

قراءة تعمقية في

المسائل التباينات

أنور غني الموسوي

دار أقمار النشر 2025

قراءة تعمقية في

المسائل التبانية

أنور غني الموسوي

قراءة تعمقية في المسائل التبانيات

أنور غني الموسوي

دار اقواس للنشر

العراق - 1447 (2025)

المحتويات

1	المحتويات.....
2	المقدمة.....
	الفصل الاول [الطريق إلى معرفة الاحكام الشرعية عن أدتها] 11
	الفصل الثاني [الكلام في حجية خبر الواحد وعدمه]..... 69
	الفصل الثالث [اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه]..... 99
	الفصل الرابع [اعتماد أعرف المنشورة على الخبر الواحد والجواب عنه]..... 115
	الفصل الخامس [اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد والجواب عنه]..... 156
	الفصل السادس [حصول العلم وتولده من خبر الواحد والجواب عنه]..... 185
	الفصل السابع [اعتماد العقلاء على الخبر الواحد والجواب عنه]..... 205
	الفصل الثامن [اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد والجواب عنه]..... 236
	الفصل التاسع [أثبات حجية خبر الواحد من طريق اللطف والجواب عنه]..... 256
	الفصل العاشر [دلالة إنفاذ الرسول للأمراء والعمال على حجية خبر الواحد والجواب عنه]..... 306

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين.

احيانا الفكر العالى للكاتب كما في حالة السيد المرتضى رحمه الله تعالى، يجعل من المفيد استخلاص الفوائد من كلامه وتبين ما قد يكون معقدا من عباراته واذا كان للقارئ رأى يعلق على بعض كلماته. القراءة التي تتجه نحو هذه الغايات هي القراءة التعمقية. القراءة التعمقية قراءة لنص لغرض استخلاص الفوائد منه وبيان المشكل من عباراته وابداء الرأى ان امكن. والغرض الاول او الغاية الاولى (اي استخلاص الفوائد) ركن ومقوم للقراءة التعمقية، ويكملاها بيان وتيسير العبارات، واما الغرض الثالث فهو غرض عرضي وليس اساسيا وهو اختياري ولا يجب. وهنا النموذج الاول لي من القراءة التعمقية على كتاب (جوابات المسائل التبانيات) للسيد المرتضى رحمه الله تعالى التي تدور حول ابطال العمل باخبار الاحد ومناقشة ادلة المجوزين.

بعض الكلمات من المقدمة بقلم محقق الكتاب السيد

أحمد الحسيني

- الحسيني (ح) (كان نصير الدين الطوسي إذا جرى ذكره في دروسه يقول: صلوات الله عليه، ويلتفت إلى القضاة المدرسين الحاضرين ويقول: كيف لا يصلى على السيد المرتضى). تعليق: أخرجت هذا القول للإشارة إلى حقيقة استقرائية بإسهام المرتضى المهم واصابتة الحق في منهجه ونتائجـه واستنتاجـه، مما يعطي اراءـه قيمة علمية و(حقائقـة) لا تعطى لغيرـه من الكتابـ والباحثـين.
- ح \ كان المرتضى يذهب إلى عدم صحة العمل بأخبار الأحادـ.
- ح \ قال تلميذه محمد بن الحسن الطوسي (تـوحـدـ المرتضـىـ فيـ عـلـومـ كـثـيرـةـ،ـ مـجـمـعـ عـلـىـ فـضـلـهـ،ـ مـقـدـمـ فـيـ الـعـلـومـ)
- ح \ (رسائلـ الشـرـيفـ المرـتضـىـ)ـ حـاوـيـةـ لـكـلـ ماـ كـتـبـهـ الشـرـيفـ بـعـنـوـانـ مـسـأـلـةـ وـرـسـالـةـ وـجـوـابـ سـؤـالـ.ـ قـمـ:ـ 20ـ شـعـبـانـ الـمعـظـمـ 1405ـ هـ.

جوابات المسائل التبانيات

المرتضى (م) \ بسم الله الرحمن الرحيم. بحمد الله نستفتح
كل قول، ونستعين على كل عمل. وبأنوار هدایته نسترشد
في الشبهات، ونستضئ في الظلمات.

تعليق (ت) \ نستعين على كل عمل ظاهره انه بالحمد
والمقصد المخوري انه الله المستعان. بدليل قوله بعده (وبأنوار
هدایته) فيكون قويا ان هناك مقدر هو (وبه نستعين). وظاهره
قوله (بأنوار هدایته) العموم والمقصد المخوري هو القرآن. وهو
منهج استرشاد والاستضاءة به.

م \ وإيام جلت عظمته نسأل أن يصلى أولاً وآخراً على
سيدنا محمد نبيه وصفيه، وعلى آله الذين أذهب الله عنهم
الرجس وطهرهم من الانجاس وتبأهم من الأدناس، صلاة
سالمة من الرياء، لازمة للارتفاع، موصولة غير مقطوعة،
ومبذولة غير منوعة، وسلم عليهم تسليماً.

ت \ المعروف ان الصلاة على النبي واله قول، وهو دعاء
ويمكن ان يكون معناها الثناء عليه اي اثروا عليه. فيكون من
الواجبات الثناء على النبي صلى الله عليه واله.

م \ ومن بعد: فإنني وقفت على المسائل التي سألت -
أحسن الله توفيقك، وأجزل من كل خير نصيبك - الجواب
عنها، والايضاح لما أشكل منها. فوجدتها عند النصف
والتأمل دالة على فكر دقيق التوصل، لطيف التغلغل، فكم
من شبهة كانت لقوتها ودقتها أدل على الفطنة من حجة
جلية ظاهرة.

ت \ هذه التفادة عميقه في انه (كم من شبهة كانت لقوتها
ودقتها أدل على الفطنة من حجة جلية ظاهرة) وتفتح الباب
مشرعا امام السائل والمستشكّل ولا يكون في النفس اي
غضاضة او نفور، فليس الاشكال والشبهة تعني الانتقاد
والمعارضة والتحدي والعلم بعدم الحجة. وربما كان من اساليب
تطوير البيان وتعمق البحث عندهم هو طرح الشبهة
والاشكال حتى من قبل المؤلف نفسه على نفسه وهذا في
غاية الانصاف والصدق.

م \ وأنا أجيب عن هذه المسائل بما يتسع له وقت المضيق،
وقلبي المقسم المتشعب، ومن الله تعالى أستمد المعونة
وال توفيق.

ت \ هذه مسائل ورسائل لذلك لا بد من تمييز كلام السائل.
وقد يحتاج السؤال احيانا الى بيان اذ بعض الاسئلة تبدو انها
من عالم ايضا. واحيانا يتكلم الشريف المرتضى بلسان السائل
ويورد السائل وهذا امر مهم للغاية لكي لا يختلط الامر على
ما لا يقرأ بشكل كامل للفضل.

السائل (س) \ حكاية ما افتتحت به المسائل: إذا كان الله جلت عظمته وتقديست أسماؤه، فقد أنعم على الكافة بسيدهنا الأجل المرتضى ذي المجددين علم الهدى أadam الله سلطانه، وأعز نصره، وأيد الاسلام وأهله بدوام بقائه، وكتب أعداءه. وجعله المفزع فيما يعرض لهم من أمر دينهم، فيكشف ملتبسه، ويوضح مشكله، ويظهر خفيه، ويبين محمله، ويزيل بذلك ريبة، وينفي شكه، ويشرح صدورهم، ويسكن نفوسهم. ولا عذر بعد هذه النعمة لمن أقام على ظلمة الريب ومنازعة الشك، مع التمكّن من مفارقتهمَا والراحة من مجاهدّهمَا.

ت\ قوله (حكاية ما افتتحت به المسائل) هو من قول السائل وهو يقرأ ويملي على تلميذه او الكاتب، و(افتتحت) يمكن ان تكون بباء الفاعل فيكون يتحدث عن نفسه او بباء التأنيث فيتحد عن المسائل بالمبني للمجهول. والشريف المرتضى هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوي (355 هـ - 436 هـ) الملقب ذي المجددين علم

الهدى. و اول الكلام يشير الى ان المرتضى كان صاحب سلطان. و قوله (جعله المفزع فيما يعرض لهم من أمر دينهم، فيكشف ملتبسه، ويوضح مشكله، ويظهر خفيه، ويبين مجمله، ويزيل بذلك ريبهم، وينفي شكههم، ويشرح صدورهم، ويسكن نفوسهم) هذه احدى وظائف العالم المهمة والرئيسية.

س \ وأحق ما سأله المسترشد، وطلب معرفته المتدلين، ما لا رخصة في اهماله، ولا توسيعة في اغفاله، هو العلم بما يلزم من العبادات الشرعية والاحكام السمعية، التي لا ينفك المكلف من وجوبها، ولا يخلو من لزومها، ولا يصح منه التقرب بها والاداء ما يجب عليه منها الا بعد معرفتها، والتمييز لها من غيرها. وإذا تضمن السؤال ما هذه حاله، فقد تعين على من لا يتمكن من الجواب عنه غيره فرضه، ولزمه بذلك وبيانه.

ت \ ستري من خلال السؤالات ان السائل ليس شخصا عاديا بل شخص متمكن كلاميا واديا وصاحب عبارة لطيفة. وعبارته الاخيرة (إذا تضمن السؤال ما هذه حاله، فقد تعين على من لا يتمكن من الجواب عنه غيره فرضه،

ولزمه بذله وبيانه). يبدو لي ان (لا) قبل (يمكن) زائدة. ولا بد من الاشارة ان المسائل اشتملت على كثير من الفرضيات والنظريات تحتاج الى بيان واجابة وما سأفعله هو بيان ما يجب بيانه واما مناقشتها فسيكون من خلال الاجوبة التي اجابها السيد المرتضى.

س \ وها أنا سائل مسترشد، وطالب متفهم، وذاكر ما استفادته من المجلس الاشرف عند الدروس، وحصلته بالمسائلة والبحث وراغب إلى الدين المهدب والورع المتنزه، في اجابي بما يكون عليه اعتمادي، وإليه مفزعني، ويحتسبي عملي، وعليه معولى، وله في ذلك على الرأي ان شاء الله تعالى.

ت \ وهذه العبارة تدل على ان السائل من تلامذة المرتضى. وعبارة (وله في ذلك على الرأي ان شاء الله تعالى). يبدو لي ان (على) هي (علي).

الفصل الاول [الطريق إلى معرفة الاحكام الشرعية عن
أدلتها]

ت \ ما بين قوسين يشير الى ان ذلك من الحق لاجل تبويب الفصول والمسائل.

س \ الذي يظهر منا عند المعاشرة لمخالفينا، التخطئة لهم فيما يرونها وينهبون اليه، من اثبات العبادات والاحكام بالقياس والاستحسان، والاجتهاد بالرأي، وبأخبار الاحاد؛ التي يعترفون بفقد العلم بصدق رواها، وتجويز الخطأ [على] نقلها. وباجماع ما يجوزون تعمد الباطل على كل واحد منهم، ولا يعتبرون حصول المقصود فيهم، وإن ذلك بدعة وضلال من فعلهم.

ت \ قوله (الذي يظهر منا) وصف لل فعل أكثر من كونه وصفا للواقع فيخلو من الجزم. قوله (و باجماع ما يجوزون تعمد الباطل على كل واحد منهم) فان (ما) تبدو زائدة هنا. و قوله (ولا يعتبرون اي المقصود فيهم) اي العلم بصدقهم، ومعنى (لا يعتبرون اي لا يشترطون) وهو حاصل عمليا وان لم يظهر قوله (وإن ذلك بدعة وضلال من فعلهم). باعتمادهم

تلك الطرق كحججة وهي ليست حجة فتكون بدعة ولأنها
ليست حجة ولا تفيد العلم كانت ضلالا.

س \ وهذا سبيل ما يدعونه من الطريق الى ثبوت الاجماع
من الامة، والعلم به أنهم لا يعرفون مخالفًا لما قالوا، لأن
فقد العلم بالخلاف والنكير لا يدل على الرضا والتدين.

ت \ قوله (وهذا سبيل) اي بذات الصفة من البدعة والضلاله
لفقدان الحجة والعلم، فان طريقهم لاثبات الاجماع بأنهم لا
يعلمون مخالفًا، وفيه ان عدم العلم بالخلاف لا يدل على
الرضا.

س \ وإن كان جميع ما عدناه فاسدا فهل بقي بعده ما
يتوصل به إلى اثبات العبادات والاحكام؟ والاجماع أمر
زائد على ظواهر القرآن والمتواتر من الاخبار. وإن كان
هناك زيادة فما هي؟

ت \ الظاهر ان العبارة معتمدة الى معرفة عهدية فالمعنى: هل
هناك زيادة غير الادلة الثلاثة (ظاهر القرآن والمتواتر من
الاخبار والاجماع) غير ما عدده من امور فاسدة؟ وقوله

(الاجماع امر زائد) هو اشكال مبطن بان الاجماع ليس
كظواهر القرآن ومتواتر الاخبار.

س \ وهل من جملتها ما يذكره كثير من أصحابنا عند ورود
الخبرين اللذين لا يوجد مغمز في ناقليهما وظنهم تنافيهما،
وأنه لابد من اطراح العمل بأحدهما ومن أن عمل الطائفة
بواحد يعينونه منهما. وهل ما يذكرون قرينة للرواية، يحصل
لأجلها طريق العلم أم لا؟

ت \ قول السائل (اصحابنا) يشير الى علو مكانته وانه من
علماء المتكلمين والفقهاء. قوله (من جملتها) اي الادلة الزائدة
على الثلاثة وهو عمل الطائفة فالسؤال هل هذه القرينة توجب
العلم؟

م \ وإن كان عمل الطائفة قرينة، فما المراد بالطائفة وهل
هم جميع من تدين بالامامة من مشارق الارض ومحاربها أو
بعضهم؟ فإن كان المراد الكل فما الطريق التي نتوصل به
إلى معرفة عملها، ولسنا نشاهد جميعها، ولا تواتر ثابت

ينافي فعل من لم نشاهد منها؟ وما الذي نعول عليه بعد
فقد هذين منها؟

ت \ لا بد من الاشارة ان السؤال بـ (ما) لا يعني بالضرورة
عدم العلم بل له اغراض اخرى منها بيان مذهب المسؤول
واحيانا طرح اشكال بشكل سؤال يشبه عدم العلم وهو في
غاية الادب. قوله (بعد فقد هذين) اي المشاهدة والتواتر.
وهو يشير الى نقطتين الاولى ما يظهر من المرتضى من تقديمها
او ظاهره حصر العلم بهما، والثاني اثارة مسألة الاجماع لانه
طريق ثالث للعلم عند المرتضى كما سترى.

س \ وإن كان هناك طريق للعلم بعمل لم نشاهده ولا تواتر
 علينا الخبر عنه، فما المانع من سلوكه في معرفة عمل
الرسول والامام (صلوات الله عليهم وسلام)؟

ت \ قوله (عمل الرسول والامام) استعمال جميل ودقيق، وقد
استعمله للمشاكلة مع لفظة (عمل) اي عمل الطائفة، لكنه
يخلصنا من كثير من الامور التي ستبين الاشكال فيها من
جهة المصطلحات، وله بعد ان الحجة هي عمل النبي

والوصي، والعمل هذا اصلا عملا بالقرآن بعلم عند النبي والوصي. وان كان (الفعل) هو الاعم والاصح. كما ان الامام امام نبي وامام وصي وغلب حتى صار انصرافا في الوصي لا يصحح الاستعمال بعد الاشكالات التي تصاحبه، كما بيته في محله، لذلك انا استعمل نبي وصي، والامام هو اعم منهما القائم بالأمر، لكن تماشيا مع الكاتب اجري وفق استعماله لاجل عدم الارباك.

س \ اللهم الا أن يكون الطريق مختصا بالطائفة، ومحالا ثبوته في عمل الرسول والامام، فما هو؟ وما وجه احالته؟ وهل هو أيضا أمر يختص بصحة التعلق به دون من يخالفنا فيما يدعونه من ثبوت الاجماع فيما يمنعهم منه نحن القول بأننا لا نعلم مخالفا من الطائفة. وما الفرق بين القائل لذلك؟ وبين من قال مثله في عمل الرسول والامام إذا لم يكن معنا علم بعمل من غاب عنا.

ت \ قوله (مختصا بالطائفة) اي بعمل الطائفة، فالمعنى ان الطريق يصلح للعلم بعمل الطائفة بالخبر وليس صالح للعلم بعلم الرسول والامام. وقوله (أمر يختص بصحة التعلق به دون

من يخالفنا) اي امر يختص بنا ب الصحة التعلق به من قبلنا وليس مخالفينا التعلق به. قوله (فيما يمنعهم منه نحن القول بأننا لا نعلم مخالفنا من الطائفة). فيه عدم اتساق والذى يبدو لي ان المناسب (فيما يمنعهم منه نحن؛ (اي) القول بأننا لا نعلم مخالفنا من الطائفة). فيكون يمنعهم هي (منعهم).

وخلاصة الاشكال انه لماذا يثبت عمل الطائفة بهذا الطريق ولا يثبت عمل الرسول والامام به، حيث إذا ثبت به لا يكون هناك حاجة لقرينة عمل الطائفة لانه علم وقوى من القرينة. وعمق الاشكال انه اذا لم يكن مشاهدة او تواتر ويفيد العلم فلدينا طريق للعلم غيرهما.

س \ ولم صار القائل بأني إذا لم أعلم أن من غاب عني من الطائفة عامل بما تضمنه (احدى) الروايتين قطعنا على أنهم عاملون بما تضمنه الرواية الاخرى، أولى من عكس ذلك، وقال: إذا لم أعلم أن من غاب عني من الطائفة عامل بما

تضمنه الرواية الأخرى، قطعت على أنهم عاملون بما تضمنه
الرواية التي ادعى نفي عملهم بها.

ت\ وجه الاشكال ان هذا المسلك لا يحقق العلم اذ لا طريق
للعلم ان من غاب هو عامل بهذه الرواية دون تلك. وهو في
الواقع اشكال على الاستقراء الناقص، وانه لا سبيل الى
استقراء كامل بخصوص عمل الطائفية، ولربما يمتد هذا
الاشكال الى العلم بالإجماع.

س\ ثم له أن يسلك مثل ذلك في فعل الرسول والامام
فيعين احدى الروايتين ويقول: إذا لم أعلم أن الرسول
والامام عاملان بها، قطعت على أنهما عاملان بالأخرى.
ويكون بهذا القول أولى، لأن الدواعي إلى نقل ما يفعله
الرسول والامام مما فيه تبيان للدين، وما يلزم المكلفين
متوفرة، لأنهما الحجة والمفزع، وعلى قوتهما وفعلهما
المعول، والتواتر به والحفظ به ممكن متسهلا، ونقل فعل
جميع من يتدين بالامامة في مشارق الارض ومغاربها، حتى
لا يبقى منهم واحد ممتنع متذر، ولو كان ممكنا متسهلا لم
يكن الى حفظه ونقله داع.

١٠ يقصد بقوله (إذا لم أعلم أن الرسول والأمام عاملان بـ) اي عملاً بالماضي، ومعنى الكلام ان عدم العلم بعمل من غاب باحد الروايتين يعين قطعاً عمله بالأخرى، فهكذا يكون في عمل الرسول والأمام وهما من غاب بل عملهما اهم وأخطر، فعدم العلم اهما لم يعملاً بهذه الرواية علمنا قطعاً اهما عملاً بتلك، فلا يبقى داع للقرينة. وبين ان هذا القول اولى لما ذكر.

سـ \ هذا إن أريد بالطائفة الكل، فأما إن أريد البعض فمن ذلك البعض؟ وما الذي أفردتهم بهذا الحكم وقصره عليهم دون غيرهم. وأي الامرين أريد بالطائفة - أعني الكل أو البعض - هل العلم بحصول المقصوم فيها ووجود علمه في جملة علمها معتبر أم لا؟ فان كان معتبرا فما الطريق اليه؟ وما الذي اذا سلكتناه كان دلالة عليه مع فقد المشاهدة والتواتر؟ وهل لنا أن نقول اذا علمنا صحة حكم من الاحكام فلا خطابه عز وجل وقف على الدليل الدال على اضافته اليه.

ت \ هنا بياض ينتهي به السؤال ويندأ جواب المرضي. وما سياتي بيان لكيفية معرفة ان الخطاب كلام الله تعالى. وهو مقدمة لجواهر الجواب.

【الطريق إلى معرفة خطاب الله والرسول】

ت \ هذه عنوان مسألة من قبل المحقق، لكن ستعرف ان طرق معرفة كلام الله تختلف عن طرق معرفة كلام الرسول فكان الانسب فصلهما. لكن سأتابع تبويب الحقق.

م \ وقد يعلم في بعض الخطاب أنه كلامه تعالى بوجوه: منها أن يختص بصفة لا تكون الا لكلامه تعالى، مثل أن يختص بفصاحة وبلاغة خارجين عن العادة فعلم أنه من مقدور غير البشر، كما يذهب أيضا من جعل اعجاز القرآن من جهة الفصاحة الخارقة للعادة. وقد اعتمد قوم في إضافته في كلامه إليه تعالى على أن بجده على وجه لا يمكن البشر من أحداثه عليه، كسماعه من شجرة، أو ما يجري محوها. وهذا ليس بمعتمد، لأن سماع الكلام من الشجرة يدل على أنه ليس من فعل البشر، من أين أنه

ليس من فعل جنٍ وملك سلكاً أفنان الشجرة وخلالها
وسمع ذلك من كلامه. وهذا القدر أيضاً يمكن أن يعترض
به في الفصاحة، اللهم إلا أن يتقدم لنا العلم بأن فصاحة
الجن والملائكة لا تزيد على فصاحة البشر، فيكون ذلك
الوجه دليلاً على أنه من كلام الله تعالى.

ت) اختصاص الخطاب بصفة لا تكون إلا الله تعالى يتحقق
العلم القطعي أنه من الله وليس من غيره. وإنما المناقشة في تلك
الصفة كتحقق خارجي؛ وقد ناقش في الفصاحة وأنه ليس من
كلام البشر بما ذكر من أنه قد يكون كلام جنٍ أو ملكٍ
وقد يكونان أفعى من البشر. ويمكن أن يقال الاخبار
بالغيب، ووصفه لما لا يمكن أن يعلم في وقته أي السبق
العلمي، ويمكن أن يرد باحتمال كون جنٍ أو ملكٍ يقدر على
ذلك. وهناك صفات ذكرها القرآن بكونه علامات أنه كلامه
تعالى وهي عدم الاختلاف وتصديق ما سبق، وأنه الحق أي
الصدق، وأنه أحسن الحديث. ومع أن كل من هذه الصفات
لا توجب القطع بكونه كلامه تعالى بدلالة المنكر له، لكن
مجموعها يوجب القطع أنه ليس بمقدور مخلق وإنما هو فعل
 قادر لا يقدر عليه غيره وأنه كلام الله تعالى. وتحقق العلم

نتيجة لمجموعة معارف دون تتحققه بكل واحدة منها هو نظام ادراكي عقلي واضح وجدانا، وهذا ما يمكن ان نسميه (الدلالة المحصلة) في قبال الدلالة المقامية. والعلم والقطع المتحقق بما يمكن ان نسميه (القطع المجموعي) في قبال العلم والقطع المنفرد. ولربما المعرف التي تحصل للباحث والعالم لا تكون عادة من خلال معطيات منفردة بل اكثراها معطيات محصلة. ومن خلال عملية (العرض العقلي) لما هو مكتسب على ما هو معلوم والمقارنة والنظر في مدى الاتساق وعدمه يصح القول الى ان المعرفة المستقر في النفس والوجودان ايضاحقيقة مجموعية محصلة وليس حقيقة مفردة. بل يمكننا القوم من خلال اعتبار الاتساق والتوافق ان القول بمعرفة منفردة مستقلة مباشرة وساكنة غير واقعي، بل جميع المعرف هي معارف تفاعلية محصلة واتساقية. ومن هنا يتبيّن اهمية النظر الى الاتساق المعرفي للكلام قبل القول بدلالته الواقعية وهذا يبطل المذهب الظاهري قطعا ويؤكّد المذهب الاتساقي في الدلالة، فلا بد ان تكون الدلالة اتساقية ولا يصح اعتماد الدلالة الظاهرية من دون نظر الى الاتساق. ولربما يكون الكلام ظاهرا وليس نصا بالدلالة الظاهرية لكن من مجموع

الاقوال الاخرى في الموضوع والدلالة الاخرى فانه تتحقق الدلالة النصية، وهذا هي (النصية المركبة)، فتكون نصية القول مركبة ومحصلة بالاتساق والعرض وليس بظاهر الكلام وهذا واقع وواضح وجدانا وعرفا. بل يمكن القول -وهذا ما اشارت اليه علوم اللسانيات- ان النص ليس في الواقع دلالة العبارة وحدها بل هو مجموعة مركبة من معطيات وموارد وروافد ثقافية وفكرية وشخصية وهذا صح في الادب القول بجواز تعدد القراءات للنص الواحد وان النص الواحد هو في الواقع نصوص متعددة، ولاجل الضبط العلمي للفهم وتعيين الخطاب فلا بد من تحديد القوانين التي تحكم انتاج النص والدلالة والخطاب من الكلام في علم خاص، ولا بد قبل تعيين خطاب معين من عبارة معينة النظر في النظام الاتساقى له، وهذا هو (الخطاب الاتساقى) الذي هو الخطاب الواقعي وليس ما يظهر من العبارة فقط. ومن هنا يتبيّن الدور الكبير للخبراء والعلماء في تعيين دلالة الكلام وتعيين الخطاب المحمول فيه والنص المتكوين عنه.

والقطع الجموعي بالحقيقة المحصلة يوجب التصديق الاضطراري؟ واما يظهر الانكار بفعل العقل وافتعاله المبررات

التي تعطي على تلك الحقيقة وذلك الصدق وهذا يحصل أحياناً امام أوضح الحقائق التي ينكرها منكر بسبب افتعال العقل للشبهة. وهذه هي الشبهة المفتعلة في قبال الحقيقة البينة. وتاثر عمل العقل بالمؤثرات الشخصية حقيقة واضحة وساتكلم عنها أكثر فيما يأتي.

م\ والوجه المعتمد في اضافة الخطاب الى الله تعالى، أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجز المقطوع على صحة نبوته وصدقه، بأن ذلك الكلام من كلامه تعالى فيقطع العلم ويزول الريب، كما فعل نبينا صلى الله عليه وآله بسور القرآن.

ت\ هذا تام وهو يرد في الغائب الى تواتر المعجزة، فان اختل التواتر عنده كان قريباً الى عدم القطع. لكن هذا لا يبطل هذه الدلالة فان هذه المعرفة وان لم تبلغ القطع عنده فانها مع مجموعة الدلالات والخصائص التي تقدمت يتحقق القطع بان القرآن كلام الله تعالى. فالمعتمد في اثبات كون القرآن كلام

الله هو المعرفة المجموعية المحصلة من مجموعة الدلائل المذكورة والتي توجب القطع والعلم اضطرارا عند من تنبه واليها وعرفها واجتمعت امامه وفي فكره. ولا بد ان يعلم ان هذا الكلام للمؤمن لتوصيل الى المعرفة، فيكون قول الرسول دليله، وليس هذا الكلام متوجها الى الكافر.

م\ وأما الطريق إلى معرفة خطاب الرسول صلى الله عليه وآلـهـ والـامـامـ (عليـهـ السـلامـ) فقد يكون بالـماـشـافـهـهـ مـلـنـ يـشـهـدـهـمـاـ،ـ وـيـعـلـمـ ضـرـوـرـةـ اـضـافـهـ اـخـطـابـ الـيـهـمـاـ.ـ وـمـنـ نـأـيـ عـنـهـمـاـ فـطـرـيـقـهـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـعـرـفـةـ الـخـبـرـ الـمـتـوـاتـرـ الـذـيـ يـفـضـيـ إـلـىـ الـعـلـمـ.

ت\ طريق العلم بالشيء او بالفعل قولا او عملا هو امر وجداني عقلائي وليس في الشرع استحداث له، ولذلك فللمشاهدة طريق للعلم، واما الطريق الاخر فجامعه وخلاصته الخبر الذي يفيد العلم. وانا اذا رجعنا الى وجداننا مع استقراء للحالة والصورة التي يفيد بها الخبر عند غالبية الناس سنجد انه الخبر الذي يتکاثر نقله ولا معارض ولا تناقض اي باتساق واقعي. واما التواتر فلا يعرف العرف ذلك ولا يشترطونه ولو

كان شرطا علميا في العلم لكان تعذر العلم بخبر لأن العرف لا يعرفون حد التواتر وهو مصطلح خاص بالباحثين. وطبعا لا بد من الاشارة ان من الخبر الذي يفيد العلم هو خبر من ثبت قطعا وجوب تصديقه وفي الدين هما النبي والوصي. ولو ان شخصا قال لك عليك تصديق فلان فيما يخبر عني في كل احواله واقواله ولا تكذبه ابدا في ذلك، حينها يكون خبر فلان موجبا للعلم بخصوص ذلك الشخص. وكذا اذا قال لك لا تعمل الا بصدق وخذ بكل ما يقوله فلان علمنا ان فلان لا يقول الا الصدق. وهذا من افادة الخبر للعلم بالوضع. اذن لافادة الخبر للعلم شكلان؛ افادة بالطبع وهي المشاهدة والخبر المقترب بما يوجب صدقه بالطبع وافادة للعلم بالوضع وهو ما يكون تواضع وتعاهد على ان خبرا معينا او خبر شخص او جهة يفيد العلم بخصوص امر معين، ومن الخبر العلمي التواصعي من تنبئ الآلة عما وراءها من حدث او حالة كالآلات الرقمية والتطبيقات العملية للمعادلات الرياضية، فان حصول النتيجة المعينة خبر قطعي عن حصول المقدمات، وهذا هو الاستنتاج القطعي وربما ادعى ان مثل هذا الاستنتاج المفيد للقطع ممكن للعقل وفيه تأمل. لكن ما هو معلوم ان

الخبر الرياضي (اي من الرياضيات) موجب للعلم. وايضا هنالك من الافادة العلمية التواضعية هي القرينة الموجبة للعلم، كوجود ختم على الكتاب يمتنع الا من قبل صاحبه او وجود توقيع يمتنع ان يكون الا من صاحبه. وربما هذا ما يكون مصاحبنا لنبي فانه يكون مصحوبا بعلامة الاهية تمتنع ان تكون الا من الله تعالى كآية كمعجزة او انباء بالغيب. ولذا يصح عقلا مطالبة من يدعى الرسالة الالهية بآية من معجزة او انباء بالغيب لتصديقه. ولا بد من ان تكون الاية مما لا يستطيع احد وخصوصا في زمن اتسعت امكانية الابداع البشري. فلأجل تصديق المعجز لا بد من التأكيد ان الشخص غير مستعين بآية وسيلة علمية او تخيلية تمكنه منها وبخصوص الاخبار بالغيب لا بد من التأكيد ان الشخص غير ممتلك لوسيلة علمية تساعده في تنبؤ المستقبل او ما هو خفي.

الخلاصة ان المطالبة بالتواتر امر غير عرفي الا ما يتصور في الذهان من الكثرة الكثيرة التي تبلغ الخبر حد العيان او تتحقق له رسوخا يتحقق العلم القطعي ، ومن هنا يمكن تعريف التواتر عرفا بانه الكثرة التي توجب رسوخه رسوخا قاطعا. واما شرط الطبقات في التسلسل او شرط عدم تواطؤهم على الكذب

فكليها بعيدة عن اذهان العرف. الخبر المتواتر هو الخبر المروي بكثرة توجب القطع به. وقد اشرت من شروط افادة الخبر القطع الاتساق مع ما هو معلوم.

فالخبر الذي يفيد العلم بطبيعة خبر متواتر متسق لا معارض له، او الذي يتحقق رسوخا يجعل المعارضة معلوم بكذبها. واما الخبر الذي يفيد العلم بالوضع فهو الذي يكون مصحوبا بقرينة تواضعيه توجب تصديقه. والمشاهدة من العلم الطبيعي اما العالمة فمن العلم التواصعي (الوضعي) .

الافادة الوضعيه انا تكون بيد من بيده التصرف في المعرفة ومن هنا لا يمتلك البشر حق التصرف فيها، واما الوضع يكون من قبل الله وقد جعل قول النبي والوصي موجبا للصدق، واما غيره فلا بد من العلم الطبيعي في تصديقه وهو اما المشاهدة وهذا وجداني او الخبر المحتف بقرينة توجب القطع به وهي اما الكثرة والاتساق (نظام الكثرة الاتساقية) او اصطحاب آية توجب القطع (نظام الآية المصدقة) والآية عالمة الا انها ليست وضعيه. واما الرجوع الى العالم فانه لا يوجب العلم، لكن لو بلغنا عالمة تفيد ان قوله يوجب العلم فانه يكون من

العلم التواصعي وهذا نظام (العلامة الموجبة). والاجماع الكلبي
ان اوجب العلم فهو من الكثرة الاتساقية. والتواتر ان اوجب
العلم فهو منها. والمعجزة من الآية المصدقة.

والخلاصة القرينة الموجبة للعلم بالخبر ثلاثة؛ الاولى الكثرة
الاتساقية كالتواتر واجماع الامة، والثانية الآية المصدقة
كمعجزة، والثالثة العلامة الموجبة كإجماع العلماء. واما اجماع
الطائفة الحقة فان علم دخول قول الوصي فيه فانه يكون من
العلامة الموجبة.

[[اثبات حجية الاجماع]]

م \ وهاهنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر
والمشاهدة، وهو أن يعلم عند عدم تمييز عين الامام وانفراد
شخصه، اجماع جماعة على بعض الاقوال، يوثق بأن قوله
داخل في جملة أقوالهم.

ت \ بينت ان الاجماع الجزئي (الطائفي او العلمائي) ليس من
الكثرة الاتساقية فلا يكون كالتواتر، بل هو من العلامة

الموجبة. ولا بد من الاشارة ان العالمة الموجبة للقطع احيانا تكون ذات اصل طبيعي فيكون الوضع غير مؤسس بس مقرر وهذه هي العالمة الموجبة التقريرية، واحيانا لا تكون كذلك فيكون الوضع مؤسسا وهذا العالمة الموجبة التأسيسية.

وسياطي الكلام فيه. وقبل ذلك لا بد من الرجوع خطوة وهو بيان كون حجية الاجماع اولية اصلية ام ثانوية تفرعية. احتاج لحجية الاجماع الاولية الاصلية بايات اتباع سبيل المؤمنين وحديث لا تجتمع امتى، والاول لا يدل والثاني ظن. والنص حاصل للحجية في عمل النبي والوصي، فاما ان يعلم بتفرع والا فلا، وليس من نص من النبي او الوصي بذلك. والعقل لا يوجب حجية للاجماع بذاته ولا كونه بذاته يفيد العلم. اذن اذا كان للاجماع حجة فهي ثانوية تفرعية. والذى قيل انه يعلم دخول قول النبي او الوصي فيه، ولا بد من تقييد في عصره، فامام العصر داخل في الاجماع. وهو ما سيصرح به. وفرقه عن التواتر وبيانه وجه حجيته سياطي الكلام فيها.

واما القول بان الامام داخل فيهم بالاقسام الثالثة فلا بد من اثباته قطعا، وسياطي ان هذا لا يثبت قطعا في اجماع الامة فضلا عن غيره.

م \ فان قيل هذا القسم أيضا لا يخرج عن المشافهة أو التواتر، لأن امام العصر اذا كان موجودا، فاما أن يعرف مذهبة وأقواله مشافهة وسماعا، أو بالتواتر عنه. قلنا: الامر على ما تضمنه السؤال غير أن الرسول والامام إذا كانا متميزا متعينا، علمت مذهبة وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه. وإذا كان مستترا غير متميز العين - وإن كان مقطوعا على وجوده واحتلاطه بنا - علمت أقواله بجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم، وإن كان العلم بذلك من أحواله لا يعدو اما المشافهة أو التواتر، وإنما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حال، وفقدهما في أخرى.

ت \ هذا السؤال لا يرد على الاجماع، لأن كشف الاجماع عن قول الامام (من نبي او وصي) يختلف عن كشف التواتر والمشاهدة، بل يكشف عنه بالعموم بأنه منهم وان قوله من قولهم. كما ان حجية الاجماع قد تثبت بالكثرة الاتساقية كما في اجماع الامة او بالعلامة الموجبة كما في الاخرين (اجماع الطائفة او اجماع العلماء). ومن هنا يعلم انه اذا ثبت ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم لانه داخل فيهم فان هذه

الدلالة طبيعية وليس وضعية، فتكون العلامة على القاطع تقريرية في الاجماع بأشكاله الثلاثة. واعتماد البينة (الشاهددين) لا يعني انها علامة على العلم، بل الوجدان شاهد انها ليست علما ولا دلالة على العلم، وانما اعتمادها الشعاع من باب التيسير والتخفيف في الامور الحياتية فلا تتعذر عن موردها وهذا هو (الاعتماد السكوني) في قبال (الاعتماد العلمي) الذي هو موضوعنا والذي تثبت به الاحكام واقوال النبي والوصي، فلا يصح العمل بالاعتماد السكوني فيها ولا يمكن اثباتها به. وقول الخبر وقول المفتي عند العجز عن العلم هو من الاعتماد السكوني وليس العلمي. واذا تحقق الاعتماد العلمي وجب ترك الاعتماد السكوني (كالبينة وقول الخبر) وتحصيل الاعتماد العلمي واجب.

وهنا امر اخر وهو ان الخبر الذي يمكن تبين واقعه بيسر يختلف عن الخبر الذي لا يمكن تبينه، وفي القرآن اشارة الى ذلك بالأمر بالتبين. والاخبار عن امور حياتية خارجية من المتيسر الفحص والتبين لذلك لا يكون من السهل الخطأ فيها لاجل انكشاف الخطأ، وهذه الميزة العرفية تصنع تبانيا وجدانيا رادعا ويمكن ان نسميه (الردع التبييني) فمن علم انه يسهل تبين خبره

والفحص عنه فانه لا يتجرأ عن النقل غير المضبوط ولا يتسامل فيه فضلا عن ان يكذب، بينما من يعلم انه يمتنع ذلك فانه سيساهم في النقل ولا يكون متحفظا بالضبط بل قد يتجرأ بالكذب، ولا يقال ان الورع والتقوى مانع فانها مانع غالب لا ينفي الاحتمال. ومن الواضح عن التحديد عن الامام في حياته ليس كالتحديد عنه بعد موته. الحدث عن الامام في حياته سيكون في وجدانه (ردع التبيين) بينما من يحدث عنه بعد موته او غيبته لا يكون في داخله ذلك.

ومن هنا تختلف اخبار الشريعة التي يكون مصدرها ما لا يتيسر التتحقق منه عن الاخبار عن الامور الحياتية الخارجية التي يمكن التتحقق منه، وكما ان المانع من العلم والتحقق والوصول قد يكون فقدان وعدم الحضور فان المانع ايضا قد يكون وسائليا بعدم كفاية الاداة للتحقق والتبيين. وهذا يجري في جميع اشكال العلم، فالمانع من العلم او التتحقق قد يكون مانعا مصدريا بامتناع المصدر لذلك بغياب ونحوه وهذا هو (المانع المصدري) والمانع الاخر مانعا وسائليا بانعدام الوسيلة للوصول الى المصدر وهذا هو المانع الوسائلي. ومن هنا فالمانع

من الوصول الى الغاية او المانع من العلم قد يكون مانعا مصدريا غائيا وقد يكون مانعا وسائليا طرقيا.

والا خبار عن معارف الشريعة في حال غيبة الامام هي من الاخبار التي تتصف بالمانع الوصولي او المانع العلمي بواقعها، للمانع الوسائلى عند تعذر الوصول الامام وان لم تكن الغيبة تامة. ومن هنا يكون متعدرا التبين عن واقع الخبر فلا بد ان يتحقق الخبر العلم والقطع ليعتمد، اذ لا سبيل الى التتحقق. واما الخبر الذي يمكن التتحقق منه ويكون يسيرا ذلك، فاما ان يتحقق منه او يعتمد التباني بالردع التبيني بأنه لا يجرؤ على مخالفة الواقع لكن يبقى غير العمد ما لا يمكن منعه الا ان هذا يهمل باصلة عدم السهو وهي من التباني العربي ايضا. اذا لدينا امران وجدانيان يمكننا من الاعتماد السكوني اللاعلمى، الاول الردع التبيني والثانى اصلة عدم السهو، مما يجوز الاعتماد على الخبر الظنفى في الامور الحياتية الخارجية التي يمكن التتحقق منها. وايضا عدم السهو في الخبر الخارجى اقوى من الخبر عن الشريعة لانه يكون اكثرا حذرا وتحفظا في عدم السهو. وهذه الأصول الوجданية لا تحول الخبر الظنفى الى علم

ولا تستفيد العلم مما هو ظن وإنما تجوز الاعتماد السكوني التعاملي تيسرياً وتحفيفياً من دون تحقق علم أو معرفة.

مـ فـانـ قـيلـ: مـنـ أـيـنـ يـصـحـ الـعـلـمـ بـقـولـ الـإـمـامـ إـذـ لـمـ يـكـنـ مـتـعـيـنـاـ مـتـمـيـزاـ، وـكـيـفـ يـكـنـ أـنـ يـحـتـجـ بـاجـمـاعـ الـفـرـقـةـ الـحـقـةـ فـيـ أـنـ قـوـلـهـ دـاـخـلـ فـيـ جـمـلـةـ أـقـوـاـهـمـ. أـوـ لـيـسـ هـذـاـ يـقـتـضـيـ أـنـ تـكـوـنـواـ قـدـ عـرـفـتـمـ كـلـ مـحـقـ فـيـ سـهـلـ وـجـلـ وـبـرـ وـبـحـرـ وـحـزـنـ وـوـعـرـ، وـلـقـيـتـمـوـهـ حـتـىـ عـرـفـتـمـ أـقـوـالـهـ وـمـذـاهـبـهـ أـوـ أـخـبـرـتـمـ بـالـتـوـاتـرـ عـنـ ذـلـكـ، وـمـعـلـومـ لـكـلـ عـاقـلـ اـسـتـحـالـةـ هـذـاـ وـتـعـذـرـهـ.

ولـيـسـ يـكـنـكـمـ أـنـ تـجـعـلـواـ اـجـمـاعـ مـنـ عـرـفـتـمـوـهـ مـنـ الطـائـفـةـ الـحـقـةـ هـوـ الـحـجـةـ، لـاـنـكـمـ لـاـ تـأـمـنـونـ مـنـ أـنـ يـكـنـ قـوـلـ الـإـمـامـ الـذـيـ هـوـ الـحـجـةـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ خـارـجـاـ عـنـهـ. قـلـنـاـ: هـذـهـ شـبـهـةـ مـعـرـفـةـ مـشـهـورـةـ، وـهـيـ الـتـيـ عـوـلـ عـلـيـهـاـ وـاعـتـمـدـهـاـ مـنـ قـدـحـ فـيـ الـاجـمـاعـ، مـنـ جـهـةـ أـنـهـ لـاـ يـكـنـ مـعـرـفـةـ حـصـولـهـ وـاتـفـاقـ الـاـقـوـالـ كـلـهـاـ عـلـىـ الـمـذـهـبـ الـوـاحـدـ. وـالـجـوـابـ عـنـ ذـلـكـ سـهـلـ وـاـضـحـ. وـجـلـنـهـ: أـنـهـ لـاـ يـجـبـ دـفـعـ حـصـولـ الـعـلـمـ الـذـيـ لـاـ رـيـبـ فـيـهـ وـلـاـ شـكـ، لـفـقـدـ الـعـلـمـ بـطـرـيـقـهـ عـلـىـ سـبـبـ الـتـفـصـيـلـ. فـانـ كـثـيـرـاـ مـنـ الـعـلـومـ قـدـ تـحـصـلـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـتـفـصـلـ

للعالم طريقها. ألا ترى ان العلم بالبلدان والامصار والحوادث الكبار والملوك العظام، فانه يحصل بلا ارتياط لكل عاقل يخالط الناس حتى لا يعارضه شك، ولو طالبته بطريق ذلك على سبائك التفصيل لتعذر عليه ذكره والاشارة اليه. ولو قيل من عرف البصرة والكوفة وهو لم يشاهد هما، وقطع على بدر وحنين والجمل وصفين وما أشبهه ذلك: أشر إلى من خبرك بهذا، وعين من أنبأك به، وكيف حصل لك العلم به لتعذر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدح تعذر التمييز والتفصيل عليه في علمه بما ذكرناه، وإن كان عند التأمل على الجملة أنه علم ذلك بالاخبار، وإن لم ينفصل له كل مخبر على التعيين.

وإذا كانت مذاهب الامة مستقرة على طول العهد وتداول الأيام، وكثرة الخوض والبلوى، وتتوفر الدواعي وقوتها، فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنه ليس مذهبها لها ولا قول من أقوالها. وكذلك إذا كانت مذاهب فرق الامة على اختلافها مستمرة مستقرة على طول الأزمان، وتردد الخلاف، ووقوع التناظر والتجادل، جرى العلم بجماع كل

فرقة على مذاهبها المعروفة المألوفة ومتىزه مما بينه وخالفه،
مجرى العلم بمذاهب جميع الأمة وما وافقه وخرج عنه، ومن
هذا الذي يشك في أن تحريم الخمر وحلم الخنزير والربا،
ليس من مذهب أحد المسلمين، وإن كنا لم نلق كل مسلم
في البر والبحر والسهل والوعر. وأي عاقل من أهل العلم
يرتاب في أن أحداً من الأمة لم يذهب في الجد والاخ اذا
انفرداً في الميراث، أن المال للأخ لا للجد، وأن الاخوة من
الام

يرثون مع الجد. وإذا كانت أقوال الأمة على اتساعها
وانتشارها في الفتاوى تنضبط لنا، حتى لا نشك فيما دخل
فيها وما خرج عنها، فكيف يستبعد الخصار أقوال الشيعة
الذين نذكر أن قول الحجة فيهم، ومن جملة أقوالهم، وهو
أقل عدداً وأقرب الخصار؟ أو ليس أقوال أبي حنيفة
وأصحابه والشافعي، والمختلف من أقوالهم قد انحصرت،
حتى لا يمكن أحداً أن يدعي أن حنفياناً أو شافعياً يذهب
إلى خلاف ما عرف وظهر وسطر، وإن لم تجب البحار وتحل
الامصار وتشافه كل حنفي وشافعي. فما المذكر من مثل
ذلك في أقوال الشيعة الإمامية؟ وإن أظهر مظاهر الشك

في جميع ما ذكرنا منه العليل وهو الكثير الغزير وقال ابني
لا أقطع على شئ مما ذكرتم أنه مقطوع عليه، لفقد طريق
العلم الذي هو المشاهدة أو التواتر، لحق بالسمنية جاحدي
الاخبار، وقرب من السفسطائية منكري المشاهدات. ولا
فرق البة عند العلاء من تجويز مذهب للامة لم نعرفه ولم
تألفه ولم ينقل اليانا، مع كثرة البحث واستمرار الخوض،
وبيان بلد عظيم في أقرب المواقع مما لم ينقل خبره اليانا،
وحادثة عظيمة لم نحط بها علما. وقيل من تعلق بذلك: ان
كنت تدفع العلم عن نفسك والسكنى إلى ما ذكرناه،
فأنت مكابر كالسمنية والسفسطائية. وإن كنت تقول
طريق العلم متذر، لأن المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا. قلنا
لك: ما تقدم من أن التفصيل قد يتذر مع حصول العلم،
والتوادر والمشاهدة في الجملة طريق الى ما ذكرناه، غير أنه
ربما تجلى ويعتق وربما التبس واشتبه. ولن يلتبس الطريق
ويتذر تفصيله الا عند قوة العلم وامتناع دفعه. ألا ترى
أن العالم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه القوي
الجلي، لو قيل له: من أين علمت؟ ومن خبرك ونقل اليك؟
لتذر عليه الاشارة الى طريقه. وليس هكذا من علم شيئا

بنقل خاص متعين، لانه يتمكن متى سئل عن طريق علمه أن يشير اليه. فقد صار تعذر التفصيل للطريق علما على قوة العلم وشدة اليقين، فلهذا أستغنى عن تفصيل طريقه. وإنما يحتاج الى تعين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأما ما يستو فيه قوة المعلوم بوضوحه وتجليه وارتفاع الريب والشك فيه، فأي حاجة إلى العلم بتعين طريقه؟

ت \ قوله (ما ذكرنا منه العليل وهو الكثير الغير) غير متسق عندي ويدو انه (ما ذكرنا منه القليل من الكثير الغير). والكلام يدور حول اشكال محوري هو من اين علم دخول قول الامام في اقوال الجماعين؟ ولهذا الاشكال مجموعة وجوه وهنا أحدها وهو ان قوله غير متميز حسب الفرض، اذن لا بد من لقاء جميع اصحاب الاقوال ليكون من جملتهم وهذا متذر. فالاشكال في امكانية تحقق الاجماع حقيقة كما سيصرح، والوجه الاخر وهو متمم انه لا يصح الاحتجاج بالاجماع عليه لان حجية الاجماع هي المطلوب اثباته.

