-20)*

و جاء فی موضع آخر منها أیضاً:

*... و من كان قائماً بتلك الشرائط فهو مؤمن و هو مظلوم و مأذون له في الجهاد بذلك المعنى و من كان على خلاف ذلك فهو ظالم و ليس من المظلومين و ليس بمأذون له في القتال و لا بالنهي عن المنكر و الأمر بالمعروف لأنه ليس من أهل ذلك و لا مأذون له في الدعاء إلى‏ الله عز و جل لأنه ليس يجاهد مثله و أمر بدعائه إلى الله‏ و لا يكون مجاهدا من قد أمر المؤمنون‏ بجهاده و حظر الجهاد عليه و منعه منه و لا يكون داعيا إلى الله عز و جل من أمر بدعاء مثله إلى التوبة و الحق و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و لا يأمر بالمعروف من قد أمر أن يؤمر به و لا ينهى عن المنكر من قد أمر أن ينهى عنه.[[21]](#footnote-21)*

فإنه من تأمّل فی هذه الروایة یشاهد بوضوح أنّ «الدعاء الی الله» الذی هو أشرف مصادیق الدعاء الی الخیر، قُرِن بالجهاد و القتال بنحوٍ کأنه هما المراد من الدعاء. فبهذا یثبت أن الدعاء إلی الخیر ذو مراتب و مصادیق متعددة تبدأ بالموعظة الحسنة و الکلام اللیّن و تنتهی بالجهاد و القتال.

نعم جاء فی روایةٍ عن الزهری عن الامام علی بن الحسین ‘ هکذا:

*دخل رجال من قريش على علي بن الحسين ص فسألوه كيف الدعوة إلى الدين قال تقول: «بسم الله الرحمن الرحيم أدعوكم إلى الله عز و جل و إلى دينه و جماعه أمران أحدهما معرفة الله عز و جل و الآخر العمل برضوانه و إن معرفة الله عز و جل أن يعرف بالوحدانية و الرأفة و الرحمة و العزة و العلم و القدرة و العلو على كل شي‏ء و أنه النافع الضار القاهر لكل شي‏ء الذي لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير و أن محمدا عبده و رسوله و أن ما جاء به هو الحق من عند الله عز و جل و ما سواه هو الباطل» فإذا أجابوا إلى ذلك فلهم ما للمسلمين و عليهم ما على المسلمين.[[22]](#footnote-22)*

یمکن أن یقال:

أن الامام × - بناءً علی هذه الروایة- فسّر «الدعوة الی الدین» الذی هو «الدعوة الی الخیر» بتبیین عقائد الاسلام من التوحید و أسماء الله الحسنی و الرسالة و أمثال ذلک و لیس فی ما قال × فی تفسیرها أیّ أمر و نهی فضلاً عن الجهاد و القتال. فیختص الدعوة الی الدین و الخیر، شرعاً، بالکلام اللین و تبیین عقائد الاسلام و أحکامه و إن یشمل جمیع ما ذکر من الموعظة و الإرشاد و الأمر و النهی و القتال لغةً. و أما ما جاء فی روایة أبی عمرو الزبیری عن أبی عبد الله × من إقتران «الدعاء الی الله» بالقتال لا ینافی ما ذکرنا من اختصاص الدعوة الی الدین بالموعظة و الإرشاد لأنها نهایة ما تدل علیه أن الدعاء الی الله قد استعمل فیها فی معنی القتال و لا اشکال فی هذا الإستعمال بعد وجود القرینة و أما روایة الزهری ظاهر فی بیان الحدّ الشرعی للدعوة فالمتبع هذه الروایة.

و لکن نقول:

اولاً: سند هذه الروایة مخدوش بسفیان بن عیینه و محمد بن مسلم بن شهاب الزهری فإنهما من وجوه العامة و لم یثبت وثاقة ابن عیینه و کان الزهری عدواً[[23]](#footnote-23). قال الکلینی فی ذکر سند الروایة: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن سفيان بن عيينة عن الزهري قال: دخل رجال‏ ...».

ثانیاً: أن الروایة لیس بصدد بیان کیفیة الدعوة الی الدین مطلقاً بل المراد دعوة الکفار و المشرکین قبل قتالهم لأنه یجب قبل القتال الدعوة إلی الدین و الظاهر أن هذا کان مورداً للإبتلاء آنذاک بحیث کانوا یحتاجون الی السؤال عن کیفیته و حدوده کما یظهر ذلک من بعض الروایات. فقد روی الکلینی فی «باب فضل الجهاد» من أبواب کتاب الجهاد:

*محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن بعض أصحابه قال: كتب أبو جعفر ع في رسالة إلى بعض خلفاء بني أمية و من ذلك ما ضيع الجهاد الذي فضله الله عز و جل على الأعمال و فضل عامله على العمال تفضيلا في الدرجات و المغفرة و الرحمة لأنه ظهر به الدين و به يدفع عن الدين و به اشترى الله من المؤمنين أنفسهم و أموالهم بالجنة بيعا مفلحا منجحا اشترط عليهم فيه حفظ الحدود و أول ذلك الدعاء إلى طاعة الله عز و جل من طاعة العباد و إلى عبادة الله من عبادة العباد و إلى ولاية الله من ولاية العباد فمن دعي إلى الجزية فأبى قتل و سبي أهله و ليس الدعاء من طاعة عبد إلى طاعة عبد مثله ... .[[24]](#footnote-24)*

و کذا عقد الکلینی باباً بعنوان «باب الدعاء إلى الإسلام قبل القتال‏» وذکر فیه روایتین اولاهما روایة الزهری و ثانیتهما هذه:

*عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله × قال قال أمير المؤمنين × لما وجهني رسول الله | إلى اليمن قال يا علي لا تقاتل أحدا حتى تدعوه إلى الإسلام و ايم الله لأن يهدي الله عز و جل على يديك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس و غربت و لك ولاؤه‏.[[25]](#footnote-25)*

و کذا نقل الکلینی أیضاً فی «باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام‏» من أبواب کتاب الجهاد روایة تدل علی وجوب الدعوة الی الإسلام قبل القتال إن کان الکفار و المشرکین قوماً لم يغزوا و لم يقاتلوا:

*محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن أبي عمرة السلمي عن أبي عبد الله × قال: سأله رجل فقال إني كنت أكثر الغزو و أبعد في طلب الأجر و أطيل الغيبة فحجر ذلك علي فقالوا لا غزو إلا مع إمام عادل فما ترى أصلحك الله فقال أبو عبد الله ع إن شئت أن أجمل لك أجملت و إن شئت أن ألخص لك لخصت فقال بل أجمل قال إن الله عز و جل يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة قال فكأنه اشتهى أن يلخص له قال فلخص لي أصلحك الله فقال هات فقال الرجل غزوت فواقعت المشركين فينبغي قتالهم قبل أن أدعوهم فقال إن كانوا غزوا و قوتلوا و قاتلوا فإنك تجترئ بذلك و إن كانوا قوما لم يغزوا و لم يقاتلوا فلا يسعك قتالهم حتى تدعوهم‏ قال الرجل فدعوتهم فأجابني مجيب و أقر بالإسلام في قلبه و كان في الإسلام فجير عليه في الحكم و انتهكت حرمته و أخذ ماله و اعتدي عليه فكيف بالمخرج و أنا دعوته فقال إنكما مأجوران على ما كان من ذلك و هو معك يحوطك من وراء حرمتك و يمنع قبلتك و يدفع عن كتابك و يحقن دمك خير من أن يكون عليك يهدم قبلتك و ينتهك حرمتك و يسفك دمك و يحرق كتابك.[[26]](#footnote-26)*

و کذلک إن الظاهر أن المراد من «الدعوة الی الدین» فی روایة الزهری هی الدعوة إلی اصل الدین فیکون المدعوّ فی هذه الدعوة الکفار و المشرکین فیکون أخص من «الدعوة إلی الخیر» التی تکون أعم منها من حیث المدعوّ‏به و المدعوّ. و الشاهد علی أخصیة المراد من الدعوة فی هذه الروایة ذیلها حیث قال × - بناءً علی ما جاء فی هذه الروایة- : «فإذا أجابوا إلى ذلك فلهم ما للمسلمين و عليهم ما على المسلمين». فإنه کالتصریح بأن المدعوّ فی هذه الدعوة غیر المسلمین فبمناسبة الحکم و الموضوع یکون المدعوّ‏به أیضاً أصل الاسلام لا جمیع وجوه الخیر.

فاذا ثبت أخصیة المراد من الدعوة لا یثبت ذکر الکیفیة الخاصة لها حدوداً و شرائطاً لمطلق الدعوة إلی الخیر حتی بناءً علی قبول ظهور الروایة فی التحدید الشرعی. هذا.

ثم إنّ کلمة «الْخَيْرِ» فی الآیة الشریفة أیضاً تدل علی مفهوم عام یشمل جمیع وجوه الخیر من أصل الاسلام و فروعه من فعل الفرائض و ترک المحرمات[[27]](#footnote-27) لأنه لا موجب لتخصیص معناه فیرجع الی المعنی العرفی و اللغوی. فلامحالة یکون الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر من مصادیق الدعاء الی الخیر فیکون ذکر الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بعد الدعاء الی الخیر من قبیل ذکر الخاص بعد العام کما صرّح بذلک بعض المفسرین[[28]](#footnote-28) و بعض اهل الأدب[[29]](#footnote-29).

فبما ذکرنا یظهر أن عطف «يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» علی «يَدْعُونَ» لا یکون من قبیل عطف المفصّل علی المجمل - کما هو ظاهر المحقق الأردبیلی[[30]](#footnote-30)- حتی یکون المراد من الدعاء الی الخیر، الأمر و النهی خاصةً، بل من قبیل ذکر الخاص بعد العام و علی هذا یکون ذکر الأمر و النهی للإهتمام بشأنهما و للإیذان إلی فضلهما و شرفهما من سائر افراد الدعاء إلی الخیر أو من جهة أن الغالب فی الدعاء الی الخیر الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فیکون سائر افراد الدعاء مشمولاً للآیة الشریفة بعدُ. و علی هذا إن دلت الآیة علی الوجوب ثبت وجوب الدعاء إلی الخیر و لا یختص بالأمر و النهی.