وأجاب رحمه الله تعالى انه ذا حصل العلم لا يجوز دفعه بحججة عدم تفصيل طرقه ولا ريب انه لم يعلم ذلك الا بالخبر. فانه لاجل استقرار المذاهب طول الازمان نقطع ان غيرها ليس من اقوالها والا لظهر. فيحصل القطع بانحصر الاقوال فيما علم والامر اوضح في الفرقة من الامة فان انحصر اقوالهم أيسر. بدليل انه لو ادعى مدع الان قول على مذهب لم يعرف وينقل كذب. والتشكيك في ذلك هو سفسطة كانكار للمشاهدات. وان قوة العلم احيانا يجعل المشاهدة والتواتر ملتبسا.

وخلالصة الجواب ان العلم احيانا يحصل دون تفصيل طريقه وليس لعدم طريقه. بمعنى ان العلم الحقيقي قد يحصل مع اجمال طريقه. وتطبيقه هنا ان العلم بقول الوصي من الاجماع حصل بالاجماع للقطع بأنه لا يخرج عنه للقطع انه لا يكون خلافه قول.

والاشكال خلاصته انه من اين حصل العلم بقول الوصي وقوله غير متميز ولم يحصل جمع اجمال كلي للقائلين والاحتجاج بذات الاجماع عليه لا يصح لانه المطلوب.

والجواب يقر بالوجهين الاولين (قوله غير متميز ولم يحصل جمع تام للأقوال) لكنه يدافع عن امكانية معرفة قوله من خلال الاجماع وذلك انه وان لم يعلم جميع جميع الاقوال الا ان طبيعة تشكل الاجماع عبر الزمن دل على انه لا قول هناك غير ما علم فيكون حتما قوله امام ضمن الاجماع.

فمحصلة الجواب انا نقر ان قوله غير متميز ونقر انه لا جمع تام للأقوال لكن الاجماع دال على قوله لان طبيعة تشكل الاجماع يمنع من وجود قول مخالف وبهذا يكون قوله داخل في الاجماع حتما، وهكذا في الاجماع على اكثرا من قوله فانه يجمع ان يكون هناك قول اخر غير ما علم فيعلم ان قوله امام احدها. وان من ينكر ذلك كمن ينكر المشاهدات.

وهذا الجواب فيه اشكالان يمنع ان يكون العلم به قطعيا وكالمشاهدة لا يصح انكاره، الاول انه لا دليل على وجوب تكلم العالم واظهار خلافه وعدم كتمانه واحفائه قوله، واذا قلنا فرضا ان غير الوصي يعتقد بما يقول وليس بما يخفي فلا يجري هذا على الامام. فلربما كان الامام لم يتكلم ولم يظهر خلافا رغم بطلان الاجماع. واللطف لا يوجب ذلك كما

يبنت في محله. والثاني ان فعل الوصي متعلق بحكمة الله وافعاله وارادته وهي امر غيبي ليس بمقدور العقل اجراء احكامه عليها فلا يخضع قول الامام لقياس اقوال العلماء، فكونه رئيس وسيد العلماء لا يعني انه يجري عليه ما يجري عليهم، وهذا يجوز ان يكون فعل الامام سكتا او قوله خلاف الاجماع وان كان لا يظهر للعقل وجهه ووجوده. كما ان هناك امرا اخر ان القطع بعدم المخالف للاجماع بسبب الاجماع طول الزمن لا يمكن الركون اليه مع عدم اتساق الاجماع مع ما هو ثابت ومعلوم من الدين فالاجماع المخالف للقرآن يكشف حتما عن قوله الوصي مخالف للاجماع وان لم يصل، بل قد يكشف عن قوله لعالم يقدم القرآن على الاجماع.

ومن هنا يتبين ان الحكم بعدم ايجاب الاجماع للقطع بعدم المخالف والقطع بان قوله امام ضمن الاجماع ليس من قبيل انكار المشاهدت.

كما ان قياسه العلم بقول الوصي من الاجماع لاجل تشكيل الاجماع على طول الازمان بعد الدارسة والبحث على العلم بالبلدان والحوادث العظام غير واضح، اذ ان طريق العلم

بالبلدان والحوادث موجودة ومتواترة ماديا وكثراً يجعلها مسلمة واما حالات الاجماع المتكررة فانه ليس منها من يقول بالعلم بقول الوصي بل كلها تكرر قول الاجماع، بمعنى ان ما يتكرر باخبار البلدان والحوادث العظام هو العلم بالبلد والحادية اما ما يتكرر باخبار الاجماع فهو العلم بالاجماع وليس بقول الوصي الذي هو مقصود البحث. ولا يمكن القول ان الاجماع يؤدي الى العلم بقولي الوصي كما تؤدي باخبار البلدان بالعلم بها.

[دخول الامام عليه السلام في الاجماع]

م وبعد، فالاجماع المؤتوق به في الفرقة المحتقة، هو اجماع الخاصة العامة، والعلماء دون الجهال. ومعلوم أن الحصر أقرب إلى ذكرناه.

ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة وملة في العلوم والآداب، معروفون مخصوصون متميزون، وإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والامام لا يكون الا سيد العلماء

وأوحدهم، فلابد من دخوله في جملتهم، والقطع على أن قوله كقولهم.

وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بأننا لم نلق كل امامي عرفناه ولا الا كالطاعن في اجماع النحويين واللغويين على ما أجمعوا عليه لغاتهم في وطريقهم، بأننا لم نلق كل نحوي ولغوي في الاقطار والامصار، ويلزمنا الشك في قول زائد على ما عرفناه من أقواهم المسطورة المشهورة.

فان قيل: لم يبق الا أن تدلوا على أن قول الامام مع عدم تمييزه وتعيينه في جملة أقوال الشيعة الامامية خاصة دون سائر الفرق، حتى تقع الثقة بما يجمعون عليه ويدهبون اليه، ولا ينفع أن يكون قوله موجودا في جملة أقوال الامة، من غير أن يتعين لنا الفرقة التي قوله فيها ولا يخرج عنها. قلنا: إذا دل الدليل القاهر على أن الحق في قول هذه الفرقة دون غيرها، فلابد من أن يكون الامام الذي نثق بأنه لا يفارق الحق ولا يعتمد سواه، مذهبة

مذهب هذه الفرقـة، إـذ لا حق سواه. وكـما نعلم مع غـيـبـته
وـتـعـذرـ تـميـزـهـ أنـ مـذـهـبـ مـذـهـبـ أـهـلـ الـعـلـمـ وـالـتـوـحـيدـ،ـ ثـمـ
مـذـهـبـ أـهـلـ الـاسـلـامـ مـنـ جـمـلـتـهـمـ،ـ مـنـ حـيـثـ عـلـمـنـاـ أـنـ هـذـهـ
المـذاـهـبـ هـيـ الـتـيـ دـلـ الدـلـلـ عـلـىـ صـوـابـهـاـ وـفـسـادـ مـاـ عـدـاـهـاـ.
فـكـذـلـكـ القـوـلـ فـيـ الـاـمـامـ.ـ وـاـذـ فـرـضـنـاـ أـنـ الـاـمـامـ اـمـامـيـ
المـذـهـبـ،ـ عـلـمـنـاـ بـالـطـرـيـقـ الـذـيـ تـقـدـمـ فـيـ مـذـهـبـ مـخـصـصـ،ـ
أـنـ كـلـ اـمـامـيـ عـلـيـهـ،ـ وـزـالـ الـرـيـبـ فـيـ ذـلـكـ.ـ فـقـدـ بـاـنـ أـنـ
اجـمـاعـ الـاـمـامـيـةـ عـلـىـ قـوـلـ أـوـ مـذـهـبـ لـاـ يـكـوـنـ الـاـ حـقـاـ،ـ لـاـ هـمـ
لـاـ يـجـمـعـونـ الـاـ وـقـوـلـ الـاـمـامـ دـاـخـلـ فـيـ جـمـلـةـ أـقـوـاـهـمـ،ـ كـمـ أـهـمـ
لـاـ يـجـمـعـونـ الـاـ وـقـوـلـ كـلـ عـالـمـ مـنـهـمـ دـاـخـلـ فـيـ جـمـلـةـ أـقـوـاـهـمـ.

تـ \ قـوـلـهـ (ـوـمـعـلـومـ أـنـ الـحـصـرـ أـقـرـبـ إـلـىـ مـاـ ذـكـرـنـاـهـ).ـ اـيـ حـصـرـ
الـاـقـوـالـ.ـ وـقـوـلـهـ (ـوـاـذـ فـرـضـنـاـ أـنـ الـاـمـامـ اـمـامـيـ الـذـهـبـ)ـ اـيـ
ثـبـتـ لـنـاـ وـلـيـسـ الـمـعـنـيـ الـاـفـتـرـاضـ.

قد اشرـتـ اـنـ اـقـوـالـ الـعـلـمـاءـ لـاـ يـمـكـنـ حـصـرـهـاـ بـالـسـتـقـراءـ التـامـ
فـضـلـاـ عـنـ الـسـتـقـراءـ النـاقـصـ،ـ فـحـتـىـ لـوـ فـرـضـنـاـ اـنـاـ عـلـمـنـاـ جـمـيـعـ
الـعـلـمـاءـ فـمـنـ اـيـنـ نـعـلـمـ اـنـاـ عـلـمـنـاـ جـمـيـعـ الـاـقـوـالـ،ـ وـاـذـ عـلـمـنـاـ
جـمـيـعـ الـاـقـوـالـ فـمـنـ اـيـنـ عـلـمـنـاـ اـنـ اـحـدـهـمـ لـاـ يـخـفـيـ عـلـمـهـ وـيـكـتـمـهـ

خوفا من مخالفة الجماعة، وكل خبير يعلم ان العلماء يقدمون عدم المخالفة للجماعة على اعتبارات كثيرة.

كما انه قد عرفت ان الاستقراء الناقص لاقوال العلماء لا يثبت الاعتماد العلمي والعلم واما يثبت الاعتماد السكوني بخصوص اقوال الخبراء ولا يختلف ذلك بين علماء الشريعة وعلماء اللغة ولا علماء غيرهم من العلوم كالفيزياء والكيمياء. لذلك فما هو معلوم في القواميس واتفقوا عليه يتحقق قول الخبر والاعتماد السكوني لكنه لا يتحقق الاعتماد العلمي. واما كون القرآن عربيا وانه يفهم بلسان العرب والاعتماد فيها سكوني وليس علميا، فلا يصح هذا لان القرآن كلام وله سياق واتساق وقاعدة معرفية كاملة يرد الفهم اليه، فيكون الحكم هنا حكم على النص والخطاب والكلام والفهم، ويكون المحل للوخدان وما هو راسخ من معرفة شرعية ووجودانية ولا يبقى محلا للغوي والخبير. فيكون الفهم العربي الواقعي للقرآن من الاعتماد العلمي وليس من الاعتماد السكوني، ويكون الفهم العربي الصحيح الواقعي للقرآن هو العلم بمراده تعالى.

استدل رحمة الله تعالى على ان كون مذهب الامام مذهب الامامية بانهم اهل الحق والامام لا يفارق الحق وبكونه اماميا فقوله من قولهم وفيه المنع من الملازمة في كلا المسالتين، اذ الامامية اهل الحق بالامور القطعية وليس كل مسألة والامامي قد يخالف الامامية. كما انه اذا دلت قرينة خارجية على الحق لم يلزم الامام الكلام بل لو ان الامر لا يبلغ الفساد والضلال فلا دليل على وجوب تكلمه. بل الذي يبدو لي ان في قوله دورا فانه استدلال بصحة الاجماع على قول الامام مع ان الاستدلال كان بقول الامام على صحة الاجماع. وبعبارة مجردة فانا نستدل بصحة ب على وجود أ، مع ان الاستدلال كان بوجود أ على صحة ب. فيكون الشيء متوقف على نفسه.

فالصحيح ان الاجماع لا يتحقق العلم والاعتماد العلمي نعم هو يتحقق السكون والاعتماد السكوني، وهذا يصح في وصف المذهب لكن لا يصح في وصف الشريعة والحقيقة وقول الوصي، فكل ما يجمع عليه الامامية هو المذهب وهو قول علمائها لكنه لا يمثل الشريعة ولا الحقيقة ولا قول الوصي بالضرورة بل لا بد من علم واعتماد علمي في ذلك. والكلام ذاته يجري في اجماع كل طائفه بل هو يجري ايضا على اجماع

الامة، فان اجماع الامة يتحقق الاعتماد السكوني والسكنون لا الاعتماد العلمي والعلم، وانه هو مذهبها وقوتها لكنه لا يمثل الشريعة والحقيقة وقول النبي او الوصي. بل لو ان الامة اجmetت وكان النبي فيهم ولم يعلم قوله متميزا فانه لا يعني انه قوله وان اجماعهم هو الدين والشريعة لما ذكرت وبينت. ومقتضيات اللطف ووجوب اظهاره للحق قد بينت انه ليس بمقدور العقل الحكم بذلك بعد كون فعل النبي والوصي يتعلق به امر الله وفعله وحكمته وهي اوسع من ادراك العقل والعقل عاجز عن الاحاطة بها. ولا يقاس ذلك على الظلم والاعتداء فان وجوب رفعه او دفعه ثابت قطعا وهو يختلف عما نحن فيه، فالتفكير ليس كالعمل والغير ليس كالنفس والامر اوضح من ان يحتاج الى كلام.

ومطالبة بالعلم بكل قول تكلف واضح، اذ يكفي عرفا وعقلائيا بل ووجودان العلم باقوال من له قول بشكل يعد شيئا و عدم العلم بقول مخالف، فلا يشترط مع شيوع القول العلم بعدم الخلاف. بعبارة ثانية ان الاجماع يتحقق بالعلم بشياع القول وعدم العلم بالمخالف ولا يشترط العلم بعدم المخالف. هذا غير مطلوب عند العقلاe في كل المعارف

العلمية وليس في تحقق الاجماع الشرعي فقط. كما اننا نجزم
بان الواقع هو كما هو عليه لاجل شيوخه بين الناس ولا احد
يطلب ان يثبت انه كذلك بجميع مستويات الادراك واشكاله
وانواعه باعمار مختلفة وبأجهزة وبغيرها وبمدركات اخرى غير
بشرية. وهل ما يجعل الواقع واقعا الا شيوخ الادراك به على
هذا النوح وعدم العلم بالمخالف، واما العلم بعدم المخالف
فلا احد يقوله او يطلبه بل ربما ادعى ان البعض لهم ادراك
مختلف عن العالم. فالحق ان الاجماع يتحقق مع عدم العلم
بالمخالف وليس مطلوبا العلم بعدم المخالف، وتحقق العلم
بهذه الطريقة انا هو بقعة عقلية، فيبني على ذلك كعلم، ولا
ريب ان ادراك العلم هو العقل وليس شيئا اخر، وهذه
الطريقة والميكانزم في تحقيق العلم من الشياع وعدم العلم
بالمخالف يمكن ان نسميه (العلم الشياعي) والذي هو
الاساس لتحقق القطع بالتواتر فان التواتر شياع في الواقع. ولا
بد من التأكيد ان هذا الكلام عن تتحقق الاجماع بالشياع وليس
تحقق العلم بقول الوصي منه او من الاجماع.

م \ فإن عاد السائل إلى أن يقول: فلعل قول الامام وإن
كان موافقا للإمامية في مذاهبهما لم تعرفوه ولم تسمعواه،

لأنكم ما لقيتموه ولا تواتر عنه الخبر على التمييز والتعيين.
فهذا رجوع الى الطعن في كل اجماع وتشكك في الثقة
باجماع كل فرقة على مذهب مخصوص، وليس بطعن يختص
ما نحن بسيله. والجواب عنه قد تقدم مستقصى، وأوضحتنا
أن التشكك في ذلك دفع للضروريات ولحوق بأهل
الجهالات.

ت\ الاشكال معناه ان معرفتكم بقول الامام لم يكن بعلم بل
بطريق غير العلم، والحججة هو العلم، وكان الجواب انه يعني
طعن بكل اجماع وتشكك بالضروري. واما طعن بكل اجماع
فلا ضير فيه اذ الشهر لا تمنع من الوهم، واما انه تشكك
بالضروري فقد تقدم الكلام ان القطع من الاجماع ليس
كالقطع بالبلدان والمشاهدة.

[[الاجماع حجة في كل حكم ليس له دليل]]

[[الإجماع حجة في كل حكم ليس له دليل]]

م \ وإذ قد قدمنا تقديمه مما هو جواب عند التأمل عن جميع ما تضمنه الفصل الأول، فنحن نشير إلى الموضع التي تجب الإشارة إليها، والتتبّيه على الصواب فيها من جملة الفصل. أما ما مضى في الفصل من أنكم إذا اطلعتم على طرق مخالفيكم التي يتوصّلون بها إلى الأحكام الشرعية، لا بد من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون، توضّحون أنه موصّل إلى العلم بالأحكام، فلعمري أنه لا بد من ذلك. وقد بینا فيما قدمناه كيف الطريق إلى العلم بالأحكام وشرحناه وأوضّحناه، وليس رجوعنا إلى عمل الطائفة وإنجاعها في ترجيح أحد الخبرين الراوين على صاحبه أمرا يختص هذا الموضع، حتى يظن ظان أن الرجوع إلى إجماع الطائفة إنما هو في هذا الضرب من الترجيح. بل نرجع إلى إجماعهم في كل حكم لم يستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معين أو لم يرد، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم ت مقابل، لأن العمل بخبر الواحد المجرد ليس بحجة عندهم على وجه من الوجوه، انفرد من معارض أو قابله غيره على سبيل التعارض.

ت \ اما قوله (وإذ قد قدمنا تقديمه مما هو جواب) فغير واضح وما يقدم هو المقدم والتقديم ان وقع مفعولا ينوب عن المقدم فلا يضاف اليه فيقال (قدمنا تقدمة او تقديمها) ولا يقال (قدمنا تقديمها). وفي المعجم (قدَّمَ لِيَقْدِمُ، تقدِّمَا وتقْدِمَةً) وفي تحليل المعاني (تقْدِيمَة :كلمة أصلها الاسم) تقْدِيمٌ. فالصحيح (قدمنا تقديمها او قدمنا تقديمها). وقوله (في ترجيح أحد الخبرين الراوين على صاحبه) فأيضا غير واضح فالخبر ما يروى وليس بما يروي، وهذا واضح، فلربما الصحيح (الخبرين الواردين) كما في غير هذا الموضع.

قال رحمة الله تعالى (بل نرجع إلى إجماعهم في كل حكم لم يستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معين أو لم يرد) وهذا يعني ان اعتماد الاجماع ليس كالاعتماد على ظاهر الكتاب والنقل المتواتر الموجب للعلم عن النبي (والوصي)، وفي استعماله (الرسول والامام) تسامح لأن الرسول امام، فالصحيح (النبي والوصي)، وكلاهما امام. فلو اختصرنا الدليلين العلميين يكون (القرآن وعمل الامام) وقد اعبر عنهما (الدليلين العلميين) او باسم الجنس (الدليل العلم) واقتصرهما.

واما لفظ (السنة) فلم يرد في القرآن كما انه ينصرف الى عمل النبي فيكون استعماله غير وظيفي وان ورد في الاخبار فانه يحمل على عمل الامام من نبي او وصي او عمل النبي وعمل الوصي العامل بعمله ولربما يحسن استعمال الفظ (المهدي او السيرة او الاسوة) والأول اقوى والثاني اقرب.

فخلاصة كلامه رحمة الله تعالى ان العمل بالاجماع مشروط بفقدان الدليل العلمي، وهذا فيه اشكال من وجهين؛ الأول ان القرآن امر بالعمل بالعلم ولم يجوز العمل بغيرهما وهذا يعني إضافة الى عدم جواز العمل بغير الدليل العلمي، فانه لا بد في كل مسألة من دليل علمي. والثاني ان في الدين والشريعة وهي الصورة العملية للدين - سنتنا وقوانيننا علياً كلية حاكمة فلا يمكن ان تأتي مسألة الا وفيها حكم شرعي كلي عام واما يرجع الى الأدلة الخاصة لتعيين ما هو خاص بالمسألة وتحصيص للحكم العام. فالأدلة العلمية (القرآن والسيرة) والسيرة سيرة النبي وسيرة وصي، اما احكام عامة او خاص تخصص العام، فلا وجود لحكم خاص لا عام له. ومن هنا لا وجود لمسألة ليس فيها حكم بدليل علمي، فان لم يكن خاصاً بها كان عاماً. لذلك يجب ان يفهم ان الاحكام الخاصة هي تحصيص

لعمومات معلومة. فإذا لم يرد دليل علمي (من قرآن أو سيرة) خاص اجري الحكم العام المعلوم. وقصد بالحكم هنا الاعم من مسائل العقيدة والشريعة. وبعد هذا البيان لا يكون حاجة للاجماع، اذ ثبت وجود دليل علمي ومع الدليل العلمي لا يصار الى الاجماع.

واما جعله الاجماع دليلا من الدرجة الثانية ومشروعطا بعدم الدليل العلمي فلان العلم المستفاد منه ليس كالمستفاد من الدليل العلمي ولا دليل اعتباره ليس كدليل اعتبار الدليلين العلميين (القرآن والسيرة).

واما عدم العمل باخبار الاحاد غير المتوترة المجردة وانما لا حجة فيها انفردت او اختلفت تكاثرت او قلت فهو تام.

م\ فأما ما مضى في الفصل من ذكر طرف المشارق والمغارب والسهول والوعور، وأن ذلك إذا تعذر لم يقع الثقة بعموم المذهب بكل واحد من الفرق، فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى، وبيننا أن العلم بذلك

حاصل ثابت بالمشاهدة والتواتر، وإن [لم] تحب البلاد
وتعرف كل نسأها.

ت \ قال رحمة الله تعالى فيما تقدم (ومن هذا الذي يشك في
أن تحريم الخمر وحم الخنزير والربا، ليس من مذهب أحد
ال المسلمين، وإن كنا لم نلق كل مسلم في البر والبحر والسهل
والوعر). وقد فصلت جوابه فيما تقدم بأنه لم يشترط لقاء
الجميع، فقوله هنا (ويبين أن العلم بذلك حاصل ثابت
بالمشاهدة والتواتر) غير واضح فان كان يقصد لقاء الجميع
فنفيه مسلم وإن كان يقصد أن بحث المسالة على طول الزمان
احرز الأقوال بمسافة أو تواتر غير مسلم وإن أراد أن العلم
بقول الوصي بدلالة الاجماع تكون مشافهة أو تواتر فلم يثبت.
واما ان أراد العلم بالبلدان فهو ليس موضوعنا والقياس عليه
لا يصح كما بينت.

وكلمة (الوعور) جمع وعر تماشيا مع (سهول)، و(وعور) يمكن
ان يكون اسم مصدر (وعر) لكنه لا يناسب المقام. واما
قوله (وإن [لم] تحب البلاد وتعرف كل نسأها) غير واضح

ولربما الصحيح (وإن لم تجرب البلاد و تعرف كل أناسها) و انت (تعرف) مناسبة للبلاد و ان كان جمع التكسير (أناس) يمكن ان يعامل كمؤنث كمخففه (الناس) تقول (جاءتك الناس) .

م \ فاما التقسيم الذي ذكر أنه لا يخلو القائل بأن الفرقة أجمعـتـ، من أن يريـدـ كل متـدـينـ بالإمامـةـ وـمـعـتـقـدـ لهاـ، أوـ يـريـدـ البعضـ، وـتـعـاطـيـ إـفـسـادـ القـسـمـ الأولـ بماـ تـقـدـمـ ذـكـرـهـ.ـ والـكـلامـ عـلـىـ الثـانـيـ بـالـمـطـالـبـ بـالـدـلـلـ الـمـيـزـ لـذـلـكـ الـبـعـضـ منـ غـيرـهـمـ، وـالـحـجـةـ الـمـوـجـبـةـ لـكـوـنـ الـحـقـ فـيـهـ، ثـمـ بـإـقـامـةـ الدـلـالـةـ عـلـىـ أـقـوـالـ ذـلـكـ الـبـعـضـ دونـ مـاـ عـدـاـهـ مـنـ أـهـلـ الـمـذـاـهـبـ.ـ فـالـكـلامـ عـلـيـهـ أـيـضـاـ مـسـتـفـادـ بماـ تـقـدـمـ بـيـانـهـ وـإـبـرـادـنـاـ لـهـ، غـيرـ أـنـاـ نـقـوـلـ:ـ لـيـسـ المـشـارـ بـالـجـمـاعـ الـذـيـ نـقـطـعـ عـلـىـ أـنـ الـحـجـةـ فـيـهـ إـلـىـ إـجـمـاعـ الـعـامـةـ وـالـخـاصـةـ وـالـعـلـمـاءـ وـالـجـهـالـ.ـ وـإـنـاـ المـشـارـ بـذـلـكـ إـلـىـ إـجـمـاعـ الـعـلـمـاءـ الـذـيـنـ لـهـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ أـقـوـالـ مـضـبـوـطـةـ مـعـرـوـفـةـ،ـ فـأـمـاـ مـنـ لـاـ قـوـلـ لـهـ فـيـماـ ذـكـرـنـاـهــ وـلـعـلـهـ لـاـ يـخـطـرـ بـبـالـهـــ أـيـ إـجـمـاعـ لـهـ يـعـتـبـرـ.ـ

ت \ هنا تصريح منه رحمه الله تعالى ان اجماع الفرقه هو اجماع علمائها خاصة، وهذا القول تام اذ انه لا عبرة لقول غير العالم في العلم بل من الخطأ ان يتكلم من دون علم، بل انا اقول ان العالم المختص بعلم ليس له ان يتكلم في علم آخر حتى لو كان من علوم الدين فالمفسر ليس له التكلم – كلام علمي حقائقي – في الفقه، وكذلك الفقه لا يجوز ان يتكلم في التفسير – كلام علمي حقائقي – اذ ان الاختصاص والخبرة لها مدخلية في علمية قول القائل، وهكذا المتكلم هو عالم بالعقائد لكنه ليس عالما بالفقه او التفسير، اما المحدثون فليسوا بعلماء دين اصلا وعلم الحديث ليس من علوم الدين، فعلوم الدين الواضحة ثلاثة (التفسير والعقائد والفقه) واصول الفقه من مقدمات علم الفقه. ولا بد من التأكيد على ان الاعتبار بالكلام العلمي، نعم يستطيع ان انسان ان يتكلم باي شيء لكن لا يجوز ان يعتبره حقيقة او علما او قوله معتبرا، بل هو فكر وتأمل وقراءة ورأي ليس الا ولا يمتلك اي بعد اعتباري او علمي. والاسم الافضل هو (الكلام العلمي) لان الفرق بين الكلام والقول ان الكلام فعل القول والقول هو المادة اللفظية المتكلم به. وهو يختلف عن تعريف النحوين.

لكن يشير هذا القول بان الاجماع هو اجماع العلماء انه نتاج دراسة وتخصص وليس نتاج نقل وحكاية واستقراء فيبعد قليلا كون الاجماع يحكي قول المعصوم ويتراجع ويتقدّم كونه كاشفا عنه بالاستنتاج والاستنباط، فيكون كشف الاجماع عن قول الوصي حديسيا وليس حسبيا، اذ معتمد كشفه انه طول الا زمان لم يظهر خلاف مع الداعي لظهور ومع انا ابطلنا ذلك لكن تبين الان ان عدم الخلاف هذا معلوم بالبحث والدراسة ومعلوم ان البحث والدراسة متاثر بأقوال الشیوخ والاساتذة وليس مفتوحة بشكل حر كالحكاية والنقل، ومع انها اضبط واضح واحق من نقل العامة وحكايتهاهم الا انها ايضا تكشف عن اهل المنهج والتخصص والبحث اكثرا ما تكشف عن الحقيقة المتناقلة والمحكية.

[[كيفية العلم بدخول قول الامام في الاجماع]]

م \ فاما الدليل على أن قول الإمام في هذا البعض الذي عيناه دون غيره فواضح، لأنه إذا كان الإمام (عليه السلام) أحد العلماء بل سيدهم، فقوله في جملة أقوال العلماء. وإذا علمنا في قول من الأقوال أنه مذهب لكل عالم من الإمامية فلا بد من أن يكون الإمام (عليه السلام) داخلا في هذه الجملة، كما لا بد من أن يكون كل عالم إمامي، وإن لم يكن إماما يدخل في الجملة.

ت \ عرفت الكلام المتقدم من انه لا دليل على وجوب تكليم العالم واظهار خلافه كما انه لا يخضع قول الامام لقياس اقوال العلماء، فكونه رئيس وسيد العلماء لا يعني انه يجري عليه ما يجري عليهم. وحتى على القول بحصول الاستقراء التام بخصوص الاجماع يثبت الاعتماد السكوني بأنه قول العلماء والخبراء ومذهبهم لكنه يقصر عن اثبات الاعتماد العلمي الذي هو قول الوصي. وفي هذا دليل قطعي ان قول الخبر والعلم لا يمكن ان يكون حجة في الدين لانه لا يفيد العلم به بل ينفي العلم بدين العالم وعلم الخبر. وهذا الامر في غاية الاهمية وهو ان اجماع العلماء على عقيدة يثبت انها عقيدة لهم ودينهم لكن لا يثبت انها عقيدة الامام ودينه، ومن هنا فإن اجماع

المذهب يعني دينهم وعقيدتهم وعلمهم وشريعتهم ولا يعني بالضرورة انه دين الله وشريعته ولا يعني بالضرورة دين الامام وعقيدته. وفي حال المخالفة هم معذورون لأنهم بذلوا وسعهم وجهدهم لكن لا يمكن في حال من الاحوال جعل علمهم علم الامام وانه الشريعة بل لا بد من علم قطعي بعلم الامام والشريعة.

﴿ ... بياض ثم قال: قرينة للخبر لا يخلو من أن يعتبر فيه العلم بعمل المعصوم في جملة عملهم إلى آخر الفصل.﴾

فالكلام عليه أن عمل المعصوم هو الحجة دون عمل غيره من انضم إليه ولا حجة في عمل الجماعة التي لا يعلم دخول المعصوم فيها، ولا هو أيضا إذا خرج المعصوم منه، إجماع جميع أهل الحق. ولو انفرد لنا عمل المعصوم ومتىز، لما احتجنا إلى سواه، وإنما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لتنق بأن قوله في جملة تلك الأقوال . ولا معنى لقول من يقول: فإذا كان عمله مستقلا بنفسه في

كونه حجة ودلالة، فلا اعتبار بغيره. لأننا ما اعتبرنا غيره إلا على وجه مخصوص، وهو حال الالتباس، وما كان اعتبارنا لغيره إلا توصلا إليه ولننقد بما نعلمه.

فأما مطابقة فائدة الخبر بعمل المقصوم، فلا شبهة في أنها لا تدل على صدق الراوي فيما رواه، ومن هذا الذي جعل فيما رواه المطابقة دليلا على صدق الراوي . والذي يجب تحصيله في هذا أن الفرقة الحقة إذا عملت بحكم من الأحكام أو ذهبت إلى مذهب من المذاهب، ووجدنا روایته مطابقة لهذا العمل لا نحكم بصحتها ونقطع على صدق روايتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية، لا لأجل الرواية، لكن بعمل المقصوم الذي قطعنا على دخوله في جملة عمل القائلين بذلك الحكم. اللهم إلا أن تجمع الفرقة الحقة على صحة خبر وصدق راويه، فيحكم حينئذ بذلك مضافا إلى العمل.

ت \ البياض هنا هو جواب ما في اخر الفصل في السؤال وللأسف هو ايضا بياض من قول السائل (وهل لنا أن نقول اذا علمنا صحة حكم من الأحكام فلا . . .) وهنا قال

(..... قرينة للخبر لا يخلو من أن يعتبر فيه العلم بعمل المقصوم في جملة عملهم إلى آخر الفصل.)

والذي يبدو لي ومن خلال الجواب ان الاشكال انه اذا كان الاجماع يكشف عن قول المقصوم دون روایة فانه يكشف عن صحة الروایة عنه في حال وجودها المطابقة للاجماع فيكون العلم بقول المقصوم بالروایة وليس بالاجماع فلا يكون اعتبار.

واما قوله (لأننا ما اعتبرنا غيره إلا على وجه مخصوص، وهو حال الالتباس) فقد عرفت انه لا يلتبس شيء فاما ان يعلم الدليل العلمي الخاص او يحكم الدليل العلمي العام فلا التباس. فالالجوء الى الاجماع لاجل الكشف عن دليل علمي زيادة ناشئة من تساؤل انه لو لم يكن عن الامام لما تحقق اجماع، وهذا هو السبب الحقيقي في السعي للاعتبار بالاجماع، اذ مع وجود الاجماع - مع عدم الدليل العلمي - تكون مخالفة الاجماع خلاف الاحتياط، فيكون من الواجب الاحتياط، وفيه ان هذا الاحتياط عقلائي بدوي وليس علمي، واما الاحتياط المعتبر هو الاحتياط العلمي تجاه علم اجمالي، واما تجاه ظن مهما كان وقويا فهذا الاحتياط استحساني كما هو

الحال في الاحتياط تجاه الاجماع والشهرة بل هو الاساس للعمل باخبار الاحاد لعدم تحقق العلم بها مهما كان سندها صحيحا وكترة روايتها ما لم تبلغ (الكثرة الاتساقية). فالصحيح ان العمل بالاجماع وبأخبار الاحاد رغم عدم تحقيقهما العلم هو الاحتياط الاستحساني لكن الشبهة في الاجماع اقوى عند من يرى ان الجماع قد يولد القطع بالدليل العلمي اي السيرة او قول الامام. والكلام نفسه في ترجيح الخبر الجماع عليه مع انه لا يصح بذلك.

وهنا تساؤل في قوله (لا نحكم بصحتها ونقطع على صدق رواتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية، لا لأجل الرواية، لكن بعمل المعموم) فانه يوجه تساؤلا ما هو موقع الرواية هنا، فانا لو حذفناها لم يتاثر العمل فتكون زيادة اذن لماذا هذا العناء، لربما لتنقية العلم المتولد من الاجماع واعتبارها قرينة مساعدة. ولا بد من القول ان اعتماد الدليل العلمي أيضا لا يجعل للروايات اعتبارا، ومن هنا لا تظهر فائدة لكتب الحديث فان العلم بعلمية الخبر يكون محكم العلماء في علمهم الأخص والخبراء فيه، فيكون الحكم من طريقهم هو المعتبر واما كتب الحديث واهل الحديث فليس

معتبرا، لامور الأول هو تحقيق الخبر عن طريق العالم المحقق للاتساق فان الدليل العلمي هو المحقق لنظام (الكثرة الاتساقية) و الثاني دليلة الدليل في المسالة ودلالته عليها محقق من قبل العالم المختص بالعلم المحقق وليس اهل الحديث، كما ان نقل التواتر هو حسي أيضا وليس فقط اجتهادي فينقل العالم المحقق عن شيوخه الحكم بالتواتر وليس فقط مقتضرا على تحقيقه بنفسه وكل هذه الأمور لا تتحقق في المحدث فضلا عن كتب الحديث.

واما قوله (اللهم إلا أن تجمع الفرقـة المـحقـة على صـحة خـبر وـصـدق رـاوـيـهـ، فـيـحـكـمـ حـيـنـذـ بـذـلـكـ مـضـافـاـ إـلـىـ الـعـمـلـ). فالصحة هنا العلم بالقطعـيـ بالـسـيـرـةـ وـصـدقـ الـخـبـرـ.

م \ فإن قيل: وكيف تجمع الفرقـة المـحقـة على صـدق بـعـضـ أـخـبـارـ الـآـحـادـ، وـأـيـ طـرـيقـ هـاـ إـلـىـ ذـلـكـ؟ـ قـلـنـاـ:ـ يـمـكـنـ أـنـ تكونـ عـرـفـتـ ذـلـكـ بـأـمـارـةـ، أـوـ عـلـامـةـ عـلـىـ الصـادـقـ مـنـ طـرـيقـ الـجـمـلـةـ.ـ وـيـمـكـنـ أـيـضـاـ أـنـ يـكـونـواـ عـرـفـواـ فـيـ رـاوـيـهـ بـعـينـهـ

صدقه على سبيل التمييز والتعيين، لأن هؤلاء المجمعين من الفرقـة الحـقة قد كانـ لهم سـلف قبلـ يـلقـونـ الأئـمة (عليـهمـ السـلامـ) الـذـينـ كـانـواـ فـيـ أـعـصـارـهـمـ، وـهـمـ ظـاهـرـوـنـ بـارـزوـنـ تـسـمـعـ أـقـوـاـهـمـ وـيـرـجـعـ إـلـيـهـمـ فـيـ الـمـشـكـلـاتـ.

وفي الجملـةـ: إـجـمـاعـ الفـرـقـةـ الحـقـةـ لـأـنـ المـعـصـومـ فـيـهـ حـجـةـ، فـإـذـاـ أـجـمـعـواـ عـلـىـ شـئـ قـطـعـنـاـ عـلـىـ صـحـتـهـ، وـلـيـسـ عـلـىـنـاـ أـنـ نـعـلـمـ دـلـيـلـهـمـ الـذـيـ أـجـمـعـواـ لـأـجـلـهـ. ماـ هوـ بـعـيـنـهـ، فـإـنـ ذـلـكـ عـنـاـ مـوـضـعـ، لـأـنـ حـجـتـنـاـ الـتـيـ عـلـيـهـاـ نـعـتـمـدـ هـيـ إـجـمـاعـهـمـ لـأـنـ مـاـ لـأـجـلـهـ كـانـ إـجـمـاعـهـمـ. وـمـخـالـفـوـنـاـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـإـمـامـةـ بـمـثـلـ هـذـاـ الـجـوـابـ يـحـيـيـوـنـ إـذـاـ سـئـلـوـنـ عـنـ عـلـلـ إـجـمـاعـ وـطـرـقـهـ وـأـوـلـيـتـهـ.

تـ \ اـعـتـقـدـ اـنـ هـذـاـ اـشـكـالـ بـدـوـيـ وـلـيـسـ لـهـ اـسـاسـ قـوـيـ، اـذـ منـ يـقـولـ بـحـجـيـةـ الـاجـمـاعـ يـقـولـ لـأـجـلـ دـخـولـ المـعـصـومـ فـيـهـ، وـلـاـ فـرـقـ فـيـ كـيـفـيـةـ حـصـولـ ذـلـكـ الـاجـمـاعـ وـسـبـبـهـ وـهـوـ مـاـ اـجـابـ بـهـ رـحـمـهـ اللـهـ تـعـالـيـ. كـمـاـ اـنـهـ يـمـكـنـ الـجـوـابـ عـنـ التـسـاؤـلـ بـاـنـ مـاـ جـعـلـهـمـ يـحـكـمـوـنـ بـصـدـقـ خـبـرـ اـحـادـ هـوـ الـقـرـيـنـةـ، فـقـدـ اـشـرـتـ اـنـ التـوـاتـرـ لـيـسـ هـوـ مـوـضـعـ الدـلـالـةـ بـلـ هـوـ طـرـيقـ وـهـوـ فـرـدـ مـنـ

القرينة، فالموجب للقطع هو القرينة ومنها التواتر والذي بينما انه (الكثرة المتسقة)، ولدينا غير التواتر (الآية المصدقة) واهمها المعجزة، ومنها (العلامة الموجبة) وهي اما وضعية او طبيعية. والعلم المتحقق يقول من يجب اتباعه كالنبي والوصي هي علامة موجبة طبيعية، وكذلك الحصول على خط الامام وعلم الاخرين به عنده، وعموما كل علامة توجب القطع بالخبر قد تتحقق العلم بخبر الاحاد وان لم يكن متواترا. ومن هنا يظهر ان تقسيما للخبر الموجب للعلم بحسب نوع القرينة (الكثرة الاتساقية او الآية المصدقة او العلامة الموجبة) هو اشمل وابعد عن الاشكال وال الحاجة الى التتمة.

م \ فإن قيل: فما تقولون في خبرين واردين من طرق الاحاد تعارضنا وتنافيا، ولم تعمل الفرقة المحققة بما يطابق فائدة أحدهما، ولا أجمعوا في واحد منهما على صحة ولا فساد.

قلنا: لا نعمل بشيء من هذين الخبرين، بل يكونان عندنا مطروحين وبنزلة ما لم يرد، ونكون على ما يقتضيه الأدلة الشرعية في تلك الأحكام التي تضمنها الأخبار الواردة من طريق الآحاد. وإن لم يكن لنا دليل شرعي في ذلك، استمررنا على ما يقتضيه العقل.

ت\ وهذا تام محكم الا في قوله (وإن لم يكن لنا دليل شرعي في ذلك، استمررنا على ما يقتضيه العقل). ويقصد بالدليل الشرعي اي الدليل العلمي الخاص، وقد عرفت انه لا تخلو مسألة من حكم بدليل شرعي علمي، فان لم يكن خاصا فهو دليل علمي عام. فاذا لم نعثر على دليل شرعي خاص اعتمدنا على دليل شرعي عام، ولحقيقة استيعاب الادلة العامة لجميع المسائل بعمومات محكمة فانه لا يبقى مجال للعمل بما هو ليس بعلم (كالاجماع وخير الواحد وحكم العقل). وقلت ان حكم العقل ليس علما لأن الأحكام الشرعية هي من امر الله تعالى ومتعلقة بفعله فهي من غيب اللامعقول الذي يقصر العقل عن الاحاطة بما فلا تكون احكامه حجية فيها ولا جارية عليها. واما الاجماع فسواء كان الاجماع بلا خبر او الاجماع على خبر لا يتحقق العلم ولا يصلح حجة في الشريعة

التي لا بد ان تتصف بالعلم. ومن اهم الخروقات العلمية التي حصلت في علم الدين هو التساهل في قضية الدليل العلمي وتجويز العمل بغير العلم وهو خلاف النص والوجدان، وادى الى نتائج خطيرة تمس دين الفرد والمجتمع وعملهم.

الفصل الثاني [الكلام في حجية خبر الواحد وعدمه]

م \ ابتدأه أن قيل: العمل بخبر الواحد مفرد عن العمل بخبر معين، وهو الأصل الذي يترتب عليه العمل بخبر معين. فإن قلنا: إن الطائفة عاملة بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها بأخبار الآحاد لأنه من جملتها، فما الذي يعترض ذلك إن كان فاسدا؟ فإن قلنا: إنهم لم يعملوا ب مجرد الرواية، بل لقرينة. كان له أن يقول: وما تلك القرينة؟ ويطلب بالخبر عنها ملن عمل بالخبر لأجلها. والكلام على هذا القدر من الفصل، يستفاد من كلامنا الذي قدمناه، لأننا قد بينا أن العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلالة على صدقه ولا على وجوب العمل به، غير صحيح. فالطائفة التي قد ثبت أن إجماعها حجة، لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجة به، ولا يسند إجماعها على ذلك الحكم، إلا إلى ما هو دليل في نفسه وحجة. وإذا كان لا نجيز ما ذكره وإنما نرتبه على الوجه الذي أوضحتناه، فقد سقط التعویل على ما تضمنه هذا الكلام.

ت \ قوله (إن الطائفة عاملة بأحد الخبرين) اي الجردتين من القرينة الموجبة للعلم. اذن الاشكال هو: ان عمل الطائفة

بأحد الخبرين المجردين واجماعها عليه (وهو العمل بخبر المعين) كاشف عن عملها بخبر الواحد. فالعمل بخبر الواحد هو الاصل الذي يتربّع عليه العمل بخبر معين. فقوله (وهو الأصل الذي يتربّع عليه العمل بخبر معين. يكون معناه (وهو اي العمل بخبر الواحد) الأصل الذي يتربّع عليه العمل بخبر معين. ومن هنا فعبارة (العمل بخبر الواحد مفرد عن العمل بخبر معين) فيها عدم اتساق، والمتتسق هو (العمل بخبر الواحد يُعرف من العمل بخبر معين).

الاشكال يتضمن اربعة اسطر وليس السطر الاول فقط، وجوابه يبدأ من قوله (والكلان على هذا القدر)، وملخص الجواب في نقاط:

اولاً: العمل بخبر الواحد (المجرد) غير صحيح.

ثانياً: اجماع الطائفنة حجة.

ثالثاً: الاجماع لا يكون عن خبر ليس حجة (اي احاد).

رابعاً: الاجماع لا يُسند الا الى ما هو دليل.

خامسا: انا لا نحيز ما ذكره وانما نرتبه على هذا التوضيح.

سادسا: وبهذا يسقط ما في كلامه من اشكال.

ولو عاكستنا اقواله يكون هناك مقطantan في الاشكال:

الاولى: العمل بخبير الواحد المجرد صحيح.

الثانية: الاجماع يكون لاجل خبر واحد.

ومن خلال ما ذكر تكون المقدمة، فخلاصة الاشكال هي:

ان عمل الطائفة بالخبر المعين من الخبرين الواردين كاشف عن

ان الطائفة تجمع على حكم لاجل خبر احاد مجرد، اذن العمل

بخبر الاحاد المجرد صحيح.

وهنا موضعان:

الاول: واقعية الاشكال: والجواب عنه مستوفى في كلامه

السابق وهنا، وانه يمتنع اعتماد الطائفة على خبر الاحاد المجرد

لا في حكم ولا في اجماع على حكم، فما يظهر من انهم اجمعوا

على حكم لاجل خبر واحد مجرد غير تام. وانما اجمعوا لاجل دليل علمي غيره ومنه خبر واحد بقرينة توجب العلم به.

الثاني: في الجواب، والجواب تام الا في كون الاجماع حجة فقد عرفت ما فيه وهنا اشارة مهمة وهي قوله (ولا يسند إجماعها على ذلك الحكم، إلا إلى ما هو دليل في نفسه وحجة). وهذا الكلية التي يتبعها تعكس ان الاجماع متولد عن دليل علمي، وهذا دليل قاطع ان الاجماع نتيجة لحجة وليس هو الحجة، وعرفت انه يفسر الدليل العلمي بقول الامام الداخل فيه وعرفت انه لا يثبت. اذن الاجماع ليس حجة ولم يثبت انه يكشف عن حجة، فهذه الكلية (الاجماع كاشف عن دليل علمي) تحتاج الى برهان.

وخلالص القول هنا ان الاجماع على حكم مع وجود خبر احاد بالحكم لا يعني ان الاجماع كان لاجل ذلك الخبر الواحد بل هذا منوع وانما الاجماع يكون لدليل علمي، وكذلك الاجماع على احد الخبرين (وهما احاد مجرددين) فانه لا يعني الاعتماد عليه بل الاجماع لاجل دليل علمي، ومنه ان يكون الخبر محتفها بقرينة توجب القطع به. وهذا كلام تام وقد زلت فيه الاقدام

وتشكلت على خلافه مذاهب واوهام، فكان حريرا تدقق
البحث به في هذا المقام والعلم ان خير معين لاصول الفقه
علم الكلام، وان فعل الامام متعلق بالغيب الذي ليس للعقل
فيه احكام. وهذا الموضع وغيره يدل على ان الاعلم باصول
الفقه هم اهل الكلام وهذا ما يمكن ان نسميه (اعلمية اهل
الكلام) او (اعلمية المتكلمين) في اصول فقه الاحكام.

م-س \ ثم قال: فإن قيل: المعلوم من حال الطائفة
وفقهائها الذين سيدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجلهم،
ومعلوم أن من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم، وآخذ عنهم
ومتعلم منهم، يعملون بأخبار الآحاد ويحتاجون بها، ويعولون
في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من حاصل
كتبهم المصنفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس، التي لا
يوجد في أكثر روايتها وما يشتمل عليه زيادة على روايات
الآحاد، ولا يمكن الإشارة إلى كتاب من كتبهم، مقصور
على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار. وهذه الحسنة بيننا
وبين من ادعى خلاف ما ذكرنا. وإذا كان لا وجه لذكر

الروايات في أبواب الفقه إلا الدلالة على صحة ما اجتربت عليه من الأحكام والاحتجاج بها، وعم ذلك جميع الطائفه، وكان معلوما من شأنها، بينما أحد الحكمين، وهو العلم بعملها بخبر الآحاد، وتغدر على من ادعى العلم بخبر معين مثل ذلك.

ت \ عبارة (ثم قال) من المرتضى وينقل كلام السائل حرفيا. وهلذا اشتربت اليه (م-س) واما قول السائل (بينما أحد الحكمين،) هو جواب (اذا) ومعناه تبين ووضوح احد القولين من ان الطائعة تعمل باخبار الاحاد والأخر انها لا تعلم.

م-س \ فإذا تقررت بما تقدم عمل الطائفة بأخبار الآحاد، وهي أحد طائفتي الأمة وشطرها، وكان من بقي بعدها وهم العامة العمل بخبر الآحاد، معلوم من مذهبها، ومشهور من قولها. وما يروى من مذهب النظام وغيره داخل في جملتها ويزيد عليه، لأنه يضيف إلى وجوب العمل بما حصلت عليه الضروري عنها. وجعفر بن مبشر كتابه في الفقه موجود متداول، ويصرح فيه بالعمل بخبر الآحاد، ويعول عليها فيه بحسب ما فعله سائر الفقهاء. ولو صحت الرواية عن

الجعفرین والإسکافی، لکان إجماعهم قد سبّقهم، وحكم بفساد قولهم.

ت\ الجعفران والاسکافی کانا یمنعان من العمل باخبار الاحد. والجعفران هما ((جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وهما معتزلة)).

م-س\ على أن المعول عليه في الاحتجاج بالاجماع، إذا لم يتعين لنا قول المعصوم، الرجوع إلى جميع الأمة، لأنه من جملتها، أو إلى الطائفة الحقة بمثل ذلك. فاما من علمنا أنه غير المعصوم، ومن قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه للرجوع إلى قوله، ومن حکي عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحد، هذه سبب لهم في أنها عالمون بأن المعصوم ليس فيهم، لتعين معرفتنا بأنبائهم، فلا معنى لذكرهم ولذكر من يجري مجراهم في الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف الأمة أو الطائفة الحقة، فالعمل إذن بروايات الآحد على هذا القول ثابت على لسان الأمة، فما الذي نعترضه إن كان فاسدا.

ت \ هنا مقوله عمل بها البعض وهي ان الاجماع لا يخل به معلوم النسب، لما تقدم من انه علم انه غير المعصوم فعلم ان المعصوم في خلافه. لكن هذا ليس تاما، ففي حال وجود قول فلا يعلم ان الامام مع هذا القول وان كان القائل به واحدا، لما قدمناه من انه لا يجب عليه اظهار الخلاف وانه يكتفي بما ظهر من قول او دليل. فاذا كان الاجماع التام بالاستقراء التام لا يتحقق علما بقوله عليه السلام فكيف مع وجود قول خلاف المشهور. واما وفق من يتبنى بكشف الاجماع لقول الامام، فان ما يكشف قول الامام هو الاجماع، لا غيره، الا ان يقال انه مع وجود قولين علمنا ان قوله في احدهما وقد علمنا انه ليس قول المعلوم النسب فيكون في الاخرين. وهذا يعني انه ليس فقط الاجماع من يكشف عن قوله بل كل وقول لا يعلم جميع من قال به. فلو كان لدينا ثلاثة اقوال علم قائل اثنين وبقي واحد لا يعلم جميع من قال به لكثرتهم كان هو الكاشف عن قول الامام. ويرجح على هذا انه ما علمنا بالثالث الا بذات الطريق الذي علمنا بالآخرين فلماذا يكون فيه من لا يعلم دونهما، والكثرة نتيجة لإحصاء قائلين وليس مجرد دعوى. ومن هنا يتبين حتى على القول بكشف الاجماع على

قول واحد على قول الامام فان وجود مخالف للكثرة يمنع من كشف الكثرة وينع من وصفها اجماعا. ومن هنا فوجود مخالف معلوم النسب يخل بالاجماع وحجيته وكشفه على القول بها.

وخلاصة السؤال ان المعلوم ان الامة وليس فقط الطائفة مجمعون – في كتب الفقه- على العمل باخبار الاحاد ومن لا يعمل قليل معلوم. وهو رد استنتاجي مركب خلاصته التناقض بان المعلوم ان الكل يعمل في الفقه باخبار الاحاد، وهو خلاف ما يقولونه في اصولهم الكلامية ان اخبار الاحاد لا يعمل بها. بمعنى ان الاجماع في الفقه العمل باخبار الاحاد بينما الاجماع في الاصول على المنع منه، وهذا تناقض، ولأن الحقيقة هي للعمل والفقه علمنا ان اقوالهم في الاصول ليست هي المراد.

م \ الكلام على ذلك يقال له: ما رأيناك صنعت في هذا الفصل شيئاً أكثر من ادعائك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصلين والمتكلمين المدققين، وأنهم يحتاجون بما يظهرون ويعتقدون أنه لا حجة فيه، ويعتمدون في الأحكام

التي يبيونها على ما ينافي أصو لهم، وتشهد بأنه ليس بحججة ولا دليل ولا عليه معتمد. وهذا سوء ثناء على القوم، وشهادة عليهم إما بالغفلة الشديدة المنافية للتکلیف، أو بالعناد وقلة الدين والتهاون بما يسطر من أقواهم. وإنما يقول المتكلمون إذا تكلموا في صحة النظر، وردوا على مبطله والمطاعن فيه، أنكم تبطلون النظر بنظر، وتفسدونه باستعماله نفسه، لأن منكري النظر والرادين على مصححه بله القامة، يجوز عليهم المناقضة ولا يشعرون بها.

فإما أن يقال لمتكلمي طائفتنا ومحققي علمائنا، ومنهم من يشق الشعر ويفغلق الحجر تدقيقا وغوصا على المعاني، أنكم تناقضون ولا تشعرون، لأنكم تذهبون بلا شك ولا ريب أن أخبار الآحاد ليست بحججة ولا دلالة، ثم تعولون في كتبكم ومصنفاتكم على أخبار الآحاد، ولا تعتمدون على سواها، فهو غایة سوء الظن بكم، والتناهي في الطعن: أما على فطنتهم، أو ديانتهم. وأي شئ يقال للغافل العامي هذا؟ وليس لأحد أن يقول: إنني لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتُوها، فأكون بذلك طاعنا على القوم. بل

أقول: إذا تضافر عملهم بأخبار الآحاد وتعوييلهم في كتبهم عليها، علمت أنهم لا يذهبون إلى فساد أخبار الآحاد وإبطال الاحتجاج بها. وذلك أن هذا تطرف بضرر من الاستدلال إلى دفع الضرورة، لأننا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعویل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دلالة. وقد ملأوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفيهم. ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتبعد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. ويجرئ ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثراهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلا.

ت \ قوله (وأي شيء يقال للغافل العامي هذا؟) ليس متسقا، والمتسق (وأي شيء يقال للغافل العامي غير هذا؟). ولقد بلغ

السيد هنا المنتهى في اخلاق الباب على كل من يخالف في ذلك فرد على اخطر سؤال يمكن توجيهه اليه لان المشكل يدعى (معلومية ذلك) ومن هنا يكون واجبا الحذر من الدعوى فانها قد لا تكون نتيجة اغراض أخرى وأسباب أخرى غير قلة النظر والتتبع والمسارعة في الحكم. وهنا يشير السيد الى حقيقة ضرورية وليس اجماع فقط وهي (أنا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنها ليست بمحجة ولا دلالة). ولقد بينت ان اجماع العلماء تحقق معرفة المذهب لكن لا تتحقق الواقع، ومن يصح ان يقال ان مذهب الشيعة هو عدم العمل باخبار الاحاد ومن نسب اليهم خلاف ذلك فقد كذب عليهم.

واما قوله (ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتبعه الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد). وهذا يتم على مذهب من يجوز اجراء احكام العقل على الله تعالى، وان كان ذلك بالاستلزم للنص المانع منه، لكن ظاهر قوله انه حكم عقلي بالاستقلال وكلا الامرین

منوع. فالعقل غير قادر على الإحاطة بفعل الله وامرها ولا قادر على الحكم عليها. فالعقل لا يمكنه ان ينفي او يثبت ان الله يتبع خلقه بأخبار الاحد. لكن النص دل على المنع وهو الموفق للوتجدان.

واما قوله (وأكثراهم يحضر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلا) فانه من اجراء احكام العقل – في علم المعقول – على ما هو من عالم اللامعقول، وهذا ارداً أنواع القياس، لانه اجراء حكم معلوم على معلوم مع عدم العلم باشتراكهما بعلة الحكم اذ من اين يعلم ان حقيقة امر الخالق و فعله وتكليف وبيانه هي ذاتها في امر المخلوق وتكليفه وبيانه. ومن هنا يعلم ان كثيرا من الاحكام الكلامية العقلية المستقلة وغير المستقلة بخصوص الله تعالى وامرها وفعله هي من القياس الباطل وان عدتها مسلمة عند المتكلمين.

م \ وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتجلی، فكيف يتعاطي متعاطي ضربا من الاستدلال في دفع هذا المعلوم؟ ألا كمن تكفل وضع كلام في أن الشیعة الإمامیة

لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامية. فلما كان هذا كله معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات إلى من يتعاطي استدلالاً على خلافه، ولم يبق بعد ذلك إلا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطربنا إلى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، إنما عملوا بما في كتبهم وعولوا عليها في مصنفاتهم لأحد أمرين: إما الغفلة، أو العناد واللعب بالدين. وما في ذلك إلا ما هم مرفوعون عنه ومتزهون عن مثله.

ت\ قوله (ألا كمن تكلف وضع كلام في أن الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامية. فلما كان هذا كله معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات إلى من يتعاطي استدلالاً على خلافه) ابراز لهذه العلامة والشعار للشيعة أي ابطال باخبار الآحاد بانه يجري مجرى ابطال العمل بالقياس والقول بالنص على أمير المؤمنين عليه السلام والتي هي معلومة اضطراراً عنهم. واما قوله (ولم يبق بعد ذلك إلا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطربنا إلى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، إنما عملوا بما في كتبهم وعولوا عليها في مصنفاتهم لأحد أمرين: إما الغفلة، أو العناد

واللعبة بالدين. وما في ذلك إلا ما هم مرفوعون عنه ومتزهرون عن مثله.) هذا بحسب ما يتربى على قول ذلك القائل، وبين أنهم متزهرون عن ذلك.

【الجواب عن وجود أخبار الآحاد في مصنفات الإمامية】

م । وبعد، فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبني على الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملتبس، وقد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودون علماً، فمذهبه الذي لا يختل ولا يشتبه ولا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحججة في الشريعة. فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتاباً أو شيئاً من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرع إلى الحكم بأنه أودعها محتاجاً بما ومستدلاً بإيرادها، لأننا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتمل ولا يلتبس. وذلك أن إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعانٍ مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى

محتملا متعددًا. فمن الواجب أن نقضى عليه بالظاهر
المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع على اعتقاد القوم
فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم على سبيل الجملة أئمما
أودعوا ذلك محتاجين ولا من المستدلين، بل نعرض لا ينافي
ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد. فإن ظفرنا
البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل والتعمين – وإن لم
يتفق لنا العلم به تفصيلا – كفانا العلم به على سبيل
الجملة.

ت\ بعد العلم الضروري ان علماء الطائفة المتكلمين لا
يحتاجون بأخبار الآحاد وينعون من ذلك، فوجود مثلها في
كتبهم يكون لأغراض أخرى غير الاحتجاج، واما اعتقاد ائم
اوردوها احتجاجا بما فهذا من التوهם. وتوهم اعتماد -
العلميين - على الظن والآحاد قد دخل على البعض وتركوا ما
هو معلوم وقطعي وتوهموا ما هو ظاهر ومتشابه. وهذا الحقيقة
وهي توهם العمل بأخبار الآحاد اعتمادا على ظواهر وامور لا
توجب القطع واما توجب الظن والتشبهة لانها تخالف العلم
القطعي والضروري بعدم اعتمادهم على الآحاد قد أدت الى
خروج المنهج الاستدلالي بالأخبار عن اصوله الأولى وظهرت

مدرسة العمل بالاحاد والظن. وان معرفة ان ما يبدو انه عمل باخبار الاحاد من امور وظواهر ليس على ظاهره وانه مجرد توهם يجib على كثير من الأسئلة بل ربما يجب على جميع الأسئلة التي تطرح ويرد الكثير من الإشكالات بل ويظل كثيرا من الاستدلالات القائمة على مثل تلك الظواهر والتي جعلت فصولا في هذه الرسالة. وهذه الظاهر هي من صغريات وافراد ظاهرة كبرى هي التشابه الظاهري، بان تظهر ظاهرة بصورة معينة وتعطي انطباعا معينا او مدلولا معينا الا انه عند التحقيق والعرض وبحث الاتساق واعتماد القطعيات والضروريات يتبين انما لا تدل على ذلك، وهذا ما أوقع الظاهريين والخشويين فيما وقعوا فيه من توهمات. وهذا التشابه الظاهري لا يختص بالنصوص كالقرآن ولا الحديث بل يشمل كل ما يظهر بمظهر يوجب الشبهة والظن على خلاف الواقع والحقيقة والذي ينكشف بالتحقيق وعرض المعارف على بعضها وتقديم القطعي على الظني واعتماد الاتساق أساسا للاعتراف بالمعرفة. والتهوم الذي يدخل على البعض بسبب ذلك التشابه الظاهري والعمل بالظاهر الوهمي دون تحقيق وتمسك بالقطعي هو من (الزحرف المعرفي).

هذه الفقرات يجب ان تدرس للباحثين وخصوصا اهل أصول الفقه لان الشبهة مشتهرة عند الكثير من الباحثين، ولذلك انا اميل الى انه بعد ابن ادريس الحلبي كثر الباحثون وقل العلماء، فلا تقوم حجة بأقوال من تأخر عنه الا من علم انه متكلم محقق لان الاعلمية في أصول الفقه للمتكلمين لا لغيرهم. وكم من الذين ردوا على المرتضى قوله اعتمادا على هذه الشبهة.

﴿فَإِنْ قِيلَ: فَادْكُرُوا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَجْهَهُ فِي إِيَادِعِ أَخْبَارِ الْأَحَادِ الْكِتَبِ الْمُصْنَفَةِ فِي الْفَقَهِ، لِتَنْزُولِ الشَّهْبَةِ فِي أَنْ إِيَادِعَهَا الْكِتَبُ عَلَى سَبِيلِ الْاحْتِجاجِ بِهَا. قُلْنَا: أُولُو مَا نَقُولُهُ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا رَوَاهُ أَصْحَابُنَا مِنَ الْأَخْبَارِ وَأَوْدُعُوهُ فِي كِتَبِهِمْ وَإِنْ كَانَ مُسْتَنْدًا إِلَى رَوَاةٍ مَعْدُودِينَ مِنَ الْأَحَادِ، مَعْدُودًا فِي الْحَكْمِ مِنَ الْأَخْبَارِ الْأَحَادِ، بَلْ أَكْثَرُ هَذِهِ الْأَخْبَارِ مُتَوَاتِرٌ مُوْجَبٌ لِلْعِلْمِ..... لَا مَا الْحَجَةُ فِيمَا اسْتَوْدَعَهُ، وَمَنْ هَذِهِ صُورَتُهُ كَيْفَ يَحْتَاجُ بِفَعْلِهِ وَطَرِيقِهِ؟

فأما ما مضى في الفصل من أن الخنة بيننا وبين من ادعى
خلاف ما ذكرنا في الفصل من تعويل القوم على أخبار
الآحاد واحتجاجهم بهذا.

فهذا الذي مضى كله كلام عليه وإفساد له، وإيضاح لباطن
الأمر وظاهره وجليله وغامضه. وكأن هذا الفائل يدعونا إلى
الخنة الموجة لنا مناقضة علماء هذه الفرق، وأنهم يظهرون
إنكار ما يستعملونه بعينه، ويتذينون بإفساد ما لا يحتاجون
إلا به، ولا يعولون إلا عليه، وما ننشط الخنة يجري بها إلى
هذا الغرض القبيح.

ثم يقال ملن اعتمد ذلك: عرفنا في أي كتاب رأيت من كتبنا
أو كتب أصحابنا المتكلمين المحققين الاعتماد على أخبار
الآحاد الخارجة عن الأقسام التي ذكرناها وفصلناها؟ ودعا
من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أول ذلك
محتاج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة
للاحتجاجات. فإنك بعد هذا لا تجد موضعًا شهد بصحة
دعواك، لأن أصحابنا إنما جرت عادتهم بأن يحتاجوا على
مخالفتهم في مسائل الخلاف التي بينهم، إما بظواهر الكتاب
والسنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم والاستظهار

عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رواها - أعني مخالفتهم - وأقيس لهم التي يعتمدوها تشهد عليهم على الطريقة التي بينتها وأوضحتها في كتاب (مسائل الخلاف). فاما أن يحتجوا عليهم بخبر واحد ترويه الشيعة الإمامية متفردة به ولا يعرفه مخالفوها، فهذا عبث ولغو لا يفعله أحد ولا يعاطي مثله. وإذا كانوا يحتجون على مخالفتهم، ولم يكن مع مخالفتهم إلا الاحتجاج بأخبار آحادهم، ففي أي موضع ليت شعري احتجوا بأخبار الآحاد؟ وما رأينا أحدا من مصنفي أصحابنا المتكلمين ذكر وجوه جميع مذاهبه في أحكام الشريعة، كما فعل كثير من مخالفينا من الفقهاء. فيمكن أن يقال: إنه ذكر بعض أخبار الآحاد على هذا الوجه، وهذا كله تعلل بالباطل، والرجوع إلى المعلوم المشهور أولى من غيره.

ت \ قوله (..... لا ما الحجة فيما استودعه، ومن هذه صورته كيف يحتج بفعله وطريقه؟) هنا بياض ومن خلال باقي جوابه فهو يشير إلى أنه يتحدث عن المحدثين وغير المتكلمين فان فعلهم وطريقتهم ليست حجة كما سيبين. ومن المهم جدا

كلامه (في أي كتاب رأيت من كتبنا أو كتب أصحابنا المتكلمين المحققين الاعتماد على أخبار الآحاد الخارجة عن الأقسام التي ذكرناها وفصلناها؟ ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتاج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات) فإنه منهج عميق يشير إلى مشكلة أصحاب الحديث، وإلى ذلك أشار المفید أيضا. فمن الواجب تمييز منهجهين في مؤلفي الشيعة المتكلمون والحدثون، والحججة والعلم في المتكلمين اما الحدثون فلا حجة فيهم ولا علم رحمة الله تعالى. ولا بد من القول انه بعد العلامة ابن ادريس صارت التأليف أكثر حداثة واعتمد الظن واعتمدت اخبار الآحاد وصارت أصول الفقه تشرع للعمل بما وللعمل بالظن وهذا من الأمور التي حصلت وما كان ينبغي ان تحصل. والواجب العودة الى المنهج العلمي الصحيح وهو منهج المتكلمين المعتمد على العلم والقطع فلا يحتاج الا بظاهر الكتاب والقطعي من الاخبار، ولا يعتبر غير ذلك علما مع ما اشرنا اليه من الاجماع وما فيه.

م فاما قوله: إن المغفرتين ومن جرى مجراهما من أنكر العمل بأخبار الآحاد قد عمل بها وعول عليها. فهو أيضا

سوء ظن وثناء على هؤلاء القوم الذين - وإن كانوا مخالفين
في بعض المذاهب بالشبه - فلا يجوز أن تريدهم بالغفلة
والبله أو العناد - وهذا مختصر مستصرفي في جنب رمي
علماء الشيعة بمثله.

ت \ قوله (سوء ظن وثناء) أي سوء ظن وسوء ثناء. فقد
تقدمة هذه اللفظة منه في قوله (وهذا سوء ثناء على القوم،
وشهادة عليهم إما بالغفلة الشديدة المنافية) وسيأتي من كلامه
(وبينا أن ذلك سوء ثناء على العلماء في تدینهم بمذاهبهم،)
وجاء في نهاية الارب (المال يكسب أهله ما لم يفاض ... في
الراغبين إليه سوء ثناء) وفي سر صناعة الاعراب (قوله (لبعض
المولى) سوء ثناء عليه). وقال ابن المقفع في الادب الكبير (لا
تعد غنياً من لم يشارك في ماله، ولا تعد نعيمًا ما كان فيه
تنغيص وسوء ثناء). والثناء في اللغة المح وهو الراسخ وجданا،
وتركيب (سوء مدح) لا ينفع بل الظاهر (سوء ذكر) لكنه
ذكر خاص غايتها التقييم.

وفي قوله (فهو أيضاً سوء ظن وثناء على هؤلاء القوم الذين وإن كانوا مخالفين في بعض المذاهب بالشبهة - فلا يجوز أن تزيد بهم بالغفلة والبله أو العناد) فهو من الخلق الرفيع، وقوله (لا يجوز) أن كان يعني لا يصح فقد حقق غاية الخلق وان كان يعني (يحرم) فقد بلغ الكمال في ذلك، بان يفتى بحرمة الطعن بالغفلة او العناد بالمخالف. وهذا درس متعلم من هذا الرجل الكبير الذي لا يتذكر.

\ م فأما قوله في خلال هذا الفصل: إن المعلول عليه في الاحتجاج بالإجماع على الفرقـة التي يكون المعصوم من جملتها، دون الفرقـة التي هو عليه السلام خارج عنها. فهو لعمري صحيح، غير أنه نقض لما سلف في الفصل الأول وتدبر عليه، لأن الفصل الأول مبني على أنه لا يمكن أن يعلم دخول المعصوم في الإجماع ولا طريق للثقة بذلك، وأن هذا يؤدي إلى أن تكون قد طفنا البلاد، وأحطنا علماً كل قائل ومذهب كل ذاهب، ولا سبيل إلى ذلك، فما ليس بطريق ولا جهة إلى العلم كيف يحتاج به في بعض المواضع.

ت \ المعنى ان ذلك المعترض في اول الفضل نفى إمكانية العلم بقول الامام من الاجماع، لكن في هذا الموضع احتاج بان قول المقصوم يكون في الفرقة التي هو فيها. وهو بذلك احتاج بما لا يراه حجة. ولا يقال ان ذلك قاله المعترض من باب التنزيل والالزام فان لفظه يأباه حيث قال (على أن المعول عليه في الاحتجاج بالاجماع، إذا لم يتعين لنا قول المقصوم، الرجوع إلى جميع الأمة، لأنه من جملتها، أو إلى الطائفة المحققة بمثل ذلك. فاما من علمنا أنه غير المقصوم، ومن قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه للرجوع إلى قوله، ومن حكى عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد، هذه سبيلهم في أنا عالمون بأن المقصوم ليس فيهم)

وواصل الاشكال انه بعد ان قال المرتضى ان الاجماع بل الضرورة في الطائفة المنع من اخبار الآحاد، كان الرد ان المانعون قلة معلومون نسبيا وان الغالبية هم المحوزون، وبعد معلومية المانع يكون الامام داخلا في المحوزين. والسيد رد على الوجهين لكنه إضافة أيضا على الوجه الأخير بان المعترض لا يلتزم بذلك فكيف يحتاج به، لكنه يمكن لللتزم بهذا القول ان يشكل بذلك فيكون الجواب ما تقدم منه من المنع من ذلك

الاجماع لانه خلاف الضرورة، كما انه بعد اعتراف المعترض بوجود مانع من اخبار الاحاد وان كان معروف النسب فان الاجماع هنا إضافي بإخراج معروف النسب وهذا وان جوزه البعض لكنه مشكل وقد فصلت ذلك وعلى كل حال لن يكون الاجماع مع مخالف كالاجماع بلا مخالف، بل في كون الأول اجماعا اشكال واشكال منه دلالته على قول الامام. هذا كله على القول بان الاجماع كاشف عن قول الامام واما على القول بالمنع فلا يبقى مبحث لحجية الاجماع من هذا الوجه.

م\ وما مضى في هذا الفصل أيضا قوله: إن من عدا الفرقه الحقة من منكري العمل بأخبار الآحاد، إنما نعلم أن المعصوم ليس فيهم، حتى يكون الحجة في قولهم، لأننا نعرفهم بأعيانهم وأنسابهم. وهذا غير صحيح ولا معتمد، والذي يجب أن يعتمد في أن الإمام عليه السلام لا يجوز أن يكون قوله في جملة أقوال بعض مخالفي الشيعة الإمامية. هو ما تقدم ذكره في أول جواب هذه المسائل، وجملته: إن الإمام عليه السلام إذا علمنا أنه في الأصول على هذه

المسائل التي نعتقدها دون ما عدتها، ولا يجوز أن نطلب أقواله في الفروع إلا في جملة أقوال هذه الفرقة التي علمنا أن أصوله غير مخالفة لأصولهم.

وهذا كاف في أن قوله عليه السلام لا يطلب في الفروع إلا من بين أقوال الشيعة الإمامية دون من عدتهم. فأما أن يقال: قد عرفنا الأعيان وأنساب الفرقة الفلانية، فلا يجوز أن يكون الإمام عليه السلام منها أو لا ينعكس على قائله، بأن يقال له: قد عرفنا أيضاً أعيان وأنساب كل إمامي، فلا يجوز أن يكون الإمام عليه السلام من جملتهم. فإذا قيل: ومن الذي يحيط بمعرفة نسب كل إمامي في الأرض أو من شاهدناه وكاثرناه. قيل أيضاً في المخالفين مثل ذلك، فالمعتمد إذن على ما قدمناه.

ت) \ يعني أن الحجة في أن الإمام داخل في أقوال الإمامية وليس داخلاً في أقوال غيرهم لعلمنا بموافقتهم في الأصول الاعتقادية، وأنه لا يكون في أقوال غيرهم لأننا نعلم أنهم مخالفون له. وأما القول بانا علمنا قول الإمام في غير المخالفين لأنهم معلومون فلا يتم لما ذكر. وبيدو واضحـاً ان كلامـه هنا

يبطل المذهب الذي يقول ان العلم بالمخالف بشخصه ونسبة
لا يخل بالاجماع لانا علمنا انه ليس الامام. ولربما يرجع قوله
في وجوب كون الامام من جملة الامامية لانهم معتقدون
بإمامته ووجوب كون الامام خارجا عن المخالفين لانهم
منكرون لإمامته. وهذا غير واضح، اذ ان ايمان الامامية
بالإمام واتمامه به يكونوا اولى بأقواله واجمع لها واحرص في
نقلها والعمل بها، بمعنى انهم يكونون احفظ لأقواله واعمل بها
بل هم الحفظة لأقواله والعاملون بها دون غيرهم لانهم يرونها
حجوة وغيرهم لا يراها حجوة فلا داعي لحفظ قوله ولا العمل
بها. وهذا له وجه لولا ان هناك دوعاً أخرى غير العمل والحجية
توجب على المخالف نقل اقوال الامام فيكون من المختلط
وجود قوله عندهم. وعلى كل حال فان ما تقدم لا يعني
بالضرورة ان كل ما يقوله الامامية هو قول الامام، لأمررين
الأول عدم انحصر الحجوة الشرعية بقوله فان الحجوة في الشرع
الكتاب والسيرة، والسيرة سيرة النبي وسيرة وصي، وحينما يكون
بيان في القرآن لا يكون موجباً لبيان السيرة وحينما يكون
بيان في سيرة النبي فلا يكون موجباً لبيان الوصي. ولهذا يصح
العلم باحكام من الشريعة من غير طريقه بل من طريق القرآن

والسنة. والامر الثاني ما اشرنا اليه ان علم العلماء بالشريعة ليس هو علم الوصي بالشريعة فان علمه عليه السلام في جانب منه متعلق بالغيب واللامعقول من فعل الله وامرها فلا وجه للقياس ولا انكشافه بقول غيره، لذلك حتى لو اجمعوا فان ذلك يمثل المذهب لكن ليس بالضرورة يمثل قول الوصي. في بيان الشيعة بالإمام واتباعهم له والتزامهم بقوله وحرصهم على نقله وتتبعهم لكل صغيرة وكبيرة عنه كل ذلك لا يوجب ان يكون اجماعهم هو قوله عليه السلام. وان معرفة هذا الفرق بين الامام (من نبي او وصي) وبين غيره من البشر، والعلم ان في فعله تعلق بأمر الله وفعله الذي هو غيب من عالم اللامعقول بيان لكثير من المسائل الاعتقادية بل والشرعية (أي العملية) التي قد يطول الكلام فيها. ولاجل هذه الحقيقة أيضا يكون من المتعذر القول لاي انسان انه يعرف النبي حق معرفته او يعرف الوصي حق معرفته، وهذا الذي اعتقده بان شخص النبي وفعله غيب وشخص الوصي وفعله غيب لذلك فانا لا اجواز اجراء احكام العقل على النبي او الوصي وفعلهما، والتزم في ذلك بالنص ولا اخرج عنه باي وجه منها الاستلالزمات العقلية، فالاحكام العقلية المستقلة وغير المستقلة

لا تجري عليهم صلوات الله عليهم. ففعل الامام غيب لا يمكن الإحاطة به وهذا ما يمكن ان نسميه (غيبية فعل الامام) واما شخصه فاكثر غيبية من فعله.

الفصل الثالث [اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه]

م إن قيل: قد عمل الرسول صلى الله عليه وآله بأخبار الآحاد واعتمدها، وذلك شرع منه لأمته يزيل الريب وينفي الشك، لأنه عليه السلام أنفذ إلى ملوك الأطراف ورؤساء الأمصار بالآحاد. واعتمد عليهم في الدعاء إلى تصديق دعوته والدخول في ملته، والصبر على الذل والصغر وإعطاء الجزية، أو الحرب التي في الإقدام عليها والعدول عنها، التغريب بالنفوس والأموال والأولاد والدول والأموال؟ أنفذ إلى كسرى بروز عبد الله بن حذافة السهمي، وإلى قيصر دحية بن خليفة الكلبي، وإلى المقوقس صاحب الإسكندرية حاطب بن أبي بلتعة، وإلى النجاشي عمرو بن أمية الضبييري، وإلى ذي الكلاع جرير بن عبد الله البجلي. فلو كان خبر من أرسله لا يوجب علما ولا عملا على من أرسلوا إليه، ولا يشمر أيضا شيئا من ذلك إذا عادوا وأوردوا ما سمعوا عليه، لكان إنفاذهم غاية العبث ونهاية الاستفساد والتلبس المنافي للغرض ببعثة الرسل وترك ما يجب التعويل عليه وإقامة الحجة به من المتواترين. ولكن ملئ عاده واجتهد في إطفاء نوره وطلب ما يوهن أمره وينفر عن قبول قوله والدخول في دعوته، أن

يوافقه على أن ما فعله عبث لا يصدر من أمثال الناس، فضلاً عن الأنبياء والرسل الذين يتولى الله تعالى اختيارهم لعلمه بكمالهم. فيقولون له: كيف تنفذ إلى الملوك والرؤساء الذين يسوسون الأمم ويدبرون الدول من يدعوهم إلى ترك ما ألفوه من عباداتهم ونشاؤا عليه من دياناتكم، والإجابة إلى دعوتك والتصديق بنبوتك من لا حجة في قوله ولا بعثة في رده. بل الواجب على من نفذوا إليه وعليك إذا عادوا إليك التوقف من تصديقهم والكف على الإقدام على ما تضمنه خبرهم، لما فيه من التغیر والاقدام على ما لا يؤمن فيه كذبهم. وما الفرق بين من جوز عليهم اشتارنا ما في هذه الموافقة من القدح فيما ادعاه؟ ثم كيف خفي على الملوك والرؤساء ومن يتقرب إليهم من الفضلاء وأهل الرأي والخزم والمعروفة بالحجاج، وبما يشيد الدول ويثبت المماليك ويروي على أعدائها الموافقة والاحتجاج به في دفع قوله وتوهين أمره، وأن ما بدأهم به لا يعتمد الأنبياء ولا يعول عليه الحكماء في الدخول تحت طاعتهم والرجوع من مخالفتهم. وإذا لم يقع منه صلی الله عليه وآلـه الامتناع من إنفاذ الآحاد والسماع لما يعودون به، والعمل بموجبه حتى

يكون لإنفاذهم ثمرة، فخرج بما عن أن يكون عبشاً. ولا ورد عنه عليه السلام نهي عن قوتها والتحريم للعمل بما، ولم يتبعه أعداؤه ومن يجتهد في إطفاء نوره بذلك منذ بعث، وإلى وقتنا هذا، علمنا أن ذلك ما ركن في العنوان وجرت به العادات وأقر به الشرائع وندب إليه الأنبياء.

ت \ عبارة (وما الفرق بين من جوز عليهم اشتارنا ما في هذه المواقفة من القدر فيما ادعاه؟) غير متسقة ولا واضحة وكلمة (اشتارنا) تصحيف.

م \ الكلام على ذلك الجملة التي تضمنها هذا الفصل: وهي إنفاذ الرسول صلى الله عليه وآله رسلاه وعماله إلى الأطراف معروفة، قد تقدم السؤال عنها والخوض فيها. وإنما يزيد في هذا الفصل تسمية الرسل وذكر أنساهم وقبائلهم، ولا حاجة إلى شئ من ذلك، لأن المعرفة به على سبيل الجملة كاف، وليس في ذكر التفصيل طائل ولا زيادة في القدر المقصود. وتضمن أيضاً الالتزام لمن أتي العمل بخبر

الواحد، أن مخالفي الملة وطالبي المطاعن في الإسلام يوافقون النبي صلى الله عليه وآلـه على البعث في إنفاذ الرسل. وهذا أيضاً مما لا فائدة في ذكره. فإن العبث إذا كان هو الفعل الخالي عن غرض، فهو قبيح لا يجوز أن يقع من حكيم فضلاً عن النبي، والعبث متنزه عن كلـ حكيم، فضلاً عن النبي. ولا يحتاج إلى أن يقول: إنه لو كان عابثاً لوقف على ذلك، فإن العبث.... فنفي عنه صلـي الله عليه وآلـه على كلـ حال، فقد.... من يوافقه عليه أمـ وجد.

تـ قوله (ولا يحتاج إلى أن يقول: إنه لو كان عابثاً لوقف على ذلك، فإن العبث.... فنفي عنه صلـي الله عليه وآلـه على كلـ حال، فقد.... من يوافقه عليه أمـ وجد) فيه بياض والاقرب انه (ولا يحتاج إلى أن يقول: إنه لو كان عابثاً لوقف على ذلك، فإن العبث قبيح فنفي عنه صلـي الله عليه وآلـه على كلـ حال، فقد من يوافقه عليه أمـ وجد). وهو جواب على اشكال انه لو كان ايفاد احد الرسل عبـثاً ولا حجة فيه لوجود الملوك مسـوغاً للطعن عليه بـانه ارسـل ما لا تقوم به حـجة. وإذا لم يحصل دلـ ذلك انه ليس عـبـثاً وانـهم حـجة.

وجوابه رحمه الله واضح جدا في ابطال الاعتماد على العرف، وان القبح مستقل في الأفعال بحكم العقل، فلو كان الفعل عبثا فلا يصح منه وافقه الناس ام خالفوه. ومعناه ان وجود المافق له والعامل بذلك لا يؤثر في قبح او حسن الفعل. والذي يبدو ان هذا الجواب لا يجيب بشكل تام مع التأمل في نفي حجية العرف، فان حكم العقل بالقبح والعبث معلوم لكل جماعة وخصوصا في الاعيان والملوك، فلو كان هذا عبثا بحكم العقل لعلمه ولكان لهم حجة في رده. والقول انه حكم العقل لكن لا يعلمه ليس واضحأ. فيكون عدم ردهم عليه بذلك دال على انه لم يتبين لهم انه عبث وقبح يعني ان العقل لا يحكم بذلك، وبالتالي لا يكون ارسال الاحاد فاقد للحجية. واما العرف فليس كله وهم بل هناك العرف العقلائي الوج다اني والذي لا يكون الا عن معارف متسقة ذات جذور علمية وان لم يكن مستدلا عليها، والدلائل النصية والعقلية والوجدانية قائمة على اعتبار العرف العقلائي كشاهد للمعارف.

ومن هنا يتبين ان ما في الاشكال له وجه على ما بناه من ان المبعوثين اخبار احاد في الدين وستعلم ابطاله بسهولة كما في

الفقرة التي بعدها وما يليها، فتكون احدى المقدمات غير تامة وهي المقدمة الام بان النبي بعث احادا للملوك.

(أشكال عمل الرسل بأخبار الآحاد بشكل آخر)

م \ وقد تضمن هذا الفصل ما هو جواب عنه ويبطل المقدوح، فقد كفينا بما صر به فيه مؤنة عظيمة، لأنه قال: إن النبي صلى الله عليه وآلـه بعث رسـله إلى مـلوك الأـطـراف وـهم آـحـاد لـيـدعـوـهـمـ إـلـىـ ثـبـوـتـهـ وـتـصـدـيقـ دـعـوـتـهـ. وـمـعـلـومـ أـنـ أـخـبـارـ الـآـحـادـ لـاـ تـقـبـلـ فـيـ النـبـوـةـ وـلـاـ هـيـ حـجـةـ فـيـ الـمـعـزـاتـ، وـلـاـ قـالـ أـحـدـ مـنـ الـعـلـمـاءـ أـنـ النـبـوـاتـ تـثـبـتـ عـنـ قـرـيبـ وـلـاـ بـعـيـدـ بـأـخـبـارـ الـآـحـادـ، بـلـ بـالـأـخـبـارـ الـمـوجـبـةـ لـلـعـلـمـ الـمـزـبـلـةـ لـلـرـيـبـ. وـإـنـماـ كـانـ يـسـأـلـ قـدـيـماـ عـنـ هـذـاـ السـؤـالـ عـلـىـ وـجـهـ يـخـالـفـ مـاـ تـضـمـنـهـ هـذـاـ الفـصـلـ، فـيـقـالـ: إـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـعـمـالـهـ إـلـىـ أـطـرافـ الـبـلـادـ، لـيـنـقـلـوـاـ أـحـكـامـ الـشـرـيـعـةـ وـيـنـشـرـوـهـاـ، فـلـوـ لـمـ يـكـنـ مـتـعـبـداـ مـنـ (1)ـ يـمـضـيـ هـؤـلـاءـ الرـسـلـ إـلـيـهـ وـأـهـلـ الـأـطـرافـ بـأـنـ يـعـمـلـوـاـ

بأقوالهم، فكان إنفاذهم عبثا. فنحتاج إلى أن نقول لهذا السؤال: إن أول شيء بعث به رسالته وعماله للدعاء إلى الدين والاقرار بالنبوة والرسالة، وبهذا أمرهم أن يبدأوا قبل كل شريعة وعبادة، ومعلوم لا خلاف فيه بيننا أن الرسالة والنبوة مما لا يقبل فيه أخبار الآحاد.

إذا قالوا: إنما أنفذ بالرسل والعمال منبهين على النظر في أدلة النبوة وإعلام الرسالة، ولم نوجب قبول أقوالهم، وإنما لأقوالهم حظ التخويف والتحذير والدعاء إلى النظر في الأدلة الموجبة للعلم، وليس يجوز يثبت عندهم إعلام النبوة وأدلة الرسالة إلا بالنقل المتواتر الذي يوجب العلم ويرفع الشك. فنقول لهم حينئذ: وهكذا نقول في أحكام الشريعة مثل قولكم في أدلة النبوة سواء. وصاحب الكلام في هذا الفصل قد كفانا هذه المؤنة وأغنانا عن أن ننقل الكلام إلى أن الرسل والعمال إنما يدعون أولا إلى النبوة وتصديق الرسالة، بأن صرحا بذلك في سؤاله، وجعل الرسل الذين أنفذوا لهذا الغرض فلم يبق في كلامه شبهة، لأنه ما جرى في كلامه مسألة الخلاف التي هي العمل في أحكام الشريعة

بأخبار الآحاد ذكر، وإنما جرى ذلك لما لا خلاف في أنه لا يعمل بأخبار الآحاد فيه، ولا يلتفت إليها في شيء منه.

ت\ اشارته الى ان اول ما يبعث به المبعوثون هو الدعوة الى النبوة وهو لا يكون الا بعلم قطعي بين ان ما توهمه السائل فيبعث الى الملوك وما ذكر من البعث بتعليم الاحكام انما من التشابه الظاهري واستفاده كونها اعتماد على اخبار الآحاد من التوهם المعرفي. ولقد اشرت سابقا ان بيان ان الحالة او السؤال ناتج عن توهם معرفي بسبب تشابه ظاهري سيعجب على كثير من التساؤلات في هذه الرسالة ان لم يكن جميعها.

م\ وتحقيق هذا الكلام: أن النبي صلى الله عليه وآلـه وإنما كان يبعث بالرسل إلى بلاد قد اتصل بسكانها خبر نبوته، ونقل إليها أعلام دعوته، كما نقل إليها ظهوره صلى الله عليه وآلـه ودعاوه إلى نفسه، ورسم هؤلاء الرسل أن يدعوهم إن كانوا غير عارفين بالله تعالى أولاً إلى معرفته، وينبههم على العلم به والرجوع إلى الأدلة القاطعة في ذلك.

ونحن نعلم أن قول هؤلاء ليس بحججة في المعرف، وإنما له حظ للتنبيه والتخويف، والباحث على تأمل الأدلة والنظر فيها. فإذا عرفوا الله تعالى لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم إليهم دعوهם إلى العلم بنبوته صلى الله عليه وآله وصدق دعوته، والرجوع في ذلك إلى الأدلة القاطعة، والحجج البينة التي ليس من جملتها أقوال هؤلاء الرسل. فإذا عرفوا ذلك بأدلةه وعلموه من طرقه، ينبهونهم على الشرائع التي ورد النبي صلى الله عليه وآله بها وأحالوهم في العمل بها والقطع عليها، على المتواتر الشائع من الأخبار، ولم يلزموهم قبول أقوالهم في ذلك، كما لم يفعلوا مثله فيما تقدم. فلا اعتراض على ما أوضحتناه بإنفاذ الرسل، ولا شبهة تقع في مثله، وهذا الإرسال من أن يكون عبثا ولغوا وما لا طائل فيه، حتى نحتاج أن نقول كان يجب أن يوقف النبي صلى الله عليه وآله مخالفوه ومعاندوه على أنه مكلف بهذا الإرسال لما لا فائدة فيه.

ت \ هذا البيان تام، وأيضا يرجع الى ما بناه من ان الاعتماد العقلائي اما سكوني او علمي ولكل مجاله، فإذا بناه عن نبي ودعا ومشهد وحالة وكيان ظهر هذا يكفي فيه الاعتماد السكوني ومنه اخبارهم وقولهم، اما وجوب اليمان بالله وبالنبي والعمل باحكام الشريعة فلا ينفع فيها الاعتماد السكوني ولا يكفي قولهم ولا خبرهم بل لا بد من الرجوع الأدلة العلمي من الاخبار الموجبة للعلم. بعبارة أخرى يكون هنا الاعتماد السكوني (الاحاد) هنا طريقا الى الاعتماد العلمي (التواتر) لكن ليس لانه الطريق اليه وانما منبه وداع اليه والا فان الدليل العلمي والاعتماد العلمي يتحقق بالتواتر وان لم يرسل الرسل، فيإرسال الاحاد ليس لإقامة حجة الله على عباده وانما لإبلاغه بأمر النبي، وليس لأن رفضه وكفره ذريعة لقتاله فان القرآن لا يجعل رفض الدعوة والكفر وجه للقتال، وانما وجه القتال العداون والمحاربة. لذلك فالغزوat واخبارها والفتوحات واخبارها كلها لا تثبت ولا تفني علمها ولا تصح الا ما كان دفاعا وردا لعدون ومحارب مقيم على المحاربة. كما ان بعث الرسل بالدعوة او الامر لهم غالبا ما ينتشر ويشتهر وربما يصل خبره الى الطرف الآخر قبل وصول الرسول اليه فيكون

معلوما قبل وصوله ويكون وصوله ليس للعلم بل لتحقيق الخبر وهذا ما سيأتي منه في الفصل الأخير. ولربما يمكن القول بهذا في جميع المبعوثين في الأمور العظيم ومنهم الأئمة وتنصيبهم فانه سيشتهر وينتشر ويكون معلوما قبل ان يقوم الامام وينهض بالأمر، وكما ان هذا يجري على من سبق فانه يجري على الامام الغائب، فيجري ذلك على ظهوره بأنه سيكون خبر ظهوره معلوما ومشهرا و منتشر الى البلد قبل ان يصلها بنفسه. وهذا الشكل من انتشار حدث و مشهاره وخصوصا ما يتعلق بالدعوة او الإنذار او التبليغ والذي يكون بفعل عامة الناس من دون توجيه يمكن ان نسميه (التبشير العفو) او (الاعلام العفو) وهو يفيد العلم، في قبال (التبشير الموجه) او (الاعلام الموجه) الذي يقوم به الاعلام الموجه فانه لا يفيد علما.

(كيفية معرفة أن أخبار الآحاد لا يعمل بها)

م \ ثم يقال للمعرض بهذا الفصل: ألمست تعلم أن أخبار الآحاد التي لا يعلم صدق رواها لا يجوز أن يعمل بها في

الشريعة إلا بعد دليل يوجب العلم بأن الله تعالى تعبد بذلك وشرعه، حتى يسند العمل إلى العلم، فلا بد من الموافقة على هذه الجملة، لأنها مسألة مقررة. فيقال له: فمن أين علم الذين في أطراف البلاد أن النبي صلى الله عليه وآله قد شرع لهم وأوجب عليهم بأخبار رسالته وعماله، مع أنهم لا يثقون بصدقه. فإن قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل. قلنا: وكيف يعلمون ذلك من جهةهم وهم آحاد، غالية خبرهم أن يكون موجبا للظن، ولا مجال للقطع فيه. فإن قالوا: يعلمون ذلك بأخبار متواترة ينقلها الصادر إليهم والوارد، مما يوجب العلم ويرفع الريب. قلنا: فأجزوا لنا ما أجزتموه لنفوسكم، وأقبلوا منا ما ألمتمونا قبولة منكم، فإننا نقول لكم مثل ما قلتموه بعينه حذو النعل بالنعل.