الإشکال الخامس: دلالة الآیة علی أن وجوب الأمر بالمعروف مختص بالمعصومین^

یستشکل علی استفادة وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر من الآیة الشریفة أیضاً بأن المراد من «الأمة» فی الآیة خصوص الأئمة الأطهار ^. یمکن تقریب هذا الإشکال بثلاثة أوجه نذکرها فیما یلی و نجاب عنها إن شاء الله تعالی.

*التقریب الأول: دلالة الآیة علی وجوب الأمر بجمیع مصادیق المعروف و استلزام ذلک، العلم بجمیع مصادیقه*

قد یقال کما یظهر من تفسیر کنز الدقائق[[31]](#footnote-31) أن اللام فی «المعروف» و «المنکر» للإستغراق و علی هذا یجب الأمر بکل معروف واقعی و النهی عن کل منکر واقعی و هذا یستلزم علم المکلف بکل معروف و منکر واقعیين لأنه بدون العلم بالمعروف و المنکر لا یمکن له الأمر به و النهی عنه و توجه تکلیف ذو مصادیق کثیرة إلی من لا یمکن له إمتثال هذا التکلیف بجمیع مصادیقه مستهجن و هذا قرینة علی أن المکلف بهذا التکلیف هم اللذین یتمکنون عن إمتثال جمیع مصادیق ذلک التکلیف. فتحصل أن المکلف بهذا التکلیف یجب أن یکون عالماً بجمیع أفراد المعروف و جمیع أفراد المنکر و هذا لا یحصل إلا للمعصوم ×.

*الجواب عن التقریب الأول*

یمکن الجواب عن هذا الإشکال بوجهین:

*الوجه الأول:*

أن وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر مقید بالعلم و علی هذا إذا جهل المکلف بفردٍ من المعروف مثلاً لا یجب علیه الأمر بذلک المعروف المجهول فدائرة التکلیف تتضیق بتضیق دائرة علم المکلف و بعبارة أخری إذا کان الحکم مقیداً بالعلم کان متعلق المتعلق مقیداً بالتبع و علی هذا یتوجه التکلیف إلی کل مکلف علی قدر ما یعلم بالمعروف و المنکر.

فعلی هذا یکون مفاد الآیة: «أیها المسلون اذا علمتم بمعروف یجب علیکم الأمر به» و لا موجب لإختصاص هذا النحو من الخطاب بالمعصوم ×.

و أما تقیید الوجوب بالعلم یمکن أن یستدل علیه بأمرین:

الأول: أن الظاهر من الآیة الشریفة أن الحکم متوجه إلی جمیع المسلمین لا الأئمة ^ خاصة و هذا الظهور ظهور قوی لا یمکن رفع الید عنه فیکون ثلاث احتمالات فی البین:

1- أن یجب علی جمیع المسلمین الأمر بجمیع افراد المعروف الواقعی، و هذا مستهجن لا یمکن الذهاب إلیه.

2- أن یکون العلم قید للواجب فیجب علیهم الأمر بجمیع ما یمکن لهم العلم بأنه من المعروف و هذا نقطع ببطلانه أیضاً لأنه یستلزم أن یجب علی جمیع المسلمین العلم بجمیع مصادیق المعروف و لو لم یکن مورداً لإبتلائهم ثم الأمر بها و هذا خلاف ارتکاز المتشرعة.

3- أن یکون العلم قید للوجوب فیجب علی کل مکلف الأمر بکل معروف یحصل له العلم به إتفاقاً و هذا لا محذور فیه. فثبت أن العلم شرط لوجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

الثانی: ما دل علی اشتراط وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر من الأدلة اللفظیة و سیجیء البحث عن هذا الدلیل إن شاء الله تعالی فیما بعد.

*الوجه الثانی:*

و أما إن تنزلنا عن الوجه السابق و قلنا أن الوجوب لیس مشروطاً بالعلم یمکن أن نقول أن التکالیف مشروط بالقدرة علی المشهور إمّا بالدلیل اللفظی و إما بحکم العقل و إما من جهة ضیق نفس التکلیف و البعث فوجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر مقید و مشروط بالقدرة أیضاً و نتیجة ذلک عدم وجوب الأمر بالمعروف المجهول الذی لیس لنا طریق للعلم به و العلم به مردودٌ إلی اهله لأن الأمر بهذا المعروف لیس مقدوراً. نعم یجب علی هذا تحصیل العلم بمصادیق المعروف غایة ما یمکن و لکن مع اشتراط التکلیف بالقدرة لا تختص الآیة بالمعصوم ×.

**لا یقال:**

أن الأمر بجمیع مصادیق المعروف مقدور و لیس التکلیف بها تکلیفاً بغیر مقدور کما أن الأئمة ^ مکلفون بالأمر بجميع مصادیق المعروف و نحن أیضاً اذا علمنا بمصادیق المعروف لأمکن لنا الأمر بها. نعم إحراز إمتثال هذا التکلیف لیس بمقدور لنا حیث لا نعلم بجمیع مصادیق المعروف و لکن لزوم إحراز الإمتثال لیس حکماً شرعیاً حتی یکون مشروطاً بالقدرة بل حکم عقلی فلا یشترط بالقدرة.

کما اذا نذر المکلف اطعام شخص خاص ثم تردد ذلک الشخص بین ألف إنسان مثلاً فإن اطعام ذلک الشخص مقدور حتی فی هذا الحال أیضاً و لکن احراز الوفاء بالنذر فی مثل هذا غیر مقدور فیجب علیه الإحتیاط و إطعام جماعة حتی تیقن بإطعام الشخص المنذور کما أن فیما نحن فیه یجب علی المکلف تحصیل العلم بکل معروف و الأمر بکل ما یحتمل أن یکون معروفاً اذا لم یکن الدوران بین المحذورین.

**فإنه یقال:**

اولاً: لا یبعد القول بأنه لا فرق فیما اذا کان متعلق التکلیف امراً غیر مقدور أو استلزم التکلیف امراً غیر مقدور مثل احراز الإمتثال لأن ذلک مقتضی کون الدین سهلة سمحة و ذلک المتفاهم العرفی من عدم جعل الحرج فی الدین.

و ثانیاً: إن التکلیف فیما نحن فیه نفسه غیر مقدور و قیاسه بمثال النذر مع الفارق لأن التکلیف فیما نحن فیه تعلق بأمر لیس للمکلف العلم ببعض مصادیقه و یکون العلم ببعض مصادیقه خارجاً عن اختیاره و یکون من اول الأمر مردداً بین اطراف غیر محصورة بنحو یوجب عدم القدرة علی الإحتیاط و هذا یوجب عدم قدرة المکلف إمتثال هذا التکلیف و بعبارة أخری تعلُق التکلیف بالمجهول هو تعلق التکلیف بغیر المقدور بخلاف ما کان متعلق التکلیف معلوماً و مقدوراً من أول الأمر ولکن اشتبه علی المکلف بجهة امر خارجی.

*التقریب الثانی: وجود الدلیل الخاص علی أن المراد من الآية هم المعصومون ^*

قد یستدل لإختصاص الآیة الشریفة بالمعصومین ^ ببعض الروایات حیث فسّر «الأمة» فی الآیة بالأئمة المعصومین ^. قد نقل الکلینی فی «باب من یجب علیه الجهاد و من لا یجب» من أبواب الجهاد روایة طویلة قد أشرنا إلی بعض فقراته فیما سبق، جاء فی موضع منها:

*... ثم ذكر من أذن له في الدعاء إليه بعده و بعد رسوله في كتابه فقال «و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون» ثم أخبر عن هذه الأمة و ممن هي و أنها من ذرية إبراهيم و من ذرية إسماعيل من سكان الحرم ممن لم يعبدوا غير الله قط الذين وجبت لهم الدعوة دعوة إبراهيم و إسماعيل من أهل المسجد الذين أخبر عنهم في كتابه أنه أذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا الذين وصفناهم قبل هذا في صفة أمة إبراهيم ع الذين عناهم الله تبارك و تعالى في قوله- أدعوا إلى الله على بصيرة أنا و من اتبعني يعني أول من اتبعه على الإيمان به و التصديق له بما جاء به من عند الله عز و جل من الأمة التي بعث فيها و منها و إليها قبل الخلق ممن لم يشرك بالله قط و لم يلبس إيمانه بظلم و هو الشرك.[[32]](#footnote-32)*

فإن هذه الروایة صریحة فی أن المراد بالأمة، الأئمة ^ قطّ و لا ینطبق علی غیرهم و یؤید ذلک ذکر أتباع النبی | و أتباع الأئمة ^ بعد ذلک و الإستشهاد بآیة «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنينَ[[33]](#footnote-33)» للأتباع.

فتحصل أنه ما أوجبت هذه الآیة إنما وجبت علی الأئمة ^ و غیرهم ^ لا یکلفون بما أوجبته.

*الجواب عن التقریب الثانی*

یمکن الجواب عن التقریب الثانی بوجهین أیضاً:

*الوجه الأول:*

أن هذه الروایة غیر معتبرة سنداً فلا تکون حجة حتی نستدل بها.

اما ضعف سندها من ناحیة شخصین:

**الاول: بکر بن صالح**

فقد ضعفه النجاشی[[34]](#footnote-34) و ابن الغضائری[[35]](#footnote-35) فیکون ضعیفاً. نعم وثقه ابن داود فی موضعٍ من رجاله[[36]](#footnote-36) إلا أنه قد ذکره فی الجزء الثانی من کتابه أیضاً المختص بالمجروحين و المجهولين[[37]](#footnote-37) ثم ذکره تحت عنوان «فصلٌ في ذكر جماعة أطلق عليهم الضعف»[[38]](#footnote-38).

و کثرة نقل الأجلاء عنه لم یثبت حیث لا یکون إلی حد یوجب الإطمئنان بأن الراوی الجلیل قد اعتمد علی هذا الراوی مع أن کثیراً من هذه النقول یرتبط بالمسائل الأخلاقیة و الطبیة و فی مثل ذلک لا یستکشف الإعتماد مع أنه لو ثبت الإعتماد لا یجدی أیضاً فیما نحن فیه لتعارضه مع تضعیف النجاشی و ابن الغضائری.