ت \ هذه الفقران فيه اشارتان مهمتان؛ الأولى قوله (ألاست تعلم أن أخبار الآحاد التي لا يعلم صدق رواتها لا يجوز أن يعمل بها في الشريعة إلا بعد دليل يوجب العلم بأن الله تعالى تعبد بذلك وشرعه) وهذا الكلام لا ينبغي ان يفهم انه من

باب التجویز بل هو الزام، لكن من يخالف ویرى حججية اخبار الاحد فان هذه مسألة ریما هي محور ومدار بحث الأصولية المتأخرة لاجل اثباتها وما حاول السائل في هذه الرسالة اثباته بوجوه شتى. والاشارة الثانية قوله (إإن قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل. قلنا: وكيف يعلمون ذلك من جهتهم وهم آحاد، غایة خبرهم أن يكون موجبا للظن، ولا مجال للقطع فيه. إإن قالوا: يعلمون ذلك بأخبار متواترة ينقلها الصادر إليهم والوارد، مما يوجب العلم ويرفع الريب) ومن هنا فكل ما يظهر من انه عمل بأخبار الاحد والظن في تلك الأزمنة انا هو من (المتشابه الظاهري) والحكم وفقه بحججية اخبار الاحد من (التوهم المعرفي).

م \ فاما ما مضى في الفصل، من أنه لا يستفيد أيضا فيما يؤدیه إليه هؤلاء الرسل عند مؤدهم إليه شيئا، فيصير العبث فيما يؤدونه عنه كالعبث فيما يؤدونه إليه، قد مضى الكلام فيما يؤدونه عنه وبينما فيه من الفوائد والعواائد. فاما ما تؤدیه هؤلاء الرسل إليه صلی الله عليه وآلہ عند

عودهم، فالأكثر منه والأغلب ما نعمل في مثله عقلاً وشرعاً على أخبار الآحاد، ولا يفتقر إلى ما يوجب العلم. كما يقبل أخبار الآحاد في الهدايا والكتب والإذن في دخول المنازل، وما جرى هذا المجرى. فإن كان فيما يورد هؤلاء الرسل ما لا ي العمل في مسألة إلا على العلم دون الظن، فلا بد من الرجوع فيه إلى غير قوفهم، كما قلنا فيما يوردونه عنه صلى الله عليه وآله، وهذا واضح من تأمله.

ت \ قد عرفت فيما تقدم أن الاعتماد قسمان اعتماد علمي وهو المطلوب في أمور كأحكام الشريعة بالنص ووجودانا، واعتماد سكوني في أمور حياتية كقول الخبر والوكيل والعامل نصا ووجودانا. مما يرجع به المرسلون يكفي فيه الاعتماد السكوني وان كان المخبر غير النبي او الوصي. ومن الواضح ان العمل وفق الاعتماد السكوني لا يتضمن علماً ولا اعتقاداً ولا فيه حجة ولا واقعاً وإنما فقط العلم بنسبة القول إلى قائله، والاعتماد على هذا الشكل من التعامل هو بالتعاهد والتبانى وتقدير الشارع له من باب التخفيف والتيسير، وهذا الشكل من الاعتماد لا يمكن اقراره في معرفة الشريعة ليجوز اعتماده في معارف الدين لأن الدين مبني على العلم ومن دون علم لا

يصح ان يكون دينا. كما ان العمل وفق الاعتماد السكوني ليس بالاستجابة القانونية بالاستجابة العقلائية العامة. للاستجابة العقلائية شكلان؛ الاستجابة العامة لكل معرفة والاستجابة الخاصة المقننة. الأولى تكون تجاه كل معرفة مهما كانت قوتها فتكون (استجابة استحسانية) لا يشترط فيها العلم، وتكون بدرجات مختلفة ولا يكون لوم على تركها الا ان يعد تركها تفريطا. واما الثانية فتكون لشكل معين من المعرفة مقنن ومقررة في نظامها وبضوابط معينة وتكون بدرجة محددة ولا يصح تركها، وهذه هي (الاستجابة النظامية). فان كانت في علم فهي (الاستجابة العلمية). هذه الحقيقة تبين مدى أهمية العلم ومدى أهمية الاختصاص، كما انها تحدد ما يجب وما لا يجوز، وهذا لا يجري فقط على الاعتقاد بل يجري على العمل، وهذا يؤكد وجوب العلم في مسائل الفقه (العمل او الفروع) كما يجب في مسائل الكلام (الاعتقاد او الاصول).

الفصل الرابع [اعتماد أعرف المتشرعة على الخبر الواحد
والجواب عنه]

ت \ اعرف ييدو انه عرف أي المتعارف بينهم وهو تجوز وان ذكر في المصطلحات الفقهية والمعجم. قال في العباب (والعرف) - بالضم - : ضد النكر، يقال: أولاه عرفاً: أي معروفاً، قال الله تعالى: (وامر بالعرف)، قال النابغة الذبياني يعتذر إلى النعمان: أبي الله إلا عدله ووفاءه ... فلا النكر معروف ولا العرف ضائع. والعرف - أيضاً - : الاسم من الاعتراف، ومنه قوله: له ألف عرفاً: أي اعترافاً، وهو توكيده. وقال في العين (والعرف: المعروف). وفي الحيط (والعرف): المعروف). وفي الجمهرة (وأولى فلان عرفاً ومعروفاً وعارفة)، وفي الصلاح (والعرف: ضد النكر). يقال: أولاه عرفاً، أي معروفاً). وفيه أيضاً (ويقال: أرسلت بالعرف، أي بالمعروف). وفي المختار (والمعروف ضد المنكر والعرف ضد النكر يقال أولاً عرفاً أي معروفاً). والعرف أيضاً الاسم من الاعتراف). وفي تفسير الوجيز {وامر بالعرف} المعروف الذي يعرف حسنه كل أحدي.

فإذا أضيف العرف إلى اسم فالمعنى معروفه أي ما يعرف حسنه، واما الاستعمال المعهود بمعنى ما هو متعارف من عادات فهو تجوز وتوسيع. ومن خلال الاستقراء يظهر ان

العرف يعني (المعروف) لا يجمع، وإنما العرف يجمع على اعراف بالمعنى الأخرى التي ستاتي، واما قولنا (الأعراف والتقاليد) فهو مبني على ان معناه (المتعارف) واستقرار الاستعمال حرق قبولا له. ولا ريب ان كثرة الاستعمال تحقق الاستقرار والاعتماد.

قال في الجمهرة (والعرف): عُرف الفرس والديك، والجمع أعراف وعُروف إن اضطر إلى ذلك شاعر). وفي المخصوص (وعرفة - أي الفرس - منبت شعره والجمع أعراف وعرف) وقال أيضا (عرف الرمل - ظهره والجمع أعراف) وقال في الحكم (وعُرف الدَّائِيَة والديك وغيرهما: منبت الشعر والريش من العنق، واستعمله الأصمسي في الإنسان فقال: جاء فلان مبرئلا للشر أي نافشا عُرفة. والجمع أُعْرَافٌ وعُرُوفٌ). وبرأي الرجل ان تحفز للشر. وفيه أيضا (وعُرف الرمل والجبل وكل عال: ظهره وأعاليه والجمع أعراف وعرفة. وقوله تعالى (وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ) قال الزجاج: الأعراف أعلى السور) وقال أيضا (وعُرف الأرض: ما ارتفع منها، والجمع أُعْرَافٌ). وقال أيضا (والأعراف: ضرب من النخل أيضا وهو البرشوم). وفي العباب (والعرف: عُرف الفرس، والجمع: أُعْرَافٌ، قال أمرؤ

القيس: نمشُ بأعرافِ الجياد أكُفَّنا ... إذا نحن قمنا عن شوأءِ
 مُضَهَّبٍ) ومش أي مسح والمضهب أي المشوي شيئاً.

وقال في المحيط (والأعرافُ: ما ارتفع من الرَّمل، والواحدُ:
 عَرْفٌ. وقيل: الأعرافُ: كُلُّ مُرْتَفِعٍ عند العرب، ومنه قول الله
 عَزَّ ذِكْرُه: " وعلى الأعرافِ رِجَالٌ " وهو اسْمُ واحِدٍ وإنْ كان
 بِنَاءً جَمِيعاً). وقال في الجمهرة (والأعرافُ: ضرب من النخل،
 قال أبو حاتم: وهو البرُّسُومُ أو ما يشبهه. قال الراجز: يَعْرِسُ
 فيها الرَّازَّ والأعرافا والنَّاجِيَ مُسْدِفًا إِسْدَافًا) قال في القاموس
 المحيط (والأعرافُ: ضَرْبٌ من النَّخْلِ، وسُورٌ بين الجَنَّةِ والنَّارِ،
 ومن الرياحِ: أعلىها. وأعرافُ نَحْلٍ: هِضَابٌ حُمُّرٌ لبني سَهْلَةَ.
 وأعرافُ لَبَّيْ، وأعرافُ عَمْرَةَ: مَوَاضِعُهُ) وفي العباب (والعرفُ
 والعرفةُ - والجمع: العَرْفُ والأعرافُ - : الرَّمل المُرْتَفِعُ)
 قال في التهذيب (والأعرافُ: ضرب من النخل) وفي تاج
 العروس (والأعرافُ من الرياحِ: أعلىها وأوائِلها).

ومن هنا يتبيّن أن العرف بمعنى المعروف لا يجمع، وإنما اعرف
 جمع عرف بالمعنى الأخرى كعفر الفرس ومرتفع الأرض والرمل
 والسور والريح والنخل. وأيضاً قيل جمع العرف بمعنى العادة
 المتعارفة فتلحظ مفردتها (العادة) فالأعراف أي العادات، وهذا

في رأي تجوز ومتولد وان استقر ورسخ. وهو يعطي مثالا عن كيفية تولد مفردات اللغات. ومن خلال شواهد كثيرة فالظاهر ان جميع الأسماء والمفردات اللغوية تتكون عند الناس بهذه الطريقة وهي ما نسميه (التولد الناعم) أي التولد الذي يكون بحرية كاملة وتعاهد ونعومة ومن دون فرض او تصادم وعلى زمن طويل حتى يستقر. فنستطيع ان نقول ان لغات الشعوب تكونت بالتولد الناعم بإبداع لطيف وبطئ يسري في وعي وفك المجتمع حتى يتشر ويتشه ويصبح المتعارف. وربما هو احد الأساليب التي تتبع في المناهج للتغيير الثقافات.

م-س \ ابتدأوه أن قيل: لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلًا، أو استناب صديقا في ابتياع أمة، أو عقد على حرمة من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل إليه الوكيل أو الصديق جارية أخبره أنه اشتراها، أو زف إليه امرأة أخبره أنه عقد له عليها، وأنه إذا لعلته في ثمن الجارية ومهر الزوجة، أن له غشيانها والاستباحة لفرجها. وهذه أيضا سبيله مع زوجته إذا أخبرته بظهورها، كان له وطئها.

وإذا أخبرته بجি�ضها حرم عليه جماعها. ويأتي الكتاب إلى المرأة بطلاقها، أو كتاب من ولدها إلى بعض أهلها بوفاة بعلها، فينقضي عدتها وتجدد عقدها لغيره عليها، ولا تترقب في ذلك توادر خبر عليها، أو مشاهدتها لوفاة بعلها وسماعها لطلاقها بل تفعل عند ورود الخبر والكتاب ما تفعله عند المشاهدة والسماع.

ت\ هنا بياض (وأنه إذا لعلته في ثمن الجارية ومهر الزوجة، أن له غشياها والاستباحة لفرجها) ومن جواب الشرط يمكن ان يقدر (انه اذا اخبره ان دفع الثمن والمهر فأزال لعلته) وعلى كل حال هو مثال لما يبين فلا يؤثر على المعنى.

م-س\ وكذلك الرجل يرد عليه كتاب بموت زوجته، فيعقد على أختها. والفروج وأحكامها وما يتعلق بمحظرها وإباحتها من آكذ أحکام الشريعة التي قد شدد في أمرها، والتحرر عند الإقدام عليها، والنهي من التعرض لما يشتبه منها. وكذلك بين طوائف الأمة في أن للعالم أن يفتى العامي فيما يستفتية من العبادات والأحكام، ولا توجد طائفه من طوائف الأمة تتوقف عن ذلك وتنزع منه وتنكر على فاعله،

بل جميعهم يرى القرب بذلك. ولو كانت مما العمل به محظور والأخذ به حرام، وكانت من أفحش البدع وأخزها، لما فيها من التغريب والصد عن طلب العلم، ولا يلزم المستفتى منه والاجهام له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم.

ت\ قوله (ولا يلزم المستفتى منه والاجهام له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم). غير واضح معناها عندي. وربما يناسب المقام انه تتمة للأشكال بانه من الصد عن طلب العلم ((وما يلزم المستفتى منه والاجهام له، الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم). فالمعنى ان اتفاقيهم على الاكتفاء بقول المفتى ووجوب الاخذ بقوله يلزم المستفتى الاخذ عنه ويوهمه بالجواز. الواقع انه محظور.

م-س\ فإن قلنا: إن في الأمة من يحظر القبول من المفتى بالتقليد له، ويلزم المستفتى النظر والبحث، كما يلزم ذلك في أصول الدين. كان له أن يقول: ما ادعيت على آحاد

الأمة، بل ادعيته على طوائفها. ثم لا يجب الرجوع عما أعلمه من عمل الطوائف واضطر إليه من حالها، برواية عن واحد أو اثنين لا أعلم صحة الرواية عنهما. ولو صحت الرواية عنهما وسمعت ذلك منهما، لكان الإجماع السابق لهما ماضيا عليهما ومبطلا لقولهما، وقد تقدم معنى قولنا في الإجماع، وأن القول الذي يضاف إلى من علمنا أنه غير المعصوم لا يعرض على القول الذي في جملة القائل به المعصوم وإن لم يتعين. فإن قلنا: لو سلم بوجوب العمل بالفتيا لم يجب العمل بأخبار الآحاد، لأن ذلك مما لا يثبت بالقياس. كان له أن يقول: ما أثبتت ذلك قياسا، بل هو تفصيل لجملة وهو أولى بها وألائق، لأن المفتى من يجوز عليه الخطأ في مذهبها، ويجوز عليه الكذب على نفسه، وهو مخبر من يفته عن أمرتين: أحدهما الحكم بأنه من شريعة الإسلام والثاني أنه مذهبة والقول الذي يختاره. يبين ذلك أنه لو صرحت ببني ما أفتني به عن شريعة الإسلام، لما كان للمستفتى أن يقبل فتياه ويعمل بها، ولو صرحت ببنيه عن مذهبها وأنه مذهب أحد الأئمة والفقهاء، لكان للمستفتى

أن يعمل بها، فالمعمول عليه في لزوم القبول من المفتى به إلى الله تعالى وإلى رسوله وما شرعاه في دين الإسلام.

ت \ قوله (فالمعمول عليه في لزوم القبول من المفتى به إلى الله تعالى وإلى رسوله وما شرعاه في دين الإسلام.) الظاهر سقوط حرف وان الصحيح (فالمعمول عليه في لزوم القبول من المفتى، نسبته إلى الله تعالى وإلى رسوله وما شرعاه في دين الإسلام.)

م-س \ فإذا ثبتت هذه الجملة وكان ما قدمناه من قبول قول المفتى، واستماله على الخبر من أمرٍ يجوز عليه الكذب فيهما، والمخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله منفرد بأخذ الخبرين، وسلم من الخبر الآخر والتهمة فيه. فأي شريعة وأي عقول قررت وجوب العمل بالخبر من يظن صدقه في خبرين ويجوز عليه الكذب فيهما والمحظر للعمل بخبر من يظن صدقه في خبر واحد ويجوز عليه الكذب فيه.

وله أن يقول: هذا سبيل سائر الطوائف في تدریسها وتعليمها الفقه وتعريفها الأحكام، لا توجد طائفة من

طوائف الأمة تقتصر في تدريسها وتعليمها على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وطرح الرواية الصادرة عن الآحاد.

وإذا كان هذا هو المعلوم من حال علماء الأمة المشتهرين
بالفضل في طوائفها والغالب على أمرهم الذي تشهد به
المشاهدة وعرف بالمخالطة، أن جمهور تدريسهم وعامة
فتواهم المرجع فيها إلى الروايات. وإن من أنكر ذلك
بلسانه إذا رجع على نفسه وخلا بسره، علم انطواه على
خلافه. هذا مما يخلج في الصدر، فما الجواب عنه إن كان
فاسدا؟ ففي كشفه أعظم الفوائد وأجل القرب.

الإجابة عنها سابقاً.

م الكلام على ذلك: أن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاستدلال والاحتجاج في أن الخبر الذي لا يوجب العلم يجوز من طريق العقول التبعد به، كان في موضعه. لأن من يحيل عقلا العبادة بالأخبار التي لا توجب العلم لا يمكن دفع هذه الحجة عن نفسه، لأن سائر ما أشير إليه في الفصل من ابتعاد الإمام والعقد على الحرائر والتوصيل إلى استباحة الفروج أو حظرها، لا يمكن أن يدعى فيه العلم، وإنما طريق جميعه الظن. ومع ذلك فقد وقع العمل به على حد لو كان معلوما لم يزد عليه، وذلك مزيف لا محالة مذهب من أحوال ورود العبادة بالعمل بما ليس معلوم من الأخبار. وأن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاحتجاج في وجوب العمل بالأخبار الواردة بتحريم أو تحليل عن النبي صلى الله عليه وآله وإن لم نعلم صدق رواتها، وهذا الوجه قصد بهذا الفصل دون الأول. فهو احتجاج في غير موضعه، لأننا نقول للمعول على ذلك: ليس يخلو من أن تقيس العمل بخبر الآحاد الواردة بالتحليل والتحريم على العمل في هذه الموضع التي عددها وتجمع بينهما بعلة تحررها وتعيينها، أو تظن أن أحد الأمرين داخل

في صاحبه، وأنه تفصيل لحملته على ما أشرت إليه في أثناء الفصل.

إإن أردت القسم الأول، وهو طريقة القياس، فذلك مثل غير صحيح، لأنه لا خلاف في أن العبادة بأخبار الآحاد وإنماها لا يتطرق إليها بالقياس، ومعول من ذهب إلى ذلك على طرق لهم معروفة، يعتقدون أنها توجب العلم كالاجماع وما جرى محوه. وأيضاً فإن من وكل وكيلًا في ابتياع أمة، أو عقد على حرة يرجع إلى قوله في تعينها إذا حملها إليه، سواء كان فاسقاً أو عدلاً ملياً أو ذمياً، وإذا أخبرته زوجته أو أمهته بظهورها استباح وطئها إن كانت ذمية، إذا أخبرت بخيضها حرم عليه غشيانها مع اختلاف ملتها. ولا خلاف في أنه لا يقبل خبر الفاسق عن النبي صلى الله عليه وآله، ولا خبر الذمي، فكيف يصح قياس قبول أخبار الشريعة على هذه الموضع مع ما بيناه.

ت\ الاحتجاج هنا بالاجماع على أن الأخبار الحياتية يجوز اخذها من لا يجوز الأخذ منه في أخبار الشريعة باتفاق. لكن هذا الجواب فيه تأمل فالحججة ليست في العمل كثُر العامل أو

قل اجمعوا او لم يجتمعوا، بل الحجة في الدليل العلمي، ولا يكون ابطال الدعوى بالإلزام وان كان سببه عند من التزم به غير صحيح. كما ان اطلاق مسألة عدم اخذ الخبر الشرعي من بعض الناس ليس واضحا، فان العلم يمكن ان يتحقق من اخبار غير المسلمين، والمدار حول العلم وليس طريقه. ولذلك اذا تواتر الخبر واجب القطع لا يبحث عن اسانيد طرقه وثقة رواته وكذلك اي انهم وعدمه. فلو تواتر خبر في الدين ولم ينقله الا كافر واجب القطع باتساقه فانه يوجب العلم وان لم يكن فيه مسلم.

م\

وإذا جاز لمخالفتنا أن يفرق بين قبول الأخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله في التحليل والتحريم، وبين قبول خبر الوكيل الموكل في ابتياع أمة أو عقد على حرة، وبين قبول قول المرأة في طهارها وحيضها، وإن كان الكل غير معلوم، بل المرجع فيه إلى طريقة الظن. جاز لنا أن نفرق بين أخبار التحليل والتحريم، وبين سائر ما عدد. وكيف قياس هذه الموضع المشروعات مع اختلاف عللها وأسبابها على بعض، ونحن نعلم أن فيها ما لا يقبل فيه إلا

شهادة الأربعة، وفيها ما يجزي فيه شهادة الشاهدين، وفيها ما يجزي فيه شهادة الواحد، وفيها ما لا يعتبر فيه عدالة الشاهد ولا إيمانه، وفيها ما لا بد من اعتبار العدالة والإيمان. فمع هذا الاختلاف والتفاوت كيف يجوز قياس البعض على البعض . وإن أريد القسم الثاني، وهو دخول أحد الأمرين في صاحبه، فذلك أوضح فسادا وأشد تهاونا، لأن من المعلوم الذي لا يختلط على عاقل أن العمل بأخبار الشريعة في تحليل أو تحريم الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله عبادة مفردة لا مدخل لها في سائر ما عدد في الفصل من ابتعاد الإمام، والعقد على الحرائر والرجوع إلى أقوال النساء في الطهر والحيض، بل لا يدخل بعض هذه الأمور المذكورة في بعض . وكل شيء ذكر منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه وعلى غيره جملة واحدة، وقد كان يجوز عندنا جميعاً أن تختلف العبادة في جميع ما ذكرناه وعددهنا، ويتبعد في بعضه بما لا يتعبد به في جميعه.

ت \ قوله رحمة الله (وكيف قياس هذه الموضع المشروعات مع اختلاف عللها وأسبابها على بعض، ونحن نعلم أن فيها ما لا

يقبل فيه إلا شهادة الأربعة، وفيها ما يجزي فيه شهادة الشاهدين، وفيها ما يجزي فيه شهادة الواحد، وفيها ما لا يعتبر فيه عدالة الشاهد ولا إيمانه، وفيها ما لا بد من اعتبار العدالة والآيمان.)

يشير الى خلل في القياس، واضافة الى ما قد بين فانه يقال ان التفاوت لا يقاس عليه. وهذا وان كان قويا الا انك عرفت انه لا يظهر من الشارع استحداث في مسألة قبول الاخبار وانه جرى وفق العرف على قبولها او رفضها، ومن المعلوم ان العرف بعيد جدا عن الوضع الخاص وانما هو يسير وفق جريان الامور ببساطة وسداجة من دون تقنيين، وان الوجdan هو الحاكم الاول والاخير. بمعنى اخر ان تلك الاحكام المختلفة في الشريعة بخصوص المخبرين ليست استحداثات وانما صور مبينة لما هو وجدانى وعرفي، والوجدانى والعرفي وان كان لا يعرف القوانين والقواعد الا انه ايضا لا يعتمد الوضع الخاص والتخصيصات. ولذلك نقول يجب تفسير جميع الاحكام الشرعية بخصوص المخبرين - بل والادلة- تفسيرا وجدانيا عرفيا، وكل ما لا شاهد له ولا مصدق يكون ظنا وان كان مشهورا. والعرف يميز بقوه بين المعارف العرفية العامة وال المعارف

العرفية الخاصة التي تكون في العلوم التخصصية. فالمعارف العلمية التخصصية في علم معين هي معارف عرفية الا انها خاصة ومعتمدة على تجريب واستقراء وبحوث، ولها درجة عالية من التفوق من جهة الثبات والحقيقة. لذلك اذا كان نظر الى شيء واحد وخالف العرف العام مع العرف العلمي الخاص وجب تقديم العرف العلمي الخاص، ولهذه القاعدة تطبيقات فقهية كثيرة وخصوصا في علمي الفلك والطب. والشرع ياقرره العرف فانه يعتمد العرف العام والعرف الخاص، وعندما يكون هناك عرف خاص متيسرا وجب اعتماده فان فقد اعتمد العرف العام، ولاجل ان الواقعية والحقيقة والموضوعية اقوى في العرف الخاص يكون محمودا شرعا ان تكون الامة اكثرا معرفة بالمعارف العلمية الطبيعية والانسانية. ولا بد من الاشارة ان العلم (أي البحثي) اذا لم يعتمد التجريب والاستقراء فانه لا اعتبار بنتائجها، كما هو حال بعض العلوم الاستنباطية، لذلك لا بد من اقامة تلك العلوم على التجريب والاستقراء وخصوصا علم اصول الفقه لانه يتناول امورا انسانية تخص الحجة واللغة. ومع ان علم اصول الفقه يهتم ويبحث (الخبر والمخبر) الا انه بعيد الاستدلال الاستقرائي

التجريبي. ومن هنا يكون من الصعب القول بوجود معارف علمية خاصة بالأخبار، فيكون المعتمد فيها الاستقراء والتجريب على العرف العقلائي والوجودان الانساني.

وانا اذا رجعنا الى وجودنا والعرف العقلائي العام نجدهم يميزون بين المعرف (النوعية) العامة والمعرف (التخصصية) الخاصة. وفي المعرف العقلائية النوعية العامة تكون الاستجابة بالاستجابة العقلائية الاستحسانية العامة التي تقدم ذكرها، ويكتفى فيها بـ (الاعتماد السكوني) لاجل التعامل من باب الوظيفية والنفعية ولا تعكس اية معرفة، ولا بد من التأكيد ان التعامل العقلائي العام تعامل نفعي والاستجابة فيه واسعة وغير مقتنة. اما في المعرف التخصصية (العلمية) فالعرف العقلائي لا يعتمد الا الحقيقة العلمية، والاستجابة فيه هي الاستجابة العلمية والاعتماد هو الاعتماد العلمي، ولاجل ذلك فان العرف والوجودان يقدم الحقائق العلمية بخصوص شيء على المعرف العامة. ولذلك لا تكون هناك مقارنة بين المعرف العرفية التخصصية والمعرف العرفية العامة.

وإذا رجعنا إلى وجداننا فان العرف يتدرج في الاستجابة للخبر حتى يصل (عتبة التقنين) التي تستوجب استجابة مقتنة محددة تفرضها النفعية والوظيفية العقلائية. ويمكن فهم الامر بان الاستجابة العقلائية العامة تبدأ بمساحة واسعة من حرية الاختيار في الاستجابة، وإذا فرضنا ان الاستجابة لها وجهان عمليان، وكل منها تجري عليه الاحكام الخمسة، يكون لدينا عشرة خيارات، فت تكون لاستجابة مجوزة لهذه الخيارات العشرة، ولو تقدمت الاستجابة في (خط الحذر العقلائي) بسبب معطيات أكثر خصوصية وقيودا فان تلك الخيارات تقل، لكن يبقى التجويف وحرية الاستجابة مستمرة ما دام نافعا وعمليا حتى يصل عدد الخيارات إلى عدد قليل يكون من النفعية والوظيفية تحديد الاستجابة بدقة وبقانون وبحقيقة علمية تقنن الاستجابة هي (عتبة التقنين).

ومن هنا فالامور التي يتعامل معها الانسان امور تستوجب معارف علمية مقتنة وامور لا تستوجب ذلك بل يكتفى فيها بالمعرف العقلائية العامة. ومن الامور التي تستوجب معارف علمية مقتنة هي (الاعتقادات) والمعارف الدينية والاحكام الشرعية، كما هو حال معارف العلوم الضرورية لحياة الانسان

وصحته وسلامته. والاعتقادات الصحيحة تقع ضمن نظام الحذر لاجل سلامته وجدانا وعرفا، بمعنى اخر ان (نظام الحذر) له وجهان وجه مادي ووجه فكري، والاول لاجل السلامة الفيزيائية ومن علومه الفيزياء والطب، والثاني لاجل السلامة الفكرية ومن علومه الدين والشريعة والتاريخ والسياسة والحكم والقضاء. فان تلك المعرفة الفكرية تؤثر بشكل كبير على السلامة الفردية والاجتماعية. فالدافع الأساسي للعلم والبحث العلمي هو سلامه الانسان فكريا وفيزيائيا. واما فيما لا يمس سلامه الانسان فان العقلاه يكتفون بالمعرف العقلائية العامة والاستجابة غير المقننة الحرة التي تشتمل على مجموعة احتمالات (الاستجابة الاحتمالية) غير المقننة. ومنها حالات الاخبار عن الاحوال الشخصية واخبار الوكلاء والمبعوثين ونحوها. ولا ريب ان هذه الحالات لها اختلاف من حيث الحذر والتعلق بالمخبر نفسه او غيره، لذلك تتراوح المساحة المسموح بها من حرية الخيارات، فكلما تعلق الامر بالنفس ازدادات حرية الفعل والخيارات حتى تصل الى حد كفاية الاقرار الشخصي (خبر الشخص نفسه) من دون اعتبار لاي شرط اخر، وكلما تعلق الامر بالآخر قلت حرية

الفعل حتى تصل الى اشتراط مجموعة من المخبرين كما في حالة اثبات الزنا على شخص فانه يتطلب اربعة شهاء، وهكذا الحال صعوبا ونرولا، فكلما تعلق الامر بالغير وزاد خطره (وجوب الحذر) قلت مساحة الفعل والخيارات المتاحة للاحبار واشكال، وكلما ازدادت مساحة الامن (وعدم الحذر) ازدادت مساحة حرية الفعل وعدد الخيارات. وهذا ما يمكن ان نسميه (قانون الحذر والامن)

قانون الحذر والامن: كلما ازداد الحذر قل عدد الخيارات ووجبت الاستجابة المقتنة (العرفية العلمية الخاصة) وكلما ازداد الامن ازداد عدد الخيارات وجازت الاستجابة غير المقتنة (العرفية العقلانية العامة).

قانون العتبة العلمية: اذا بلغ الحذر حدا تصبح معه الاستجابة غير المقتنة غير وظيفية وغير نافعة فان الوجдан والعرف العقلائي يوجب الاستجابة المقتنة (العلمية).

والعلاقة بين الاستجابتين طولية تطورية وليس تباينا، فالاستجابة العلمية المقتنة مرحلة متقدمة من الاستجابة العقلانية وليس خلافها وعكسها.

وما تقدم يظهر ان الاحكام الشرعية ليس فيها استحداث
وانما هو بيان دقيق وواقعي لمعارف عرفية عقلائية ووجودانية،
وتعكس قوانين وقواعد سلوكية بشرية عامة. والكشف عن
البعد الوجوداني والعرفي لمعارف الشريعة (وجودانية الشريعة)
يقرب الدين الى النفوس المبتعدة والمعارضة للدين ويدعوها الى
التأمل لاكتشاف التوافق العالى بين النفس البشرية والمعارف
الشرعية وانما ليست شيئا مفروضا عليها.

م \ ولو قلنا ممن يدعى هذا الحال الصرف، أما كان يجوز
عندك تقديرها وفرضها أن يتبعه الله تعالى في الموضع التي
ذكرتها كلها بالعمل مع الظن، ويحظر علينا في الأخبار
الواردة عن النبي صلى الله عليه وآلـهـ أن نعمل إلا على
العلم واليقين.

إإن قال: لا يجوز ذلك كابر ودافع، وقيل له: من أين
قلت؟ وما الدليل على ما أدعـتـ؟ إـفـإـنـهـ لا يـجـدـ مـخـرـجاـ. وإن
أجاب إلى التحـوـيـزـ قـيـلـ لهـ: فـقـدـ بـطـلـ أـنـ يـكـونـ ذـلـكـ تـفـصـيـلـ
الجملـةـ معـ تـحـوـيـزـ اـخـتـلـافـ الـعـبـادـةـ وـتـبـيـانـهـاـ.

ت\ من الواضح نصا وعقولا عدم جواز اعتماد الظن في المعرفة، وانه لا يصح بناء معرفة على الظن. وقد بينت فيما ذكرت ان الاستجابة العامة غير المقننة اما هو من النفعية والوظيفية لاجل تيسير التعامل ولا يعني ذلك بناء معرفة علميه، فمقام النفعية والتعاونية والوظيفية اعم بكثير من العلم والمعرفة بل والاعتماد. ومن هنا يظهر ان القول باعتماد الظن في تلك الأمور لتحقيق معرفة هو من التوهم المعرفي وناتج عن التشابه الظاهري في الاعتماد السكوني غير المقنن وغير المفيد للعلم في مقام العمل. ولا ينبغي تصور ان المعرفة التي تستقر في الصدر وتبني عليها غيرها وتحقق النظام والاتساق والتناسق تقوم وتبني على ظن بل لا يخطر ببال احد ذلك، فان تلك الدرجة من الرسوخ والاستقرار لا تتحقق الا بالعلم كما هو ظاهر وجданا. ولذلك فالعمل الذي توجبه المعرفة العلمية يختلف كثيرا عن التعامل الوظيفي النفعي بغيرها وما لا يشترط فيه العلم.

الأنظمة العلمية ومنها الشريعة لا تجوز غير العمل العلمي، بينما العمل التعاوني يجوز في الحالات غير العلمية في حياة الانسان. وبعبارة أخيرة العمل بعد العلم في الأنظمة العلمية

ومنها الشعع، واما المجالات اللاعلمية فيجوز نفعيا ووظيفيا ولأغراض تيسيرية وتعاونية العمل قبل العلم. ومن هنا يتبيّن اذا تعذر العلم في مسألة في علم من العلوم ومنه الشعع لا يجوز المصير الى الظن بل يجب السعي الى العلم فان عجز وضاق الوقت ووجب العمل جاز الاعتماد السكوني بتقليد عالم حتى يعلم، وهذا جار في كل العلوم، ومنه الرجوع الى خير بالاعتماد السكوني اضطرارا، لكن في الشعع يجب الرجوع الى الأصول العلمية الكبرى قبل الحكم بالعجز. وهذا البيان يوضح بطلان القول بجواز العمل بالظن اذا تعذر العلم في الشعع. واما اعتماد قول الخبر ومنه المفتى فليس عملا بالظن وانما هو فعل تعاوني وظيفي تعاملی لا يتعلّق بالمعرفة.

ومن هنا يظهر ما في كلامه من ان الله تعبدنا بالظن في تلك الموضع - غير الخبر عن النبي - اذ ظاهر ذلك متشابه واستفادة معرفة التعبد منه توهّم معرفي، وانما الصحيح ان الشعع بين صور عرفية ووجودانية من الاستجابة والعمل وهي تخضع لجميع الاعتبارات العقلائية في الاحتجاج بها وتحري عليها جميع ما يجري على مثلها في العرف من تباهن حالات وورود ما يحكم عليها من علم، فلا يثبت تعبد بل ولا يثبت

دليل لفظي بها الا ما قلته من التشابه الظاهري. ونعمل بها كما قرر الشرع من باب النفعية والتعاونية والوظيفية المقررة وجدانا وعرفا وليس لاجل النص كاساس، كما انه لو فقد النص عملنا بها أيضا كما في غيرها مثلها التي ليس فيها نص ويعمل بها، ولا يصح ان يسمى ذلك اعتماد للظن وعمل به فانه يقال ذلك اذا قيل انه يتحقق معرفة في النفس وليس الامر كذلك، بل هو عمل باستجابة موسعة وغير ملزمة واحتمالية مع تعدد الخيارات ولا تولد علما ولا معرفة، وأين هذا من العمل والاعتماد في الانظمة العلمية.

م \ وأما ما تضمنه الفصل من ذكر استفتاء العامي للعام، أو عمله على قوله وإن لم يكن قاطعا على صحته. فأول ما فيه أن كثيرا من نفي الاجتهاد والقياس ولم يعمل بخبر الآحاد في الشريعة لا يوجب تقليد العامي ولا العمل بقوله إلا بعد العلم بصحته ولا يلتفت إلى هذا التكثير والتعظيم والتفخيم الذي عول عليه في هذا الفصل. فكذلك هذه التهويات تسمع من المثبتين للقياس في الشريعة، حتى أفهم

يدعون الإجماع المتقدم والمتاخر، وعمل الصحابة والتابعين والعلماء فيسائر الأمصار والأوقات. أفتري أن العمل أظهر من العمل بالاجتهاد والقياس، وليس كل شيء أكثر القائل به، واتسعت البلاد التي يعمل به فيها، وذهب إليه الرؤساء والعظماء ومن له القدرة والسلطان وإليه الأمر والنهي والحل والعقد، كان إجماعاً يسقط الخلاف فيه.

ت \ قوله (وليس كل شيء أكثر القائل به، واتسعت البلاد التي يعمل به فيها، وذهب إليه الرؤساء والعظماء ومن له القدرة والسلطان وإليه الأمر والنهي والحل والعقد، كان إجماعاً يسقط الخلاف فيه). تام جداً وقول: ليس ما كان كذلك كان حقاً لا يجوز مخالفته.

م \ وليس لأحد أن يطعن على هذه الطريقة بأن يقول: إذا كان العملي لا يقلد العالم ولا يرجع إلى قوله، فأي فائدة في الاستفتاء الذي قد علمناه بالارشاد إليه والفرز من كل

أحد إلى استعماله. قلنا: الفائدة في ذلك بينة، لأن قول العالم منبه للعامي وموظط له، أو مقر بالنظر والتفتيش والبحث، وهل هذا إلا كمن يقول: إذا كان التقليد في الأصول لا يسوغ، فما الفائدة في المذاكرة والباحثة والتبنيه والتحذير.

ت\ الرد واضح وسياسي وجه اقوى للرد. وهذا الكلام بين أهمية ان تكون أوجوبة المفتى تعليمية وافية بالحكم ودليله أكثر من كونها صيغة حكم وعمل. فلا بد ان تشتمل على القدر الكافي من البيان للدليل ان كان خافيا على المستفتى. ولقد حاولت محاولة في كتابي (تيسير الشريعة) بيان الحكم ودليله.

م\ فإن قيل: معلوم ضرورة أن العامي لا يستطيع أن يعرف الحق في الفروع كلها ومن كلفه ما لا يطيق. قلنا: لا خلاف بيننا في أن العامي، مكلف للعلم بالحق في أصول الدين، وهي أدق وأغمض وأوسع وأكثر شبهها، وإذا جاز أن يطيق العامي معرفة الحق في أصول الدين وتقييده من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه وكثرة شبهه، فأولى أن يطيق ذلك فيما هو أقل غورا وأوضح طرقا. فإن قيل: ليس يجب على

العامي في أصول الدين إلا العلم بالجمل التي يشرف بها الحق، فأما التدقيق وكشف الغامض فليس مما يجب عليه. قلنا: وما المانع من أن نقول ذلك في الفروع والشروع؟ وأن معرفة الحق منها من الباطل، يكون طريقاً مختصراً لا يخرج إلى التعميق والتدقيق، يكتفي به العامي كما اكتفى به في الأصول.

ت\ هناك شكلان من المعرفة بالدين؛ المعرفة الاختصاصية والمعرفة غير الاختصاصية. والمعرفة الاختصاصية هي التي تسمى (علم) وأما غير الاختصاصية فلا تسمى علمًا ويمكن أن نسميها (فهم). والناظر في مسائل الدين اما ان يحدد الاعتقاد او يحدد الاعتقاد والعمل ويوصف اختصاراً (العلم والعمل او الاعتقاد والعمل او الاعتقادات والفقه او العقائد والاحكام الشرعية). واحياناً ان استعمل (العقائد والشروع). وكلها ترجع الى ما بينت ان اقتصر على الاعتقاد وعمل القلب سمي اعتقدات او عقائد وان كان اعتقدات وعمل وكان العمل محوراً في التشخيص سمي فقه او احكام شرعية. وقد بينت ان كلاهما اعتقاد، لكن الأخير اعتقدات عملية ان توجب العمل وتحده. ومن خلال ما ذكرت لا يقى وجه

للتمييز بين علم العقائد او الأصول وعلم الفقه او الفروع، وان في الاثنين اعتقاد ويجب العلم، ولا يجوز التقليد بل لا بد من العلم.

اذن لا بد للمسلم ان يعلم دينه عقائده وشرائعه (احكامه الفقهية) بنفسه بلا تقليد والا لا يحصل له علم. والعلم بطبيعته واحد لكن يختلف من وجوه تتعلق بطرقه. فالعلم بالنظر التخصصي يختلف عن العلم بالنظر غي التخصصي، ولا يمكن المنع من حصول العلم بنظر غير المتخصص، والاسم المعاصر للنظر هو الاجتهاد. ومن هنا فكما ان الاجتهاد ممكن للخير المتخصص فانه ممكن لغيره. اذن لدينا اجتهاد تخصصي واجتهاد غير تخصصي يعتمد الاستدلال العقلاني العربي العام دون تفصيل وغوص في البحث. وسنسمى الأول (الاجتهاد التخصصي) والثاني (الاجتهاد العام) النوعي.

ولا بد من القول ان مقدمات الفقه والفهم والاعتقادات ليست ضرورية واساسية للاجتهاد بل هي لاجل بلوغ درجات عالية من الضبط. بمعنى ان اصول الفقه وغيره ليست ضرورية للاجتهاد بل هي إضافية لاجل تحقيق ضبط اكبر بما تتضمنه

الأدلة. والاجتهاد النوعي من الأدلة المتيسر للعامي كافية في تحقيق العلم بالنسبة له سواء في العقائد (الاعتقادات) او الشرائع (الاحكام الفقهية العملية). وليس يلزم الانسان ولا يجوز له الاخذ بغير الدليل العلمي من الأدلة الموجبة للعلم من ظاهر القرآن وقطعي السيرة (عمل النبي والوصي). وتحصيل علوم الشريعة (عقائد وشريائع) من الأدلة القطعية (القرآن والسيرة) متيسر. ولا بد ان يعلم انني اذا استعملت كلمة سيري فاعني بها القطعي المعلوم بالتواتر من عمل النبي او الوصي، فلا يشمل ما هو ظني باخبار الاحاد. واطلاع المؤمن واحصاؤه ما هو قطعي متواتر من السيرة متيسر. وكتابي (تيسير الشريعة) لا يشتمل الا على القطعي من الأدلة متمثلا بظاهر القرآن ومتواتر السيرة. كما انني سأعمد ان شاء الله على تلخيصها الى ما هو واجب علما وعملا وترك ما لا يجب علمه او عمله لتيسير اكبر.

م \ فإن قيل: فما قولكم في عامي لا يقدر على شئ من النظر والتمييز للحق من الباطل؟ أتوجبون عليه تقليد العالم أم لا توجبون ذلك؟ فالجواب عن هذا السؤال أن من لا يقدر على تمييز الحق من الباطل في فروع الدين لا يقدر على مثل ذلك في أصوله، ومن هذه صفتة فهو عامي في الأصول والفروع، ولا يجب عليه شئ من النظر والبحث، وكما لا يجبان عليه فلا يجب عليه التقليد في الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك في الأصول وهذا جار مجرى البهائم والأطفال الخارجين عن التكليف، فلا حرام عليهم ولا حلال لهم.

ت \ قوله انه لا يجب عليه التقليد متفرع على قوله لا يجب عليه النظر في الأصول التي لا يجوز فيها التقليد، وعند سقوط وجوب النظر وعدم جواز التقليد يسقط عنه التكليف بما وبه يسقط تكليفه بالفروع اذ لا يصح التفرقة والتفكك بينهما. وهذا القول وان كان له وجه الا ان في اطلاقه تأمل اذ ان معارف الدين ليست كلها تحتاج الى نظر، بل منها ضروريات وخصوصا اصوله الكبرى فان العلم بما ضروري ليس للمسلم بل الكافر أيضا وانما الفرق بينهما الایمان والاعتقاد والتصديق.

فعدمها يتحقق العلم قد يلقى الإيمان والتصديق وقد لا يلقاه فالإيمان والتصديق ليس نتيجة حتمية للعلم اذ ان عوامل مؤثرات كثيرة تؤثر في تصديق العلم. وعلى كل حال فهناك معارف اعتقادية وعملية ضرورية لا تحتاج الى بحث او نظر والعلم بها متيسر لكل احد فيكون التكليف بها واجب، كما ان هذه المعرف اضطرارية صادقة يكون النص ارشادا لها تولد منها حتمي واضطرارية صادقة يكون النص ارشادا لها اكثر من كونه تأسيسا. وهنا تسع دائرة التكليف. ويمكن القول ان المسلم يمكنه ان يكون على اعتقاد صحيح كاف وعلى عمل فقهي كاف بالضروريات، وان ما يحتاج الى كسب وبحث متممات لا تضر مع القصور وانما يضر الجهل بها مع التقصير. والذي يبعث المؤمن لتعلم معارف الدين التفصيلية هو معرفة اجمالية ضرورية ان الدين علم ولا بد ان يعرف ما يلزم بطريقة علمية وتفصيلية. نعم كما في كل علم هناك ارث علمائي وفكري تخصصي بحثي لا يحيط به الا العلماء المختصون.

ومن هنا فلا يمكن القول ان التكليف يسقط عن أي انسان علم وميز وادرك المعرف الدينية الضرورية، وما يذكر من

شروط التكليف فهي تخفيفية وتيسيرية للمؤمن وما عدتها لا يمكن الإقرار بها. لذلك يحسن بكل انسان يميز شيئاً من المعرفة ان يعقد قلبه على الاعيان وان كان غير مكلف بحسب المتعارف، كما ان على المنكر ان يعمل بما يعلم ويدرك وان كان منكراً لجهات أخرى. فالمهم على الانسان ان يعمل بما علم وصدق مهما كان مقداره ولا يمكن القول انه معدور بجهل غيره. ولا يوجد دليل على ان شيئاً من العمل متوقف على غيره، والإحباط يثبت انه لا يدخل في مجال تحقق الاعمال بل في ثوابها ونتيجةتها.

م ثم لو سلمنا أن العامي متبع بدليلاً العالماً في الفتوى والعمل بقوله وإن جوز الخطأ عليه، كيف يكون في ذلك إثباتاً لورود التبعيد بالعمل في الشريعة على أخبار الآحاد، وكيف يحمل أحد الأمرين على الآخر؟ ثم نقسم تلك القسمة التي تقدم ذكرها، فنقول: إن كان مورد ذلك احتجاجاً على جواز العمل بما لا يعلم صحته. فهو لعمري حجة مقنعة ودلالة صحيحة، لأن من أحال العمل على

أخبار الآحاد من حيث لم تكن معلومة وأجاز العمل بقول المفتى يكون مناقضاً. وليس هذا هو الذي يتكلم عليه ويقصد إليه. وإن قيس قبول أخبار الشريعة الواردة بطريق الآحاد بالتحليل والتحريم على قبول قول المفتى، فقد تكلمنا على ذلك من قبل، وبيننا أن القياس في مثله مطرح غير معتمد. وقلنا: أما كان يجوز أن يتبعدنا الله تعالى بقبول قول المفتى؟ ويخطر علينا أن لا نقبل في الشريعة إلا ما نعلمه؟ فإن جوز ذلك سقط حمل أحد الأمرين على صاحبه. فان قيل ليس من باب القياس، وإنما هو تفصيل جملة. فقد مضى الكلام عليه مستقصى، وتبيينا فيما سلف ما يوضح أن مسألة تقليد العامي للعالم مفارقة مبادئ مسألة قبول خبر الراوي إذا كان واحداً عن الرسول صلى الله عليه وآله، وأن الأمرين لا يجمعهما جملة واحدة على وجه ولا سبب، وأنه يجوز أن يتبعد به في الآخر.

ت\ قد اشرت فيما سبق أن قول العالم ومنه المفتى هو من قول الخبر والاعتماد عليه سكوني الذي لا يتحقق علماً ولا يجوز مع التمكّن من الاعتماد العلمي. وقول المفتى والعلماء

وأجماعهم يمثل معارفهم ولا يمثل المعارف الدينية في نفسها وقولهم يمثلهم ولا يمثل قول الامام. فقول العالم لا يتحقق علما ولا يجوز الاعتماد عليه فيما يحب فيه العلم، وإنما في حال العجز العلمي فإنه يصار من باب التخفيف إلى الاعتماد السكוני حتى يتيسر العلم، ويختلف علم الدين عن غيره انه واجب علمه بخلاف غيره من العلوم والخبرة. واعتماد قول الخبرير عرفي عقلائي وجداني ولا يحتاج إلى نص تأسيسي الا انه لا يدخل في المعرفة ولا يتحققها ولا يمكن البناء المعرفي على قول عالم وإنما يصح التعامل والعمل وفقها دون تحقيق معرفة وقد اشرت ان مجال العمل التعاوني الوظيفي أوسع من العمل العلمي الناتج عن علم. ولا يقال ان صحة العمل بالاعتماد السكوني الظني في زمن يجوز القول بامكانه في ازمان طويلة او كل الزمن في الشعع، ففيه ان جواز الاعتماد السكوني اضطراري ورخصة اضطرارية وليس بدلا عن الاعتماد العلمي، كما ان الاعتماد السكوني لا يتحقق معرفة ف تكون مجالات كثيرة التي ليس فيها عمل خارجي تعاملني ينفع فيها، فمجال الاعتماد السكوني هو ما يتعلم بالتعامل الخارجي مع الآخر ولا يجري بالتعامل الفكري وتعلق الاعتقاد به.

ومن واجه الاعتماد السكوني على قول المفتى انه حق العلم بما يقول وانه لا يقول بلا علم وهذه الحال تختلف عن حال روایة لا تتحقق علما. ولذلك يكون وقل العلم في علمه افضل من مجموعة من الروايات نقلت في كتب الحديث، والقول انها صحيحة السند او نقلت في كتاب معتمد او متفق عليه لا ينفع لان ذلك لا يصح الخلل العلمي في كتب الحديث وانما تنقل بلا علمية كما بينت في محله.

والحديث في التفسير الذي يقول به المفسر ويعتبره وكذلك الفقيه والمتكلم كل في علمه هو اقوى وأكثر علمية من الحديث ذاته بآلفاظه في كتب الحديث. اذ انه في كتب العلم التفسير والفقه (والعقائد) محقق مدروس مفترن بعلم ونقل علمي تخصصي بخلاف وجوده نفسه في كتابي لا علمي (كتاب الحديث) بلا قرينة علمية تتحققية. وقد تكون الظروف والاحوال مجوز للعمل بدليل معين في موضوع خاص لاجل قرينة تحقق العلم وموضع خاص لا تتحقق لدليل اخر وان اعتقاد تشابهما في الطبيعة. ويمكن ان يأتي الجواز بالعمل باحد فردي العام وعدم مجيء الجواز بالعمل بالفرد الآخر او مجيء النهي عنه، فلا يمكن الاحتجاج بالعام لتسريه جواز الاول

إلى جواز الثاني. بانحصار ما فرداً لعام واحد. بل لا يجوز ادعاء وحدة الحديث الذي اعتمدته أهل العلم من مفسرين وفقهاء وكلاميين مع حديث في كتاب حديث معين، وإن كان ذات اللفظ والحديث من حيث المتن. فالحديث الحجة الذي قال عنه المتكلم متواتر إذا وجد نفسه بمنتهي في كتاب حديث لا يكون حجة. وهذا من دقيق العلم ومن حفائق التحقيق، فإن الظرف أو المكان مؤثر في قيمة الذات، فلو أن ذات نفسها وجدت في مكائن مختلفين في القيمة والاعتبار، اختلف مقدار اعتبارها. فلو أن ذات الشخص وجد في مكان حسن مع اشارة بترحيب المكان به فإن يأخذ قيمة اعتبارية حسنة والشخص نفسه إذا وجد في مكان سيء مع اشارات أنه وجد بإرادته فإنه يأخذ قيمة اعتبارية سيئة. وهذا ما يمكن ان نسميه (القمة الظرفية) للذات. بل يمكن القول وأشارات كثيرة ان للمكان بذاته من دون اعتبار تأثير على للذات لذلك كلما تكرر وجود الشيء في مكان اكتسب صفات تكوينية وسلوكية مختلفة عما لو وجد في غيره وهذه هي (التأثير المكاني) على الذات.

م وقوله: إن المفتى مخبر عن أمررين يجوز عليه الخطأ في كل واحد منهما أحدهما أخباره في المذهب الذي أفتى به أنه من شريعة النبي صلى الله عليه وآلـه، والثانـي أنه مذهبـه واعتقـاده. فأـول ما في هـذا أنه ليس بـواجب في كل مـفتـ ذـكرـهـ، بلـ فيـ المـفتـينـ منـ يـعـلـمـ اـعـتـقـادـهـ وـمـذـهـبـهـ ضـرـورـةـ، ولاـ يـجـوزـ خـلـافـ ذـلـكـ عـلـيـهـ. فـعـادـ الـأـمـرـ فـيـمـنـ هـذـهـ حـالـهـ إـلـىـ أنـ الخطـأـ الجـائـزـ عـلـيـهـ فـيـ المـوـضـعـيـنـ عـلـىـ ماـ ظـنـهـ مـاـ كـانـ بـهـ اـعـتـبـارـ عـلـىـ ماـ ذـكـرـنـاهـ. فـأـمـاـ قـوـلـهـ: فـأـيـ شـرـيـعـةـ وـأـيـ عـقـولـ قـرـتـ وـجـوـبـ الـعـلـمـ بـخـبـرـ مـنـ نـظـنـ صـدـقـهـ فـيـ خـبـرـ وـاحـدـ، وـيـجـوزـ عـلـيـهـ الـكـذـبـ فـيـهـ. فـهـذـاـ أـوـلـاـ تـصـرـيـحـ مـنـهـ بـأـنـ لـيـسـ مـاـ نـحـنـ فـيـهـ تـفـصـيـلـاـ جـمـلـةـ مـاـ اـدـعـاهـ، وـإـنـماـ عـوـلـ عـلـىـ نـفـيـ الشـرـعـ أوـ الـعـقـلـ الـمـوـجـبـ لـأـحـدـ الـأـمـرـيـنـ وـالـحـاضـرـ لـلـآـخـرـ، وـهـذـاـ خـرـوجـ كـمـاـ تـرـىـ عـمـاـ وـقـعـ الشـرـوـعـ فـيـهـ مـنـ تـبـيـنـ تـفـصـيـلـ الـجـمـلـةـ.

والـكـلامـ عـلـيـهـ أـنـ يـقـالـ: الـذـيـ يـفـصـلـ بـيـنـ الـأـمـرـيـنـ أـنـ الشـرـيـعـةـ قـدـ قـرـرـتـ الـعـلـمـ بـقـوـلـ الـمـفـتـىـ وـإـنـ جـوـزـنـاـ عـلـيـهـ الخطـأـ فـيـ مـوـضـعـيـنـ، وـلـمـ تـقـرـرـ الـعـلـمـ بـقـوـلـ الـرـاوـيـ إـذـاـ لـمـ نـعـلـمـ صـدـقـهـ. وـإـنـ كـانـ خـطـأـهـ إـنـ كـانـ مـخـطـئـاـ فـيـ مـوـضـعـ وـاحـدـ، فـيـجـبـ أـنـ

توقف عن العمل بقوله، لأن الشرع لم يأت به، ويكتفينا في حظر قبول قوله انتفاء الشرع ولا تحتاج إلى ورود شرع بحظره. ثم يقال له: كيف قررت الشرائع العمل بقوله قول الاثنين فيما لا يجوز فيه إلا شهادة الأربعة؟ والخطأ هنا في موضع واحد، وهناك في موضوعين، فأي شيء قلتة في الفرق بين هذا الالزام قيل في إلزامك.

١ هنا رد منه رحمه الله بذات الأصل لكن بصيغة التقرير وليس الجواز وهو تقرير الشريعة بالعمل بقول المفتى وعدم تقريرها العمل بخبر الرواية. وهذا الكلام يجب أن يرد إلى أصله من التسليم وليس التبني والاعتقاد، ولو لا المتابعة لقوله من بداية الفصل لكان يظهر أنه يتبعها، ومن هنا يتبين أهمية مراجعة الفصل كاملاً وعدم اعتماد الاقتباسات وكم أدت الاقتباسات إلى تشويه المعنى وتحريفه. بل هذا يجري في فهم آيات القرآن ووجوب قراءة الفقرة الكاملة المتعلقة بموضوع وهي (السورة الموضوعية) التي تشمل مجموعة آيات تتحدث عن موضوع واحد وإن كانت جزءاً من (السورة العناوينية) أي المتعارفة التي جعل لها عنوان وفصلت عن التي بعدها وقبلها. ومن هنا يتبين فرق بينهما، بان قراءة السورة الموضوعية كاملة

مهم لفهم معنى الاية فهما واقعيا بينما لا يتطلب قراءة جميع السورة العنوانية لاجل ذلك.

وأيضا نكرر كلامنا ذاته ان فهم الاعتبار بقول المفتى وتقرير حجيته بالتبعد لا يعني اعتماده كطريق للمعرفة وانما هو فقط لاجل العمل التعاملى، وفهم ان التبعد يجعله طریقا للعلم هو من التوهم المعرفي الذي سببه التشابه الظاهري من التبعد. مع اني قد بييت انه ليس هناك تبعد بل هو ارتکاز على امر عرفي عقلائي من الاعتمادي السكוני لاجل العمل تخفيفا وتيسيريا حتى يتيسر العمل العلمي، ولا علاقة له بالاعتماد الطريقي للمعرفة ولا تكوين علم. ولا يقال ان هذا القدر من العمل هو نحو من الاعتبار والحجية والاعتماد والعمل والاخذ، وهذا ظن اذ ان العمل التعاوني والوظيفية التعاملية والاعتماد السكوني هو امر اضطراري ولا جل التيسير ولا يفيد علما ولا معرفة، وهذه الصفات تخرجه أصلا من الطريقة والاعتماد ولا تحقق الاخذ والعمل الذي تتصف به الحجج، فالعمل التعاوني التعاملى والاعتماد السكوني لا يعطي حجية ولا اعتبارا ولا طریقية لما عمل به كقول المفتى. ومن هنا وكما بييتنا ان قول المفتى لا يبين الشرع ولا قول الامام وانما يبين فهمه وعلمه

وقوله، ويؤخذ بقوله لانه خبير وليس لانه يمثل الشريعة وقول الامام.

م \ فاما الكلام الذي ختم به الفصل الذي ابتدأوه: وهذه سبيلسائر الطوائف في تدريسها وتعليمها، وأنه لا يوجد طائفة من طوائف الأمة تقتصر في تدريسها وتعليمها على ظواهر القرآن والمواتر من الأخبار، وتطرح الرواية الصادرة من الآحاد. فقد مضى الكلام عليه في الفصل الثاني الذي سبق كلامنا عليه مستقى مستوى، وبيننا أن ذلك سوء ثناء على العلماء في تدينهم بمذاهبهم، وكشفنا ذلك وأوضحناه بما لا طائل في إعادته.

ت \ أقول قد تقدم الكلام مستوى. وذكر المعترض عمل جميع الطوائف مع ان المانع هو خصوص الطائفة المحتقة وقلة من غيرها هو لبيان انه اجماع وليبيان انه مسلم كسيرة متشرعة. وبعد ان كان هذا خلاف الضرورة فانه لا اجماع ولا تسامم يستفاد. واما ما أشار اليه من انه سوء ثناء على العلماء فقد

تقدمنه بيانه وانه بسبب تلك الدعوى التي شملت طائفة الامامية بالعمل باخبار الاحاد، بأنهم خالفوا اصولهم اثناء العمل. والذي دفع ذلك المعارض للقول انهم يعملون باخبار الاحاد في العمل هو التشابه الظاهري بوجود اخبار احاد في كتبهم مما ظاهره الاحتجاج وجوابه تقدم مفصلا.

الفصل الخامس [اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد
والجواب عنه]

م-س\ من جملة المتكلمين من يذهب إلى أن في أخبار الآحاد ما يضطر السامع له إلى العلم بخبره. وقد حكى الجاحظ ذلك عن النظام أنه يقول: إن الخبر الواحد إذا تكاملت فيه الشروط وفي سامعه، أضطره إلى العلم بما تضمنه خبره، وكان هو الفاعل للعلم في قلبه. وما تحمله النسبة أن يكون مذهبًا، وليس في العقول ما يحيله أن يكون في مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وما يقتضيه حسن تدبيرهم، يفعل الله تعالى العلم فيهم عند خبر الواحد، إذا كان مضطراً إلى ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه والاصغاء إليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه ومن يجحده ويكتبه به.

ومتي قال هذا لم يعترض قوله، ويفسده، ما يذكره من يقول أن الله تعالى يفعل العلم بخبر الخبر، ونقطع على أنه لا يفعله عند خبر الأربع، ويجوز فعله عندما زاد عليها من الرجوع إلى الشهادة في الزنا، لأن أحد ما شرطه لا يكون الخبر واقعاً موقع الشهادة، وكان السامع له خالياً من الاعتقاد لصنف ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى

سماعه والاصغاء إليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه ومن يجحده ويکذب به. وذلك مما يمنع أن تتعلق به المصلحة، ولا يختار الله تعالى فعل العلم معه.

ت \ قوله (لم يعترض قوله، ويفسده، ما يذكره من يقول) فما يذكره فاعل يعترض، (لأن أحد ما شرطه) يظهر ان (لان) مخففة لذلك لم تعمل، لكن استعماله في (لان) نادر لذلك انا ارجح ان الصحيح (لأن أحدا ما شرطه). والتفصيل والاعتراض والجواب كله شرح للشروط التي ذكرت في اول الفصل من كلام النظام.

م-س \ فأما الذي حکى عن النظام، ان كان الذي يحيله ويفسده أن القادر من البشر لا يصح أن يفعل في غيره، الا بسبب يتعدى حكمه الى ذلك الغير، ولا سبب يتعدى حكمه الى غير محله الا الاعتماد، لاختصاصه بالمدافعة لما يمس محله. كان له الذب عن مذهب النظام أن يقول: لم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يشارك الاعتماد في هذا الحكم

وهو التعدي، وكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه لكونه مدركا، فيتفق الخبر والاعتماد، بل كل مدرك في تعدي الحكم الى غير محله، ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا وفي الخبر كونه مسماوبا، وإذا تعدي الحكم لم يمتنع أن يكون سببا للتوليد في غير محله.

ت \ عبارة (وما أنكرتم أن يشارك الاعتماد في هذا الحكم وهو التعدي، وكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه لكونه مدركا). وبشيء من البيان الحكم هو التعدي أي تعدي الحكم أي حكم السبب الى غير المخل. ويكون الخبر من جملة من يعتدي حكمه، أي يشمله حكم تعدي حكمه الى غير محله. فلدينا حكم بمعنى القانون ولدينا حكم بمعنى التاثير. فيكون المعنى (وما أنكرتم أن يشارك الاعتماد في هذا القانون وهو التعدي، وكون الخبر من جملة ما يتعدى تأثيره لكونه مدركا).

الاشكال انه لا بد من سبب لتوليد العلم في الاخر، والسبب في احداث التولد في الاخر هو (الاعتماد) بمعنى المتكلمين وهو بمعنى القوة التي تنتج الحركة او السكون أي التي بها يدافع

المحل غيره، وليس في الخبر مثل ذلك. فأجاب ان الخبر كالاعتماد مما يعتدى وسبب لإحداث تولد في المحل. وهنا يبين أساس التعدي وتوليد المتولد في الغير، بان الاعتماد مدافع، والخبر مسموع. وفيه ان هذا غير واضح، اذ ان التولد يعود الى نظام اعلى هو (المؤثر-الأثر)، وهذا لا يصح ان يكون غير واضح ولا غير معروف، وتحقيق الاعتماد (القوة) لما يتولد عنه (من حركة مثلا) معلوم معروف وواضح لا خلاف فيه، واما تحقيق الخبر لما يتولد عنه (العلم) فليس واضحا بل العكس هو الصحيح اذ الشك والريب والظن بالخلاف ثابت، فلا بد من صفات تجعل الخبر محققا للأثر وقد بینا ان الخبر المقترب بقرينة توجب القطع به، ومنها التواتر، (الكثرة المتسقة) وتوليدها للعلم طبيعي لا تحتاج الى تواضع. ولا بد من التأكيد ان قولنا طبيعي لا تعني اضطراري بل تعني انها بنفسها غير محتاجة الى تواضع وجعل. والخبر غير المتواتر لا يولد العلم في نفس السامع، لكن الخبر المتواتر يولد. واما الصورة التي في الخبر التي تنتقل الى ذهن السامع فهذا ليس علما عرفا (معرفة) بل ادراك اولي بواسطة عملية الرد العقلي يحكم عليها من كونها ظنا او علما او وهما. فالخبر قاصر جدا

عن توليد العلم بل لا بد من معطيات أخرى كثيرة لتحقيق
النظام الذي يولّد العلم. وفي الواقع هناك جهاز ادراكي فيزيائي
يحول المدرّكات الحسية إلى أفكار ومعارف. فالخبر المسموع
تؤخذ منه الصورة المعنوية تدخل ذلك الجهاز الادراكي
التحليلي والذي يحكم عليه بعده جهات تصنيفية منها كونه
علمًا أم لا ويخزن في جهاز الفكر. فلدينا ثلاثة أجهزة وظيفية
تختص الوصول إلى المعرفة؛ جهاز الادراك (الحسي)، جهاز
التحليل (العقلاني)، وجهاز الفكر (المعرفي). ويمكن أن نسمى
هذه العملية بالحركة المعرفية، من الادراك الحس إلى التحليل
العقلاني إلى الفكر المعرفي. فيكون الخبر الصادر من محل مؤثر
إلى محل آخر من خلال نظام توليد المعرفة. والمعرفة أعم من
العلم المعرفي فان المدرك بعد تحليليه يميز هل هو علم أم ظن
أم شك أم وهم ويحفظ بهذه الصفة في جهاز الفكر كمعرفة.
فهناك معرفة علمية وهناك معرفة ظنية.

ومن كل ما تقدم ان قياس الخبر على الاعتماد و مشابكته به
لا واقع له، وان تولد العلم عن الخبر لا يكون الا باقتراحه بما
يوجب العلم وليس مجرد الخبر، بل عدم تولد العلم من الخبر
من الواضحات.

م-س \ وان قلنا لو ولد الخبر لوجب أن يولد جنسه وكل جزء منه ومن فعل كل فاعل ولكل سامع. كان له أن يقول: ما يولد العلم يفارقسائر الأسباب حسب ما نقوله في النظر وتوليد العلم ومفارقته لسائر الأسباب. وان قلنا: ان ذلك يؤدي الى أن يفعل في الوقت الواحد بالسبب الواحد علوما لكل من سمع الخبر. كان له أن يقول: الى ذلك أذهب، وليس هناك ما يحيله ويفسده إذا تغير من يفعل العلم له.

ت \ قد بيّنت في موضعه ان الادراك فعل احادي المدل فلا يتعدد، فالمعطى او المدرك او المحسوس الواحد لا يمكن ان يتصل او يجلس او يقع الا على محل ادراكي واحد وهذا بيّنته في (فيزياء الادراك). لذلك فالخبر الواحد لا يمكن الا ان يولد علما واحدا ويعنى ادق عنصرا تحليليا عقليا واحدا. ولذلك فالقول ان الخبر الواحد يمكن ان يولد علوم متعدد لأشخاص

متعددين لكل شخص علم هذا غير معقول. وما يبدو ظاهرا
كذلك هو من التشابه الظاهري. والصحيح ان طبيعة الخبر
- الملفوظ - يكون بشكل موجات صوتية ومن خصائص
الموجات الصوتية فانها تنتقل عبر اهتزاز الجزيئات المادية بشكل
واحد فيهتر الجميع لها وبكل اتجاه وهذه الاهتزازات تنتقل الى
الآخرين في كل اتجاه وتجاوز الجدران وتصدم وتعود وهكذا،
فما يحصل أكثر من (مؤثر) واقعا اللفظ الواحدة من الشخص
تحمل بشكل طاقة وموجلات بعدد الخطوط الجزيئية الحاملة
لها. فكل اذن يدخلها صوت ومع الصدى والتكرار تتكرر
الالفاظ والاصوات. وتنتهي الى المستقبلات الحسية للصوت
فيحصل المؤثر الصوتي (المنفرد) بالمستقبل الصوتي الحسي لكل
من يسمع.

واما ما يولد الخبر فلقد بينت سابقا ان الالفاظ تدرك بشكل
طريقي مهملا وغير محسوس أحيانا وهذه هي ظاهرة (طريقة
الكلام وغائية المعنى) في التخاطب، فالتركيز العقلي التحليلي
كله للمعنى، وانما تدرك الأصوات كأدوات ويهتم بها من جهة
بيانها ووضوحها وليس لأنها مقصود نفسي الا في الفنون
والغناء والالقاء الفني فان الصوت يقصد جماليا، اما بالشكل

العادي فإن الألفاظ لا تقصد لذاتها وإنما كطريق للمعنى. فما يصل الدماغ عن طريق حاسة السمع بعد تلقي الصوت هو صورة معنوية في جهاز التحليل الحسي المعرفي، فلا يعرف من الخبر غير معناه، وللمعنى الجملي بنائي يتكون من اصغر وحدة اسنادية وهكذا يكبر حتى تنتهي الفقرة ومن ثم النص كله. الصورة المعنوية تصبح فكراً ومعرفة وتصنف وتخزن. فما يولدده الخبر ليس خبراً وإنما صورة معنوية مجردة ومن بعده إلى معرفة ذات حكم وتصنيف من جهة الانتماء وجهة العلمية. فان الدماغ يحفظ الأفكار والمعارف في خانات وتقسمات وتصنيفات وبشكل انتسائي وانتمائي يشبه القبائل والأمم بخصوص المعاني وهذا ما يمكن ان نسميه (قبائل المعنى) و(أمم المعنى). ويوزع المعرفات إلى حقول انتمائية واضحة كما هو المدن والبلدان وهذا ما اسميه (المدن المعرفية) و(البلدان المعرفية).

م الكلام على ذلك: أما ما تضمنه ابتداء هذا الفصل، فهو مذهب النظام في قوله (ان خبر الواحد يوجب العلم

على بعض الوجوه). وهذا مذهب ضعيف سخيف، قد بين في الكتب بطلانه وبعده عن الصواب. ودل على فساده بأشياء منها: أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لوجب ذلك في كل خبر مثله، وكان أحق المخبرين بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان يجب استغفاره عن المعجزات، وإن لم يعلم صدقه من غير دليل يقترب إليه. وكان يجب في الحاكم إذا لم يعلم صدق المدعي ضرورة أن يعلمه كاذبا، فلا يسمع ببينة. وأيضاً فلو كان الخبر متولداً للعلم، لم يكن بعض حروفه بالتوليد أولى من بعض، فكان يجب أبداً أن يكون العلم متولداً عن كل حرف من حروف الخبر، وهذا يؤدي إلى أن يقع العلم عند أي حرف وجد من حروفه، وقد علم بطلان ذلك.

ت\ العلم يتولد من فعل شيء ناتج عن أشياء تحصل للعالم بمعنى أن العلم بالشيء من المتولدات. ومبرجيه وسببيه حدوث شيء ادراكي للحواس وهذا الحدوث الحسي الادراكي مركب من منظومة فعل الادراك. فالادراك فعل فاعل (المدرك) بالكسر على المفعول به (المدرك) بالفتح ينبع علماً لدى

المدرک بالكسر. يمكن تسامحا اطلاق اسم الادراك على جميع العملية بما فيها العلم.

بعد ان يتحقق العلم وهو مجرد وغير موجه يعرض كمعرفة على ما هو معلوم لدى العالم ليرى مدى اتساقها وانسجامها وليرى قوة ذلك العلم وهذا ما يولد درجات المعرفة من القاطع والظن والشك. والاسم العري على العلم هو على المعرفة القطعية او بتسامح على المعرفة النفعية.

لذلك هناك فرق بين العلم الادراكي والعلم المعرفي، ويمكننا القول وبفعل رسوخ الاستعمال ان العلم يستعمل بشكل مشترك بين الادراك والمعرفة وعموما لدى المتكلمين العلم هو الادراك ولدى العرف العلم هو المعرفة، وهو تسامحي فحقيقة العلم هو الفعل الشيئي المترولد عن الادراك والذي يكون مادة للمعرفة. فلدينا نظام (ادراك – علم – معرفة). وهذا ما يكون عن المشاهدة او الخبر العياني كالمشاهدة. ومن المهم التمييز بين الخبر العياني الذي هو كالمشاهدة وبين غيره حتى القطعي. والخبر القطعي يوجب العلم لكن ليس بقوة الخبر العياني. الخبر يحمل قضية هي (قضية الخبر)، هذه القضية تحكي واقعا هو (واقع الخبر)، العلم بقضية الخبر اضطراري لا يختلف عند

سماعه وفهمه، لكن التصديق بواقع الخبر هو ما يحتاج الى شروط عقلائية لأجله، وهو الذي يمكن انكاره ويمكن منعه وتشوشه ومنه تدخل الشبهة والجهل. اذا الخبر فيه جهتان؛ قضيته يتولد منها العلم بما بمجرد فهمه (ادراكه) وواقعه لا يتولد العلم به الا بموجب فيصدق. ومن هنا يمكن القول ان العلم بالخبر قسمان علم ادراكي وعلم معرفي. العلم عرفا هو تصديق القضية الواقعية للخبر وهو ما يكون بالمشاهدة الذي يهمل فيها العلم الادراكي لقوة الادراك. لكن العلم حقيقة وكلاميا هو المتولد عن فهمه أي قضية الخبر. والمحجة هي ما يصدق لكن أحيانا يبلغ الخبر من القوة التصديقية ما يجعل قضيته حجة وان لم يصدق بما، ولذلك ليس كل جهل وشبهة معدن.

بعد هذا البيان يتبين ان من قال ان العلم اضطراري من الخبر فلا بد ان يحمل على العلم بقضية الخبر، ومن قال ان العلم من الخبر يحتاج الى موجب غيره فهو يعني التصديق بواقع الخبر. وهذا واضح وجدانا.

ولا بد من الإشارة ان ما سبب التشابه ان (العلم الادراكي) في المشاهدة الحسية (بالعين او اللمس مثلا) غير محسوس لان

الواسطة مهملة لاجل نقل صورة الخارج، فلا يلاحظ الا المنتهي الادراكي وهو العلم المعرفي، فمن رأى شيئا لا يشعر الا بان هناك شيئا في الخارج (العلم المعرفي) ولا يشعر بالادراك الحسي (العلم الادراكي) الذي سبب ذلك العلم. ولاجل الوظيفية والنفعية فان العلم العرفي هو المعرفي لذلک فنظام (الادراك-العلم-المعرفة) وظيفي ونافع جدا.

وبعبارة أخيرة لا يصح القول باضطراریة العلم من الخبر غير القطعي الا على العلم الادراكي، واما ان اريد به العلم المعرفي – وهو المتعارف – فلا يتم.

ولا بد من إضافة ان الفعل المباشر الاختياري هو الادراك ويتولد من الادراك العلم وهو ليس اختياريا ويتولد من العلم المعرفة وهي ليست اختيارية. ورغم ان تولد العلم عن الادراك غير اختياري الا ان التباين والتفاوت في قوة الادراك وسلامته ووضوح الخارج المدرك تؤثر على كمية العلم وكيفيته. ورغم ان تولد المعرفة من العلم غير اختياري الا ان المخزون المعرفي وما يعلمه الانسان بخصوص الموضوع المدرك بجميع مستويات الانتماء والاشتقاق يؤثر على كمية المعرفة وكيفيتها ودرجة استقرارها من القطع والظن والشك. القطع والظن والشك هي

درجات للمعرفة لكن قد يوصف بها العلم. وخبر الاحد اقصى ما يوجبه المعرفة الظننية، فان اريد بالعلم المعرفي المعرفة القطعية فانه لا يوجبه. وعندما نقول قطع أي ان المعرفة المتولدة من الادراك واحدة لا تقبل التعدد كما هو المشاهدة، فمطالبة الخبر بالقطعية هو محاكاة وتقليل للمشاهدة، وهو تام.

وفي الواقع العلم الادراكي هو الحقيقى الفسلجي فهو (حدث شيئاً يحدث في المدرك عند الادراك) اما العلم المعرفي فهو امر تحليلي عقلي غير حقيقى. ولذلك فالمعرفة شيء غير حقيقى وانما مخزون عقلي في الذاكرة ويؤثر على السلوك من جهة الاعتبار وما يصاحبه من قيم وتكليف، بمعنى ان ما تستوجبه المعرفة ليس امراً فسلجياً حقيقة بل هو امر عقلي اعتباري قيمي. ولذلك لولا ان الانسان يعيش وسط بيئه ومحيط واشياء فانه لا يحتاج الى المعرفة، بل ان الانسان لو اهمل الاعتبار والتقييم والتعامل القيمي فانه لا يحتاج الى المعرفة، وهذا ما يكون عليه الطفل في الأشهر الأولى فانه يكتشف فقط ولا يعرف التقييم ولا يقيم لكن ما يعطي المعرفة صورة ومشهداً هي الغرائز فان المعرفة محرك قوي للغرائز، فالغرائز عامل مطين

للمعرفة ولربما المعرفة تتحكم بالغريزة بدرجة كبير. فما هو سائد من ان الغريزة هي التي تسبب في تراجع سلوك الانسان فهم خاطئ بل المعرفة الخاطئة هي التي تسبب تراجع سلوك الانسان من خلال تحفيز الغريزة في الوقت غير المناسب ونحو الاتجاه غير المناسب وهذا هو (التأثير المعرفي الغرائي). الانسان يشعر بالاثر الفسلجي للغريزة، لذلك فالغرائز هو الصورة الفسلجية للمعرفة. ولان المعرفة لا واقع لها وانما هي فعل العقل لذلك لا جل فهمها لا بد من دراسة العقل وهذا ما يمكن ان نسميه (فلسفة العقل). ولا استبعد ان يكون للمعرفة اثر في عمل وظيفة الجسم وقدراته (تأثير المعرفة البدني) لكن لا يوجد دليل علمي وانما هي حكايات ولا استقراء او تجارب. لكن ما يمكنني قوله من خلال شواهد كثيرة ان العقل عضو فسلجي جسدي ولا بد من دراسته ووضع علم خاص به هو (علم العقل) كعضو فسلجي مادي في الجسد ولا علاقة له بالروح او النفس بل هو امر جسدي.

ومن كل ما تقدم يظهر ان قوله (فلو كان الخبر مولدا للعلم، لم يكن بعض حروفه بالتواليد أولى من بعض، فكما ي يجب اما أن يكون العلم متولدا عن كل حرف من حروف الخبر، وهذا

يؤدي الى أن يقع العلم عند أي حرف وجد من حروفه، وقد علم بطلان ذلك.) يجوز على القول بتحقيق العلم المعرفي من الخبر المجرد، وعرفت ان ما يتحقق هو العلم الادراكي، ولا يمنع انه تركمي لانه حدث فسلجي، فيحصل علم بالحرف الاول وبضم الحرف الثاني يحصل علم اخر وهكذا الكلمة ثم كلمتين في كل زيادة معنوية يحصل علم مختلف. بل ان العلم الجملي قد يتغير بضمة جملة اخرى لها. وهذا من الواضحات. ولا ن الوظيفية والنفعية في (القضية الخبرية) اي التي تتربّب من اسناد لها فائدة اسنادية فان ما عدا ذلك من علوم ومعان لا يتم التركيز عليها وان حفظت. فعمل الدماغ بتحليل الكلام نفعي وهكذا في باقي المخواص فان تحليل الادراكات الحسية منظم ونفعي وليس اولى غير منظم وبلا غرض. طبعا تركيب الكلمة له مرجعية وقيمة تحليلية والاسناد له قيمة تحليلية لكن هذا طريقي وليس جوهريا بل الجوهرى والغائي هو الجمل المعنوية. عندما تدرك جملة معنوية تحلل عقليا بحسب التصنيفات ومنها الصدق والكذب.

م وهكذا ان قيل: أن العلم يقع بالحرف الاخير، لانا نعلم أن الحرف الاخير من الخبر لو انفرد لم يحصل عنده

علم. وان كان العلم المتولد عن سائر حروف الخبر على سبيل الانضمام، فهذا باطل. لان الاسباب الكثيرة لا يجوز أن تولد سببا واحدا، كما لا يجوز أن يقع المعدور الواحد يقدر كثيرة. ومنها: أنه كان ينبغي ألا يفتقر إلى الموضعية في العلم الواقع عند الخبر، لان السبب يولد لأمر يرجع اليه، فأي حاجة به الى تقدم الموضعية، وقد علمنا أنه لو لا تقدمها لما أفاد الخبر، ولا حصل عنده علم. ومنها: أن الصوت لا جهة له، فكيف يولد في غير محله، وإنما ولد الاعتماد في غير محله، لانه مختص بجهة، والا فسائر الاسباب لا تولد الا في محلها.

ت \ عبارة (كما لا يجوز أن يقع المعدور الواحد يقدر كثيرة). تحتاج الى توضيح ويبدو أنها (كما لا يجوز أن يقع المقدور الواحد بقدر كثيرة.).

واما تولد سبب واحد عن مسبب واحد ومقدور واحد بقدرة واحدة فهذا تام. لكن يجب ان يلحظ النهج البنائي لبعض الاسباب كما في الكلام فالكلمة الواحدة تولد علما في النفس واذا اضافت اليها كلمة صار علما اخر ليس من الكلمتين

بل من المعنى الاول الذي علم والاضافة الجديدة واذا اضاف كلمة صار علم اخر ليس من الثلاث كلمات بل من المعنى الثاني والاضافة، ولا يدخل المعنى الاول في هذا البناء وهكذا. وهذا هو (السبب البنائي) الذي في واقعه ليس نتيجة سببين بل نتيجة التفاعل بين مسبب ومسبب اخر فتتجدد مسببة جديدة، والذي قد يدخل في علاقة مع مسبب اخر. تولد مسبب واحد عن تفاعل سببين غير معقول. بل المعقول ما يثبت تولد مسبب واحد عن تفاعل مسببين وهذا خاص بالسبب البنائي. فالمسببان المتفاعلان هما سبب واحد ينتج عنه مسبب واحد.

فما يتولد من توالى الحروف والكلمات علوم مختلفة واسباب مختلفة ومسببات مختلفة وكل سبب يولد مسببا واحدا، وكل مسبب يتولد عن سبب واحد، لكن قد يكون السبب مركبا من مسببين. وهذا هو السبب المركب، ولا يكون سبب مركبا من سببين لأن هذا غير معقول.

م \ فأما ما مضى في أثناء هذا الفصل عند ذكر أن الاعتماد يختص بجهة، فجاز أن يولد في غير محله، والصوت ليس كذلك، من قوله ما أنكرتم أن يشارك الاعتماد غيره في هذا الحكم وهو التعدي، ويكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه، لكونه مدركا، فيتفق الخبر والاعتماد، بل كل مدرك في تعدي الحكم إلى غير محله. ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا في الخبر، وفي الخبر كونه مسماوبا، فطريق ما كان ينبغي أن يحيل مثل، فيورد في جملة الشبهات: لأن الاعتماد إنما ولد في غير محله بسبب معروف، وهو الاختصاص بالجهة. وهذه الصفة لا تحصل له، لأن بها تمييز من سائر الأجناس، فكيف يجوز أن يكون الصوت مشاركا له في هذا الحكم، وهو مما لا جهة له كالاعتماد، اللهم إلا أن يدعى أن الصوت ذو جهة كالاعتماد، فبطلان ذلك معلوم ضرورة. ولو كان غير الاعتماد مشاركا له في الاختصاص بجهة لكان من جنسه، لأن المشاركة فيما متميز به الجنس مشاركة في الجنس.

ت \ في قوله (ويكون معنى تعدى الحكم في الاعتماد كونه مدافعا في الخبر، وفي الخبر كونه مسماوبا)، يبدو لي ان (في الخبر) في عبارة (مدافعا في الخبر) زيادة بسهو من النساخ. وعبارة (ما أنكرتم أن يشارك الاعتماد غيره في هذا الحكم وهو التعدي، ويكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه، لكونه مدركا) قد تقدم بيانها بان حكم التعدي الاول هو القانون وتعدي الحكم هو التاثير).

واما قوله (وهذه الصفة لا تحصل له) غير متسقة وربما الصحيح (وهذه الصفة لا تحصل لغير) لانه صفة تميز جنسيا فلا تكون لغيره. وجوهر الرد ان الاعتماد (وهو ما يقابل القوة) في الفيزياء هو الامر الوحيد المعلوم بحدوث التعدي الى غير المخل وهو الوحيد الذي يمتلك جهة. وهذا ثابت في الفيزياء. فقياس الخبر عليه لا مجال له لان هذه الصفة (تعدي الحكم والجهات) من الصفات المميزة للتعدي ولا يشاركه فيها غيره وان ثبت اتصاف شيء منها صار من جنسه وهذا ممتنع لان الاعتماد متفرد ولا يعرف غيره. وهذا تام بالاستقراء والتجريب. لكن التساؤل الاهم هنا؛ لماذا يجب ان يكون تولد العلم بالخبر من التعدي على غير المخل، بالخبر بالصوت

سمموع، ومحل سماع الصوت حاسة السمع بالأذن، فيكون احدث اثر فسلجي بالصوت في حاسة السمع من فعل الشيء في محله دون تعدى، وهذا لا يعود الى المتكلم ولا الى قضية الخبر ومعناه الذي تكلم به.

فكمما انه معلوم ضرورة بطلان ان يكون الخبر كالاعتماد في التعدى، فانه معلوم ضرورة ما يحصل للسامع امر شئي حقيقي سببه الصوت وهو ليس من تعدى الحكم او التاثير ولا من الاعتماد بل هو فعل السبب في محله وانتج المسبب عنه. وهذا واضح.

ولقد بينت فيما سبق ان الخبر يولد العلم الادراكي ملن لديه حاسة السمع وهذا ليس العلم العرفي موضع البحث، وان الخبر يولد العلم العرفي (القطعي موضع البحث) في السامع ان اقتنى بقرينة موجبة للقطع. وهذا التولد من الواضحات وليس لان الخبر يتعدى حكمه الى غير محله ولا لانه كالاعتماد بل لاجل عملية فسلجية على مستوى الحاسة (المستقبلات الادراكية) وعلى مستوى العقل (المخللات

المعرفية). حيث تعمل تلك الحالات على تحويل المحسوس (العلم الادراكي) الى معرفة (علم معرفي).

م \ وأعجب من هذا القول بأن كل مدرك يشارك الاعتماد في تعدي الحكم الى غير ممله وهذا يوجب أن تكون الالوان والطعام والارائح والجواهر بهذه الصفة. ومن العجب القول بأن معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا، وفي الخبر كونه مسموعا، وأين كونه مسموعا من كونه مدافعا، وإنما ولد في غيره لاختصاصه بالمدافعة في الجهة، وهذا لا يوجد في مسموع ولا جوي ولا جنس غير الاعتماد. وبعد فلا صفة له بكونه مسموعا، فضلا من أن يولد في الغير لأجلها.

ت \ وفي المخصص في ريح (وقد قالوا في جمعها أَرَيْح). وفي القاموس المحيط (والرِّيْحُ م، ج أَرْوَاحُ وَرِيَاحُ وَرِيَحُ، كَعِنْتُ، جج: أَرَوِيْحُ وَأَرَيْحُ)، قال في تاج العروس (" جج " أَيْ جَمْعُ الْجَمْعِ " أَرَوِيْحُ " بِالْوَادِ وَأَرَيْحُ " بِالْيَاءِ الْأَخِيرُ

شاذة كما تقدم). في قاموس المعاني في النت: (أَرَائِيْح) :اسم (أَرَائِيْح :جمع رِيْح). ولم اجده في غيره.

وقوله (وهذا لا يوجد في مسموع ولا جري ولا جنس غير الاعتماد). فكلمة (لا جري) غير متسقة وقد نبه المحقق على ذلك. والمتسق مع الفقرة انه (ولا مدرك).

واما قوله (وبعد فلا صفة له بكونه مسموعا، فضلا من أن يولد في الغير لأجلها). فالهاء في (صفة له) اي الخبر. وصفة انه مسموع اذا تلفظ به المتكلم واضح، الا ان يريد ان صفة كونه مسموعا ليس صفة مميزة للخبر ولا مقومة له ولا ملازمة فالخبر يمكن ان يتحقق بغير الصوت وهو الكتابة، وعند انفكاكه عن الصوت والسماع يكون تولد العلم به عند عدم الصوت والسماع بغيره. وهذا واضح الا انه من الواضح ايضا ان الخبر المكتوب يكون محسوسا بالبصر، فيكون من المدرك الحق لعلم الادراكي، ولربما كان هذا مرمى قول (ان كل مدرك يشارك الاعتماد في تعدي الحكم) بان ذلك غير مختص بالسماع بل بجميع الادراكات. وما في هذه الفقرة بيان وتعقب اكثرا في الجواب السابق.

【خبر الواحد لا يوجب سكوننا واطمئنانا】

م\ وما يدل على أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري على ما يحكي عن النظام انا عند التوجه لأحوالنا والرجوع إلى أنفسنا لا نجد سكوننا عند خبر الواحد على الشرائط التي شرطها النظام على حد سكوننا إلى ما نشاهده وندركه، ولا حد سكوننا إلى ما نعلمه من أخبار البلدان والأمصار والواقع الكبير. فان السكون الذي نجده عند خروج الرجل باكيا مخرب الشياط متسليا، يخبر بموت بعض أهله لا ينفك من تجويز أن لا يكون الامر بخلاف ما ذكره، وأن له في ذلك غرضا وان بعد وإنما لاجل استبعاد الاغراض في مثل هذا الخبر ما يخيل لنا أنها ساكتون عالمون. السكون إلى المشاهدات وإلى أخبار البلدان بخلاف هذا، لأنه لا يصحبه ولا يقترب إليه شيء من التجويز لخلافه. فعلمونا أن ما يحصل عند خبر الواحد، هو ظن قوي فيوهم علمـاـ. وأن الذي يحصل عند المدرـكاتـ وغيرهاـ مما ذكرناـهـ هوـ العـلـمـ الحـقـيقـيـ.

وهذا ربما انكشف كل شيء، لأننا وسعناه في الموضع الذي يذهب النظام إلى أنه علم من خلافه. فظهر أن الأمر بخلاف ما أشيىع وأعلن، وأن تلك الاشاعة كان لها سبب من اجتالب منفعة، أو دفع مضره. وهذا لا نجد له بحث يحصل العلم واليقين على وجه ولا سبب.

ت \ قوله (عند التوجه لأحوالنا والرجوع إلى أنفسنا) هذا من الرجوع إلى الوجود، والوجود كاشف عن معرفة عقلائية واقعة لأنها يتكون بالتجارب ويعرف بالاستقراء فيتحقق شروط العلم، فالمعرفة الوجودانية علم وحججة في بيان ووصف المعرفة العقلائية.

قوله (لا نجد سكونا عند خبر الواحد على الشرائط التي شرطها النظام على حد سكوننا إلى ما نشاهده وندركه)، استعمال مصطلح السكون تعبيرا عن الاستقرار المعرفي وهو جميل. قوله (وندركه) هو خاص بالادراك المباشر وربما هذا هو عرف المتكلمين انهم يستعملون الادراك في الادراك

المباشر، لكن الاستعمال العربي للإدراك الاستدلالي وبالدلائل والآثار والآيات من الواضحات وهو طريق اليمان.

قوله (لا ينفك من تجويز ألا يكون الامر بخلاف ما ذكره، وأن له في ذلك غرضا وان بعد وإنما لاجل استبعاد الاغراض في مثل هذا الخبر) ر بما هذا كلام جامع لشرط تولد العلم بالخبر، وهو عدم تجويز الخلاف. واما استبعاد الاغراض فليس اصلا ولا تعاملا وظيفيا. فليس مما يكون صالحا وثويا في تكوين السكون باي درجة.

والقول ان توهם العلم بذلك السكون الناقص والظن القوي بخبر الاحد وتفسير كلام النظام به ليس واضحا، اذ ليس خفيا كون خبر الواحد لا يوجب علماء، وان غايتها الظن القوي. فكلام النظام ان اراد العلم الادراكي فتام وان اراد العلم المعرفي فباطل، وموضوع البحث هو العلم المعرفي.

م \ فاما مضى في خلال هذا الفصل، من أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من مصلحة العباد أن يفعل العلم عند خبر الواحد اذا كان مضطرا الى ما أخبر به ويخرج خبره مخرج الشهادة وكان من الشرط كذا وكذا. فلعمري ان هذا غير ممتنع ولا محال، وإنما أحترز القائل بهذه الاشتراطات عن مواضع معروفة ألزمت من ذهب الى هذا المذهب. لكننا قد علمنا أن ذلك وان كان جائزًا في العقل، فإنه لم يكن بما تقدم من الأدلة، وهو أننا نجد نفوسنا عند الخبر الذي هذه صفتة وقد تكاملت الشرائط كلها له، لا تنفك من تجويز - وان كان مستبعدا - الا يكون الامر بخلاف ما تضمنه الخبر، فلو كان العلم حاصلا لارتفاع هذا التجويز، ولم نر له عينا ولا أثرا، كما قلنا في المشاهدات وغيره.

ت \ هنا جملة جامعة لكلام تقدم مفصلا حتى الالزامات ذكرها فيما تقدم، وبيان تجويز الخلاف قد تقدم.

م \ فاما ما تضمنه آخر هذا الفصل من الجواب عن قول القائل: لو ولد الخبر العلم يوجب أن يولد جنسه وكل

حرف منه، بأن قيل: إنما يولد العلم يفارق
سائر الأسباب حسب ما نقوله في النظر والتوليد للعلم.
فالكلام على ذلك أن الأسباب لا تختلف في أن توليدها
يرجع إلى الأجزاء والاجناس، وإنما فارق سبب العلم سائر
الأسباب في الشروط، والشروط قد تختلف وقد تتفق
بحسب قيام الدليل، وليس يجوز أن يختلف الأسباب في
رجوع التوليد إلى أجناسها وإلى كل جزء منها. والذي ختم
به هذا الفصل من ارتكاب توليد السبب الواحد مسببات
كثيرة، لما وقفت ذلك على حد، لانه اذا تعدى الواحد
فلا تقتضي للحصر، وهذا يؤدي إلى توليد ما لا نهاية له.
ألا ترى أن القدرة لما تعلقت في الحال والآوقات، ومن
الاجناس بأكثر من جزء واحد، لم ينحصر متعلقها من هذه
الوجوه، واستقصاء جميع ما يتعلق بهذا الكلام يطول،
وفيما أوردناه كفاية.

ت \ قوله (فلا تقتضي) غير متسق يبدو لي الصحيح (فلا
مقتضي). واما اختلاف الخبر في توليد العلم عن غيره من
الأسباب، فقد بيّنت انه لا يخرج عن كليات التوليد والتأثير

لكنه ليس كالاعتماد، كما ان طبيعة السببية فيه مركبة بنائية وهو يختلف عن السببية البسيطة المفردة. كما قد بيّنت ان السبب الواحد لا يكون مسببات كثيرة، الا ان ما يحصل بالخبر هو اسباب كثيرة كما بيّنت. وهذا وجہ اختلاف لا يتعلّق بالشروط.

الفصل السادس [حصول العلم وتولده من خبر الواحد
والجواب عنه]

ت\ لا يبد ان هذا فصلا جديدا وانما اطروحة اخرى في الفصل ذاته لكن سنسير وفق تبويب الحقق.