**الثانی: أبی عمرو الزبیری**

و هو مجهول لا یعلم حاله و لایذکر فی أیٍ من کتب الرجال التی بأیدینا. نعم جاء فی تفسیر القمی[[39]](#footnote-39) مثل السند المبحوث عنه و بناء علی توثیق رجال التفسیر یمکن توثیقه.

*إن قلت*

نعم إن سند هذه الروایة ضعیف بإصطلاح المتأخرین و لکن هنا مبانٍ أو وجوه و قرائن لا یبعد بناءً علیها القول بحجیتها أو بإطمئنان صدور الروایة عن الإمام × فتکون الروایة حجة علی تلک المبانی أو حجة من باب الإطمئنان لا من باب التعبد بحجیة خبر الثقة. أما الوجوه فهی امور:

1- نقل الکلینی هذه الروایة فی الکافی. فإنه علی بعض المبانی یکون جمیع روایات الکافی حجة لشهادة الکلینی بصدور تلک الروایات عن الأئمة الصادقین ^ و هذه الشهادة محتمل الحس و الحدس و ما کان کذلک حجة علی ما حققه الأعلام فی الأصول.

و إن لم نقل بهذا المبنی لا أقل من قوة احتمال الصدور مع ما قال الکلینی فی المقدمة. قال:

*و ذكرت أن أمورا قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، و أنك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها و أسبابها، و أنك لا تجد بحضرتك من تذاكره و تفاوضه ممن تثق بعلمه فيها، و قلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه‏] من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، و يرجع إليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدين و العمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمة التي عليها العمل، و بها يؤدي فرض الله عز و جل و سنة نبيه صلى الله عليه و آله، و قلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سببا يتدارك الله [تعالى‏] بمعونته و توفيقه إخواننا و أهل ملتنا و يقبل بهم إلى مراشدهم. ... و قد يسر الله- و له الحمد- تأليف ما سألت، و أرجو أن يكون بحيث توخيت‏.[[40]](#footnote-40)*

2- أن الکلینی قد ذکر ذیل باب «من یجب علیه الجهاد و من لا یجب» روایتین احداها هذه الروایة و ثانیتها روایة عبد الملک بن عمرو الذی مجهول و بسببه کان سند الروایة الثانیة ضعیفاً أیضاً و هذه الروایة الثانیة تکون اخصر من الروایة الاولی بحیث تشتمل الروایة الاولی علی مطالب و احکام لیست فی الروایة الثانیة.

فإن هذه النکات أیضاً تقوی احتمال إعتماد الکلینی علی هذه الروایة خصوصاً ذکر روایة أبی عمرو الزبیری مقدّماً علی الروایة الثانیة یشعر بإعتماده علیها لأن هنا اربع احتمالات و هی أن لا تکونا معتبرتین عنده أو تکونا معتبرتین عنده أو کانت الروایة الاولی معتبرة و ذکرت الروایة الثانیة مؤیدة الروایة الاولی أو بالعکس. اما الإحتمال الأول لا یمکن الرکون الیه لأنه مناقض مع فی المقدمة و الإحتمال الرابع أیضاً خلاف الظاهر لأن دأب المصنفین ذکر الروایات المعتبرة مقدّماً علی الروایات غیر المعتبرة خصوصاً اذا ذکروا تحت باب واحد، روایتین فحسب. فهنا احتمالان إما تکون الروایتان معتبرة عند الکلینی و إما الروایة الاولی معتبرة غیر الروایة الثانیة و علی کلا الإحتمالین یثبت إعتماد الکلینی علی روایة أبی عمرو الزبیری.

3- قوة متن الروایة من أنها لا تشتمل علی مطالب خلاف اصول المذهب و یؤید عمدة ما فیها بروایات أخری و أنها لا تشتمل علی تعقیدات لفظی و معنوی و یوجد فیه أی رکاکة فی اللفظ و لا یعارض بعضه بعضا علی أنها روایة طویلة جداً و هذا توجب ضئالة إحتمال الجعل لأن جعل هذا الروایة بطولها - مع أنها بمرأی و مسمع من الرواة و المحدثین المضطلعین علی کشف الروایات المجعولة- لا یناسب مع قصد الجاعل من ترویج الروایات المجعولة فی الکتب.

*قلت*

أنّ هذه القرائن و إن لا یبعد أنها توجب تقوية احتمال الصدور إلا أن حصول الإطمئنان بالصدور مشکل. مع أن غایة ما یمکن إثباته بهذه القرائن هی صدور الروایة فی الجملة أما حجیة جمیع فقراتها و جملاتها لا یمکن إثباتها فعلی هذا لا یمکن التمسک لإختصاص الآیة الشریفة بالأئمة المعصومین ^ بهذه الروایة.

مضافاً إلی أنه یوجد فی بعض فقرات الروایة ما لا یبعد القول بأنه غیر ما هو المألوف من کلمات الأئمة ^. جاء فی موضع من هذه الروایة:

*و ذلك أن جميع ما بين السماء و الأرض لله عز و جل و لرسوله و لأتباعهما من المؤمنين من أهل هذه الصفة فما كان من الدنيا في أيدي المشركين و الكفار و الظلمة و الفجار من أهل الخلاف لرسول الله ص و المولي عن طاعتهما مما كان في أيديهم ظلموا فيه المؤمنين من أهل هذه الصفات و غلبوهم عليه مما أفاء الله على رسوله فهو حقهم أفاء الله عليهم و رده إليهم و إنما معنى الفي‏ء كل ما صار إلى المشركين ثم رجع مما كان قد غلب عليه أو فيه فما رجع إلى مكانه من قول أو فعل فقد فاء مثل قول الله عز و جل- للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤ فإن الله غفور رحيم أي رجعوا ثم قال و إن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم و قال و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي‏ء إلى أمر الله أي ترجع فإن فاءت أي رجعت فأصلحوا بينهما بالعدل و أقسطوا إن الله يحب المقسطين يعني بقوله تفي‏ء ترجع فذلك الدليل على أن الفي‏ء كل راجع إلى مكان قد كان عليه أو فيه و يقال للشمس إذا زالت قد فاءت الشمس حين يفي‏ء الفي‏ء عند رجوع الشمس إلى زوالها و كذلك ما أفاء الله على المؤمنين من الكفار فإنما هي حقوق المؤمنين رجعت إليهم بعد ظلم الكفار إياهم‏.[[41]](#footnote-41)*

فإن ذکر معنی «الفیء» مع الإستشهاد بالاستعمالات المختلفة فی ضمن أسطر یشبه بکلام المصنفین و العلماء و هذا الکیفیة من البیان یضعف إحتمال أنه من المعصوم ×.

نعم بناء علی تصحیح حجیة جمیع ما نقل فی الکافی کانت الروایة معتبرة لا محالة و لکن أصل المبنی محل تأمل و البحث عن أصل هذا المبنی موکول إلی محله.

*الوجه الثانی:*

تعارض هذه الروایة مع ما دلّ علی أن هذه الآیة الشریفة تشمل أتباع الأئمة ^ أیضاً بل جمیع المسلمین.

الروایة الاولی ما وردت فی تفسیر القمی، قال :

*و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر × في قوله و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير فهذه الآية لآل محمد ^ و من تابعهم يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر.[[42]](#footnote-42)*

الروایة الثانیة ما وردت فی تفسیر العیاشی. قال:

*عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله × قال في قوله «و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر» قال: في هذه الآية تكفير أهل القبلة بالمعاصي، لأنه من لم يكن يدعو إلى الخيرات- و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر من المسلمين- فليس من الأمة التي وصفها [الله‏] لأنكم تزعمون أن جميع المسلمين من أمة محمد و قد بدت هذه الآية- و قد وصفت أمة محمد بالدعاء إلى الخير- و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و من لم يوجد فيه الصفة التي وصفت بها- فكيف يكون من الأمة- و هو على خلاف ما شرطه الله على الأمة و وصفها به.[[43]](#footnote-43)*

نعم هاتان الروایتان ضعیفتان فلاتعارضانها إن قلنا بإعتبارها.

*التقریب الثالث: ترتب الفلاح علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر یدل علی الإختصاص*

قد یقال أن الآیة الشریفة حکمت بأن الأمة المذکورة فیها هم المفلحون و الفلاح مطلق یشمل جمیع أفراده. فأما إن کان الفلاح بمعنی النجاة من العقاب فیکون المعنی أن هذه الأمة هم الناجون من جمیع العقوبات و ینحصر ذلک فی الأئمة المعصومین ^ لأنهم منحصرون فی النجاة عن جمیع العقوبات و بعبارة أخری حکمت الآیة - بناء علی هذا المعنی من الفلاح – بأن الذین یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر کانوا ناجین من کل عقوبة و هذا لا یکون إلا اذا کانوا ممتثلین بجمیع الأوامر و النواهی حتی غیر الدعوة إلی الخیر و و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و إلا کانوا معاقبین من ناحیة عصیان سائر الأوامر و النواهی الشرعیة و الذین یکونون ممتثلین بجمیع ما ورد من الشرع هم المعصومون و هم الأئمة ^.

و أما إن کان معنی الفلاح الفوز بالکمال فقد حکمت الآیة بجهة إطلاق الفلاح علی أن هذه الأمة هم الفائزون بکل کمال و لیس هذا الا للمعصوم ×.

فعلی کلا المعنینین تکون الآیة مختصة بالمعصومین ^.

*الجواب عن التقریب الثالث*

قد یناقش فی هذا التقریب أیضاً بوجوه:

**الاول:** لیس للفلاح إطلاق لأن الآیة لیست فی مقام بیان إثبات الفلاح من أیّ جهة کانت بل فی مقام بیان الفلاح من ناحیة الدعوة إلی الخیر و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فحسب. فعلی کلا المعنیین لیس للفلاح إطلاق فیکون معنی الآیة علی القول بأن الفلاح یکون بمعنی النجاة من العقاب: «اولئک هم الناجون من العقاب المترتب علی ترک الأمر بالمعروف» و یکون معناها علی القول بأنه یکون بمعنی الفوز بالکمال: «اولئک هم الفائزون بالکمال المترتب علی الأمر بالمعروف».