م-س\ قوله أن يقول: قد علمنا أنه لا يجوز أن يتساوى نesan في كمال العقل، ونفي السهو والاعتراض عما يسمعنه، ثم لا يكون سماعهما أحد للمخبر جاء من بغداد على حد واحد، فيحصل العلم لاحدهما ولا يحصل للاخر. كما لا يجوز أن يشتراكا في صحة الحاسة وإرتفاع الموضع وحصول المدرك ويتساوى حاهمما في جميع ذلك، فيدرك أحدهما ما يختص به ولا يدركه ولا يثبت تساوى الامرين في العقول، وكان المقدم على أحدهما دفع كالمقدم على دفع الآخر، واستقل كون الحق مدركا بما ذكرناه من غير توقف لأمر زائد من موجب أو متغير. وكان القائل أن وجود

العلم موقوف على فاعل متخير، مع ما ذكرناه ان شاء فعله وان شاء لم يفعله، كالسائل أن حصول الحقيقة مدركا موقوف على معنى ان وجد كان مدركا، وان لم يوجد لم يكن مدركا، وجود ذلك موقوف فاعل متخير. فاما من سوى بين الامرين، كأي على الجبائي وغيره وأوقف حصول الحق مدركا على معنى، فانه لا يجدي فرقا بينه وبين من قال في الجسم الثقيل اذا لم يكن تحته ما يقله ولا فوقه ما يمسكه كان متحركا سفلا ووجود الحركة فيه، ونظائر هذا الالزام مما يؤدي الى الجهالات كثيرة.

واذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجده بحسبه، وكان تابعا لتجددده وهو الخبر، واذا لم يجز في العلم الذي هو فعل واحد أن يحدث عن أكثر من فاعل واحد، وجب القطع على أنه من فعل مخبر واحد. ولأن العلم لو لم يتولد عن خبر الواحد واحتاج الى أخبار زائدة عليه، لكان كل خبر يفرض قبل حصول العلم، فلا بد من أحد أمرين، أما الانتهاء الى خبر حصل عقيبه العلم وينتهي الشك وهو المطلوب، أو اتصال الشك وتزداد العلم وقد علمنا وجوب حصوله حسب.

يبدو ان الواو في (، واستقلل كون الحق) زائدة. التشبيه بكأن هو (السائل) في قوله (كأن القائل أن وجود العلم موقوف على فاعل متخير، مع ما ذكرناه ان شاء فعله وان شاء لم يفعله، كالسائل أن حصول الحي مدركا موقوف على معنى ان وجد كان مدركا، وان لم يوجد لم يكن مدركا،) واما قوله (وجود ذلك موقوف فاعل متخير). فيبدو سقوط (على) قبل (فاعل). و(وجود ذلك) اي (ذلك المعنى)، كما ان الجملة في موضعها غير متسقة لذلك اعتقاد سقوط الواو قبل (وجود ذلك) فتكون الجملة كالتالي (وجود ذلك المعنى موقوف على فاعل متخير).

يثبت تساوي الامرين في العقول، فلا تناقض اذ ان احدهما يثبت التساوي عقلا والآخر ينفي حصول الاثبات العقلي، فالمعنى ان احدهما استطاع ان يثبت ذلك بدليل علمه، لكن اذا عرف الدليل العقلي فلا بد كل من يطلع عليه يعلمه فلا مجال لا يراد عدم الاثبات. والذى يظهر من العبارة ان القول بتساوي الامرين عقلا دعوى بلا برهان واضح.

والاشكال على من قال بالتساوي في قوله (فاما من سوى بين الامرين، كأبي علي الجبائي وغيره وأوقف حصول الحق مدركا على معنى، فانه لا يجدي فرقا بينه وبين من قال في الجسم الثقيل اذا لم يكن تحته ما يقله ولا فوقه ما يمسكه كان متحركا سفلا ووجود الحركة فيه، ونظائر هذا الالزام مما يؤدي الى الجهات كثيرة). بان القول بوجود معنى زائد لاجل حصول العلم يعني مخالفة الوجдан بان حصول العلم طبقي بالخبر وان ذلك المعنى الزائد الى غيره من خارج المتساوين، وهو كالقول بان الجسم الساقط المتساوي القوتين ان هناك امرا خارجه يسبب الحركة. وهو خلاف الوجدان وانه امر خارجي. طبعا هنا فرض ان السقوط امر طبقي للجسم وان لم يفسر بالجاذبية.

م الكلام على ذلك: أنه لا يجوز أن يتتساوى جنسان في صحة الحاسة وارتفاع المowanع، وحصول المدرك، وتكامل جميع الشرائط، فلا يتتساوايان في كونهما مدركين على ما ذكرت. غير أنه يجوز أن يتتساوى جنسان في نفي السهو والاعراض بما يدركانه من سماع الخبر عن أحد جاء من

بغداد، فيعلم أحدهما ولا يعلم الآخر. فان قلت: قد أخللتكم بشرط، وهو المتساوي في كمال العقل. قلنا لك: هذه مغالطة، لأننا إذا اشتربطنا كمال العقل فقد دخل في جملة العلم بالمدركات ومخبر الاخبار، فكيف يجوز أن يشرط تساويهما في العلم بمخبر الاخبار، ثم يجوز انفراد أحدهما بذلك.

ت \ قوله (أنه لا يجوز أن يتساوى جنسان في صحة الحاسة، وارتفاع الموضع، وحصول المدرك، وتكامل جميع الشرائط، فلا يتساويان في كونهما مدركين على ما ذكرت. غير أنه يجوز أن يتساوى جنسان في نفي السهو) المقصود من كلمة (جنسان) اي اثنان، وفي نسخة (نفسان) في الاولى، والمعنى واضح لكن الاستعمال غريب، باستعمال كلمة جنس مكان الفرد وبث التساوي بين جنسين اذ عدم التساوي معلوم. لذلك فالذى يظهر لي انها (نفسان) في الموضعين.

ولقد اشرت سابقا انه في نظام ميكانزما المعرفة (الادراك- العلم- المعرفة) بعد تحقق الادراك الاختياري فان العلم قهري والمعرفة قهريه، لكن المعرفة حينما تتحقق تتحقق مصنفة من

حيث القطع والظن والشك، ومن حيث الامكان وعدمه. والادراك بالخبر هو ادراك بالمركب الصوتي الذي يحمل معنى، فالمعنى المفهوم (قضية الخبر) ادراكها والعلم بها قهري عن الخبر. وهذه المرحلة يتساوى فيها الناس اهل اللغة ان تساوى الفهم وسلامة الحاسة، اما المرحلة التي بعدها اي تحول العلم الى معرفة وتصديقها او تكذيبها او الظن بها او القطع بها فانها تخضع الى عوامل كثيرة اتساقية منها داخلية في السامع والمتكلم ومعارفهما ومنها خاصة بالقضية ذاتها والزمن والظروف. بمعنى اخرى ان قيمة القضية المعنوية المخبر بها من جهة الصدق والكذب والقطع والظن تخضع الى اتساقية معرفية تتدخل فيها عوامل كثيرة، اكثراها مشتركة لكن فيها عوامل فردية مؤثرة والى الان ليس هناك استقراء او تجريب واضح بخصوص قواعد وقوانين تلك الاتساقية وكيفية تتحققها وتأثيرها وانما التأثر بها فردي ووتجدي و واضح. ودراسة (الاتساقية المعرفية) تقع ضمن علم العقل الذي اشرت اليه. وبعبارة ثانية ليس لدينا معطيات علمية تحدد كون السامعين سيحققان ذات العلم (العلم المعرفي) من ادراك (العلم الادراكي) ذات الخبر وان تساوايا في جميع الشروط. لكن لا

بد من الاشارة ان لأشخاص المشتركين في ظروف معرفية متقاربة غالبا ما يتحققون معارف علمية متقاربة بتفاوت مهمل، بل لو ادركنا ان للمعرفة وجهان سطحي تخطابي وتحليلي عميق فان الناس المتعاشرون في بيئه واحد غالبا ما تكون لهم ادراكات ومعارف تخطابية موحدة بخصوص قضية معنوية واحدة وهذه هي (التعاونية التخطابية) والناتجة عن (البيئة الثقافية) الموحدة. اما المعرفة التحليلية ففردية. وهذا الفهم يقدم فهما للعلاقة بين الفرد والمجتمع وكيفية التعامل معه. كما ان هذه التخطابية السطحية والتحليلية العميقه تدرك من قبل المتكلم لذلک فالكلام (والنص) دوما يشتمل على مستويين من الخطاب والمعرفة والرسالة، الرسالة التخطابية السطحية (الرسالة السطحية التخطابية) التي يدركها الجميع ويتساونون بها ورسالة تحليلية عميقه (الرسالة التحليلية العميقه) في النص يتفاوت الافراد في ادراکها. بل اقول ان النصوص الفنية فيها مستويان من الجمالية؛ الجمالية السطحية الظاهرة التي تدرك بالملدراکات الجمالية التخطابية العامة وتولد الانطباعات (الجمالية التخطابية الظاهرة)، والجمالية العميقه الباطنة التي تحتاج الى تحليل (الجمالية التحليلية العميقه).

م وليس يمكن أن يدعى أنا شرطنا في ذلك كون الحي مدركا. ولهذا فضل أصحابنا بين كون الحي مدركا وكونه عالما، فقالوا: قد يكون عالما غير مدرك ومدرك غير عالم، كالبهيمة والجنون والطفل. فإذا قيل لهم: متى كان كاملا العقل وأدرك شيئا غير ملتبس، فلا بد من أن يكون عالما بما فعل، فقد وجب هاهنا عالما مقتتنا بكونه مدركا. قالوا: اشتراط كمال العقل اشتراط لكونه من يجب أن يعلم ما أدركه، والشيء لا يكون شرطا في نفسه. على أنا لو تجاوزنا عن هذا الموضع، لكان بين الادراك والعلم – وان تساوايا هاهنا في الوجوب والحصول – فرق واضح. وهو أن العلم قد ثبت أنه معنى من المعانى، بدلالة كون الحي في أكثر الموضع عالما، مع جواز ألا يكون عالما، والشروط كلها واحدة. وإذا ثبت أن العلم معنى من المعانى، وأن كون العالم عالما يجب عنه، ثبت ذلك في كل موضع، وفارق كون العالم عالما لكونه مدركا، لانه لم يثبت في موضع من الموضع أن الادراك معنى. ولا أن الحي يجب حصوله على هذه الحال لعنة من العلل لأن كل موضع يشار اليه، فالحال فيه

متساوية في وجوب كونه مدركا عند تكامل الشرائط،
واستحالة كونه كذلك عند اختلافهما، فانفصل الامران
أحدهما من صاحبه.

ت \ قوله (قد يكون عالما غير مدرك ومدركا غير عالم) الحالة
الثانية هي في الحيوانات غير العاقلة فهي تدرك لكن لا تعقل
واما الحالة الاولى فهو العلم الناتج بالاستدلال والبحث
العلمي الاستقرائي والتجريبي، ولا بد من القول انه لا علم
 حقيقي يتكون لدى الانسان بغير الادراك (الحسي المباشر)
 الا ما كان عن الاستقراء والتجريب. والعلم المتكون من الخبر
 مباشر اما العلم المستدل عليه بجموعة كافية من الاخبار التي
 تم استقراء موضوع البحث فيها واجراء تجريب بحثي عليها فهو
 علم استدلالي. ومن العلم الادراكي العلم الانكشافي وقد بيته
 في محله.

وقوله (فلا بد من أن يكون عالما بما فعل) وايضا عالما بما ادرك.
اما قوله (اشترطت كمال العقل اشتراط لكونه من يجب أن يعلم
 ما أدركه، والشيء لا يكون شرطا في نفسه). بمعنى انه يعلم

لأنه يجب ان يعلم فيكون (ان يعلم) شرطا لنفسه. بعبارة اكثرا
بيانا (العلم يتحقق عند الانسان اذا وجب العلم عنده).

واضافة الى هذا البيان الواضح اضاف بيانا اخر هو بثابة وجه
عقلي للحقيقة المقدمة، وهو الاختلاف الجنسي بين الادراك
والعلم الذي يوجب افتراقهما في الحصول، فالعلم من الامور
التي يمتاز بها الانسان وقد يختلف عنه رغم وجود ما يمكن ان
يعلم ووحدة الشروط، بينما الادراك ليس كالعلم فاذا وجد ما
يمكن ان يدرك وكانت الشروط واحدة فانه يدرك ولا يختلف
ولا يتحمل ذلك. وهذا البيان هو تعبير اخر عما ذكرته سابقا
من ان الادراك (اي العلم الادراكي) فعل الحاسة وامر طبعي
فسلجي وان المدركون يتساون فيه مع سلامة الحاسة، اما
العلم (العلم المعرفي) فهو عمل عقلي تحليلي يتاثر امور كثيرة
تعتمد كثيرة. وهنا لا بد من الاشارة، ان كمال العقل
وتساوي الاشخاص في الشروط والموانع للعلم فانه قد يتفاوتون
في العلم بالمعلوم المعين، فقد يعلمه احدهم ولا يعلمه اخر،
وذلك لانه العلم المعرفي لا يعتمد فقط على العنصر الخارجي
الادراكي للعلم بل يتآثر بالعنصر الداخلي الفردي والمعرفي
للمدرك. بمعنى انه قد يتساوى شخصان في سلامة الحواس

وكمال العقل الا انهما لا يتساولان في العلم الحاصل بادراك واحد بسبب اختلاف معرفي او فردي غير ما ذكر.

وبعبارة اخرى هناك شرطان لاجل تحقق القطع بالمعرفة، شرط تكويني معرفي (كالإدراك) يتمثل بالمعرفة التي تصل مركز التحليل مثل المدرك الخارجي، وشرط معرفي عرضي يتمثل بصفة في المعرفة المحصلة او المعلومة (ولو بالاستدلال) بعرضها على ما هو عند الانسان لبحث مدى الاتساق مع ما هو معلوم. وادا قلنا ان المعرفة التي تصل مركز التحليل العقلي هي (ادراك) بمعنى الواسع الشامل لما يدرك بالاستدلال، فان الاول هو العامل الادراكي للعلم والثاني هو العامل الاتساقى له. ولان العمل التحليل لا يكون الا على مدرك، ولان هذا كله لا يكون له صفة تقييمية من جهة القطع وعدمه، فان العامل الاساسي لحصول العلم والقطع هو (العامل الاتساقى). ومن جهة نفعية وظيفية، فان المعرفة القطعية هي التي تبني عليها التعاملات العقلية التحليلية والقرارات يمكن اختصار (المعرفة القطعية) الى المعرفة في قبال المعرف الظننية، فحينما نقول معارف الانسان فقصد معارفه التي يقطع بها وليس الظن والشك. فيكون ذلك العامل هو (العامل

الاتساقى للمعرفة). ولا يقال ان البعض قد يحصل لهم قطع بالمعارف غير المتسقة، فان هذا ليس قطعا وان بدا كأنه قطع. بل ما يحصل هو تأثير عقلي على طريقة اكتساب المعرفة والعلم بما، اذ ان القطع هو السبيل والاداة والشرط العلمي للاعتقادات، لكن احيانا العقل يحتال لاجل الاعتقاد بتحيز نفسي ومحضي وبوسائل الاقناع او التقليد فان العقل يلتزم على هذا القانون، اي قانون قطعية الاعتقاد، فيرتضي بما هو غير قطعى من الاعتقاد بعملية (الاحتيال العقلى)، فيحاول ان يجعل من المعرفة الضئيلة بل والوهبية حقائق ليقنع بها نفسه (اي نفس الشخص بما هو مفكر يستعمل العقل)، لاجل ان يعتقد بما. طبعا دوافع الاحتيال العقلى كثيرة ومهمة كالالتقليد والالفة والسكنون الفكرى والكسل البحثي والتعصب والعاطفة والخوف وعدم الثقة العلمية ولا يمكن التحرر منها الا باستقلال منهجي في التفكير والاكتساب المعرفى واساسه العلمية والاتساقية وتسمى عرفا (المنطقية)، فالتفكير العلمي المنطقي هو السبيل المتسير لكل انسان لتحقيق اعتقادات قائمة على معارف قطعية. ولان العقل اثناء عملية احتياله على نفسه يدرك انه يحتال ويدرك ان ما يدعى اتها حقائق

ليست حقائق فهو يمارس الخداع مع نفسه وهذا هو (الخداع العقلي) ويكون مع نفس الانسان، ولاجل اصالة حب النفس وعدم تصور الخداع والاحتيال تحصل حالة توهם المعرفة فت تكون الاعتقادات وربما اعتقادات قوية تظهر بشكل قطع وهي مجرد اوهام وهذا هو (التوهم المعرفي). وهو يشمل اعتقاد الصواب والخطأ في معرفة.

م \ فاما ما انتهى الفصل اليه من قوله: واذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه فقد بينا أن كون العالم عالما غير مستغن عن أمر زائد يوجب كونه على هذه الصفة، فلا معنى للبناء على ذلك. قوله (إذا كان العلم واحدا وجب أن يكون متولدا عن خبر وافضاؤه بذلك الى الخبر الذي يحصل عنده) باطل، لأننا نعلم أن كل خبر يشار اليه من أخبار الناقلين للبلدان والامصار لو انفرد عما تقدم وتأخر عنه، لما حصل عنده علم ولا زال به شك. فلو كان موجبا للعلم ايجاب العلل لأوجب ذلك، متقدما كان أو متأخرا، مقتربا بغيره أو منفردا. وهذا أحد

ما استدل به الشیوخ علی أن الاخبار لا توجب العلم، قالوا: لأن الخبر الواحد، أو الاخبار الكثيرة لو أوجبت العلم وهو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلا عن أسباب كثيرة، وهذا يجري في الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيرة. فإذا قيل لهم: يجب عن سبب واحد وعن حرف واحد من حرف الخبر. قالوا: لو كان كذلك لوجب متى انفرد هذا الحرف من باقي الحرف أن يجب عنه العلم، وقد علمنا خلاف ذلك.

وذهب أنه أمكن القول بایجاب الخبر للعلم من حيث تجدد عند ادراكه وان كنا قد بینا بطلانه، كيف يمكن أن يقال: فما حصل لنا العلم به من الجوادر المدركة، وقد علمنا وجوب حصول ذلك عند تکامل الشروط، كوجوب حصول العلم بمحير الاخبار. وليس هاهنا ما يمكن أن يسند ایجاب العلم اليه، الا الجوهر فان الادراك ليس بمعنى، ولا شبهة في أن الجوهر ليس بعلة في ایجاب حال من الاحوال.

ت \ قوله نقاً عن الشيوخ (لان الخبر الواحد، أو الاخبار الكثيرة لو أوجبت العلم وهو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلاً عن أسباب كثيرة، وهذا يجري في الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيرة). يثير اشكالاً مهماً فيما نراه صدقاً في الوجdan وهو تحقق العلم المعرفى بأسباب معرفية مختلفة حول ذات القضية واقتصر بالقضية مسند ومسند اليه او بمعنى اخص واقرب موضوع محمول. فإننا نرى في وجdanانا انه غير الشك والظن فان العلم بالقضية الواحدة يتغير بتغير السبب الادراكي للمعرفة. ومن المفيد جمع اسباب المعرفة الادراكية من حسيات واستدلالات ومن مشاهدات واخبار في جامع واحد يمثل الخارجي والظواهري والمعطى الادراكي وما يتناوله الحس او الذهن بالاستدلال ليتخرج عنه العلم ومن ثم المعرفة بدرجاتها المختلفة. ولا ريب ان لدينا (الادراك) و (المدرك) بفتح الراء هو ما يولد العلم الادراكي سواء كان الادراك حسييا او استدلاليا وسواء كان الحسي عاديا ام انكشافيا، فان جميع ما يمكن ان يولد المعرفة يرجع الى الادراك، فلدينا الادراك الحسي العادي

كالمشاهدة والاخبار والادراك الحسي الانكشافي و الادراك الاستدلالي. فالعقل يتعامل مع الاشياء باعتبارها مدركات ومن ادراك المدركات تتولد المعرفة.

وهنا نوسع الكلام، فنقول ان علم ادراكي معين واحد بقضية معينة بموضع ومحمول مثل (س هو ص) يمكن ان يتولد العلم بها من خلال اكثـر من ادراك، سواء باختلاف نوعي كان تعلم بادراك حسي وادراك استدلالي، او باختلاف عدد وكمي بـان تدرك بادراك حسي ثم تدرك بادراك حسي اخر في زـمن اخر. مع ان المـعلوم واحد هو قضـية (س هو ص) ومـثل هذه القضية المعـنـوية باـقـي العـناـصـر المـعـلـومـة لـلـحـواـسـ كالـلـوـنـ والـطـعـمـ وـنـوـهـاـ. فـتـذـوقـ السـكـرـ يـؤـديـ فيـ كـلـ مـرـةـ الىـ نـفـسـ النـتـيـجـةـ منـ الـعـلـمـ. وـالـجـوابـ عـنـ ذـلـكـ فيـ حـقـيقـيـتـيـنـ الـأـوـلـيـ انـ الـعـلـمـ لـاـ يـتـكـرـرـ فـالـعـلـمـ انـ (سـ هوـ صـ) بـالـادـرـاكـ الـأـوـلـ لـيـسـ هوـ الـعـلـمـ انـ (سـ هوـ صـ) بـالـادـرـاكـ الـثـانـيـ، فـاـخـتـلـافـ منـ حـيـثـ الـقـوـةـ وـالـسـتـقـرـارـ الـعـلـمـيـ منـ جـهـةـ الشـكـ وـالـظـنـ وـالـقـطـعـ، فـاـنـ لـهـذـهـ الـجـمـوـعـاتـ الـعـلـمـيـةـ الـثـلـاثـةـ درـجـاتـ كـثـيـرـةـ وـقـدـ بـيـنـتـ انـ مـنـ القـطـعـ ماـ يـلـغـ العـيـانـ فـيـكـونـ كـالـمـشـاهـدـةـ، وـمـنـ هـنـاـ فـاـذـاـ حـصـلـ قـطـعـ بـالـقـضـيـةـ بـالـادـرـاكـ الـأـوـلـ، اوـ مـجـمـوـعـةـ الـادـرـاكـاتـ الـأـوـلـيـ، فـاـذـاـ اـدـرـاكـ

اضافي للقضية يحقق درجة اقوى من العلم اي يحقق علما مختلفا بدرجة اقوى بذات القضية. والامر الثاني ان الزمن ملحوظ في المعرفة والعامل الزمني مهم في المعرفة فالادراك الاول للقضية (س هو ص) يولد علما في الزمن المعين، بينما الادراك الثاني لها يولد علما في زمن مختلف، وان كان الادراكان حققا ذات الدرجة من العلم، لكن هذه الفارق الزمني يشير الى نوع من الاستقرار الوجودي وهو مهم في درجة العلم. ومن هنا يمكن القول ان زمنية المعرفة من عوامل درجات العلم بالمعرفة. فزمنية المعرفة بانها ادركت في زمن ما تخزن وتحفظ للمقارنة مع ادراك للقضية ذاتها في زمن اخر، فان تطابقتا اخذ ذلك باتجاه درجة علم اكبر بالمعرفة فاذا كان القطع بقوه سبع درجات فان الادراك الزمني الاخر يرفعها الى ثمان درجات وتصبح اكثرا رسوخا، وهذه درجات القطع. وهناك درجات للظن ودرجات للشك، وجميع القطع والظن والشك درجات للعلم بالمعرفة. فتصنيف العلم الى شك وظن وقطع اجمالي وليس تفصيلي ولا حقيقي، بل لكل من هذه المجموعات درجات وهو الواقع والحقيقة وهذا ما نراه في وجداننا.

ومن هنا فالأسباب المختلفة للعلم لا تولد متسبيا واحدا بل تولد متسبيات مختلفة بعد الاسباب هي درجات العلم. فالعنصر الادراكي بقضية لا يولد علما فقط بها بل يولد علما بدرجة معينة. الالتفات الى الدرجة العلمية بكل ادراك يجib على تساؤلات كثيرة تخص العلم بالتعرفة بل وفي سلوك الافراد وما هو ظاهر من التعاملات المعرفية لدى العرف والوجودان. فظني بقضية ليس كظن غير، كما ان ظني بها ليس كظني بها بعد زمن. كما ان العلم بالتعرفة المعينة ينتقل من درجة الى اخرى بشكل تراكمي وليس بشكل قفزة، كما انه من الممكن ان يتحول الظن الى قطع ليس بتغير طبيعة الدليل بل بالكثرة خلال الزمن وهذا البيان اساس لكيفية تولد القطع بالتواتر. كما انه يبين كيفية السيطرة على العقول من خلال الاعلام الموجه والتفوذ الى الاقناع والاقتناع وتوهم المعرفة والعلم من خلال استخدام هذه الظاهرة وهي الدرجة العلمية للادراك، فان كل ادراك له درجة علمية ملحوظة، فتكرار ذات العبارة ف ازمان مختلفة ومن قبل جهات مختلفة يمكن ان يغير درجة العلم وان كانت العبارة كاذبة وهذا هو سبب حالة (غسل الادمغة). لذلك افضل طريقة لحماية المجتمع والجامعة من

غسل الادمغة هو مواجهتها بذات الطريقة من عبارة مغایرة حقيقة. بعبارة ثانية توجيه الناس نحو الحقيقة واقناعهم بها ليس فقط في الاثبات العلمي للحقيقة وبنسبة واحدة وعبارة واحدة بل لا بد من الكثرة التي تغير درجة العلم. فالحجة والبرهان وحده ليس كافيا للإقناع بل لا بد من الاعلام اي الاكثار من ذكر الحقيقة. والاعلام كاي سلاح يمكن ان يستعمل بشكل صحيح وشكل خاطئ، فانه سيؤدي دوره، لكن اذا ترك الاعلام بيد الكاذبين فانه سيريف الحقيقة ويقنع الناس بالكذب. ولا يتصور ان الاعلام الكذاب سيبث الاخبار بصورة كاذبة بل سيحاول قدر الامكان ظهارها بأكبر قدر من الحقيقة وهذا من (الزخرف المعرفي).

الفصل السابع [اعتماد العقلاء على الخبر الواحد والجواب
[عنه]

م ان قيل: قد علمنا إقدام العقلاء على التصرف عند أخبار الاحد بحسبها فيما يتعلق بالدين والدنيا، كما يقدمون على التصرف عند الادراك وخبر العدد الكبير، ولا يوجد منهم من يقصر تصرفه على ما يشاهده ويتواتر الخبر به ولا يتجاوزه، بل يتبعون أخبار الاحد من الافعال والاحكام، مثل ما يتبعون المشاهدة وأخبار العدد الكبير، وقد تقدم السؤال فيما يتعلق بالدين وأمثالته. فاما ما يتعلق بالدنيا فأكثر من أن يحصى، لتعلقها بضروب المنافع ودفع المضار المشتملة على الاكل والشرب والنكاح والخلط، والتصرف في الاموال والنفوس والدول والممالك، لا يفرق الملوك والرؤساء وجميع العقلاء والعلماء بين ما يرويه القواد وما تضمنه الكتب وتأتي به الرسل، وبين ما يشاهده وما يتواتر عليها الخبر به من تجهيز الجيوش، والتولية والغزاء للأمراء والعمال والغزاة والحكام واظهار المسار، وامساك المصائب، وتجديد البيعة، وأخذ العهود، ودفع الاموال، ونقل الحرم والذخائر من بلد الى بلد. ثم لا يوجد من الفضلاء من أنفذ أحد ثقاته الى وكيل في ناحية يستدعي منه حمل غلة، او يأمره بابتياع ضيعة، فيتوقف

الوکيل عن سماع قول من أنفذه، وکف عن انفاذ ما رسمه، حتى يشافهه بذلك، أو تواتر عليه من يكون خبره طریقا للعلم على ما يذهب اليه من قال بالتواتر، فعذرها صاحبه وحمده على أن لم یغرس بالله، هذا ما یرجع الى الوکيل. فان قرر بإنفاذ الغلة وابتیاع الضیعة وعاد الذي أنفذه بذلك، فتوقف عن تسليم الغلة وتصحیح ثن الضیعة، وقال: لا أقدم على شئ من ذلك الا أن أشاهده، أو يتواتر علي الخبر به، عد ناقصا. لانه متى فعل ذلك فاعل وسلكه سالك، خرج عن عادات العقلاء، ودخل فيما ینسب لأجله الى قلة المعرفة، أو حدوث مرض، وهکذا من أشعره سلطانه أو بعض اخوانه لا حاجة الى الاجتماع معه لأمر یهمه، ثم أنفذ اليه بأحد من یعلم اختصاصه به وسکونه اليه، فأخبره بخلوه وباستدعايه، فتوقف عن اجابتة، وطلب ما یقطع عذرها من مشاهدة أو تواتر. ونظائر ذلك كثيرة لا یأتي عليها تعداد.

ت \ قوله (من تجهیز الجیوش، والتولیة والغزاء للأمراء والعمال) غير متسق ولعل الصیح (من تجهیز الجیوش، والتولیة والعزل

للأمراء والعمال). وقوله (ودفع الاموال، ونقل الحرم والذخائر من بلد الى بلد). يصح على ظاهره بان الحرم ما لا يحل انتهاكم واهمه النساء. والذخائر ما يحفظ لوقت الحاجة. وقوله (فعدره صاحبه وحمده على أن لم يغير بماله، هذا ما يرجع الى الوكيل). غير متسق وله (فعدره صاحبه وحمده على أن لم يغير بماله، ولم يرجع الى الوكيل).

والفصل كله تفصيل لجملة (علمنا إقدام العقلاء على التصرف عند أخبار الاحد كما يقدمون على التصرف عند الادراك).

واما قوله (خرج عن عادات العقلاء، ودخل فيما ينسب لأجله الى قلة المعرفة، أو حدوث مرض) فيه مبالغة ولا واقعية بل نرى وجدانا وواعدا انه في الامور الخطيرة لا يكتفى بالخبر المجرد عن القرينة الموجبة للقطع كما في معاملات نقل الملكية والوفيات ومنع الشهادات التخصصية ورخصة العمل.

م \ فان كان جميع التصرف التابع لأخبار الاحد تابعا لظن أو حسبان، لا لعلم ويقين لتمام الحيلة في بعضها، وان خاف الكذب في بعض آخر منها، فما الفرق بين من قال ذلك، وبين من قال مثله في التصرف التابع للادراك، وخبر العدد الكبير لتمام الحيلة وانكشاف الكذب في بعضها. أما تمام الحيلة في المدركات من الوكلاء والمودعين والخزان والموثقين في الملابس والآواني والآلات والجواهر والماكل والمشارب والحيوان وسائر ما يتموله الناس، اما هلاكها، أو فسادها أو الطمع في فضل قيمتها، فأكثر من أن تخصى. ثم لا يشعر من ثقت عليه الحيلة في البذل المدة الطويلة مع التصرف فيها والمشاهدة لها، وربما استمر ذلك ولم يعلم به، ولعله الغالب حتى ينبعه منه أو يشي اليه واسع، فربما صدقه وربما كذبه واستمر استعماله لما عزم له، أو أبدل عليه. وقد يتم الغلط على النقاد وغيرهم من يفاني الامور المفتقرة الى الادراك، ولا يعذر (يعدو) ذلك الى جميع المدركات بالفساد واللبس، حتى لا يوثق بشيء منه ولا يحكم بحصول العلم عنها.

وهذه سبيل الخبر الوارد عن الخلق العظيم والعدد الكبير، لا يعلم خلقا اعظم ولا عددا أكثر ولا معاداة آكدة، تكامل واجتمع في خبر كاجتماعه في اليهود والنصارى، والملك الذي وقع منه القتل والصلب وأتباعه ورعاياه، كلهم يخبر عما يصح أن يكون الخبر طريقا الى العلم، وهو ايقاع القتل والصلب بعيسى بن مريم عليهما السلام، لانه مما يشاهد ويضطر اليه. ولم يجب لمكان ذلك وعلمنا بكذبهم، أن يعود على كل خبر خلق العظيم والعدد الكبير بالتوقف، حتى لا ننق بشيء منها، ولا نحكم على الكل بحكم البعض، فكذلك أخبار الاحد. اللهم الا أن يكون هناك ما يختص به المشاهدة واخبار العدد الكبير، ويكون معلوما لا يمكن ادعاء مثله في أخبار الاحد فما هو؟

ت \ قول (وانكشاف الكذب في بعضها). اي المدركات، وهذا بعيد عن الواقعية. قوله (تمام الحيلة في المدركات) اي حصولها فيها وهو بعيد عن الواقع. قوله (وقد يتم الغلط على النقاد وغيرهم من يفاني الامور المفتقرة الى الادراك، ولا يعذر

(يعدو) ذلك الى جميع المدرکات بالفساد واللبس) فغير متسق.
ولعل الصحيح (قد يتم الغلط على النقاد وغيرهم من يجافي
الامور المفتقرة الى الادراك، ولا يعود ذلك الى جميع المدرکات
بالفساد واللبس) بمعنى من لا يعمل بالامور المفتقرة للادراك
فان غلطه في امر (ادراكي) لا يعمم على جميع الادراکات،
واذا كان الامر كذلك فليكن مثله في اخبار الاحد. وقوله
(أن يعود على كل خبر خبر الخلق العظيم والعدد الكبير) غير
متسق ولعل الصحيح (أن يعود على كل خبر من خبر الخلق
العظيم والعدد الكبير).

م\ الكلام على ذلك: أما ما تضمنه هذا الفصل من ذكر
العمل على أخبار الآحاد في العقليات والشرعيات، فقد
يبنا عند الكلام في الفصل الرابع من هذه المسائل، عند
ذكره للعمل على خبر الوكيل في العقد والابتهاع، ولـى خبر
الزوجة في الطهر والحيض وما أشبه ذلك. من هذه المسائل،

عند ذكره للعمل على خبر الوكيل في العقد والابتاع، وعلى خبر الزوجة في الطهر والحيض وما أشبه ذلك. أن هذا الجنس من الكلام إنما يصلح أن يعتمد على من أحوال العمل على أخبار الأحاد، وعلى ما لا يوجب العلم من الأخبار، فأما من جوز ذلك، فيقطع عليه من الموضع الذي دل الدليل عليه فيه ومنع منه بحيث لم يدل الدليل عليه، فلا يكون هذا الكلام حجابا له وقدحا في مذهبة. وبينما أيضا أنه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الأحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف على هذه الموضع بالقياس، ويجمع بين الامرين بعلة تحرز وتعين. وبينما أيضا أنه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة، على أنه تفصيل لها. ولا معنى لإعادة ما مضى.

ت \ اما قوله (من ذكر العمل على أخبار الأحاد في العقليات والشرعيات، فقد بينا عند الكلام في الفصل الرابع) هذا إجمال، بل العقليات هو معتمد المتكلمين فيكون الكلام عليه في الفصل الخامس، مع انه يمكن ان يقال ان من يرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فان العقليات تدخل في

الشرعيات، لكن الخبر عن قضية عقلية غير متصور الا بتقليد من يخبر عن حقيقة عقلية دون برهان، وهذا بعيد عن اذهان العرف، اذ ان الادعاء على معرفة عقلية تعرض على الوجدان الصريح ومن خلاله يتم التصديق او الشك، قلو قال (ان العقل يوجب ذلك او انه يجب في الحكمة ذلك) فمن الصعب القول بان المستمع يمكنه ان يقلده في ذلك وياخذ بخبره دون عرض على الوجدان وتحقيق للبرهان في نفسه. فالقول بتقليد العقلانيين قول ليس له واقع خارجي بل من الصعب اثباته.

وقوله (فيقطع عليه من الموضع الذي دل الدليل عليه فيه ومنع منه بحيث لم يدل الدليل عليه) فمعناه (فيقطع عليه في الموضع الذي دل الدليل عليه فيه، وينع منه فيما لم يدل الدليل عليه). وقوله (فلا يكون هذا الكلام حجابا له وقدحا في مذهبة). فلعله (فلا يكون هذا الكلام حجة عليه وقدحا في مذهبة.).

ومعنى قوله (أن هذا الجنس من الكلام انا يصلح أن يعتمد على من أحال العمل على أخبار الاحاد، وعلى ما لا يوجب العلم من الاخبار، فأما من جوز ذلك، فيقطع عليه من الموضع الذي دل الدليل عليه فيه ومنع منه بحيث لم يدل

الدليل عليه، فلا يكون هذا الكلام حجابة له وقدحا في مذهبة). ما اشار اليه سابقا انه يجوز ان نتعد بالعمل بما لا يوجب العلم في مواضع دون اخرى وهذا يختلف عن القول بالعمل مطلقا بما لا يوجب العلم. وقد عرفت ما يُين في محله.

واما قوله (وبينا أيضا أنه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الاحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف على هذه الموضع بالقياس، وبجمع بين الامرين بعلة تحرز وتعين. وبيننا أيضا أنه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة، على أنه تفصيل لها. ولا بد من التأكد ان طبيعة (الخبر الشرعي او الخبر العلمي التخصصي) يختلف عن (الخبر الحياني او الخبر الخارجي العام). بل يمكن القول انهما وان تشابهما بالاسم بانهما اخبار فانهما مختلفان جنسا من وجه اخر. بان هذا يعود الى العلم والتخصص والتقيين والآخر يعود الى عدم التخصص وعدم العلم وعدم التقيين. لذلك فالاول يكون العمل معتمدا على العلم بينما الثاني يكون العمل غير معتمد على العلم، فالعمل في الاول هو (العمل العلمي) بينما الثاني هو (العمل اللاعلمي) والاول هو (الخبر العلمي) والثاني هو (

الخبر اللاعلمية) و الاول هو (القول التخصصي) و الثاني (القول الالاتخصصي) و الاول من (الاستجابة المقننة) و الثاني (من الاستجابة غير المقننة). وهذه الفروقات لا تتحقق فقط فرقا عمليا ونفعيا ووظيفيا بل تتحقق فرقا طبيعيا وجنسيا وماهويها ، فليس بينهما جامع عام مما يؤثر على طريقة الاثبات والتعامل . لذلك يمتنع ان يكون الكلام عنهما كلاما واحدا ويعتني قياس احدهما على الاخر . وربما هذه الكلمات تنهي كل توهם بجواز معاملة الخبر العرفي (العام) كالخبر الشرعي (التخصصي) . ومن هنا فتوهم ان اعتماد العرف على الخبر الظني (الاحاد) يعني جواز اعتماده في الشرع اصبح واضحا .

ولا يقال ان العقلاء عملهم حجة وهو بهذا الشكل ، وفيه ان العقلاء وان كان عملهم العام هكذا الا انهم لا يقرؤن ان عملهم ذلك فيه الزام وانه حجة وان من تركه يلام وانما هو من التسامح التعاملية ويسعون دوما الى تضييق هذا التسامح والحد من تطبيقه والى ضبط المعرفة والاستجابة لها .

وقد يقال ان العقلاء يعتمدون على خبر الواحد ويهتمون به ويستجيبون له. وفيه ان الاستجابة والاهتمام اعم من استفادة العلم والحجية بل الاعتماد اعم من استفادة العلم، وفرق بين الاستجابة والاهتمام لاجل الخذر وان لم يكن علما والاستجابة لاجل الحجة والعلم، والكلام في الحجة والعلم وليس في الاستجابة والاهتمام. والعقلاء يهتمون أحيانا للظن والشك بل ان اهم من يخرب معارف الناس هو اهتمامهم بالظن. وهذا هو السبب الأهم لظهور العلوم فان العلوم وظيفتها الحقيقة تضيق دائرة الاهتمام العقلائي العام الى ما هو مؤثر وسبب حقيقي للاهتمام، وان شئت قلت ان سبب ظهور العلوم الاستقرائية هو قانون ربح الكلفة بتضيق دائرة الاستجابة العامة وجعلها في دائرة صغيرة مقتنة بدل الاستجابة العامة الواسعة غير المقتنة. بل يمكن القول ان هذا الميل نحو اختصار الطريق وتقليل الاحتمالات الى اقل عدد ممكن حتى يصل الى غاية المعرفة الواحدة هو غاية عقلائية بل غريرة بشريه يمكن ان نسميها (غريرة التوحيد) برد جميع الحقائق الى حقيقة واحدة، اقصد إزالة جميع الاحتمالات

والتعددات والآقوال والأراء بخصوص موضوع وتوحيدها في قضية واحدة وحقيقة واحدة، وبهذا يبرز مفهوم جديد للحقيقة بانه القضية الموحدة التي رشحتها التجربة الإنسانية واستخلصتها من بين مجموعة من القضايا والاحتمالات والأفكار في خصوص موضوع، وهذه هي وظيفة العلوم. فالحقيقة هي الفكرة الواحدة التي استخلصت واختيرت من بين مجموعة أفكار. وطريقة الاستخلاص والاختيار تعتمد اقصى درجات الإخلاص والصدق مع النفس والبحث والجهد، ومن هنا فيمكن تعريف الحقيقة انما المعرفة التي اختيرت بالعمل العلمي الخالص. وبعبارة مختصر الحقيقة هي المعرفة العلمية. وهذا هو التعريف العلمي للحقيقة، او (علمية الحقيقة) لذلک ليس هناك طريق الى الحقيقة الا العلم. واقتصر بالعلم البحث والاستقراء والتجريب وليس الكلام الاستنباطي المتکاثر.

م \ وأجود ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وأقوى شبهة:
انه اذا وجب في العقل العمل على خبر من أنذرنا بسبع في طريق، أو
لصوص، أو ما جرى مجرى ذلك من المضار الدنيوية، ووجب التحرز من هذه المضار
وتجنبها لا يؤمن كذبه، حتى يكون مذموما من اطرح العمل بها مع
المضرة، والا لوجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول،
لانا لا نأمن في اهمال العمل به المضرة. والا وجب على سبيل التحرز من
المضار العمل على هذه الاخبار على الوجه الذي هو أوكد
ما تقدم ذكره. لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الاخرة
دائمة، والتحرز من الضرر الدائم أقوى وأجود من التحرز
من الضرر المنقطع.

ت \ قوله (انه اذا وجب في العقل العمل على خبر من أنذرنا
بسبع الى قوله لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الاخرة

دائمة)، وخلاصته (اذا وجب في العقل العمل على خبر تحرزا من المضار الدنيوية لوجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول ووجب ذلك مؤكدا لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الاخرة). لذلك ييدو الكلمة (والا) اول احرف من الكلمة معطوفة على المضرة. ولعل الكلمة هي (الاذى) فتكون العبارة كالتالي (مع خوف المضرة والاذى، لاوجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول، لانا لا نأمن في اهمال العمل به المضرة والاذى، ووجب...)

(انه اذا وجب في العقل العمل على خبر من انذرنا بسبعين في طريق، او لصوص، او ما جرى مجرى ذلك من المضار الدنيوية، ووجب التحرز من هذه المضار وتجنبها بقول من لا يؤمن كذبه، حتى يكون مذموما من اطرح العمل بما مع خوف المضرة والاذى، لاوجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول، لانا لا نأمن في اهمال العمل به المضرة والاذى. ووجب على سبيل التحرز من المضار العمل على هذه الاخبار على الوجه الذي هو اؤكد مما تقدم ذكره. لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الاخرة).

م \ والجواب عن هذه الشبهة وان كانت لم تمض في جملة
المسائل :
أنا
أؤمن

فيما خبرنا به الواحد الذي لا نعلم صدقه، ولا دل دليل
قاطع يوجب العلم على العمل عند خبره، أن يكون فيما
أخبرنا به علينا ضرر ديني، لانه لو كان كذلك لوجب في
حكمة الله تعالى أن يعلمنا ويدلنا على هذا الفعل الذي
يستحق به العقاب، لانه مما لا يمكن العمل به عقلا ولا
يعلم كذلك الا سمعا. ولا طريق الى ذلك الا بخبر يوجب
العلم والقطع على صدق راويه أو خبر، وان كان يوجب
الظن رواية، فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم العمل
به فلما فقدنا هذين الطريقين علمنا فيما خبرنا به الواحد
الذي تقدمت صفة. وهذا الذي ذكرناه مما لابد منه عندنا
وعند خصومنا المحصلين في هذه المسألة، لأنهم يوافقوننا
على أن العمل لابد من أن يكون تابعا للعلم، فتارة يكون
تابعا للعلم بصدق الراوي، وأخرى يكون تابعا بوجوب
العمل على قوله، ويعترفون بأن العمل اذا خلا عن علم
على أحد الوجهين اللذين ذكرهما لم يصح، لانه لا يؤمن
المقدم عليه أن يكون قبيحا، وإنما يؤمن بالعلم دون الظن.

على أن من تعلق بهذه الطريقة في وجوب العمل على أخبار الشريعة لا يمكنه أن يستدل بما ذكرناه على وجوب قبول جميع أخبار الشريعة، لأن فيها ما لا مضره في ترك العمل، كالأباحة المتضمنة للإباحة الخارجة عن الخطر والإيجاب.

ت \ قوله (والجواب عن هذه الشبهة) ما بينت خلاصته (إذا وجب في العقل العمل على خبر تحرزا من المضار الدنيوية لوجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول ووجب ذلك مؤكدا لأن مضار الدنيا منقطعة ومضار الآخرة). وقول (أو خبر، وإن كان يوجب الظن رواية، فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم العمل به) فيه جملة اعتراضية فيكون كالتالي (أو خبر - وإن كان يوجب الظن - فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم العمل به). واما قوله (فلما فقدنا هذين الطريقين علمنا فيما خبرنا به الواحد الذي تقدمت صفة) غير متسق ويفيد سقوط كلامات هنا (فلما فقدنا هذين الطريقين..... علمنا فيما خبرنا به الواحد الذي تقدمت صفتة). والمناسب هو اول الكلام (أنا نؤمن فيما خبرنا به الواحد الذي لا نعلم صدقه، ولا دل دليل قاطع يوجب العلم على العمل عند خبره، أن يكون فيما أخبرنا به علينا ضرر

ديني)، فالم المناسب للمعنى هو (فلمما فقدنا هذين الطريقين فأنا
نؤمن فيما خبرنا به الواحد الذي تقدمت صفتة أن يكون به
علينا ضرر ديني). وبيان هذا الجواب ان الشريعة نظام علمي
مقنن، وليس معرفة عامة عرفية، فالاستجابة والعمل فيها
يكون وفق قوانين واصول، فلا يكون هناك داع للاح提اط تجاه
الظن، بل ربما يكون مثل ذلك خلاف اصول كبرى فلا يكون
حسنا، كاصول التيسير والتحفيض والرفق. وهو وان لم يتكلم
عن هذه الشبهة فيما سبق الا انني اشرت الى اقسام الاستجابة
والاحتياط، وان العمل باخبار الاحد الظنية هو من الاحتياط
الاستحساني والاستجابة غير المقننة، والذي لا يصح في العلوم
وانما يصح في التعاملات العرفية الحياتية، لأن العلوم تقوم على
الاستجابة المقننة والاحتياط العلمي. ولقد تقدم مفصلا
الكلام عن ذلك وما يناسب المقام ان (خط الحذر العقلائي)
يمحدد مساحة الاستجابة والاحتياط، ففي الامور العادية تجوز
الاستجابة الاستحسانية غير المقننة ويكون الاحتياط واسعا
وبدرجات، بينما في الامور النظمية والتخصصية والعلمية
تكون الاستجابة مقننة ونظمية ويكون الاحتياط مضيقا

وليس فيه درجات او خيارات، ولا يقبل بالاستجابة الاستحسانية غير المقننة والاحتياط الواسع في العلوم.

واما مسألة جواز العمل وفق المعرفة ظنية من خبر وغيره في الشرع وقد ذكر اكثر من مرة، فأما الحكم العقلي فقد بينت ان الشرع والتعبد من فعل الله تعالى والعقل لا يستطيع ان يحكم على فعل الله تعالى، فيبقى النص، والنص واضح بلا ريب المنع من اعتماد الظن في المعرفة مما لا يقبل التخصيص، كما ان تحويل العمل انا هو وفق الاعتماد العقلائي السكوني فلا الزام وانما هو تخفيف وتيسير وملاحظة للتباين والتعاهد وتضمن للفحص والتبيين والردع التبيين والوصول الى المصدر والفحص عن الواقع مما يجعل للعمل في تلك الحالات وظيفية وفعالية. بل قد بينت ان قياس اخبار الشريعة بالاخبار الخارجية منع لاختلافهما جنساً وعدم الجامع لهما وان سبيلاً خبرين. ولا يقال ان الاعتماد السكوني الاضطراري لاجل فقدان الاعتماد العلمي يصح اجراؤه في المعرفة الشرعية، لأن المعرفة الشرعية متقومة بالعلم ومن العلوم فلا تقبل البديل الظني ولو اضطراراً، وقد بينت انه اذا فقد الاعتماد والدليل العلمي الخاص رجع الى الدليل العلم العام والاصل. فالدليل العلمي

لا يعذر في المعرفة الشرعية ليقال بجواز الظن. والرجوع للخير ومنه المفتى ليس معرفة بل عمل اضطراري للعجز للعلمي، وفي العلم الشرعي يكون واجبا العلم وفورا ما امكن من دون عسر وحاجة، فيعمل بقول المفتى ليس كمعرفة بل لاجل العمل، وبمعنى ادق لاجل الفعل الاعم من الفعل القلبي (الاعتقاد) والفعل الجوارحي (العمل). وفي الواقع لفظة عمل اصبحت مربكة فانها تصرف عرفا الى الفعل الجوارحي، لذلك يجب التدقيق هنا، وبيان مميز ولو تواضعي بان الفعل اعم من العمل، وان الفعل يشمل افعال القلوب، وان العمل ينبغي ان يقتصر على افعال الجوارح، وحينما يستعمل لفظ (فعل) في معنى (عمل) فانه من استعمال العام في الخاص وليس لاجل انه اصل، وليس منوعا التطوير في الاصل اللغوي اذا كان يسبب ارباكا وينخلو من الوظيفية والنفعية، فاللغة نظام وظيفي نفعي وليس امرا تقليديا ومستقلأ مقصودا لنفسه. وهكذا في جميع المعرف الوظيفية النفعية، فان الوظيفية والنفعية مقومة لكل صغيرة وكبيرة فيها، ويكون التعديل واجبا واحيانا ضرورة عندما يصبح ذلك الواضع المعين غير وظيفي ولا نافع.

وقوله (كالإباحة المتضمنة للإباحة الخارجية عن الخطر والايجاب). غير متسق، فالظاهر انه الحظر وليس الخطر، واما الإباحة الاولى فلعله والمناسب ان تكون (الاخبار) اذ عبارة (الإباحة المتضمنة للإباحة..) غير متسق.

م ثم نعود على ما انتهى صاحب المسائل إليه كلاما، فإنه قد صرّح بفرضه في ذكر ما يعمل عليه من أخبار الآحاد في الدين أو الدنيا، لأنّه قال بعد أن عدد ما يعمل فيه على أخبار الآحاد فإنّ كان جميع التصرف التابع لأنباء الآحاد تابعا لظن وحسبان لا لعلم وبيان، لتمام الحيلة في بعضها وانكشاف الكذب في بعض آخر منها. فما الفرق بين من قال مثله في التصرف التابع للادرار، وخبر العدد الكبير لتمام الحيلة وانكشاف المين والكذب في بعضها، وذكر ما يبذله الخزان من الآلات والثياب، ثم ذكر خبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح عليه السلام وصلبه. وهذا كما تراه تصريح منه بأن العمل في جميع ما عدده عمل بعلم وبيان، وأن تلك الأخبار التي وقع العمل عندها أوجبت العلم لا الظن، وهذا أحقها بالعمل عند

طرق الادراك. واعتذر فيها بما يعتذر للادراك، وأن انكشاف كذب بعض الادراك لا يوجب الشك في جميعه.

ت \ قوله (وانكشاف المين والكذب في بعضها) المعروف ان المين الكذب، لكن الظاهر انه كذب مع ملق واظهار تودد، اي انه نوع خاص من الكذب الناعم لأغراض استدراج وتودد. ومذهبى المنع من الترافق. قيل (وفلان متمماين الود)، وفي النهاية في خبر الدنيا [فهي الجامحة الحرون والمائنة الحثون] وفي مجمع البحرين (يقال أكثر الظنون ميون). فاستقراء الاستعمالات يشير الى انه خصوص الكذب الناعم الذي فيه ملق وتودد. وقوله (وذكر ما يبذله الخزان من الآلات والثياب) وظاهره متتسق لكن الاقرب انه (وذكر ما يبذله الخزان من الآلات والثياب،) بالدال.

م \ والكلام على هذا: إن ما نعلم أن العمل في الموضع التي ذكرها بأخبار الآحاد فيما يتعلق بدين أو بدنيا واقع مع الظن بصدق الخبر، لا مع العلم بصدقه والقطع عليه بأمر واضح جلي نعلمه من أنفسنا ضرورة، ولا نحتاج فيه إلى انكشاف الحيلة فيما أخبرنا به، وأن ذلك ما يعتمد

أيضا، سببته فيما بعد بعون الله ومشيته. وهو أن أحدهنا يعلم من نفسه ضرورة، إذا أخبره وكيله بعقده له على حرة، أو ابتياع أمة، وكذلك إذا أخبرته زوجته بحیضها أو طهرها، أو جاءه رسول بكتاب صديقه أو أميره، أنه مجوز أن يكون الأمر فيما خبر به بخلاف الخبر، وإن كان ظنه إلى الصدق أميل ومن جهته أقرب. ويفرق بين ذلك وبين ما يعلمه قاطعا عليه واثقا به، فرقا ضروريا لا يشتبه على عاقل، حتى لو قال له قائل: أنت موقف قاطع على هذا الخبر الذي عملت عليه، وتجريه مجرى الأخبار المتواترة التي توجب العلم عن البلدان والأمصار والحوادث الكبار لقال، بل فيه ما أنا قاطع ولا موقف، بل مجوز للصدق والكذب، وإن كنت بالظن إلى جهة الصدق أقرب، وما يعلمه العلاء من نفوسهم ضرورة، فلا ينبغي أن يقع فيه مناظرة. فمن ادعى تساوي حال من ذكرناه حال من يعلم شيئا عند الادراك وزوال كل شبهة فيه وليس، أو يعلم بالأخبار المتواترة، فقد كابرنا بإتمام الحيلة التي ينكشف الأمر عنها. فهو أيضا وجه يعتمد في هذا الموضع، وإن كان ما ذكرناه أوضح وأولى. وتقريب هذا الكلام: أنه لا موضع من هذه

المواضع التي عملنا فيها على أخبار الآحاد إلا ونحوه
أن ينكشف عاقبة الأمر عن كذب المخبر، ولا تأمن من
ذلك البتة كما تأمنه مع العلم اليقين، وليس ذلك العلم
التابع للإدراك أو الحاصل عند التواتر، لأننا لا نحوز البتة
فيما علمناه عند الإدراك، ولا لبس ولا شبهة أن ينكشف
عن خلاف وكذا في الأخبار المتواترة.

ت \ الكلام واضح وناتم. قوله (لو قال له قائل: أنت موقف
قاطع على هذا الخبر الذي عملت عليه، وتجريه مجرى الأخبار
المتوترة التي توجب العلم عن البلدان والأمصار والحوادث
الكبار لقال، بل فيه ما أنا قاطع ولا موقف،) اذا كان موقف
كما هو فعلا فلا ريب انه يحوز ويعني صلب وواثق ومؤخذ
من ساكن وقائم ومعترض. لكنه بعيد عن التعاونية. ولهذا
فالأقرب انه (موقن) وليس (موقف) يقال (انت موقن وقاطع)
وقال (ما انا قاطعا ولا موقفنا). ومن الظاهر ان الشروط هنا
توفرت الموضع انتفت لاجل ان تعمل (ما) النافية عمل (ليس)،
لكن ييدو انه اعتمد لغة تيم (ما التمييمية) فانهم لا ينصبون

الخبر بها وإنما تلك (الميم الحجازية). ولا في (ولا موقنا) نافية
لا عمل لها.

م \ فاما ما عدده من قام الحيل وانكشاف الكذب فيما
يتعلق بالإدراك، فمما لا يطعن على ما ذكرناه، لأن كل
موضع يشار إليه من ذلك، لم يخلص من شبهة أو سبب
التباس، أو فرق بين جملة وتفصيل، ولا يخرج الإدراك مع
كل ذلك من أن يكون طريقا إلى العلم اليقين عند ارتفاع
كل شبهة ولبس. ألا ترى أن الخزان وأصحاب الودائع إنما
يتم لهم إبدال شيء بغيره من الملابس والآلات لأسباب
معروفة: منها: إن الإدراك في كثير من هذه الموارد إنما
يحصل عند العلم بالجملة دون التفصيل، وليس يجب في
كل عالم بالجملة أن يكون عالما بتفاصيلها. ومنها: أن كثيرا
من العلوم الضرورية قد ينسى مع تطاول الدهر، فلا يمتنع
أن يخفي على صاحب الثوب مع طول العهد إبداله ثوبه،
لأن تفاصيل صفات ثوبه قد أنساها مع تراخي المدة.
ومنها: أن الشيء قد تخفي صفاته على تفاصيلها إذا أدرك

من أدنى بعد، أو قلة تأمل صاحبه له وتصفحه لأحواله وصفاته، ولهذا نجد كثيراً من يبدل عليه ثوب بغierre يخفي عليه إذا عرضه عليه خازنه من بعيد وقربه منه عرفة، وكذلك يلتبس عليه إذا لم يتتصفحه ولم تحمله الاسترابة على التفقد والتأمل، فمدى استرابة وتأمل لم يخف عليه، ومن هذا الذي يستحسن أن ينفي الثقة عن علوم الادراك كلها، لأجل ما لعله يتم في بعضها وأحد الأمرين متميز من صاحبه.

ت\ هذا نام جميل، وائله اجمال وباقيه تفصيل. وهذا النوع من الاشكال لا يرقى لأن يكون اشكالاً فانه خلاف الواقع. والكذب في الاخبار المتوترة لا يبطل كونها طریقاً للعلم كما ان الكذب احياناً يطال الادراك لأجل امور خارجية وداخلية في المدرك. ومن هنا فالاتساق وعدم التناقض والاختلاف يدخل في مقومات القطع بالمعروفة الادراكية (المشاهدة) او النقلية وان تواترت. ليس كل متواتر يوجب القطع ولا كل ادراك

يوجب اليقين بل لا بد من اتساق وعدم تناقض
واختلاف.

وهناك مسألة ينبغي ان تناقش وهو الاختلاف النوعي او الجنسي للحواس، اذ ان امكانية اختلاف المدركات في طبيعة ادراكيها لشيء واحد جائزة، ومع انه يصح فرض انه يمكن وجود مدرك سليم لا يدرك شيئاً بل القرآن صريح بان البشر لا يرون الجن، لكن لا يعني ذلك انهم لا يرون لكل مدرك، كما انه لا يعني ان الانسان اذا امتلك وسيلة معينة فانه يمكن ان يدرك ذلك، ولذلك يكون مناقشة ان ادم كان يرى الشيطان. هذه المسألة ينبغي ان تناقش وينبغي ان يعطى فهم واضح للحقيقة الشيئية هل هي ما يدركه البشر ام ان هناك ادراك اخر هو الحقيقة، ومع اني اقول ومن باب العلم والوظيفة ان الواقع هو ما ندركه الا ان هناك دلال ان للاشياء جهة ادراك غير ما ندركه الا انه لا علم لدينا للحديث عنها كالوجود الرقمي للاشياء ان كان وجوداً شيئاً.

م فأما استشهاده على أن الخلق العظيم قد يجوز أن يخبروا بما ينكشف عن كذب، وخبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه، فمما لا يشتبه حتى يحتاج به في هذا الموضع. وقد تبين في الكتب ما يزيل هذه الشبهة الضعيفة، وجلته. أنه أولاً غير مسلم أن شروط الخبر المتواتر حاصلة في اليهود والنصارى لأن من شرطه إذا لم يخبرنا من سمعنا الخبر من جهته عن مشاهدة. وإنما خبرونا عن قوم مع طول العهد وتراخي الزمان، أن نعلم أن صفات من خبرت عنه الجماعة التي لقينها مساوية لصفات من لقيناه وتلقيننا الخبر عنه. وهذا لا طريق إليه أبداً في خبر اليهود والنصارى، لأنه غير منكر أن يكونوا انفروا في بعض الأزمان الخالية، أو خبروا في الأصل عن عدد قليل. ولا يمكن أن يبطل شذوذ أسلافهم وحدوث خبرهم، بما يبطل به مثل ذلك في نقل المسلمين، قد تبينوا المفترض اليهود في بعض الأوقات. وأن النصارى يعزون كل شيء يرونه إلى التلاميذ الذين هم قلة في الأصل، على أن تواترها ولائي (كذا) إذا سلم من كل قدح، فإنما يقتضي أن هناك مقتولاً مصلوباً وقد كان ذلك. وإنما الشبهة في أنه المسيح

(عليه السلام) لم يكن مخالطاً للقوم وملاقياً لهم. ولهذا رروا
أنهم رجعوا عند قتله في تعينه إلى أحدهم، فشبّه لهم إلى
قتلوه. غيره حتى

وقيل أيضاً: إن المقتول تتغير حاله وتستحيل أوصافه، فلا
ينكر أن يشبّه مع القتل المشخص بغيره. وقيل أيضاً: إن
المصلوب لأجل بعده عن العيون وتعذر التفقد والتأمل فيه،
لا يمتنع أن يشبّه لسواه. وهذا واضح وغير موجب أن
يتعدي الشك فيه إلى الموضع الخالي من أسبابه.

ت \ قوله (على أن تواترها ولائي (كذا) إذا سلم من كل
قدح) غير متسق بل واضح سقوط الكلمة والمعنى يتم من دونها
((على أن تواترها إذا سلم من كل قدح) واقوى اشكال على
التوتر هو انتهاؤه الى عدد قليل من تلامذته، لأنهم لم يظهروا
فليس حالهم كحال النبي عليه السلام واصحابه الذي ظهروا
وصارت الأرض لهم إضافة الى الائمة من خلفائهم الذين قرروا
هذا النقل فصار القرآن متواتراً عن النبي وعنهم. ولذلك لا
يتصور حصول تواتر بأخبارهم. ولا يقال ان الانجيل كلام

الله، وفيه دلائل نصية على الصليب والقتل له عليه السلام. لأن كلام الله تعالى لا يحرف وعزيز ولا يبدل لكن من نقل في الكتب لا دليل انه كلام الله بل الواضح انه تأليف تلاميذ ويشبه الحديث والسنة أكثر من كونه كتابا منزلا من السماء، ومع ان هذا لا يعني انه ليس بمعانى الكتاب او انه شرح وتفسير للكتاب واقتباس من الكتاب المنزلي بل التوراة ظاهره انه كلام الله تعالى، فان هذه الأمور يجعل القرآن هو المقدم عند المخالفة، ففي قصة الصليب يقدم القرآن، وكل موضع خلاف يقدم القرآن. وأؤكد مرة أخرى ان الكتب الثلاثة هي كلام الله المنزلي وهي كتب منزلة وهي متنبعة عن التحرير والضياع ولا حرف واحد منها وانها تامة كاملة عند العالم بما والوريث للعلم عند المستحفظ عليه السلام لم تحرف ولم يضيع منها شيء. ولا بد من عالم في الأرض في كل عصر يعلم الكتاب كله وهو الشامل لكل ما انزل وعلمه.

هذا كله على فرض عدم صحة النقل اما اذا فرض صحة النقل فهناك وجه للاخلال المعرفي وهو التشبيه فانه شبه لهم – وهذا بقدرة الله – بحيث ظنوا انه هو لكن من دون يقين وانتشار الخبر بينهم وفق ذلك وكم من خبر يصبح مسلما رغم

ان اصله ظن. وقد بين رحمه الله تعالى وجوها تصح ان تكون سببا للتوهم الذي تواتر عندهم. ولا جل هذه الحقيقة بینت ان التواتر لا يوجب القطع بنفسه بل هو يقتضيه، ولا بد من شرط الاتساق لكي يوجب القطع. فتواتر بلا اتساق لا يحقق القطع، والحكاية الانجيلية عن الصلب غير متسقة فلا توجب القطع بل هي خلاف القطعي فلا تتحقق معرفة. علما انه لا يوجد قطع بان المسيح لم يمت والقرآن ليس ظاهرا في ذلك بل هو ظاهر انه توفاه الله وهو منصرف الى الموت وانما القرآن ينفي صلبهم له وقتلهم له. ولذلك لا فيكون بسبب آثامهم وخطاياهم توفاه الله ويجوز انه اقامه من قبره اذ لا مانع من ذلك، لكن لا بد انه قد مات قبل رسول الله لانه خاتم النبيين فلانبي حي يكون بعده وهذا يفتقد مقوله ان المسيح سينزل او سيظهر مع المهدى.

الفصل الثامن [اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد
والجواب عنه]

س\ ما الذي يجحب به من سئل عما في الكتب المعمولة في اللغة من الألفاظ والأسماء التي لا يعرفها العامة وكثير من الخاصة؟ لغراحتها وقلة سماعها، والمتداول لاستعمالها والاستشهاد بها في تفسير غريب الحديث، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالدين. وهل إضافتها إلى لغة العرب معلوم أو مظنون؟ فإن كان معلوماً مع أن الذي تضمنه الكتب من ذكر رواها آحاد، كالاصمعي وأبي زيد ومن يجري مجرى. وهذه سبيل ما يذكر فيه مما يستشهد به عليها من أبيات الشعر في أنه مأخوذ عن آحاد وليس فيه تواتر. وما الفرق بينه وبين ما تضمنه الكتب المعمولة في الفقه من الأحكام وإضافتها إلى الأئمة (عليهم السلام)، ومن يشتمل على ذكره من الرواية أضعاف من يشتمل عليه كتب اللغة. وهذه الحنة بيننا وبين من أبي ذلك ورده ودفعه، فإن الجميع موجود وظاهر من يشتمل على ذكره كتب الفقه، في العدالة والنزاهة والتدين والتسلك والتحفظ من الكذب، وما يتهم، أشرف وأمثل من غيرهم، مع مدح الأئمة لهم وحسن الثناء عليهم، وذلك غير موجود فيمن سواهم. ومني ادعى التواتر وحصول العلم بأحد الامرين، أمكن

مثله في الآخر وعلم ما في الفرع الى هذه الدعوى، وأنها لا تحصل الا مع تعذر الفرق وامتناعه. وان كان مظنونا فكيف استجارت علماء الامة بأسرها الاقدام على ما لا يؤمن كونه كذبا، والاستشهاد به في تفاسيرها وأحكامها، والمشكل من روایتها والمتشابه من ظواهرها، وذلك ان لم يكن معلوما وكان مظنونا لم يعرف لم يقع موقعه. هذا بعيد في صفتها ومستنكر في نفسها. وان كان بينهما فرق معلوم في كتب اللغة ونفيه عن كتب الفقه، فما ذلك الفرق الذي يوجب العلم بأحدهما وفقده عن الآخر. فان قلنا: اعتماد الامة عليها في تفاسيرها وأحكامها يدل على علمهم بها، وليس ذلك موجودا في كتب الفقه التي ذكرتowego. كان له أن يقول: عمل الامة بها مما لا يجوز أن يصدر الا عن حجة يعرفها آحادها وحملتها، لأن اللغة غير مأخوذة بالقياس والرأي، ولا بد فيها من نقل واستعمال، وإذا لم يكن معها اذا استقرى حالها الا الرجوع الى ما ذكرناه من الفرع الى كتب اللغة التي وصفنا حالها، فقد صار عمل الامة واجماعها ثابتا في الرجوع الى أخبار الاحاد والفرع اليها فيما يوجب العلم والعمل. واذا كان ما يشتمل عليه كتب

الفقه من الرواية أزيد حالاً في العدد والتراهنة مما يشتمل عليه كتب اللغة، كان حكمها في باب العلم والعمل آكده.

ت \ هذه المسألة فروعها قد تقدم الكلام عنها وهنا مزيد تفصيل وتركيز.

س \ وان أقمنا على القول بأن الجميع مظنون غير معلوم مع ما تقدم. كان له أن يقول: ما حكموا بمثل ذلك فيسائر ما تضمنه الكتب من أنساب وأشعار ودواوين، وتفصيل قصائدها وابياتها وألفاظها، ومن مذاهب وآراء في أصول الديانات وفروعها: ولا يحسن منها الخبر عنها. فلا يطلق في بيت من الشعر أن قائلاً قال به، وفي مذهب من المذاهب أن ذاهباً ذهب إليه بلا تعلق بذلك بشرط، كما نفعل فيما لا نعلمه، فنقول: روي عن فلان كذا، وحكي أن فلاناً قائل بـكذا، حتى يجيء ذلك في كل تفصيل. وما الفرق بين من أقدم على هذا القول وبين من أقدم على مثله في جمل الأمور التي فصلناها وقال كثيرة ذكرها وجريانها على ألسن الناس، وحفظهم لها عن ناقليها، بل عن حفظها. والأصل في نقل الجملة والتفصيل واحد،

فإن كانت الجملة معلومة فالتفصيل معلوم، وإن كانت مظنونة فالتفصيل تابع لها، لأنه لم يفارقها، ولا داعي إلى نقل الجملة دون تفصيلها.

ت\ قوله (ولا يحسن منا الخبر عنها). أي لا يحسن أن نخبر من دون إشارة إلى الظنية مع قرينة كقولنا (روي أو حكي)، وقوله (وقال كثيرة ذكرها وجريانها على ألسن الناس) غير متسق والقريب أنها (وقال بكثرة ذكرها). وخلاصة الأشكال الإشارة تناقض في طريقة التعامل أمور متساوية متتشابهة فانهم لم يحكموا بنفس الشك في أخبار كتب الانساب والدراوين وغيرها كما حكموا في أخبار الشرع.

م\ الكلام على ذلك: أما اللغة العربية ففيها ما هو معلوم مقطوع على أنه لغة للقوم ومن موضوعهم، وفيها ما هو

مظنون ومشتبه ملتبس. وما هو معلوم منها فترتباً أحوال الناس فيه، فمنه ما يعلمه كل أحد خاصياً أو عامياً بالسير مخالطة، ومنه ما يحتاج تناه في المخالطة وقراءة الكتب وسماع الروايات إلى غايات بعيدة. ومنه ما يتوسط بين هذين الطريقين بحسب التوسط في المخالطة. وقد علمنا أن كل عاقل اختلط بعض الاختلاط بأهل اللغة العربية، يعلم ضرورة أن هذه اللغة تسمى الحائط بالجدار والسيف بالحسام، وإن لم يعلم دقائق اللغة وغواصتها. ومن لم يقف على هذا الحد وزادت مخالطته وسماعه وقراءته، علم ما هو أكثر من ذلك. على هذا إلى أن ينتهي إلى علم سائر اللغة وكوامنها، فإنه موقوف على من استوفى شروط المخالطة كلها، وبلغ في القراءة وسماع الروايات إلى الغاية القصوى. فاما المظنون فهو ما رواه الواحد ولم يجمع باقي أهل اللغة عليه، فانهم أبداً يقولون في كتبهم: هذا تفرد بروايته فلان، ولم يسمع إلا من جهته. والمشتبه هو الذي اختلف فيه علماء أهل اللغة، فروى بعضهم شيئاً، وروى آخرون خلافه. ولا معول في أن أهل اللغة يستشهدون في كتبهم بالبيت من الشعر الذي لا يقال باضافته إلى شاعره. ولو

عملت أيضا الاضافة لما وثق في اضافته الى لغة جماعة العرب بقول الشاعر الواحد، لأن ذلك ملن فعله من أهل الكتب والتصنيف لا يدل على أنهم أوردوه احتجاجاً وتطرقاً الى العلم. بل يجري ذلك مجرى من روى ودون في الكتب وخلد في المصنفات خبر الهجرة وبدر وحنين، والصلة الى القبلة، وصوم شهر رمضان، وما أشبهه من الامور المعلومة. ومعلوم أن الروايات المصنفة في ذلك ليست بحججة فيه، لأنها كلها مما يوجب الظن، وهذه أمور مقطوع عليها ومعلومة، لا مجال للريب في قول أكثر الناس انه ضروري. ألا ترى أنهم يستشهدون على أن الجدار في اللغة الحائط، والحسام السيف ببيت من الشعر. ولو قيل للمستشهد بالبيت: من أين علمت أن هذا من لغة العرب وقطعت على ذلك؟ ما رجع الى هذا البيت وأمثاله، بل عول على العلم الذي لا ريب فيه.

ت \ قوله (كل أحد خاصياً أو عامياً بالسير مخالطة) ييدو انه (كل أحد خاصياً أو عامياً بيسير مخالطة). وخلاصة هذه المقدمة ان المظنون من المعاني التي يذكرها اهل اللغة يميز

انه ظن، وان ما يوردونه من شواهد ليس للاحتجاج، وان الناس لا يعتمدون على الشواهد الظنية المذكورة بل على علم بالمعنى اللغوي.

م\ اذا ثبتت هذه الجملة فمن اين للسائل ان اهل التفسير
استشهدوا معاني في القرأن العقلية وأحكامه الفقهية بأبيات شعر، لا حجة في
تفسيرهم لما الا ما أنسدوه. وال الصحيح أفهم ما فسرووا شيئا من المعاني
على القطع سبيل والبتابات، الا بأمور معلومة ضرورة لهم أنها من اللغة، وانما
أنشدوا البيت والبيتين في ذلك لا على سبيل الاحتجاج، بل على الوجه
الذى ذكرناه.
وكيف يعتقد في قوم عقلاً أفهم عولوا في تفسير معنى
يقطعون عليه وأنه المراد على ما هو مظنون غير مقطوع به؟
وانما لم يظهر لكل أحد في معانى القرآن ومشكل الحديث
أنه مطابق لما يفسر به في لغة العرب، على وجه لا يتطرق

الشك عليه، لأن العلم بذلك والقطع عليه يحتاج إلى ضرب من المغالطة، اذا لم تحصل فلا تحصل ثرثها.

ت \ قوله (لا حجة في تفسيرهم لما فسروه) غير متسق والظاهر انه (وان حجة في تفسيرهم لما فسروه). وقوله (استشهادوا في معانى القرآن العقلية وأحكامه الفقهية بأبيات شعر) فيبدو لي انه يقصد (بالعقلية) الاعتقادية، ويصفها كذلك لأنها تبني على القطع والبرهان العقلي. واما قوله (وكيف يعتقد في قوم عقلاً أنهم عولوا في تفسير معنى يقطعون عليه وأنه المراد على ما هو مظنون غير مقطوع به؟) فهو منهج ومدرسة جديرة بان يتبني وتعلم ويتحذذ طریقاً للمعرفة، وهو في مضمونه يرد على التفسير بالمنقول والتفسير بال الحديث الطني بل يجعل ذلك عملاً مخالف للعقل. فالظاهر القرآني المتسق هو ظاهر معرفي مقطوع به ويختلف عن الظاهر اللفظي الاولى الاعم من المتسق وغيره. ومن هنا يبرز اهمية علم العالم في الحكم الواقعي والقطعي في حجية ظاهر وعدمه، ولا ريب ان لكل من يفهم اللغة ان يعلم من الظاهر المتسق عنده المعرفة وله ان يقطع عليها، لكن اذا

حصل اختلاف في كون الظاهر متسق او غير متسق فان القول هو قول العالم المفسر الخبير. ولا اقصد بان ظاهرا قرآني غير متسق انه متشابه، اذ لا وجود للمتشابه بهذا المعنى ولا بمعنى الجمل او محتمل المعنى، بل اقصد ان الاستعمال اعم من المعنى المبادر الى الادهان وما هو مألف، فاحيانا تستعمل الالفاظ بطريقة غير ما هو معهود ولمعنى غير ما هو مبادر، فيكون لدى السامع نوع عدم اتساق فيسعى الى ادراك اتساق في المعنى المراد والاستعمال الموجود. ولا بد من التأكيد ان المعنى المشهور للمحکم والمتشابه غير متسق بالمعference العميقه الدقيقة، والصحيح كما بيته في محله من تيسير القرآن ان المحکم هو الاصل الكلی الجامع والعام لما يقع تحته من معارف، والمتشابه هو التفصیل المتکاثر المتفرع من تلك الاصول المحکمة والتي لکثرها وتکرارها تكون متشابه في تراکیبها و معانیها. فالمحکم هو القلیل المتمیز بقضیته المستقل بمعارفه الذي لا يشبه غيره تركیبا و معنی ولا يتداخل مع غيره في الافادة فيكون اصلا، والمتشابه هو الكثیر غير المتمیز بقضیته وغير المستقل بمعارفه والمتشابه لغيره تركیبا و معنی والمتدخل مع غيره في الافادة فيكون فرعا. فالمحکمات هي

الاصل الام (ام الكتاب) والمتباينات هي الفروع التفصيلية (تفصيل الكتاب). وهذا ما يمكن ان نسميه المعنى التفصيلي للمتشابه او (تفصيلية المتشابه) وهو احق واصح من (اجمالية المتشابه) المعهودة بل هو المتعين اتساقا ونصا.

م \ وهكذا القول في غير اللغة من الاخبار التي أشرنا الى
القول وفيها
ومذاهب
المتكلمين والفقهاء وموضوعاتهم. فان بالمخالطة يعلم منها
ضرورة ما لا يعلم
كذلك مع عدم المخالطة. ولم يبق بعد هذا الا أن يقال:
ومن أين يعلم من خالط أهل اللغة غاية المخالطة لغتهم
على القطع، وهو مع أتم مخالطة اثنا يحصل على رواية أبي
زيد والاصمعي وفلان وفلان، وما في هؤلاء من يوجب
خبره العلم. والجواب عن ذلك أن يقال: ومن أين يعلم
علماء قاطعا الهجرة والغزوات الظاهرة والامور الشائعة، وان
قربت مخالطته لأهل الاخبار. وانما يرجع إلى رواية أبي مخنف
والواقدي وفلان وفلان. ومن أين يعلم البلدان ولم
يشاهدها؟ وانما يرجع الى قول ملاح أو جمال. فاذا قيل:

أبو مخنف والواقدى اثنا روايا بأسانيد متصلة معينة هذه
الحوادث، ولا معول في العلم الحاصل عليهم، بل على
الشائع الواقع الذي لا يمكن تعبينه. قلنا: مثل ذلك في
الاصمعي وأبي زيد. ولو قيل لاحدنا: عين على جهة يمكن
وطريق ثقتك بأن في لغة العرب أن الحسام السيف، لم يقدر
على ذلك كما لا يقدر من قيل له: عين على جهة يمكن
والامصار.

البلدان في تفصيل طريق

وقد بينا فيما سلف من الكلام على هذه الفصول أن تunder

العلم، هو الامارة على قوته وعدم الريب فيه.

قوله (ولو قيل لاحدنا: عين على جهة يمكن وطريق ثقتك بأن في لغة العرب أن الحسام السيف، لم يقدر على ذلك كما لا يقدر من قيل له: عين على جهة يمكن في البلدان والأمصار). غير متسقة. ويبدو وجود سقط، والمناسب (ولو قيل لاحدنا: عين على جهة يمكن بها العلم بطريقك بأن في لغة العرب أن الحسام السيف، لم يقدر على ذلك كما لا يقدر

من قيل له: عين على جهة يمكن بها العلم بطريقك بالبلدان
(والامصار).

واما حصول القطع بالمعانى اللغوي فهو لتكاثر الشواهد والشىاع وليس فقط الاخبار، واستعمال الناس المعلومة كمسلة وكمرجع وليس كامر يخبر عنه، وعدم تخلف ذلك التسالم ولا ظهور معارض مطلقا، ولو انه راجع المصادر العلمية فانه سيجد ذات الكلام وذات الوصف الذي عليه الشىاع. فما يحقق القطع بجزئيات المعرف الوجданية كاللغة والجغرافيا وجميع ما هو مستقر في الوجدان كالعيان من معارف ومنها المعرف الخاصة بالعلوم المنتشرة في المجتمع كمعرفة الرياضيات والطب والشريعة العامة التي يعلمها الجميع. هذا (المعرف العيانية) والمعلومات العامة والراسخة تحقق القطع بها ليس لاجل اخبار الخبراء بها بل لشيوخها وشيوخ استعمالها وعدم المعارضة ولا ظهور ما يثير الاشكال فيها فتوحد الفكرة فيها عند عامة الناس وتصبح حقيقة وجدانية وعامة وهذه هي (الحقائق الوجданية) العامة وهي الاصل والاساس الذي ترد اليه باقى المعرف عند كل انسان. بعبارة اخرى ان المعرف الوجданية العيانية العامة كالمعرف اللغوية العامة والجغرافية والطبية

والدينية بل والاجتماعية العامة تترسخ ليس بالأخبار فقط بل بالشیاع وشیوع الاستعمال وعدم ظهور معارضه او اشكال فيها والتسلل عليها والاستدلال بما واعتمادها كمرجع معرفي.

م وبعد: فلو صرنا الى ما استضعف في خلال الفصل، من أن تفسير القرآن والسنة، قد يكون بما هو غير معلوم ولا مقطوع عليه أنه من اللغة، لكنه مظنون لم يشمر ذلك فسادا، لانه غير ممتنع أن نتعدد بقبول أخبار الاحاد، واستعمال طريق الظن في تفسير حكم قرآن أو سنة، بعد أن يكون ذلك الحكم مما يجوز القول باختلاف العبادة فيه، وأن يختلف تكليف المكلفين فيه، بحسب اختلافهم في ظنونهم. وهذا اما يسوغ في التحليل والتحريم الشرعي وما أشبهه لانه غير ممتنع أن يكون عبادة زيد في شيء بعينه التحرير بشرط اجتهاده، وعبادة عمرو التحليل. ولا يسوغ ذلك في صفات الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز، لأن ذلك مما لا يمكن اختلاف العبادة فيه على وجه ولا سبب. وهل استعمال أخبار الاحاد الموجبة للظن في تفسير أحكام

القرآن أو السنة، الاكتخصيص القرآن أو السنة بأخبار الاحد؟ والنسخ أيضاً لها بأخبار الاحد؟ وإذا كان التخصيص والنسخ بأخبار الاحد جائزين عقلاً، وأوجب أكثر الناس التخصيص بأخبار الاحد وتوقف عن النسخ، فما المانع من تفسير الاحكام بما يرجع إلى آحاد الاخبار عن أهل اللغة إذا دل الدليل على ذلك. ويمكن أن يتطرق إلى صحة هذه الطريقة بأن علماء الامة في سالف وآنف سلكوا ذلك من غير توقف عنه فصار اجماعاً، وهذا لا يوجد مثله في العمل بأخبار الاحد في الشريعة، لأنها مسألة خلاف بين العلماء. ولو حصل الاطلاق على ذلك في الشريعة أيضاً لتساوي الامران.

ت\ ستتجد هنا كلاماً قد يبدو يغاير بعض الشيء ما تقدم وما اثر عنه رضي الله عنه، بعدم امتنع التبعد بخبر الاحد في الاحكام الشرعية، لكن في الحقيقة هذا من التشابه الظاهري والذي لم يؤد عند الخبراء من الاشكال في انه يرفض خبر الاحد في الشرع. ومع انه ليس بمقدور العقل الاحاطة بفعل

الله وهو التعبد والجعل وليس لأحكام العقل مجال في افعال افعال، فان النص الصريح منه تعالى في كتابه المنع من العمل بالظن. والظن ليس امرا خفيا بل هو واضح وجداانا حينما يجوز الانسان الخلاف يتحقق الظن وخبر الاحاد مهما بلغ من قوة ومن قرينة مصاحبة فانه لا يمنع خلاف ما فيه، الا ان تبلغ القرينة به القطع كالتواتر والعيانية والعلامة القاطعة. ومن هنا قوله (غير ممتنع أن نتعدد بقبول أخبار الاحاد، واستعمال طريق الظن في تفسير حكم قرآن أو سنة، بعد أن يكون ذلك الحكم مما يجوز القول باختلاف العبادة فيه، وأن يختلف تكليف المكلفين فيه، بحسب اختلافهم في ظنون.) هو مجرد فرض ولا ينبغي ان يكون معتقدا، كما ان اختلاف التكليف باختلاف الظنون خلاف الوجdan. واختلاف الناس في التكليف ليس من جهة علمهم مع وحدة الشروط بل من جهة توفر الشروط وعدمهها، والقول بإمكان اختلاف الحكم باختلاف الظنون غير تام قطعا. والاجتهاد الظني غير المبني على العلم ليس طريق للمعرفة الشرعية، وربما احد المشاكل التي تعاني منها علمية المعارف الدينية هو تجويز الاجتهاد الظني فيها. وما اتخاذي مذهبين المتكلمين منهجا لتحصيل

المعرفة الشرعية الا لهذا السبب بتجويز الأصوليين الظن، واما المتكلمون فيطالبون بالبرهان ومع انهم يختلفون في سعة مجاله في الدين الا ان النص صريح انه يشمل جميع المعرف المعرف الدينية ولا يختص باصول الدين اي المعرف الدينية الكبرى التي يبني عليها غيرها.

وبخصوص القرآن، فانه لا يخصص ولا يقيد ولا ينسخ بالسنة القطعية لانه فرعه بل هي تطبيق له وليس لها الحكم عليه باي شكل، واما الاحاديث الظنية (اخبار الاحاد) فالامر اوضح باحها لا يمكن ان تخصص او تقييد او تنسخ القرآن. بل لا يصح ان يكون موضوعا للنقاش. وحجة ان دلالة القطعية ظنية فيجوز ان تحكم عليها دلالة الظني باطلة، فلا دلالة لظني لا قطعية ولا ظنية لانه ليس علما ولا يثبت شيئا، واما دلالة القطعية فهي قطعية بالقدر المتسق فان كان تفصيلا متسقا او اجمالا متسقا فهو الحجة ولا يمكن الحكم عليه بغيره. واما حكم القرآن بعضه على بعض فصحيح لكن يحتاج الى علم قطعى واضح وليس مجرد ظن بمثيل تلك الحكومة، بمعنى ان الظاهر القرآني المتسق سواء بتفصيل او اجمال لا يمكن الخروج عنه وتركه الا بعلم قطعى واضح ان آية اخر حكامة عليه واما

عدا ذلك فلا يجوز مطلقا. و واضح من ذلك عدم اعتبار فهم العلماء ولا اجماعهم على الدلالة القرآنية بعد ان كان الظاهر متسقا، فاذا تحقق اتساق الظاهر بشكل واضح لا لبس فيه فانه لا ينظر ولا يحتاج بفهم العلماء ولا اجماعهم المخالف لذلك الظاهر.

واما بيان القرآن بقول اللغوي فليس الامر كذلك وهو من التشابه الظاهري بل القرآن يفهم باللغة، لانه نص لغوي، واللغة حقيقة ومعرفة وجدانية وليس قول لغوي، والامر في اللفاظ والمعنى الراسخة المشتهرة واضح، واما المعانى والالفاظ غير المنتشرة، فانه لا بد من قرائين كثيرة في علم اللغة وفي علم التفسير على صحة اعتماد ذلك المعنى غير المشتهر ولا يقر ولا يكون حقيقة معرفية الا اذا اوجب القطع. والا في حال عدم القطع يصار الى الاعتماد السكوني والذي يشترط فيه العجز العلمي عند المتعلم والأخذ والمنهجية القطعية عند العالم الخبر والاتساق في قول الخبر ومعرفته في المسألة، الاخالل باي شرط من هذه الشروط الثلاثة (العجز\القطعي\الاتساق) لا يصح الأخذ بقول الخبر والاعتماد عليه ولو عمليا سكونيا، وهذه الشروط الثلاثة للعمل بقول الخبر لغويا

كان او غيره يمكن ان نسميتها (شروط الاعتماد السكوني).
ولا ريب ان الاجماع يزيل الريب لكن ان كان القول المشهور
ناتجا عن اجتهاد ظني او كان غير متسق لم يجز الاخذ به،
لذلك اذا خالف الخبر العارضي القطعي (المجتهد العارضي
القطعي) المشهور وجب الاخذ بقوله وترك المشهور بل وان
كان الخلاف اجماعا.

ولا بد من القول ان امور الشريعة جنسان علم وعمل، والعلم
علمان علم تشريعي مصدره النص وعلم خارجي مصدره
الخارج والامور الحياتي ولذلك فالعمل قسمان عمل في علم
تشريعي، وعمل في علم خارجي (مصدر الخارج الحياتي)، فاما
العلم بقسمييه (التشريعي والخارجي) فلا بد من القطع
لاستحالة تحقق العلم بغيره. فلا يجوز العمل بالظن هنا. واما
العمل، فان كان عملا تشريعيا (عمل في علم تشريعي) فلا
بد من العلم ولا يجوز الظن، واما ان كان عملا خارجيا (عمل
في علم تشريعي خارجي حياتي) فيجوز - مع العجز العلمي -
العمل بالاعتماد السكوني بالشروط المتقدمة سواء في اعتماد
خبر الخبر او غيره كل حسب مجاله، والمخبر غير الخبر
كالزوجة والشاهددين فانه لا بد من الاتساق وان يكون خبره

معتمدا على القطع وليس الظن. ومن هنا فالحالة الوحيدة التي يجوز اعتماد الظن هي حالة (العمل الخارجي) بالعمل في امر وعلم خارجي حيائني، واما الحالات الاخرى من (العلم التشريعي والعلم الخارجي الحيائني والعمل التشريعي تجاه امر او علم تشريعي) فلا بد من القطع. وهذا البيان ليس تخصيصا واستحداثا شرعا بل هو حقيقة وجдан العقلاء وعرفهم. ان تبين هذه الحقيقة يجب على تسؤال كبير وتشابه ظاهري قوي ربما دفع الكثيرين الى تجويز اعتماد الظن في المعاشر الشرعية.

الفصل التاسع [اثبات حجية خبر الواحد من طريق اللطف
والجواب عنه]

س\ اذا كان المعجز الذي يظهره الله تعالى على يد الرسول، يدل على صدقه فيما يؤديه عنه، لانه قائم مقام التصديق بالقول، وكان الذي يدل على عصمته قائم الغرض ببعثته، وهو أن يكون من بعث اليهم أقرب الى القبول منه والسكون الى قوله. وبنينا ذلك على قولنا باللطف ووجوبه، وأن ما يكون المكلف معه أقرب الى فعل ما كلفه في الوجوب كالتمكين، لا فرق في القبح بين المنع بما يتمكن به من الفعل، وبين المنع مما يكون معه أقرب الى فعله. واذا ثبت هذا ولم يسع في الحكمة وحسن التدبير أن يبعث الله تعالى الى خلقه من ليس بعصوم، فيكون من يجوز أن يؤدي ما حمله ويجوز ألا يؤديه، لكنه متى كان صادقا فيما يؤديه وطريقا الى العلم بصحته، لمكان المعجز الظاهر على يده، فما الذي يسوغ ذلك في حكمة الرسول وحسن تدبيره، حتى ينفذ الى من بعد عنه ولم يشاهد، من ليس بعصوم يخبرهم عنه ويدعوهم الى الله تعالى، والى قبول ما تضمنه خبره عن الرسول. ويجوز أن يؤدي ذلك وألا يؤديه، لكنهم متى أدوا كانوا طريقا الى العلم لتواترهم، وتکلیف الكل متساو، وما يلزم من ازاحة علهم وقطع

عذرهم متماثل. فان قلنا: ان الرسول اذا كان مبعوثا الى الجميع، وكان من وراء من يبعثه مراعيا له ومتداركا لما يقع منه من الخلل والتفريط، كان في الحكم بخبر الكل داعيا لهم وان لم يشاهدوه ويشفهوه بالخبر والدعاء. ان لقائل أن يقول مثل ذلك في الله تعالى، لانه رب الكل والهم ومن ينفذه اليهم يراعيهم، ويتدارك ما يقع فيه الخلل والتفريط منهم، فهو في حكم المخبر للكل والداعي اليهم، وان لم يشاهدوه ويشفههم بالخبر والدعاء. هذا ان كان ما ذكرناه من عصمة الداعي مما يقتضي العقول عموم كونه لطفا في حق سائر المكلفين. فاما ان كان مما يختلف حالهم فيه، فيكون منهم من دعاء المعصوم وخبره يكون معه أقرب الى القبول، ومنهم من يتساوى في دعائه وقبوله المعصوم وغيره، لم يكن الى وجوب عصمة الرسول طريق في العقل، وكان كسائر الالطاف التي يختلف حالها، يقف العلم بما على السمع، وهذا مما لا نقوله. وان سوينا بين الرسول، وبين من ينفذ من قبله الى من بعد عنه في العصمة، وصرنا الى ما يحكى عن بعض أصحابنا كان له أن يقول: فما الطريق الذي يعلم به من ينفذون اليهم عصمتهم؟ فان

قلتم بالمعجزات حسب، أضفتتم الى وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات على أيديهم. وان قلتم بالتواتر عاد السؤال المتقدم عليكم، وقيل لكم لو ساغ وحسن (في امر) واحد أن تزاح علة المكلفين فيه من يجوز أن يخبر به، ويجوز ألا يخبر به ويدعو اليه وهو غير معصوم، لساغ وحسن فيسائر الامور.

ت\ قوله (وكان الذي يدل على عصمته تمام الغرض ببعثته، وهو أن يكون من بعث اليهم أقرب الى القبول منه والسكنون الى قوله. وبيننا ذلك على قولنا باللطف ووجوبه). هذا الكلام مبني على اجراء احكام العقل على افعاله تعالى وهو من نوع، وبعد هذا لا يكون اللطف مقتضيا لما ذكر، فلا دليل على ان تمام الغرض يقتضي عصمة لانه يجب ان يكون اقرب الى القبول والسكنون اليه، كما انه اصلا لا دليل ان اللطف يوجب ذلك. وما هو معلوم ان الله يرسل النبي برسالة عليه ان يؤديها، والرسالة والبعث من امر الله تعالى وليس للعقل الحكم انه يجب ان يؤدي الرسول كل ما ارسل به، فلربما يكون وجوب الاداء مشروط بالاداء، اي ان ما يؤدي النبي لا يكون واجبا اداوه الا بعد ان يؤدي، وهذا الشرط غير عقلائي الا انه جائز،

ويكون ما لا يؤديه النبي ولا سبيل الى معرفته من غير يعلم انه لم يكن واجبا اداوه. ولو تاملنا انه لا سبيل لنا الى معرفة وجوب ما اداه النبي لنا هو انه اداه لنا، فانه لا دليل على ان النبي يجب ان يؤدي كل ما حمل فلربما حصل امر يمنع من الاداء، فلا يكون وجوب وهذا الامر يجري على الملك. وهذا الحالة التي لا يكون فيها الاداء واجبا الا بعد ادائه يمكن ان نسميه الشرط المتأخر، ومن هنا يتبين ان الشرط المتأخر قد يكون ارضيا من في فعل النبي او يكون سماويا في فعل الملك.

قوله (كان في الحكم بخبر الكل داعيا لهم وان لم يشاهدوه) غير متسق والظاهر انه (كان في حكم المخبر للكل داعيا لهم وان لم يشاهدوه) بشهادة الجملة التالية.

قوله (وقيل لكم لو ساغ وحسن فزائر واحدا أن تزاح علة المكلفين فيه من يجوز أن يخبر به، ويجوز ألا يخبر به ويدعو إليه وهو غير معصوم، لساغ وحسن في سائر الأمور.) التصحيف في الكلمة (فزائر) واضح والظاهر انها (في امر) لذلک اثبتها بال Mellon بين قوسين ولم اثبت الاصل.

وخلالصة الاشكال انه سواء قلنا ان المؤدي عن النبي يجب ان يكون معصوما مثله او لا يجب فانه ينتهي الى ان اداء الغرض وازالة علة المكلفين لا يشترط فيها المشاهدة والتواتر، فتجوز بخبر الواحد.