**و فیه:** لا یمکن الإلتزام بهذا لأن هذا المعنی یشبه القضیة بشرط المحمول و لا أثر لمثل هذا الکلام. أن النجاة من العقاب المترتب علی ترک الأمر بالمعروف عند إمتثال هذا التکلیف واضح و لا یحتمل غیره فلا ینبغی حمل کلام الشارع الحکیم جل و عز علی مثل هذا النحو من الکلام الذی لا أثر له و یکون من قبیل بیان الواضحات.

**الثانی:** أن هذا التقریب یتوقف علی حجیة إطلاق الفلاح و لکن یعارض ذلک الإطلاق مع إطلاق الأمة لأن مقتضی إطلاق الأمة شمولها لجمیع المسلمین و هذا ینافی إطلاق الفلاح لأن مقتضی إطلاقهما الحکم بأن من أمر بالمعروف من المسلمین کان ناجیاً من أی عقاب أو کان فائزاً بکل کمال و نعلم من الخارج بطلان ذلک فلابد من رفع الید إما من اطلاق الأمة و تخصیصها بالمعصوم × أو رفع الید من إطلاق الفلاح و تخصیصه بالفلاح المترتب علی الأمر بالمعروف.

و فی المقام لابد من رفع الید عن اطلاق الفلاح لأنه لا یمکن أن یکون قرینة علی المراد من الأمة لأن هنا قضیتان: القضیة الأولی: «یجب وجود أمة یأمرون بالمعروف» و القضیة الثانیة: «إن الأمة التی أشیرت به فی القضیة الأولی هم المفلحون». ثم إن القضیة الأولی مستقلة عن القضیة الثانیة فی المعنی بحیث لو غضضنا النظر عن القضیة الثانیة کانت القضیة الاولی تامة الدلالة و أما القضیة الثانیة یتوقف فی معناها علی القضیة الاولی بحیث لو غضضنا النظر عن القضیة الاولی کانت مجملا و فی مثل ذلک یتصرف العرف فی القضیة الثانیة بقرینة القضیة الاولی و حیث أنه مع الغض عن النظر القضیة الثانیة لا موجب لتقیید الأمة فالعرف یحکم ببقاء اطلاق الأمة و لزوم تقیید الفلاح.

**و فیه:** ولکن یمکن الخذشة فی هذا الوجه أیضاً بأن الذیل یکون قرینة علی الصدر غالباً لأن العرف لکشف مراد المتکلم ینظر إلی مجموع الکلام عند تمامه و الکلام لا یتم إلا عند مجیء الذیل. فإطلاق الفلاح یکون قرینة علی الصدر و عند ذلک لا یتم مقدمات الحکمة لـ «أمة» فلا إطلاق له أصلا حتی یعارض مع إطلاق ما فی الذیل.

**الثالث:** قد یقال کما یظهر من زبدة البیان[[44]](#footnote-44) أن الحکم بمطلق الفلاح للأمة فی الذیل إنما هو بإعتبار بعض هذه الأمة. فعلی هذا أن المراد من الأمة لیس خصوص الأئمة المعصومین ^ بل یشمل غیرهم ^ و هذا لا ینافی مع إطلاق الفلاح فی الذیل لأن «هم المفلحون» وصفٌ للمجموع بما هو مجموع بإعتبار أن هذا المجموع مشتمل علی بعض الأفراد النائلین إلی الدرجة العلیا من الفلاح.

**و فیه:** أن هذا المعنی خلاف الظاهر لأن الظاهر من الآیة الشریفة إثبات الفلاح للذین یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر علی نحو الإنحلال لا علی النحو العام المجموعی.

**الرابع:** یمکن القول بأن الآیة الشریفة حکمت بترتب الفلاح المطلق علی الأمر بالمعروف لکن مع فرض إمتثال سائر التکالیف کأنّ إمتثال جمیع التکالیف هو العلة التامة لترتب الفلاح المطلق و الأمر بالمعروف یکون هو الجزء الأخیر لتلک العلة عند فرض إمتثال سایر التکالیف. کما اذا قیل «اذا استقبلت فی الصلاة صحت صلاتک» و هذا یعنی «اذا استقبلت فی صلاتک مع فرض اجتماع سائر الشرائط و الأجزاء فصلاتک صحیحة» لا أن الصلاة صحیحة من ناحیة استقبال القبلة فقط و بعبارة أخری أن صحة الصلاة إنما تتوقف علی اجتماع الشرائط و الأجزاء و لا تنحل إلی الأجزاء و الشرائط.

و هذا النحو من البیان عرفی لا محذور فیه و لعل السر فی ذلک أن فی مثل هذا التعبیر ینزل امراً واحداً یکون له الشأن الکبیر فی ترتب الأثر بمنزلة مجموع الأمور التی یکون الأثر لها ثم یترتب علی هذا الأمر الهامّ ذلک الأثر الذی یترتب علی مجموع الأمور. فمثلاً إذا قال الأستاذ لتلامذته إن کنتم جاداً فی الدرس لکنتم ناجحاً فی الإمتحانات السنویة فهذا لا یعنی أنکم لکنتم ناجحاً و لو مع عدم الحضور عند الإمتحان أو مع عدم إجابة السؤالات أو مثل ذلک. أو إذا قال الطبیب إن الذین لا یمتلئون بطونهم من الطعام اولئک هم السالمون من المرض، لا یعنی بذلک اولئک هم السالمون و لو مع أکل السمّ أو الحرکة الشدیدة بلافصل بعد الطعام أو مثل ذلک.

بل فی کل ذلک ینزل الأمر الرئیسی فی ترتب الأثر بمنزلة مجموع الأمور فیترتب علیه الأثر و هذا لا ینافی مع إفتراض وجود سائر الشرائط و الأمور الدخلیة فی ترتب الأثر. و لا محذور فی کون المراد من الآیة أیضاً ذلک و ذلک لأن الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر لهما دور کبیر فی الوصول إلی الفلاح و یؤید ذلک بما ورد بمثل هذا التعبیر فی القرآن الکریم الذی من المقطوع به عدم إمکان اختصاص جمیع تلک الموارد بالأئمة ^.

الإشکال السادس: إرشادية الأمر فی الآية

قد یقال أن الإستدلال بالآیة إنما یکون لإثبات الوجوب الشرعی المولوی و هذا لا یمکن إثباته لأن العقل مستقل بحسن الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و قبح ترکه و استحقاق الذم علی ترکه و فی مثل ذلک لا یکون أمر الشارع إلا إرشاداً إلی حکم العقل و لا یکون أمراً مولویاً لأن الأمر المولوی بعد حکم العقل محال إما بجهة إستحالته الذاتیه و إما بجهة لغویته.

أن هذا المبنی علی ما اختاره المحقق الإصفهانی یتم فی ضمن مقدمات و هی:

الأول: أن حقیقة الحکم هی الإنشاء بداعی جعل الداعی الإمکانی.

الثانی: أن حکم العقل العملی هو ما تطابقت علیه آراء العقلا.

الثالث: أن المراد من حکم العقل بالحسن هو إستحقاق المدح من العقلاء و حکمه بالقبح هو استحقاق الذم من العقلاء.

الرابع: أن الشارع بما هو عاقل داخل فی العقلاء فما یوجب استحقاق المدح أو الذم من العقلاء فلامحالة یوجب استحقاق المدح أو الذم من الشارع بما هو عاقل.

الخامس: أن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه.

السادس: یکفی فی الداعویة ثبوت العقاب مثلاً من الشارع و لو بما هو عاقل.

السابع: اذا ثبت الداعی من الشارع و لو بما هو عاقل لا یعقل ثبوت داع مستقل آخر منه إما لإستحالته و ذلک لأن الفعل الواحد یستحیل أن یصدر من الداعیین المستقلین لإستحالة صدور الواحد عن العلتین المستقلتین و إما للغویته و ذلک لوضوح أن جعل الداعی مع تحقق الداعی لغو.

الثامن: أن حیثیة العاقلیة و حیثیة الشارعیة لا یجدی لرفع غائلة الإستحالة أو اللغویة لما ذکرنا من کفایة استحقاق الذم و العقاب من الشارع بما هو عاقل لثبوت الداعی.[[45]](#footnote-45)

و لو تنزلنا عن ذلک و قلنا بإمکان جعل الحکم المولوی من الشارع حتی مع وجود حکم العقل فلا أقل من الإجمال لأنه کما یحتمل أن الأمر فی الآیة مولویاً کذلک یمکن أن یکون إرشادیاً فلا یثبت مولویته.

*الجواب عن الإشکال السابع*

و هذا الإشکال أیضاً غیر تام لأنه استقر علی مبانٍ غیر تامة من إرجاع حکم العقل بالحسن و القبح بالبنائات العقلائیة و أن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه و أمثال ذلک، و البحث عنها موکول إلی محله.

مضافاً إلی أن إستحالة صدور الواحد عن العلتین المستقلتین إنما هو فی علل و المعالیل الحقیقیة و الدواعی إنما تکون علی حدّ المعدات لنشوء الإرادة فلا إشکال فی تکوّن الإرادة من الدواعی المستقلة و أما حدیث اللغویة أیضاً ممنوع لأن الجعل المولوی لیس بلغوٍ بعد سببیته لإشتداد القبح و العقاب عند العصیان و بعبارة أخری عصیان حکم العقل سبب للقبح و عصیان أمر المولی سبب آخر للقبح و کلاهما عنوانان قبیحان یصدقان علی ترک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و ذلک یوجب اشتداد القبح و العقاب و کفی بذلک خروج حکم الشارع عن اللغویة.

ثم إن قلنا بإمکان الجعل المولوی فلا إجمال لأن الظاهر من أوامر الشارع کونها مولویاً لأن ظاهر حال المولی إعمال المولویة مع أنه بناء علی قاعدة تطابق المراد الجدی مع مراد الإستعمالی یلزم أن یکون المراد الجدی من إنشاء البعث هو البعث و التحریک لا الإخبار عن حکم العقل.

***الاستدلال علی الوجوب بذيل الآية الشريفة***

و استدل المحقق الأردبیلی علی الوجوب بذیل الآیة أیضاً بتقریب أن الله تعالی حصر الفلاح فی الآمرون بالمعروف و الناهون عن المنکر حیث قال تعالی: «وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» فیستفاد منه أن الذین لا یأمرون بالمعروف و لا ینهون عن المنکر لیسوا بمفلحین و أن ترک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر یوجب عدم الفلاح عند الله تعالی، و الفعل الذی یوجب ترکه عدم الفلاح، واجب شرعاً لا محالة.[[46]](#footnote-46)

تحقیق دلالة الذیل علی الوجوب یتوقف علی تحریر مقدمات ثلاثة:

إحداها: أن الذیل دال علی الحصر.

ثانیتها: أن الحصر یفید المفهوم.

ثالثتها: أن الفلاح یدل علی معنیً یستلزم نفیه استحقاق العقاب.

أما المقدمة الاولی:

أن الضمیر فی «أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» للفصل و الظاهر أنه لا إشکال فی استفادة حصر المسند بالمسند إلیه و إختصاصه بالمسند إلیه من الضمیر الفصل. کما صرح به الشهید الثانی فی التمهید[[47]](#footnote-47) و علیه غیر واحد من المفسرین و علماء الأدب.[[48]](#footnote-48)

فمعنی الآیة علی هذا یکون: «أن الفلاح مختص بالذین یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و محصور لهم».

اما المقدمة الثانیة:

- و هی افادة الحصر المفهوم – أیضاً لا إشکال فیه لأن مناط المفهوم موجود فی موارد الحصر و هو امران:

الاول: أن یکون الموضوع و المسند الیه، موضوع الإنحصاری لترتب الحکم علیه. و هذا هو المدلول المطابقی للحصر.

الثانی: أن الحکم المترتب علی الموضوع هو طبیعی الحکم لا شخصه. و هذا أیضاً مدلول الحصر لأن اختصاص شخص الحکم بالموضوع مما لا یحتاج إلی ادوات الحصر بل کل قضیة یشتمل علی حکم و موضوع فشخص ذلک الحکم مختص بذلک الموضوع فالمتفاهم عرفاً من ادوات الحصر هو حصر طبیعی الحکم لا شخص الحکم. الا أن یکون المستفاد من الحصر مطلقاً أو الضمیر الفصل بالخصوص، تأکید ترتب الحکم علی الموضوع فقط و هو خلاف الواقع و الفرض.

فإذا وجد هذان الأمران نتمکن من الحکم بإنتفاء الحکم مطلقاً حتی بالنسبة إلی سائر الأفراد عند إنتفاء الموضوع.[[49]](#footnote-49)

فمفهوم الآیة یکون کذلک: «إن الذین لا یأمرون بالمعروف و لا ینهون عن المنکر لیسوا بمفلحین.»

و أما المقدمة الثالثة:

- و هی إثبات أن الفلاح یدل علی معنیً یوجب نفیه إثبات استحقاق العقاب – فمجمل القول فیه أن «الفلاح» فی اللغة هو البقاء فی الخیر و الفوز و الظفر و النجاة[[50]](#footnote-50). فمن تأمل فی موارد استعمال هذا اللفظ و ما قاله اللغویون یجد أن الفلاح یدل علی «الخلاص من الشر إلی الخیر». قال فی التحقیق:

*و التحقيق‏ أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو النجاة من الشرور و إدراك الخير و الصلاح. و بهذين القيدين تمتاز عن موادّ- النجاة و الظفر و الصلاح. و يعبّر عنه بالفارسيّة بكلمة- پيروزى. و الفوز مرتبة بعد الفلاح، و هو الوصول الى الخير و النعمة. و من آثار الأصل: البقاء في الخير، و الفوز. و أمّا الشقّ و السحر: فانّ النجاة و الخروج عن محيط الظلمة و إقبال النور و الخير و النعمة فلاح و من مصاديق الأصل، لأنّ في السحر ذهاب الظلام و طلوع الضياء و النور، و في شقّ الأرض للزراعة: تخلّص الأرض عن البوار و شروع الحرث.[[51]](#footnote-51)*

ثم إنه ان کان المراد من الفلاح «الفلاح الأخروی» کما هو الظاهر من الآیة الشریفة أو ما یشمل الفلاح الأخروی أیضاً فنفیه لیس إلا نفی النجاة و ادراک الخیر و الفوز و الظفر الأخروی و نفی البقاء فی الخیر فی الآخرة أو فقل نفیه لیس إلا نفی الخلاص من الشر إلی الخیر و هذا هو العقاب لأنه لا معنی لنفیها فی الآخرة الا العقاب. فنفی الفلاح عن الذین لا یأمرون بالمعروف و لا ینهون عن المنکر هو إثبات استحقاق العقاب و العذاب علی ما یظهر من اللغة و موارد الإستعمال.

و یؤید ذلک أن فی القرآن الکریم لم یحکم بعدم الفلاح إلا فی الموارد التی ثبت استحقاق العقاب بل العقاب بلا شکٍ. فإنه نفی القرآن الکریم الفلاح من الظالمین و الکافرین و المجرمین و المفترین علی الله الکذب و الساحرین.[[52]](#footnote-52)

و یؤید ذلک أیضاً ما ورد فی تفسیر «حی علی الفلاح» عن أمیر المؤمنین ×. قال ×:

*و أما قوله حي على الفلاح‏ فإنه يقول أقبلوا إلى بقاء لا فناء معه و نجاة لا هلاك معها و تعالوا إلى حياة لا موت معها و إلى نعيم لا نفاد له و إلى ملك لا زوال عنه و إلى سرور لا حزن معه و إلى أنس لا وحشة معه و إلى نور لا ظلمة معه و إلى سعة لا ضيق معها و إلى بهجة لا انقطاع لها و إلى غنى لا فاقة معه و إلى صحة لا سقم معها و إلى عز لا ذل معه و إلى قوة لا ضعف معها و إلى كرامة يا لها من كرامة و عجلوا إلى سرور الدنيا و العقبى و نجاة الآخرة و الأولى و في المرة الثانية حي على الفلاح فإنه يقول سابقوا إلى ما دعوتكم إليه و إلى جزيل الكرامة و عظيم المنة و سني النعمة و الفوز العظيم و نعيم الأبد في جوار محمد ص‏ في مقعد صدق عند مليك مقتدر.[[53]](#footnote-53)*

فتحصل من جمیع ما ذکرنا أن ذیل الآیة الشریفة أعنی «وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» یدل علی وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

بقی هنا شیء و هو أن المستفاد من الآیة الشریفة هل الوجوب الکفائی أم العینی؟ نحیل البحث عن هذه الجهة عند شرح المسألة الثانیة من «القول في أقسامهما و كيفية وجوبهما».

1. - آل‏عمران : 104. [↑](#footnote-ref-1)
2. - استدل بعض القائلین بوجوب العینی للأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بهذه الآیة الشریفة کالشیخ فی الإقتصاد، ص147 و استدل بعض القائلین بوجوب الکفائی أیضاً بهذه الآیة الشریفة کما فی التنقيح، ج‌1، ص591. فالکل فی إستظهار الوجوب فی الجملة من الآیة الشریفة مشترکون و إن کانوا یختلفون فی استظهار نوعیة الوجوب منها و سیأتی إن شاء الله تعالی تحقیق القول فی نوعیة الوجوب و ذکر الأقوال عند تعرض الماتن + لها.

   و جماعة من المفسرین أیضاً استظهروا من الآیة الشریفة الوجوب کالطبرسی فی المجمع حیث قال:

   «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ» ... و في هذه الآية دلالة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و عظم موقعهما و محلهما من الدين لأنه تعالى علق الفلاح بهما. مجمع البيان في تفسير القرآن، ج‏2، ص: 807.

   و قال الجرجانی فی آیات الأحکام:

   «و پوشيده نماند كه اين آيت دلالت مى‏كند بصريح بر وجوب امر معروف و نهى منكر فى الجملة از جهت صيغه امر مذكور.» آيات الأحكام (الجرجاني)، ج‏2، ص104. [↑](#footnote-ref-2)
3. - قوله: «و لتكن» أمر و اللام لام الأمر و إنما سكنت مع الواو و لم يكن لام الاضافة لأن تسكين لام الامر يؤذن بعملها أنه الجزم، و ليس كذلك لام الاضافة. و لم يسكن مع ثم، لأن ثم بمنزلة كلمة منفصلة. التبيان في تفسير القرآن، ج‏2، ص: 548.

   و اللام في قوله وَ لْتَكُنْ لام الأمر. الكشف و البيان عن تفسير القرآن، ج‏3، ص: 122.

   وَ لْتَكُنْ‏ أمر لأن لام الإضافة لا تسكن و تسكين اللام يؤذن أنه للجزم. فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، ج‏1، ص: 356.

   قال الله تعالى وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لْتَكُنْ أمر لأن لام الإضافة لا تسكن و تسكين اللام يؤذن أنه للجزم. فقه القرآن (للراوندي)، ج‌1، ص: 356.

   وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. هذه الآية صريحة في الأمر. كنز العرفان في فقه القرآن، ج‌1، ص406‌. [↑](#footnote-ref-3)
4. - يَأَيهَّا الَّذِينَ ءَامَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَ لَا تمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنتُم مُّسْلِمُونَ(102) وَ اعْتَصِمُواْ بحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُواْ وَ اذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَينْ‏َ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَ كُنتُمْ عَلىَ‏ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنهَا كَذَالِكَ يُبَينِ‏ُّ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكمُ‏ْ تهْتَدُونَ(103). [↑](#footnote-ref-4)
5. - وَ لَا تَكُونُواْ كاَلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَ اخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ أُوْلَئكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ(105). [↑](#footnote-ref-5)
6. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص59 - 60. [↑](#footnote-ref-6)
7. - راجع: نهاية الدراية، ج‏1، ص322. [↑](#footnote-ref-7)
8. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏2، ص: 78. [↑](#footnote-ref-8)
9. - قال المحقق العراقی:

   و المعروف قسمان‌: واجب و ندب، فالأمر بالواجب واجب، و الأمر بالمندوب مندوب بلا اشكال فيه، لعدم زيادة الفرع على الأصل، و لما في النص من «أنّ الدال على الخير كفاعله». و في آخر: «فهو شريك». و في ثالث: «و لا يتكلم الرجل بكلمة حق يؤخذ بها، إلّا كان له مثل أجر من أخذ بها». (شرح تبصرة المتعلمين (للمحقق العراقی)، ج‌4، ص455). [↑](#footnote-ref-9)
10. - جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ج‌5، ص: 399. [↑](#footnote-ref-10)
11. - ‌شرح تبصرة المتعلمين (للآغا ضياء)، ج‌4، ص: 457. [↑](#footnote-ref-11)
12. - راجع: نهاية الأفكار، ج‏2، ص570 – 574. [↑](#footnote-ref-12)
13. - شرح تبصرة المتعلمين (للآغا ضياء)، ج‌4، ص456 – 457. [↑](#footnote-ref-13)
14. - بناء علی القولین فی الفرق بین الواجب و المستحب کما یأتی الإشارة الیهما. إن شاء الله. [↑](#footnote-ref-14)
15. - «انه لو ورد أمر بطبيعي فعل كما إذا ورد أكرم العالم و علمنا من الخارج بان إكرام غير الفقيه لا يجب فهل يمكن إثبات استحباب إكرام غير الفقيه من العلماء أم لا؟ فعلى مسلك الوضع لا يمكن ذلك إذ بعد حمله على الوجوب بمقتضى الوضع له لا بد من تخصيص غير الفقيه و إخراجه من الدليل و لا يوجد أمر آخر فيه لكي يحمل على الاستحباب و هذا بخلافه على مسلك حكم العقل بالوجوب لأن الأمر مستعمل في الطلب على كل حال غاية الأمر ثبت ترخيص في حصة و لم يثبت في أخرى فيثبت الاستحباب لا محالة في الأولى و الوجوب في الثانية. و كذلك الحال على مسلك الإطلاق‏ إذ لا وجه لرفع اليد عن أصل الطلب في غير الفقهاء.» (بحوث في علم الأصول، ج‏2، ص26). [↑](#footnote-ref-15)
16. - قال السید الهاشمی فی هامش البحوث:

    «الوجه هو ظهور الأمر الواحد في وحدة الطلب الثبوتي لا تعدده فانه بناء على وجود طلب استحبابي (أي غير شديد) لإكرام العالم غير الفقيه يلزم ان يكون الأمر الواحد في مرحلة الإثبات كاشفاً عن طلبين أحدهما شديد متعلق بإكرام الفقيه و الآخر ضعيف متعلق بإكرام العالم غير الفقيه و هذا خلاف ظاهر الحال في وحدة الحكم ثبوتاً كوحدته إثباتاً و هذا من أوضح الظّهورات و أقواها و لا يقاس بما إذا كان التقييد في طرف الموضوع كما في مثال اشتراط العدالة في إكرام الفقيه بالخصوص فانه يرجع إلى وجود جعل واحد لوجوب إكرام العالم الّذي ليس بفقيه فاسق‏.» (بحوث في علم الأصول، ج‏2، ص26). [↑](#footnote-ref-16)
17. - الدال و العين و الحرف المعتل أصلٌ واحد، و هو أن تميل الشَّى‏ءَ إليك بصوتٍ و كلامٍ يكون منك. تقول: دعوت‏ أدعُو دعاءَ. وَ الدَّعوة إلى الطَّعام بالفتح، و الدِّعوة فى النَّسب بالكسر. قال أبو عبيدة: يقال فى النَّسب‏ دِعوة، و فى الطعام.‏ معجم مقاييس اللغه ؛ ج‏2 ؛ ص279. [↑](#footnote-ref-17)
18. - الدُّعَاءُ كالنّداء، إلّا أنّ النّداء قد يقال بيا، أو أيا، و نحو ذلك من غير أن يضمّ إليه الاسم، و الدُّعَاءُ لا يكاد يقال إلّا إذا كان معه الاسم، نحو: يا فلان، و قد يستعمل كلّ واحد منهما موضع الآخر. قال تعالى: كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً [البقرة/ 171]، ... و الدُّعَاءُ إلى الشي‏ء: الحثّ على قصده‏ قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي‏ إِلَيْهِ‏ [يوسف/ 33]، و قال: وَ اللَّهُ‏ يَدْعُوا إِلى‏ دارِ السَّلامِ‏ [يونس/ 25]، و قال: يا قَوْمِ ما لِي‏ أَدْعُوكُمْ‏ إِلَى النَّجاةِ وَ تَدْعُونَنِي‏ إِلَى النَّارِ\* تَدْعُونَنِي‏ لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَ أُشْرِكَ بِهِ‏ [غافر/ 41- 42]. مفردات ألفاظ القرآن ؛ ص315. [↑](#footnote-ref-18)
19. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص13. [↑](#footnote-ref-19)
20. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص16 – 17. [↑](#footnote-ref-20)
21. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص17 – 18. [↑](#footnote-ref-21)
22. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص36. [↑](#footnote-ref-22)
23. - محمد بن شهاب الزهري عدو. (رجال‏الطوسي، ص119). [↑](#footnote-ref-23)
24. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص3. [↑](#footnote-ref-24)
25. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص36. [↑](#footnote-ref-25)
26. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص20 - 21. [↑](#footnote-ref-26)
27. - «القول في تأويل قوله تعالى: «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» يعني بذلك جل ثناؤه: وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أيها المؤمنون، أُمَّةٌ يقول: جماعة يَدْعُونَ الناس إِلَى الْخَيْرِ يعني إلى الإسلام و شرائعه التي شرعها الله لعباده.» (جامع البيان في تفسير القرآن، ج‏4، ص: 26).

    «يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ: الإسلام.» (الكشف و البيان عن تفسير القرآن، ج‏3، ص: 122).

    «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ» أي جماعة «يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» أي إلى الدين «وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» أي بالطاعة «وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» أي عن المعصية «وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» أي الفائزون و قيل كل ما أمر الله و رسوله به فهو معروف و ما نهى الله و رسوله عنه فهو منكر و قيل المعروف ما يعرف حسنه عقلا أو شرعا و المنكر ما ينكره العقل أو الشرع و هذا يرجع في المعنى إلى الأول.» (مجمع البيان في تفسير القرآن، ج‏2، ص: 807). [↑](#footnote-ref-27)
28. - «و ذكر- سبحانه- الدّعاء إلى الخير أوّلاً لأنّه عامّ في التّكاليف من الأفعال و التّروك ثمّ ذكر الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر ثانيا لأنّ ذلك خاصّ.» (تفسير جوامع الجامع، ج‏1، ص‏194 – 195).

    «فإن قلت. كيف قيل (يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ)؟ قلت: الدعاء إلى الخير عامّ في التكاليف من الأفعال و التروك و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر خاص، فجي‏ء بالعام ثم عطف عليه الخاص إيذانا بفضله، كقوله: (وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى‏).» (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج‏1، ص: 398).

    «فإن قيل كيف قال تعالى يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ. قلنا الدعاء إلى الخير عام في التكاليف من الأفعال و التروك و النهي عن المنكر فخاص فجي‌ء بالعام ثم عطف عليه الخاص إيذانا بفضله كقوله حٰافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلٰاةِ الْوُسْطىٰ.» (فقه القرآن (للراوندي)، ج‌1، ص: 360‌). [↑](#footnote-ref-28)
29. - قال الخطیب القزوینی فی الإیضاح فی ذکر موارد الإطناب:

    «إما بذكر الخاص بعد العام للتنبيه على فضله حتى كأنه ليس من جنسه تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات كقوله تعالى "من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل و ميكال" و قوله تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر" و قوله "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى"». (الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع - الخطيب القزويني - ص 197 – 198).

    و جاء أیضاً فی مواهب الفتاح فی شرح تلخیص المفتاح لابن یعقوب المغربی: «و قد مثل ابن مالک لذکر الخاص بعد العام بقوله تعالی: و لتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر فإن الدعاء إلی الخیر أعم من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر» (شروح التلخیص، ج3، ص218. ط دارالإرشاد الإسلامی، بیروت). [↑](#footnote-ref-29)
30. - «منها وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. أي و لتكن جماعة هي بعضكم، فمن تبعيضيّة كما هو الظاهر «يَدْعُونَ» ذكّر باعتبار حمل أمّة على جماعة من الذكور، و إن دخلت النساء فيه تغليبا «إِلَى الْخَيْرِ» أي الدّين أو مطلق الأمور الحسنة شرعا و عقلا، من المعروف و ترك المنكر فيكون مجملاً تفصيله «وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» أي بالطاعة.» (زبدة البيان في أحكام القرآن، ص321). [↑](#footnote-ref-30)
31. - «"من" للتّبعيض، و "اللّام" للاستغراق، أي: و ليكن بعضكم يدعون بكلّ خير، و يأمرون بكلّ معروف، و ينهون عن كلّ منكر. "وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" المخصوصون بكمال الفلاح، لا حاجة لهم إلى داع يدعوهم إلى الخير و آمر يأمرهم بالمعروف و ناه ينهاهم عن المنكر و في لفظ "منكم" إشعار بأنّه غير النّبيّ، فيجب من دلالة الآية أن يكون أمّة غير النبيّ- صلّى اللّه عليه و آله- يكون نفسه معصوما و يعلم كلّ خير و كلّ معروف و كلّ منكر، يدعو و يأمر و ينهى.» (تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، ج‏3، ص‏190 – 191).

    «و اعلم، أنّ الدّاعي إلى كلّ خير، و الآمر بكلّ معروف، و النّاهي عن كلّ منكر، لا يكون إلّا معصوما و عالما بكلّ خير و معروف و منكر.» (تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، ج‏3، ص‏193). [↑](#footnote-ref-31)
32. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص13 – 14.‏ [↑](#footnote-ref-32)
33. - الأنفال : 64. [↑](#footnote-ref-33)
34. - بكر بن صالح الرازي مولى بني ضبة روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام ضعيف. رجال‏النجاشي ص 109. [↑](#footnote-ref-34)
35. - بكر بن صالح الرازي ضعيف جدا. كثير التفرد بالغرائب. ابن‏الغضائري ج 1 ص 44. [↑](#footnote-ref-35)
36. - بكر بن صالح الرازي الضبي مولى بائس مولى حمزة بن اليسع الأشعري ثقة. رجال‏ابن‏داود ص 72 - 73. [↑](#footnote-ref-36)
37. - بكر بن صالح الرازي مولى بني ضبة [جش‏] م [جخ‏] لم ضعيف [غض‏] كثير التفرد ضعيف جدا. رجال‏ابن‏داود ص : 432. [↑](#footnote-ref-37)
38. - رجال‏ابن‏داود ص : 543. [↑](#footnote-ref-38)
39. - تفسير القمي، ج‏1، ص: 32. [↑](#footnote-ref-39)
40. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏1، ص8 – 9. [↑](#footnote-ref-40)
41. - الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏5، ص: 16. راجع أیضاً: وسائل الشيعة، ج‏15، ص: 37 – 38. [↑](#footnote-ref-41)
42. - تفسير القمي، ج‏1، ص108 – 109. [↑](#footnote-ref-42)
43. - تفسير العياشي، ج‏1، ص195. [↑](#footnote-ref-43)
44. - «و يكون الوجوب الّذي يستفاد من الأمر أي «وَ لْتَكُنْ» و من حصر الفلاح في «الآمرون و الناهون» المفهوم من قوله «وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» باعتبار المجموع و بعض الافراد.» (زبدة البيان في أحكام القرآن، ص321).

    و یشبه هذا من جهةٍ، ما جاء فی التسنیم حیث قال:

    «ممكن است راز اينكه خداوند همه را اهل فلاح و رستگاري معرّفي فرموده اين باشد كه بيشتر آمران و ناهيان اهل عمل هستند؛ يعني وصف غالب را به مثابه صفت كلي ذكر فرمود.» (تسنيم، جلد 15 - صفحه 266). [↑](#footnote-ref-44)
45. - راجع: نهایة الدرایة، ج3، 345 – 347 و 350 – 351. [↑](#footnote-ref-45)
46. - «... و يكون الوجوب الّذي يستفاد من الأمر أي «وَ لْتَكُنْ» و من حصر الفلاح في «الآمرون و الناهون» المفهوم من قوله «وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» باعتبار المجموع و بعض الافراد.» (زبدة البيان في أحكام القرآن، ص321). [↑](#footnote-ref-46)
47. - «الفصل ضمير مرفوع منفصل، يؤتى به بين المبتدأ و الخبر، كقولك: زيد هو القائم، أو ما أصله المبتدأ و الخبر، نحو: كان زيد هو القائم. و هكذا «إنّ» و «ظننت» و أخواتهما نحو أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ... و فائدته: الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع. ... و الاختصاص، بمعنى أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره ... إذا عرفت ذلك فيتفرع عليه التعاليق كلها و الأيمان كقوله: و اللّٰه إنّ زيدا هو الّذي أبيعه اليوم كذا، فهل يحنث إذا باع غيره؟ فإن قلنا إنه يفيد الحصر- كما قلنا و اختاره الزمخشري فقال في قوله تعالى أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ\* أن فائدته الدلالة على أنّ الوارد بعده خبر لا صفة، و التوكيد، و إيجاب أنّ فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره- حنث، و كذا يكذب لو قال: و اللّٰه إنّ زيدا هو القائم، إذا كان غيره أيضا قد قام. و قس على ذلك غيره.» (تمهيد القواعد الأصولية و العربية، ص341 - 343‌). [↑](#footnote-ref-47)
48. - التفاسير

    «اولئک هم المفلحون ... و هم فصل: و فائدته: الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة، و التوكيد، و إيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره. أو هو مبتدأ و المفلحون خبره، و الجملة خبر أولئك.» (الکشاف، ج1، ص46).

    «وَ الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِ يرزقنى و يربّينى، يطعمنى اى طعام شاء و يسقينى اى شراب شاء. و دخل «هو» فى هذه الكلمات للتخصيص كما يقول: زيد هو الضارب عمروا اذا كان هناك من يدّعى انّ غير زيد ضربه.» (كشف الأسرار و عدة الأبرار، ج‏7، ص117).

    «أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ» إذا صحّت و يقبل «الصَّدَقاتِ» إذا صدرت عن خلوص النّيّة، و «هُوَ» للتّخصيص و التّأكيد.» (تفسير جوامع الجامع، ج‏2، ص82).

    «"فَمَنِ ابْتَغى‏ وَراءَ ذلِكَ" أي فمن طلب نكاح غير الصّنفين، فهم متجاوزون حدود اللّه، و فائدة الفصل بـ «هم» الحصر أي لا عادي كاملا في العدوان سواهم، و لا يلزم من نفي كمال العدوان، نفي العدوان من غيرهم.» (كنز العرفان في فقه القرآن، ج‏2، ص144).

    «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ يقضى بَيْنَهُمْ بين الأنبياء و أممهم المكذبين او بين المؤمنين و المشركين يَوْمَ الْقِيامَةِ فيميز بين المحق و المبطل [و هر يك را مناسب او جزا دهد] و كلمة هو للتخصيص و التأكيد.» (تفسير روح البيان، ج‏7، ص127).

    «و اعلم أنّ في الآية اثني عشر شيئا يدلّ كلّ واحد منها على الرجاء على مغفرة جميع الذنوب: ... العاشر: إيراد ضمير الفصل بين الاسم و الخبر الّذي يفيد الحصر.» (زبدة التفاسير، ج‏6، ص93).

    «و إيراد ضمير الفصل للدلالة على الحصر.» (التفسير المظهري، ج‏10، ص353).

    «وَ أُولئِكَ‏ أي الموصوفون بتلك الصفات الكاملة. هُمُ الْمُفْلِحُونَ أي الكاملون في الفلاح و بهذا صح الحصر المستفاد من الفصل و تعريف الطرفين.» (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج‏2، ص239 و کذا راجع: ج‏5، ص323 - ج‏9، ص325 - ج‏12، ص278 و ...) .

    کتب الأدب

    و أما الحالة التي تقتضي الفصل فهي: إذا كان المراد تخصيصه للمسند بالمسند إليه، كقولك: زيد هو المنطلق، زيد هو أفضل من عمرو، أو خير منه، زيد هو يذهب. (مفتاح العلوم، ص286. ط دار الکتب العلمیه).

    «المسألة الثانیة: فی فائدته و هی ثلاثة أمور: أحدها لفظی و هو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع ... و الثانی معنوی و هو التأکید ... و الثالث معنوی أیضاً و هو الإختصاص و کثیر من البیانیین یقتصر علیه و ذکر الزمخشری الثلاثة فی تفسیر "و اولئک هم المفلحون" فقال فائدته الدلالة علی أن الوارد بعده خبر لا صفة و التوکید و إیجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إلیه دون غیره.» (مغنی اللبیب، ص496. ط منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی 1405)

    «(و اما الفصل) اى تعقيب المسند اليه بضمير فصل ... (فلتخصيصه) اى المسند اليه (المسند) يعنى لقصر المسند على المسند اليه لان معنى قولنا زيد هو القائم ان القيام مقصور على زيد لا يتجاوزه الى عمرو و لهذا يقال فى تأكيده لا عمرو.

    فان قلت: الذى يسبق الى الفهم من تخصيص المسند اليه بالمسند هو قصره على المسند لان معناه جعل المسند اليه بحيث يخص المسند و لا يعمه و غيره.

    قلت: نعم و لكن غالب استعماله فى الاصطلاح على ان يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اذا ذكرته دون غيره و جعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر فكأن المعنى جعل هذا المسند اليه من بين ما يصح اتصافه بكونه مسندا اليه مختصا بان يثبت له المسند و هذا معنى قصر المسند عليه ألا يرى ان قولهم فى "إِيّٰاكَ نَعْبُدُ" معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك.» (المطول، ص238 – 239. ط دار إحیاء الثراث العربی).

    «و اما فصله: اى تعقيب المسند اليه بضمير الفصل، و انما جعله من احوال المسند اليه، لانه يقترن به اولا، و لانه فى المعنى عبارة عنه، و فى اللفظ مطابق له (فلتخصيصه) اى المسند اليه (بالمسند) يعنى لقصر المسند على المسند اليه، لان معنى قولنا: زيد هو القائم، ان القيام مقصور على زيد لا يتجاوزه الى عمرو، فالباء في قوله فلتخصيصه بالمسند مثلها في قولهم، خصصت فلانا بالذكر، اى: ذكرته دون غيره، كانك جعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر، اى منفردا به، و المعنى ههنا جعل المسند اليه من بين ما يصح اتصافه بكونه مسندا اليه مختصا بان يثبت له المسند كما يقال: في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة و لا نعبد غيرك.» (مختصر المعانی، ص63. ط دارالفکر)

    «و فائدته كما ذكره المصنف إفادة اختصاص المسند إليه بالمسند، فإذا قلت: زيد هو القائم، معناه أنه لا قائم غيره، و قد صرح به الزمخشرى، عند قوله تعالى: وَ أُولٰئِكَ هُمُ اَلْمُفْلِحُونَ.» (عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح، ص227. ط المکتبة العصریة).

    «(و أما فصله) أى الإتيان بعد المسند إليه بضمير الفصل ... (فلتخصيصه بالمسند) أى تعقيب المسند إليه بضمير الفصل لتخصيصه أى المسند إليه بالمسند بمعنى جعل المسند مختصا بالمسند إليه بحيث لا يتعداه إلى مسند له آخر كقولنا: زيد هو الساعى فى حاجتك فذكر ضمير الفصل ليفيد أن المسند، و هو الساعى مخصوص بالمسند إليه، و هو زيد بحيث لا يتعداه إلى أن يكون غير ساعيا، فالباء دخلت هنا على المقصور لا على المقصور عليه، و لو كان الأصل دخولها على المقصور عليه؛ لأن أهل العرف يدخلونها كثيرا على المقصور يقال خصصتك بهذه الحاجة أى جعلتها لا تتعداك إلى غيرك، و ليس المعنى خصصتك أنت بها فلا تتعداها إلى حاجة أخرى، و من هذا الاستعمال قوله إِيّٰاكَ نَعْبُدُ أى: نخصك بالعبادة أى: نجعل عبادتنا لا تتعدى إلى غيرك، لا أنك تختص بها فليس لك من الأحوال و الأوصاف غيرها، و إذا تقرر أن ما استعمله المصنف موجودا عرفا لم يرد أن العبارة مقلوبة، و هو ظاهر و اللّه أعلم.» (مواهب الفتاح فی شرح تلخیص المفتاح، ج1، ص243 – 244. ط دار الکتب العلمیة)

    «فالضمیر "هو" و أشباهه یسمی "ضمیر الفصل" لأنه یفصل فی الأمر حین الشک فیرفع الإبهام و یزیل اللبس بسبب دلالته علی أن الإسم بعده خبر لما قبله ... کما یدل علی أن الإسم السابق مستغن عنها لا عن الخبر و فوق ذلک کله یفید فی الکلام معنی الحصر و التخصیص أی القصر المعروف فی البلاغة. تلک هی مهمة ضمیر الفصل لکنه قد یقع أحیاناً بین ما لا یحتمل شکّاً و لا لبساً فیکون الغرض منه مجرد تقویة الإسم السابق و تأکید معناه بالحصر.» (النحو الوافی، ج1، 220 - 221). [↑](#footnote-ref-48)
49. - جاء فی بحوث فی علم الأصول:

    « و الوجه في دلالتها على المفهوم اشتمالها على ركنيه:

    امّا الركن الأول و هو الدلالة على العلّية بمعنى الموضوعية الانحصارية، فلأنّه مدلول أداة الحصر بحسب الفرض و هذا يعني توفر هذا الركن في جملة الحصر بحسب مدلولها التصوري.

    و امّا الركن الثاني- و هو إثبات انَّ المحصور سنخ الحكم لا شخصه فهو ثابت أيضاً في جملة الحصر بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة أو الظهور الإطلاقي، لأنَّ حصر شخص الحكم أمرٌ كان ثابتا بقطع النّظر عن الحصر و ظاهر الإتيان بأداة الحصر تأسيس مطلب جديد لا تأكيد ما كان، مضافا إلى لغوية حصر الشخص مع عدم انحصار السنخ عرفا، فبالجملة الحصر بنفسه يكون قرينة على انَّ المحصور سنخ الحكم لا شخصه.

    و بذلك يظهر وجه ما يذكر من أقوائية مفهوم الحصر من جميع المفاهيم الأخرى فانَّ كلا ركني المفهوم يكون ثابتا في جملة الحصر بظهور تصوري أو ما بحكمه.» (بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص215 – 216). [↑](#footnote-ref-49)
50. - «الفَلَاح‏، و الفَلَح‏ لغة، البقاء في الخير، و فَلَاح‏ الدهر: بقاؤه. و حي على‏ الفَلَاح‏ أي: [هلم‏] على بقاء الخير.» (كتاب العين ؛ ج‏3 ؛ ص233).

    «قال الليث: الفَلَاح‏ و الفَلَحُ‏ السَّحُور، و هو البقاءُ في الْخيْر. و في الأَذَان حيَّ على‏ الفَلاح‏، يعني هَلُمّ على بَقَاءِ الْخَيْرِ. و قال غيره حيّ أي عجِّل و أَسْرع على‏ الفَلَاح‏، معناه إلى الفوز بالبقاء الدائم.» (تهذيب اللغة ؛ ج‏5 ؛ ص46).

    «الفَلَاحُ: السَّحُوْرُ. و الفَوْزُ. و البَقاءُ في الخَيْرِ.» (المحيط في اللغة ؛ ج‏3 ؛ ص105).

    «الفَلَاحُ‏: الفوز و النَجاة، و البَقاء، و السَحور.» (الصحاح ؛ ج‏1 ؛ ص392).

    «الفاء و اللام و الحاء أصلان صحيحان، أحدُهما يدلُّ على شَقٍّ، و الآخر على فَوْزٍ و بَقاء. فالأوَّل: فَلَحتُ‏ الأرضَ: شَقَقتُها. و العرب تقول: «الحديد بالحديد يُفْلَح‏». و لذلك سمِّى الأكّار فَلَّاحا. و يقال للمشقوق الشَّفةِ السُّفلى: أفْلَحُ‏، و هو بيِّن‏ الفَلَحَة. و كان عنترةُ العبسىُّ يلقَّب «الفَلْحاء» لَفلَحةٍ كانت به. قال: « و عَغْترةُ الفَلحاءُ جاء مُلَأَّماً\*\*\* كأنَّك فنِدٌ من عَمَايةَ أسودُ» و الأصل الثّانى الفَلَاح: البقاء و الفَوْز.» (معجم مقاييس اللغه ؛ ج‏4 ؛ ص450).

    «الْفَلَحُ‏: الشّقّ، و قيل: الحديد بالحديد يُفْلَحُ‏ ، أي: يشقّ. و الْفَلَّاحُ‏: الأكّار لذلك، و الْفَلَاحُ‏: الظَّفَرُ و إدراك بغية، و ذلك ضربان: دنيويّ و أخرويّ، فالدّنيويّ: الظّفر بالسّعادات التي تطيب بها حياة الدّنيا، و هو البقاء و الغنى و العزّ، و إيّاه قصد الشاعر بقوله: «أَفْلِحْ‏ بما شئت فقد يدرك بال\*\*\* ضعف و قد يخدّع الأريب» و فَلَاحٌ‏ أخرويّ، و ذلك أربعة أشياء: بقاء بلا فناء، و غنى بلا فقر، و عزّ بلا ذلّ، و علم بلا جهل. و لذلك قِيلَ‏:«لَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشُ الْآخِرَةِ».» (مفردات ألفاظ القرآن ؛ ص644).

    «في حديث الأذان‏ «حيّ على‏ الفَلَاح‏» الفَلَاح‏: البقاء و الفوز و الظّفر، و هو من‏ أَفْلَحَ‏، كالنّجاح من أنجح: أي هلمّوا إلى سبب البقاء في الجنة و الفوز بها، و هو الصلاة في الجماعة.» (النهاية في غريب الحديث و الأثر ؛ ج‏3 ؛ ص469).

    «الفَلَح‏ و الفَلاحُ‏: الفوز و النجاة و البقاء في النعيم و الخير؛ و في حديث أَبي الدَّحْداحِ‏: بَشَّرَك الله بخير و فَلَحٍ‏. أَي بَقاءٍ و فَوْز، و هو مقصور من‏ الفلاح‏، و قد أَفلح‏. قال الله عَزَّ من قائل: قَدْ أَفْلَحَ‏ الْمُؤْمِنُونَ‏ أَي أُصِيرُوا إِلى الفلاح؛ قال الأَزهري: و إِنما قيل لأَهل الجنة مُفْلِحون‏ لفوزهم ببقاء الأَبَدِ. و فَلاحُ‏ الدهر: بقاؤُه، يقال: لا أَفعل ذلك‏ فَلاحَ‏ الدهر؛ و قول الشاعر: «و لكن ليس في الدنيا فَلاحُ» أَي بقاء.» (لسان العرب ؛ ج‏2 ؛ ص547).

    «الفَلَاحُ‏: الْفَوْزُ وَ مِنْهُ قَوْلُ الْمُؤذِّن‏ (حَيَّ عَلَى‏ الْفَلَاحِ‏). أَيْ هَلُمُّوا إِلَى طَرِيقِ النَّجَاةِ وَ الْفَوْزِ.» (المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى ؛ ج‏2 ؛ ص480).

    «قوله تعالى: قَدْ أَفْلَحَ‏ الْمُؤْمِنُونَ‏ [23/ 1] قيل هو كلام يقال لكل من عقل و حزم و تكاملت فيه خلال الخير قد أَفْلَحَ‏، و أَفْلَحَ‏ الرجل: فاز و ظفر، و في الآية دلالة على بشرى فاعلي الصلاة بِالْفَلَاحِ‏ الذي هو الفوز بأمانيهم و الظفر بمطلوبهم من الخلاص من عذاب الله و البقاء على دوام رحمته لهم. و" الْفَلَحُ‏" محركة: الفوز و النجاة و البقاء في الخير، و الْفَلَاحُ‏ مثله، و هو ضربان دنيوي و أخروي: فالأول الظفر بما تطيب به الحياة الدنيا.» (مجمع البحرين ؛ ج‏2 ؛ ص400). [↑](#footnote-ref-50)
51. - التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ؛ ج‏9 ؛ ص133 – 134. [↑](#footnote-ref-51)
52. - الأنعام : 21 وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى‏ عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآياتِهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ

    الأنعام : 135 قُلْ يا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلى‏ مَكانَتِكُمْ إِنِّي عامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ

    يونس : 17 فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى‏ عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآياتِهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ

    يونس : 69 قُلْ إِنَّ الَّذينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ

    يونس : 77 قالَ مُوسى‏ أَ تَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جاءَكُمْ أَ سِحْرٌ هذا وَ لا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ

    يوسف : 23 وَ راوَدَتْهُ الَّتي‏ هُوَ في‏ بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَ قالَتْ هَيْتَ لَكَ قالَ مَعاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوايَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ

    النحل : 116 وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَ هذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ

    المؤمنون : 117 وَ مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّما حِسابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ

    القصص : 37 وَ قالَ مُوسى‏ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جاءَ بِالْهُدى‏ مِنْ عِنْدِهِ وَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ

    القصص : 82 وَ أَصْبَحَ الَّذينَ تَمَنَّوْا مَكانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ يَقْدِرُ لَوْ لا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنا لَخَسَفَ بِنا وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ [↑](#footnote-ref-52)
53. - التوحيد (للصدوق)، ص240. [↑](#footnote-ref-53)