س \ وكان له أن يقول لنا: أين المعصومون الذين ينقطع بهم عذر المكلفين في عصرنا هذا في كل بلد وناحية، حتى يحسن ادامة تكليفهم. فان قلنا: لم نؤت في ذلك الا من قبل نفوسنا ومن سوء اختيارنا، ولا نعلم من مغيب أحوالنا. كان له أن يقول: اذا حسن أن تزاح عنكم لاجل سوء اختياركم، وما ذكرتكم من أحوالكم بما لو بدأ به، أو فعل مع ارتفاع ذلك من جهتكم، لكان قبيحا منافيا للحكمة وحسن التدبير، فلم لا يجوز في بعض أمم الانبياء مثل ما حصل منكم، أو علم من أحوالكم؟ فيحسن منه تعالى لاجل ذلك أن يرسل اليهم من يبلغ ويجوز أن لا يبلغ معصوما، ولو بدأ بذلك أو فقد ما حصل منهم وعلم من حا لهم القبح. وكان له أيضا أن يقول: ما أنكرتم أن تحسن إزاحة علتكم الآن، لمكان ما ذكرتموه من أنكم أتيتم

فيه من قبل نفوسكم وسوء اختياركم، بالروايات عمن تقدم
عن أئمتكم وعن إمام عصركم، لعلمنا بدوام التكليف
 علينا، وفقدنا لقوم معصوم يشافهنا، فيوسط بيننا وبين إمام
 عصرنا ومن تقدم من أئمتنا، فقد التواتر وظواهر القرآن
 في كل ما يلزمنا ويجب علينا. وإذا ثبت بذلك لم يبق بعده
 إلا الروايات المتدالة بيننا.

ت\ قوله (وفقدنا لقوم معصوم يشافهنا) غير متسق. والظاهر
 انه (وفقدنا لقول معصوم يشافهنا). ونهاية الاشكال انه بعلمنا
 بدوام التكليف وعدم المشاهدة وعدم كفاية المتواتر فلا بد من
 اللجوء للروايات. وقد بينت فيما سبق ان المعرفة الشرعية
 مترقومة بالعلم فلا تقبل البطل الظني ولو اضطرارا، فاذا فقد
 الدليل العلمي الخاص رجع الى الدليل العلم العام والاصل.
 ولا تخلو مسألة من حكم بدليل شرعي علمي، فان لم يكن
 خاصا فهو دليل علمي عام. وبعبارة ثانية ان المعرفة القطعية
 بظواهر القرآن والسيرة المتواترة تستوعب جميع المسائل الكائنة
 والتي ستكون ولا توجد مسألة حصلت او ستحصل الا وفيها
 حكم مستند الى دليل قطعي من الكتاب والسيرة القطعية فلا
 يكون داع ولا مجال للعمل باخبار الاحاديث ونحوها من ظنون.

م\ الكلام على ذلك: اعلم أنه تعالى إذا علم أن في مقدور عباده أفعالا، متى وجدت، وقعت منهم أفعال واجبة في العقل، ومتى لم يفعلوها لم تقع منهم تلك الأفعال الواجبة، فلا بد من إعلامهم بذلك ليفعلوه، لأن ما لا يقع الواجب إلا معه يجب في العقل كوجوبه. وكذلك إذا علم من جملة مقدوراتهم ما إذا وقع منهم وجدت أفعال قبيحة من جهتهم لا توجد متى لم يقع ما ذكرناه فلا بد من إشعارهم بذلك، لأن ما يقع القبيح عنده، ولو لاه لم يقع لا يكون إلا قبيحا، ويجب اجتنابه والامتناع منه.

وإذا كان المكلفوون لا يعرفون بعقولهم صفة ما لا يقع الواجب أو القبيح عنده والتمييز بينه وبين غيره، فواجب على الله تعالى المكلف لهم المعرض للثواب والنفع أن يعلمهم بما ذكرناه، كما يجب أن يمسكهم ويزبح علهم بالأسباب وغيرها.

ت\ ذكرت مارا ان العقل غير محظوظ بفعال الله تعالى وارادته وحكمته لأنها غيب ومن الامم القول الذي لا يستطيع العقل الاحاطة به، لذلك لا يمكن للعقل ان يجري احكاما على

افعال الله تعالى، والوجوب وعدم الجواز العقلي الناتج عن معارف محيطة بالمخلوقين لا يمكن اجراؤها على الخالق وافعاله، والعقل عاجز فعلا ان اصدار اي حكم بخصوص افعاله تعالى وارادته وحكمته. كما انه تحديد ما يجب وما لا يجب على افعال الله تعالى يفتقر الى الواقعية فضلا عن مخالفته النص والوجدان. التكليف يكون للفعل المعين خاصة، فان توقف على شيء اتى به لاجل المكلف به، ويعکن العلم به وانه مما يتوقف عليه بطريقين الاول هو الطبيعي التكوفي وهذا لا يحتاج الى نص والثاني الاعتباري الوضعي، والعلم بالاعتباريات اما ان يكون بالمعارف العرفي الوجданية ولا يحتاج الى نص، او انه لا يتبيّن ذلك بها فيحتاج الى نص. ولأن الشريعة هي معرفة انسانية وليس امرا غريبا او مزيدا فان المعرف الشرعية جميعها امور انسانية وجدانية وعرفية وانما يكون خفاء عرفية بعض الاعتباريات فيها لاجل عدم تكامل التجربة الانسانية ولو ان الانسانية تكاملت او تكامل انسان بتجربته لعلم الشريعة صغيرها وكبیرها من دون نص وكان النص ارشادا وتقريرا وتأكيدا وليس تأسيسا واستحداثا وهذه هي (انسانية الشريعة) و (وجданية الشريعة)، ولا اعني بذلك ان الشريعة

كلها عرفية وان ما لا يجده العرف ليس شرعا بل اقول ان العرف البشري المترتب من التجربة الانسانية الحقيقة والوجدان الانساني الصريح فانها تشمل على المعاشر الشرعية، ويجوز ان يوجد عرف ملوث ومشوش ومحرف غير متوافق مع الشريعة.

م \ وإذا لم يجز أن يعلمهم ذلك باضطرار، لأنه لا يمتنع أن يتعلق كون هذه الأفعال مصلحة لنا، بأن يكون العلم بصفاتها يرجع إلى اختيارنا، كما نقوله في المعرفة بالله تعالى. وأن كونها لطفاً موقوف على أفعالنا، ولا تقوم الضرورة مقام الاختيار، فلا بد من وجوب إرسال من يعلمهم بذلك. وهذا نقول: إن بعثة الرسول من كان فرض بها ما ذكرنا، فإن وجوبها تابع لحسنها، ولا بد من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح من يعلم من حاله أن يؤدي ما حمله من الرسالة، لأن إزاحة العلة كما أوجب الإرسال التعريف فهو موجب للعلم بأنه يؤدي. ألا ترى أن بعثته لا يؤدي في ارتفاع إزاحة العلة، كترك البعثة في تفويت العلم

بالمصالح. وأيضاً فإن إرسال من لا يؤدي عبء، لأن الغرض فيبعثة الأداء والتعريف. وإنما نقول على المذهب الصحيح لا بد من أن يكون الرسول في الأداء يخصه على طريق التبع، لأن الغرض المقصود هو الأول. وإنما أوجبنا شيئاً يرجع إلى الرسول، لفساد أن يجب عليه ما لا وجود لوجوبه، ولا يجوز أن يجب على زيد مصالح عمرو. وإذا لم يتم الغرض المقصود في الإرسال كان عبثاً، ولا يجري ذلك بمحرى تكليف الله تعالى من علم أنه يكفر، لأن الغرض في التكليف هو التعريض لاستحقاق الثواب، لا الوصول إليه بالتكليف قد حصل الغرض. وليس كذلك تكليف النبوة، لأن الغرض فيها هو إعلام المكلفين مصالحهم وما لا يتم تكليفهم إلا به. فإن قيل: جوزوا أن يكون في معلومه تعالى أن كل من أرسله لا يؤدي ما حمله من التعريف الذي أشرتم إليه. فإن قلتم: لا بد أن يكون في معلومه أن يؤدي. قيل: ومن أين أنه لا بد من ذلك؟ وما الدليل عليه؟ قلنا: يمتنع فرضها وتقديراً أن يكون في معلومه تعالى، أن كل من بعثه لتعريف المصالح لا يؤدي عنه، لكن ذلك من كان في المعلوم، مضافاً إلى علمه. بمصالح ومتغيرات من جملة أفعال

العباد، قبح تكليفهم العقلي ووجب إسقاطه عنهم، لأنه قبيح أن يكلفهم ولا يزيح علهم، وإذا كان طريق إزاحة العلة مسدوداً قبح التكليف. فإن قيل: ألا جاز تكليفهم وجرى مجرى حسن تكليف من لا لطف له. قلنا: الفرق بين الأمرين، أن من لا لطف له قد أزيحت علته، ولم يذخر عنه شئ به يتم تمكنه. ومن لم يطلع على مصالحه ومقاصده لم تر علته، وفاته مصلحته يرجع لا يتعلق به، ولا صنع له فيه. وإذا صحت هذه الجملة ووجب الإرسال على ما ذكرناه، فلا بد أيضاً مما لا يتم في الغرض في الإرسال إلا به، وهو الدلالة على صدق الرسول فيما يؤديه، لأن قوله لا يكون طريراً إلى العلم بما تحمله، إلا من الوجه الذي ذكرناه. ولهذا قلنا إنه لا بد من اظهار المعجز على يديه، ليكون جارياً مجرى تصديقه تعالى له في دعوه عليه بالقبول، كما لو صدقه نطقاً لوجب أن يكون صادقاً، وإلا قبح التصديق، وكذلك إذا صدقه فعلاً. وإذا كان الرسول مبعوثاً إلى قوم بأعيانهم يصح أن يسمعوا بالمشافهة منه أداء، ولم تتعلق الرسالة بمن بعد ونائى في أطراف البلاد، ولا بمن نائى من الأخلاف، لم يجب سوى الأداء إليهم، ولم

يتعلق بهم أداء إلى غيرهم. وإن كانت الرسالة إلى من غاب وشهد وبعد وقرب ومن وجد ومن سيوجد، فلا بد من أن يكون المؤدي عن الرسول إلى من بعد في أطراف البلاد، ومن لعله يوجد من الأعقاب من المعلوم من حاله أنه يؤدي. إنما لو جوزنا على ما ذكرناه إلا يؤدي لم يكن الله تعالى مزيحا لعلة من بعدت داره من المكلفين في الاعلام بصالحهم فيما بعثه الرسول، وأن يكون المعلوم أنه يؤدي يوجب أيضا أن يكون من المعلوم وقوع الأداء الذي ذكرناه، لأنه لا فرق بين الأمرين فيما يقتضيه التكليف.

ت \ بينت ان العقل لا يمكنه ان يحكم على افعال الله وجوها او منعا فلا يمكن له ان يقول بوجوب او عدم جواز اي حكم. كما ان هنا مسكت عنده فانه رتب وجوب ارسال النبي على عدم جوازا لعلم الاضطرارى، والذى رتبه على امور جائزة. وهذا غير تام، فان الجواز لا يؤدى الى اللزوم، بل الصحيح قطعية عدم الاضطرار كشفت عن مصلحة ولطف في

الاختيار والاستجابة. وهكذا يصح القول ان العالم والكون والبشر قائمون على الرحمة واللطف وكل حالة من احوالهم هي في اقصى درجات الصلاح واللطف والمصلحة وان كانت حالة وقيمتها متسافلة وقبيحة وغير مرضية، لكن من جهة فعله تعالى بهم فهذا هو افضل ما يمكن ان يكونوا عليه. وهذا هو المعنى العميق للطفه تعالى بان العالم والمخلوقات والبشر هو في افضل حالة يمكن ان يكونوا عليها بافعالهم واستعدادهم واستحقاقهم. نعم هو يمكن ان يكونوا افضل لو انهم غيروا من افعالهم وانفسهم لكن وفق ما قدموه وفعلوه واستحقوا فانهم في افضل حالة. بمعنى ان للعطاء والجزاء والحال والقدرة درجات والله تعالى يعطي خلقها اعلاها وفق سعيهم وعملهم واستحقاقهم. فالشیر الموجل في الشر لولا لطف الله به لكان في درجة اسوء وابشع من الشر.

لكن السؤال الاوضح لماذا لم يعلمنا مباشرة دون واسطة؟ والجواب الصحيح ان العقل لا يحيط بحكمة الله وانه لا بد من الرجوع الى النص، ومثله لماذا لم يهدنا جميعا؟ والجواب يكون في النص ايضا، وقد بين النص ان الحكمة في تبليغنا عن طريق النبي والحكمة في عدم هداية الجميع. وليس للعقل حكم في

افعال الله وحكمته. لكن بینت في محله ان اصول الرحمة واللطف والرأفة ان الكون قائم على اصلاح الاحوال وان كل كائن فيه قائم على اصلاح الاحوال فكل انسان هو محقق لأفضل ما يمكن بالنسبة لاستحقاقه واستعداده وما فعل وما كسب، يعني ان عدم هداية الشخص هو بسبب مانع فردي شخصي صنعه الانسان وليس بسبب امور مفروضة عليه لا قبل ان يوجد ولا بعد ان يوجد.

واما قوله (ولا بد من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح من يعلم من حاله أن يؤدي ما حمله من الرسالة) فان العقل غير قادر على الإحاطة بحكمة الله وامرها، فليس من (لا بدية) ولا وجوب يستطيع العقل ان يحكم به. بل حتى على قول من جوز اجراء حكم العقل على حكمة الله وامرها فان أداء ما ارسل المرسل الرسول به بتمامه فهو تام الا انه لا يقتضي عصمة الرسول من الخطأ، اذ يجوز ان يؤدي بتمامه مع وقوع الخطأ والسهو والتصحيح. واما اذا اراد انه يؤدي من دون خطأ او سهو مع التصحيح فان العقل لا يوجب ذلك. اذ العقل يوجب أداء الرسالة تامة ولا يوجب عدم الخطأ بها. فهذا الدليل على العصمة غير تام. وكما انه لا تجب العصمة

في النبي من هذا الوجه لا تجحب في رسول الرسول من باب أولى وأوضح. وهناك وجوه أخرى استدل بها للعصمة.

م \ فإن قيل: جوزوا أن يكون المؤدي عن الرسول إلى أطراف البلاد من يجوز أن لا يؤدي، ومتى أخل بالأداء تلاقاه الرسول: إما بنفسه، أو بممدوح يقع منه الأداء. قلنا: هذا يوجب أن يكون المكلفوون ما أزيحت علتهم في التكليف طول المدة التي فاحتها هذا الاعلام، ويقتضي أن يكون تكليفهم النبي في تلك الأحوال قبيحا. فإن قيل: وكيف لا يلزمكم ذلك في الزمان المتراخي بين صدور الرسول بالرسالة، وبين وصول الأداء إلى من نأى في البلاد البعيدة. قلنا: أول ما نقوله أنه لا يجوز أن تكون أحوال المكلفين في الشرق والغرب فيما يكون هو مصلحة أو مفسدة من أفعالهم متساوية، لأنهم لو استروا في ذلك لوجب إعلام الجميع بصفات هذه الأفعال في حال واحدة، وكان يجب إرسال رسال كثرين بعدد البلاد حتى يكون الأداء في وقت واحد. وإذا وجد الرسول واحدا، وذكر أن

شريعته تلزم القريب والبعيد، فلا بد من أن يعلم أن أحواهم في المصالح تترتب على أن الصفات التي نبه عليها من أفعاله متعلقة، ومن كان بعيد الدار وفي بعد فبحسب بعده ومسافة إمكان وصول الأداء إليه، ومن كان شاطئ الدار فبحسب ذلك. وهذا غير ممتنع في التقدير، لأنه كما كانت هذه المصالح تختلف بالأزمان وفي الأشخاص، ويجب منها في وقت ما لم يكن واجبا قبله، وتتغير أحواها أيضا حتى يدخل النسخ فيها بحسب تغيرها، جاز أن يتنزل الأمر في المبعوث إليهم الرسول الذي ذكرناه. وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكون مصلحة بعيد والقريب في الشع متساوية، ولكن بعيد إنما تكون تلك الأفعال له مصلحة، إذا أديت إليه واطلع عليها، فلا يجب ما ذكرتوه. وذلك أن وجوب الواجب منفصل من الاعلام بوجوبه، وبالاعلام لا يصير ما ليس بواجب واجبا، وإنما يتناول الاعلام والأداء الاطلاع على وجوب أفعال هي في نفسها واجبة من غير هذا الاطلاع. على أن هذا يوجب القول بأن الأداء لو لم يكن أبدا لما كانت هذه الأفعال واجبة أو قبيحة أبدا، وقد علمنا خلاف ذلك. ويوجب أيضا أن

يكون المؤدون لهذه الشرائع لا يخرون بوجوها، لأن الخبر بذلك قبل الوجوب الذي يكون بعد الأداء كذب. ويوجب أيضاً أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين ولا الرسول صلى الله عليه وآلـهـ التحيل. وكل هذا ظاهر الفساد.

ت\ لا ريب في جواز أن يكون الرسول من لا يؤدي، وليس في ذلك قبح على المرسل، والغرض يكون من قبل المخلوق يحسب الاستطاعة اما من قبل الخالق بحكمته التي لا يحيط بها العقل. وإذا ما فات المكلف علم فهو معذور مع عدم التقصير، والمبلغ أيضاً معذراً أن بذل ما يستطيع، سواء كان المرسل المخلوق أم رسوله. والامر أوضح بالنسبة للمرسل الخالق، فان حكمته أوسع من ان يحيط بها العقل.

ومن هنا يتبيّن ما في قوله (لو استتوا في ذلك لوجب إعلام الجميع بصفات هذه الأفعال في حال واحدة) فان ذلك يصح من باب تحكيم العقل في أفعال الله وقياس فعل الخالق بفعل المخلوق، وهذا المنهج ابطلناه فيما سبق وهو يرجع الى التحسين والتقييّح العقليين اصل العدل المعتزلي، فقوفهم ان الله عادل أي بحكم العقل على فعله تعالى، والعبارة وان كانت

جذابة الا ان الخلل فيها هو تحكيم العقل في افعاله تعالى وإخضاع حكمته تعالى وعلمه ورادته وافعاله كلها لقوانين العقل ومدركاته، بينما الواقع ان العقل قاصر جدا وعجز عن ذلك. وهذا ما لا يمكن قبوله وان كان بين المتكلمين منتشر، فهكذا تحكيم مخالف للعدل والعقل وهو ما اسميه (لا عقلانية اصل العدل) و(لا عدلية اصل العدل) وهو مخالف للحكمة أيضا (لا حكمة العدلية). ويدل على (بطلان اصل العدل) و(بطلان العدلية). وهذا لا يعني رفض تحكيم العقل في الشريعة، لكن ما هو مرفوض تحكيم العقل في افعال الله ورادته وحكمته.

وبعبارة مختصرة؛ تحكيم العقل في افعاله تعالى وإخضاع حكمته ورادته لقوانين العقل مخالف للعدل والحكمة لقصور العقل عن ذلك، وهذا يشير الى (لا عقلانية اصل العدل) و(لا عدلية اصل العدل) ويدل على (بطلان اصل العدل) و(بطلان العدلية).

ومن هنا يتبين ان اللطف صفة وصف الله بها نفسه ولا علم لنا ولا حكم فيها الا ما بين، واما العقل فعجز عن القول

بوجوب اللطف عليه تعالى ولا تفصيله ولا الحكم عليه، فمبتحث اللطف والعدل ونحوها مما اوجبها البشر على الله من الباطل الواضح الذي يجب تركه، ونقول الله لطيف عادل كما قال وكما حكم وكما فعل ولا نعلم الا ما علمنا الله عن نفسه، وعقولنا قاصرة عن العلم بوجوب شيء على الله او عدم جواز شيء عليه الا ما بين وفصل هو، بل لا يصح ان نستعمل صفات الالزام والفرض التي كتبها الله على نفسها ونقولها كمعرفة وصفية نصف بها الله في كلامنا عنه بل نقول انه تعالى قال عن نفسه في كتابه. الاعتراف بعجز العقل عن تناول افعال الله وحكمته وارادته وصفاته وعدم احاطته بها اول خطوة نحو تصحيح علم الكلام، بل واصول الفقه، لانها تتحدث عن قوانين وحكمة وارادة تكليف الله لعباده. ويمكن ان نسمى هذه الدعوة بدعة (تصحيح علم الكلام).

قوله (كما كانت هذه المصالح تختلف بالأزمان وفي الأشخاص، ويجب منها في وقت ما لم يكن واجبا قبله، وتتغير أحوالها أيضا حتى يدخل النسخ فيها بحسب تغيرها) ففيه ان النسخ لغة هو تكرار وليس ابطال وتغيير فلا توجد مناسبة لاستعماله في المعنى المشهور، والمعارف الاعتقادية لا تغير ولا

تبطل، واما المعرف العملية، فما كان بالقرآن فلا مجال لتغييره وابطاله وتبدلاته لانه كتاب عزيز ومحفوظ، ولا يمكن ابدا تصور اجمال الوصف. سواء ما يسمى نسخ التلاوة أي ازالتها من المصح او ما يسمى نسخ الحكم أي ابطال حكم اية مع بقاء التلاوة لانها خلاف النص. والآيات المستدل بها لا تدل حقيقة والنسخ هو التكرار والاستنساخ كذلك وليس الرفع او الابطال. واما تغيير العمل السنوي (بالسيرة) فهو تطبيق النبي والوصي وهم بشر وليس خصائصه كالقرآن كلام الله، والوحى أنواع وهو فعل الله والنص يمنع التبدل والتغيير فيكون (النسخ) بمعنى ابطال الحكم ظن.

قوله (على أن هذا يوجب القول بأن الأداء لو لم يكن أبداً لما كانت هذه الأفعال واجبة أو قبيحة أبداً)، قد بينت في محله أن قيم الأفعال الاعتبارية أمور تواضعيه ووصفية وليس شيكية في الأشياء إلا على الفهم الانعكاسي للصفات، ولذلك فالفعل نفسه يمكن أن يكون قبيح ويكون أن يكون حسناً بحسب وضعه، والافعال في نظام معين حسنة وقبيحة ضمن التواضع النظامي، وليس في نفس الأشياء، ولا يقال ان الظلم ظلم في أي فهم ونظام، وذلك لأن الشع نظام وجداني فلا

يخرج عن عموماته ولا تخصيص ولا استحداث، فما هو قبيح وجданا قبيح شرعا وما هو حسن وجданا حسن شرعا أي في عالم المعقول والاحاطة العقلي وليس فينا لا يحيط به العقل. لكن هذه الصفات اعتبارية في الوجدان والعرف والشرع وليس لها حقيقة شبيهة، فالصفات ليست أمورا شبيهة زائدة، وهذا الفهم ينهي الجدل حول زائدة الصفة، والمعنى الذي للصفة معنى عقلي تحليلي لا وجود له في الخارج الشئي.

فالأفعال من دون الأداء قبيحة وحسنة وجданا وواعقا واتصافا الا انه من جهة غير المدرك لها ولو وجданا وعرفا وفطريا فانها لا توجب اللوم بل ولا تتصف من جهته ان فعل قبيحا او حسنا، بل لو اعتقد المكلف ان الفعل الحسن قبيحا فتركه او الفعل القبيح حسنا فتركه لشبهة معتقدا الحق والعلم بسبب تضليل فانه يعذر وان كان الفعل حقيقة خلاف ما اعتقد. وهذا لا يعني المعدنية بالجهل بشكل مطلق بل بحدود ما هو مقبول وجданا مما لا يرى العرف والوجدان انه يؤخذ به ويلام، والا فمن الجهل ما يلام عليه صاحبه ولا يعذر كجهل الضروري او المشهور.

قوله (ويوجب أيضاً أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين ولا الرسول صلى الله عليه وآلـه التحـيلـ). غير متسقـ. والظاهر انه (ويوجب أيضاً أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين ولا الرسول صلـى الله عليه وآلـه التـكـلـيفـ).

م \ فإن قيل: أليس المكلفون في حال دعوى الرسول للرسالة، وإلى أن ينظروا إلى معجزة ويعلموا صدقـهـ، لا نعرض تلك المصالحـ التي نبهـتمـ عليهاـ، والتـكـلـيفـ العـقـليـ يلزمـهمـ. قـلـناـ: إنـماـ جـازـ أـلـاـ يـعـلـمـواـ فيـ الأـحـوـالـ التيـ أـشـرـتـ إـلـيـهـ بـجـهـهـ المـصـالـحـ، لأنـ الـعـلـمـ بـهـ مـتـعـذـرـ فيـ تـلـكـ الأـحـوـالـ، وـلـيـسـ كـذـلـكـ الأـحـوـالـ الـمـسـتـقـبـلـةـ. لأنـ الـعـلـمـ بـصـفـاتـ الـأـفـعـالـ فـيـهـ مـمـكـنـ، يـوـجـبـ الـاعـلـامـ بـهـ وـالـاطـلـاعـ عـلـيـهـ. وـجـرـىـ زـمـانـ دـعـوـةـ الـبـوـبـةـ وـالـنـظـرـ فـيـ الـعـلـمـ الـمـعـجـزـ مـجـرـىـ زـمـانـ مـهـلـةـ النـظـرـ فـيـ مـعـرـفـةـ اللـهـ تـعـالـىـ، فـيـ أـنـ الـمـعـرـفـةـ لـطـفـ فـيـ كـلـ الـوـاجـبـاتـ، إـلـاـ فـيـ هـذـاـ الـوـاجـبـ الـذـيـ هوـ الـنـظـرـ فـيـ طـرـيقـهـ، لـاستـحـالـةـ أـنـ تـكـوـنـ لـطـفـاـ فـيـ ذـلـكـ.

ت \ قوله (فـإنـ قـيـلـ: أـلـيـسـ المـكـلـفـونـ فـيـ حـالـ دـعـوـىـ الرـسـوـلـ للـرـسـالـةـ، إـلـىـ أـنـ يـنـظـرـوـاـ إـلـىـ مـعـجـزـةـ وـيـعـلـمـواـ صـدـقـهـ، لـاـ نـعـرـضـ

تلك المصالح التي نبهتم عليها، والتکلیف العقلی یلزمهم). غير متسبق والمناسب (ویعلموا صدقه، لا یعلمون تلك المصالح) وقوله (والتكلیف العقلی یلزمهم) أی (رغم ان التکلیف العقلی یلزمهم) بل أقول والتکلیف الشرعی یلزمهم وان كان غير مؤمنین، فالکافر مکلف.

واما قوله (في أن المعرفة لطف في كل الواجبات، إلا في هذا الواجب الذي هو النظر في طرقها، لاستحالة أن تكون لطفا في ذلك). أی للدور من توقف الشيء على نفسه، فلو قلنا أنها واجب في النظر في طرقها تكون واجبا في ما تتوقف عليه. لكن في هذا الكلام تأمل، اذ لا يوجد دليل على ان العنصر اللطفي (کالمعرفة) هو جزء من العلة التي يتوقف عليها الفعل، بل الظاهر من اسمها أنها إضافة وزيادة — مهما كانت الحاجة ماسة— فانها تبقى شيئا إضافيا يمكن تحقق الفعل من دونها، فكون معرفة الله لطف في العلم بالواجبات او أدائها ليس تاما وخصوصا في العلم، فاما العلم الادراكي فيحول بالبيان ولو من دون تصديق وایمان واما العلم المعرفي التصدیقی فانه یجوز ان یؤمن الانسان بامور دینية قبل معرفة الله وتكون هي اللطف في معرفته. نعم الجزء الذي یقول عدم جواز ان

تكون المعرفة لطفا في طريق العلم بالمعرفة يتم في العلم التصدقي المعرفي وليس العلم الادراكي، واللحجة في العلم الادراكي في الغالب ان لم يكن في جميع الأمور. كما انه يمكن القول ان معرفة الله تعالى لها صور واشكال ودرجات ولا يمتنع حصول الصور الأقل والاضعف والادنى والتي لا تعد معرفة عرفا لكنها اللطف الذي يدعو الانسان ان يعرف الله تعالى المعرفة المطلوبة، بل لا يمتنع ان تكون للمعرفة درجات يتفاوت بها الناس كما اليمان وهو ما يعبر عنه القرآن (المؤمنون حقا) فكذلك لدينا (العارفون حقا).

واما اللطف من قبل الله تعالى فهو ثابت بالنص وهو ما أفعال الله اللطيف وليس للعقل حكم فيه ولا بيان لانه عاجز عن الإحاطة بافعال الله وصفاته، فعبارة (ان اللطف واجب على الله) عبارة خاطئة من البشر على الله الطيف.

[[وجوب حصول العلم بدعوى الرسل بأقصر الطرق]]

م وعلى هذا التقدير الذي أوضحتناه يجب أن نقول: إنه تعالى لا يوصل إلى العلم بصدق الرسول في دعوه إلا بأقصر الطرق وأخصرها، وأنه إذا كان للعلم بصدقه طريقان، أحدهما أبعد من الآخر، دل بالأقرب دون الأبعد. ولم يظهر على يده إلا ما لا يمكن تصديقه من طريق هو أخصر منه. وإنما قلنا ذلك حتى لا يفوت المكلف العلم بغير جنابته، لأنه قد تفوته مصالحة بجنابته، مثل أن يعرض عن النظر في المعجز، أو ينظر لا من جهة حصول العلم، أو يدخل على نفسه شبهات تمنع من العلم. فإن قيل: نراكم بهذا الكلام الذي حصلتموه قد نقضتم معتمد الإمامية في حفظ النبي والأئمة للشريائع. لأنهم يقولون: إن المؤذين عن النبي صلى الله عليه وآلله شريعته في حياته يجوز أن يكتموها ويخلوا بنقلها حتى يجب على النبي صلى الله عليه وآلله التلافي والاستدراك.

ويجوز على الأمة بعد موت النبي صلى الله عليه وآلله أن يكتموه كثيراً من الشريعة، حتى يقف علم ذلك على بيان الإمام، فإن كان ظاهراً آمناً من ذلك استدركه، وإن كان

غائباً فلا بد من ظهوره. حتى قلت: لو علم الله تعالى أن أسباب الغيبة تستمر في الأحوال التي تكتم فيها الأمة شرعاً، حتى لا يعلم إلا من جهة الإمام، لما بقي التكليف على المكلفين لأن تبقية التكليف مع فقد الاطلاع على المصالح فيه والمفاسد قبيحة. فإن خشيتم ما استأنفتموه في هذا الكلام وعطفتم عليه بأن تقولوا: إنما يوجب أصحابنا ظهور الإمام من الغيبة ورفع التقية، إذا اجتمعت الأمة على الخطأ، لأنهم يذهبون على طريق التأويل في بعض الشريعة إلى مذهب باطل ويجمعون عليه، فيجب على الإمام ردهم إلى الحق فيه. قيل لكم: ما يذهبون فيه إلى الباطل على طريق التأويل والشبهة وغيرها، لا يكون طريق الحق مسدوداً ولا موقوفاً على بيان الإمام، حتى يقال: إنه يجب عليه الظهور إن كان غائباً ويخرج أسباب التقية، لأنه يمكن أن يعلم الحق بالدليل الذي هو غير قول الإمام. وإنما يجب ظهور الإمام حتى يتبيّن ما لا طريق إلى علمه إلا قوله وبيانه. وهذا لا يتم إلا بأن يعدلوا عن نقل بعض الشرائع ويكتموه حتى يصح القول بأنه لا جهة لعلمه إلا ببيان الإمام. والجواب عن ذلك: إن أداء الشريعة إلى من بعد

في أطراف البلاد لا بد منه ولا غنى عنه، للوجه الذي أوضحناه وتبيننا: أن إزاحة العلة في التكليف العقلي لا يتم إلا معه، غير أن من أدى إليهم وعلموه، يجوز أن يكتسوا ويدلوا عن نقله، إما لشبهة أو غيرها.

ت \ قوله (لا يوصل إلى العلم بصدق الرسول في دعوه إلا بأقصر الطرق وأحصرها)، اي عقلا وهو مبني على الاصل الذي ايطلناه، وال الصحيح انه لا حكم على فعل الله وانما نحن نخبر من قبله وليس من خبر بذلك. وللطف والصلاح لا يوجب ذلك لأن فعل الله خارج عن حكم العقل و ملازماته. فيجوز ان يكون اللطف والصلاح الاقصى في الطريق الاطول.

وقوله (إنما يوجب أصحابنا ظهور الإمام من العيبة ورفع التقية)، مبني على القول بالتقية وقد بينت في كتب الفقه عدم جوازها مطلقا. كما ان الوجوب هنا بالعقل وقد عرفت ما فيه، وكذلك قوله (وإنما يجب ظهور الإمام حتى يتبين ما لا طريق إلى علمه إلا قوله وبيانه). فهو ايضا بالعقل وهو قاصر عن ذلك، اذ يجوز ان يكون عدم العلم - التام - معدن ورافع للتکلیف العام، وان المصلحة مشروطة بالعلم وليس بذات

التكليف وخصوصاً اين قد بيانت ان التكليف مناسبة للطاعة وليس مقصوداً نفسياً فعل ما كلف به بل المقصود هو الطاعة والانقياد.

م \ وإذا استمر ذلك منهم لم يتصل بمن يأتي من الخلف، ويوجد فيما بعد من المكلفين ما لا يتم مصلحته إلا به من هذه الشريعة، فحينئذ يجب على النبي صلى الله عليه وآله إن كان موجوداً أو الإمام القائم مقامه أن يبين ذلك ويوضحه ويسمع منه فيه ما يؤدي إلى ظهوره وإتصاله بكل مكلف موجود ومنتظر. فلهذا أوجبنا حفظ الإمام للشريعة والثقة بها لأجله ومن جهة مراعاته. ولا تنافي بين هذا القول، وبين ما قدمناه من أن شريعة النبي لا بد من اتصالها بكل مكلف موجود. والفرق بين الأمرين أن المنع من فوت العلم بالمصلحة واجب، والاستظهار في ذلك - حتى لا يقصر العلم عنمن يلزمـه - لا بد منه، وليس كذلك استدراك الأمر بعد فواتـه، وقصور علمـه في حال الحاجة إليه، لأنـه يؤدي إلى ما ذكرناه من قبح التكليف في تلك

الأحوال التي لم يتصل فيها العلم بصفات هذه الأفعال.
وقد تبينا في كتاب الشافي في الإمامة ما يتطرق عليه
الكتمان من الأمور الظاهرة، وما لا يتطرق ذلك عليه، وما
جرت العادة بأن تدعو الدواعي العقلاء إلى كتمانه، وما لم
تجر بذلك فيه، فمن أراد ذلك مستقصى مبسوطا فليأخذ
من هناك.

ت\ قوله (فحينئذ يجب على النبي صلى الله عليه وآله إن
كان موجودا أو الإمام القائم مقامه أن يبين ذلك ويوضّحه)
هذا الوجوب عقلي ولا يثبت لأن فعل النبي و فعل الوصي بما
يخص تبليغ الشريعة متعلق بارادة الله وهي غيب فيسري غيبها
إلى افعاهمما وليس للعقل القدرة على الحكم عليها، فلا بد من
نص. ومثله قوله (فلهذا أوجبنا حفظ الإمام للشريعة) ومثله
إي قول بالوجوب او عدم الجواز المستفاد من العقل والمتعلق
بفعل الله او ما يتصل وينتهي إلى فعل الله فككلها العقل عاجز
ان يحكم فيها ولا يمكن اجراء احكام العقل عليها لأنها من
عالم الغيب اللامعقول.

وقوله (لأنه يؤدي إلى ما ذكرناه من قبح التكليف في تلك الأحوال) هو من منطلقات عدالية واخضاع امر الله و فعله الى التحسين والتقييم العقليين وهو منوع. وهكذا كل حكم بقبح او حسن مستفاد من العقل و متعلق بافعال الله وما ينتهي الى امره فانه لا تصح لعجز العقل عن ذلك.

م \ فإن قيل: إذا منعتم من كتمان شرع النبي صلى الله عليه وآلله عمن بعد عنه في أطراف البلاد، وادعوتم أنه لا بد أن يكون المعلوم من حال الناقلين لذلك، أن ينقلوه ولا يكتموه. وذكرتم أن التكليف وإزاحة العلة فيه يوجب ذلك، فلأ جعلتم الباب واحدا وقلتم: إن الذي ينتهي جميع الشرع إليهم ويتساون في علمه لا يجوز أن يعدلوا كلهم عن نقله ويكتموه، حتى لا يتصل بمن يوجد مستأناً من مكلف مثل العلة التي روينوها في إزالة العلة في التكليف، وإلا كان كل ناقل للشرع ومؤد له إلى غيره، من موجود حاضر ومحظوظ ومنتظر في هذا الحكم الذي ذكرتموه متساوين، ولا حاجة مع ذلك إلى إمام حافظ للشريعة.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه في جواب مسألة وردت من الموصل وأوضحتنا أن ذلك كان جائزًا عقلاً وتقديرًا، إنما منعنا منه إجماعاً. لأن كل من قال: إن الأمة بأسرهم يجوز عليهم أن يكتتموا شيئاً من الشرع، حتى لا يذكره ذاكر لا يجعل المؤمن من ذلك إلا بيان إمام الزمان له وإياضًا واستدراكه، دون غيره مما يجوز فرضاً وتقديرًا أن يكون الثقة له ومن أجله. وكل من جوز أن يتحفظ الشرع بإمام الزمان ويوثق بأنه لم يفت شيء منه لأجله، كما يجوز أن يتحفظ ويوثق بوصول جميعه، بأن يكون المعلوم من حال المؤذين أنهم لا يكتمون، فيقطع على أن حفظ الشرع والثقة به مقصورتين على الإمام وحفظه. لأن الأمة بين مجوز على الأمة الكتمان وغير محيل له عليهم، وبين محيل له ومعتقد أن العادات تمنع منه. فمن أجازه عليهم ولم يحله – وهم الإمامية خاصة – لا يسندون الثقة والحفظ إلا إلى الإمام دون غيره، وإنما يسند الثقة إلى غير الإمام من يحيل الكتمان على الأمة. وإذا بان بالأدلة القاهرة جواز الكتمان عليهم، فبإجماع يعلم أن الثقة إنما يصح استنادها إلى الإمام دون ما أشاروا إليه من المعلوم.

وهذه الجملة التي ذكرناه إذا حصلت وضبطت، بان من
أنوائها جواب كل شبهة اشتملت عليه الفصل الذي
حكيناه وزيادة كثيرة عليه.

ت \ قوله (أوأضحتنا أن ذلك كان جائزأ عقلا وتقديرا، إنما
منعنا منه إجماعا.) يقصد اداء الجميع وعدم الكتمان. وتقريره
ان المجوز للكتمان يقول انه لا مؤمن وحافظ للشريعة غير
الامام، ومن يمنع من الكتمان يقول ان المؤمن والحافظ غير
الامام، ولا نعلم قطعا جواز الكتمان تبين ان الحافظ للشريعة
منحصر بن بيته المجوز للكتمان فلا يكون الا الامام حافظ
للشريعة.

وقد عرفت ما تقدم من ان كل هذا يتعلق بحكمة الله فلا بد
من نص وليس للعقل مجال للحكم هنا، كما انه ليس يعلم ان
الحكمة واللطف تجوز ان يكتتم شيء من الشريعة بان لا يعلم
بل وان ينسى. بل لا يمتنع ان تبدل الامة وتغير بجماعها ولا
يجب على الامام البيان فان كل ذلك راجع الى حكمة الله
وامره وليس للعقل حكم هنا، نعم اذا جاء النص بالمنع يمنع
واذا جاب بوجوب امر فيه وجب القول بوجوبه. والذي يظهر

من النص امران واصحان أولا ان القضايا الشرعية لها درجات من حيث الأهمية وليس كلها بمستوى واحد والثاني ان القصد الحقيقي من التكاليف هو الانقياد والطاعة ومن المعرف هو الایمان بالله تعالى فلمعارف الشرعية والتکاليف هي طرق وليس مقصودات نفسية. لذلك فالاهمية للمقصودات النفسية ومتى حفظت وتحقق فلما يظهر هناك مانع من جواز عذر الامة في خطئها ولو كان اجمعوا.

ان التعمق والتفصيل والبحث الدقيق في المعرف الشرعية ابعد المؤمنين عن مقصد الشريعة الأصلي وهو الایمان والطاعة، الایمان غاية المعرف والطاعة غاية التکاليف، ومع وجود وحفظ ومراعاة هاتين الغايتين يكون كل شيء غيرهما من اعتقادات وتكاليف عملية طریقا ووسیلة اليهما من دون قصد نفسي وغائي لتلك الطرق. وهذه الحقيقة يتربى عليها امران مهمان، الأول انه لا وجه لل الاحتياط في الشريعة لان الاعمال ليست مقصودات نفسية والثاني أجزاء المكلف المؤمن المطیع معارفه المناسبة لحاله بخصوص الشريعة. وهذا الفهم يخفف من حدة النزاع والصراع والجادلة بين المؤمنين، ويكون الحبل العاصم لها هو (حبل الایمان والطاعة) فكل من سلم لهما

واعتمدهما وعلمهما وقصدهما وتمسك بهما فهو ضمن دائرة رجاء الخير والعصمة وهذه ما يمكن ان نسميه (عصمة الامان والطاعة)، فكل مؤمن مطيع معصوم وان اخطأ في معارفه واعماله. ولا يقال ان المؤمن المطيع يمكن ان يخرج كثيرا عن حقائق الشريعة وتكليفها الأساسية لأن هذا ممتنع فان حقائق الشريعة وتكليفها الأساسية معلوما بالاضطرار والضرورة ولا يمكن مؤمن مطيع الخروج عنها.

[عدم وجوب عصمة المؤدي للشرع]

م ثم نشير إلى ما يجوز الإشارة إليه: أما ابتداء الفصل فإنه مبني على أنا نرجع في أن النبي صلى الله عليه وآله لا بد في أن يؤدي ما تحمله من الشرع إلى دليل عصمته، وليس الأمر على هذا. وقد منزح الكلام في صدر الفصل بين وجوب الأداء في الرسول، أو من يؤدي عنه، وبين العصمة، ونحن نفصل ذلك: أما صدق الرسول فيما يؤديه، فدليله المعجز، لأنه مطابق لدعواه ومصدق لها، فلو لم يكن صادقا في الدعوى لما حسن تصديقه. وهذا قد بيناه فيما سلف من كلامنا على

هذا الفصل، والمرجع في وجوب أدائه إلى ما ذكرناه أيضاً من أن العلة لا تزاح إلا به، وأنه الغرض المقصود، وفي ارتفاعه يكون الإرسال عبضاً.

فأما وجوب عصمة الرسول في غير ما يؤدّيه، فدلائلها ما أشير إليه في الفصل من وجوب السكون، وحصول النفار عند فقدتها وطريق العصمة كما ترى، فتميّز من وجوب الأداء، كما أن طريق وجوب الأداء من طريق العلم بالصدق في دعوى النبوة، فلا ينبغي أن يخلط بين الجميع.

ولم يبق بعد هذا إلا أن يدل أن على أن المؤدي لشرع الرسول من أمته إلى أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به في العصمة، وإن لحقوا به في أن المعلوم من حاله وحالهم أنه لا بد من أن يؤدي ما يحمله ولا يكتنه. والذي يوضح ذلك أن أداء الرسول صلى الله عليه وآله يقترن به تعظيمه وإجلاله، وارتفاع قدره ومنزلته، لأن المعجز الظاهر على يده يقتضي ذلك فيه. وليس كذلك أداء من يؤدي عنه ويؤدي إلينا من الأمة شرعاً، لأن ذلك الأداء لا يقتضي تعظيمها ولا إجلالاً، ولا الدليل المؤمن لهم من خطائهم فيه يقتضي فيهم رفع منزلة ولا قدر، كما كان ذلك كله في

المعجز.

وكيف يكون من علمنا صدقه لأن الله تعالى صدقه وحقق دعواه، بأن خرق العادة على يده، كمن علمنا صدقه، بأن العادة لم تجر من جرى مجراه بالكذب؟ ولهذا جاز أن يؤدي إلينا عنه المؤمن والكافر والبر والفاجر، ولا يجوز مثل ذلك في أدائه. وإذا اقترب الأداء بما أوضحتناه جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الأداء على جهة الاعظام والاجلال، ما يكون معه أقرب إلى القبول والامتثال من عصمته وطهارته ونراحته، وتعدينا ذلك إلى نفي الأخلاق المستهجنة عنه والخلق المستقلة. وكل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه ويروي شرعيه، ومن لا يؤمن إيمانه ولا عدالته، كيف تراعى عصمته. وقد مثل الشيوخ ما يذهبون إليه في هذه المسألة بالواعظ الداعي إلى الله تعالى، في أنه متى كان متناسكاً مظهراً للنراحة والطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه. وإذا كان متجرماً متهمة نفس ذلك عنه وقل السكون إليه. وإذا كان ما قالوه صحيحاً، معلوم أنه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه

من النزاهة والطهارة، ولا يجوز لأحد إلزام أحد الأمرين على الآخر.

ت\ الكلام هنا كما في غيره مبني على اجراء احكام العقل على افعاله تعالى موافقة لمنهج العدلية وهو غير تام. وقوله (أما صدق الرسول فيما يؤديه، فدليله المعجز، لأنه مطابق لدعوه ومصدق لها) فانه يصدق قوله بنبوته وليس في قول جزئي ومسألة يذكرها. فالمعجز يقتضي الصدق بنبوته وليس الصدق بجميع كلامه. واما قوله (والمرجع في وجوب أدائه إلى ما ذكرناه أيضا من أن العلة لا تزاح إلا به، وأنه الغرض المقصود، وفي ارتفاعه يكون الإرسال عبثا.) فهو ايجال في العقلانية بخصوص امر الله واعمال العقل في غير مجاله. وهذا العملية من اعمال العقلانية على أمور ليس للعقل القدرة على الإحاطة بها وهي خارج قدراته وتصوراته فهو من اجراء القواعد الدنيا على المعرف العليا وهو نوع من التوهم المعرفي. وبات واضحا ان اجراء احكام العقل على إرادة الله وافعاله من اجراء احكام ما هو مشاهد على ما هو غيبي واحكام ما هو معقول على غير المعقول واحكام المعرف الدنيا على المعرف العليا وكله من التوهم المعرفي، فان المعرفتين لا تختلفان بالنوع فقط بل الجنسي

وان سمى كل منهما معرفة. اذا اسمينا المعرف الدنيا بالمعارف الإنسية او الناسوتية والمعارف العليا بالمعارف الإلهية او اللاهوت، فان عقلائية وعقلانية الناسوت والمعارف الإنسية تام، اما عقلائية وعقلانية الاهيات واللاهوت فغير صحيح. ويمكن ان نسمى الأولى بـ (عقلنة الناسوت) والثانية (عقلنة اللاهوت). وبعد هذا البيان لا يبقى مجال لقوانين التقييح والتحسين العقليين ولا لأصل العدل والعدلية مجال في الأبحاث اللاهوتية.

فاما وجوب عصمة الرسول في غير ما يؤديه، فدليلها ما أشير إليه في الفصل من وجوب السكون، وحصول النفار عند فقدها وطريق العصمة كما ترى، فتمييز من وجوب الأداء، كما أن طريق وجوب الأداء من طريق العلم بالصدق في دعوى النبوة، فلا ينبغي أن يخلط بين الجميع. ولم يبق بعد هذا إلا أن يدل أن على أن المؤدي لشرع الرسول من أنته إلى أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به في العصمة، وإن لحقوا به في أن المعلوم من حاله وحاظهم أنه لا بد من أن يؤدي ما يحمله ولا يكتمه. والذي يوضح ذلك أن أداء الرسول صلى الله عليه وآلـه يقترب به تعظيمه وإجلالـه، وارتفاع قدره ومنزلته،

لأن المعجز الظاهر على يده يقتضي ذلك فيه. وليس كذلك أداء من يؤدي عنه ويعودي إلينا من الأمة شرعه، لأن ذلك الأداء لا يقتضي تعظيمًا ولا إجلالًا، ولا الدليل المؤمن لهم من خطائهم فيه يقتضي فيهم رفع منزلة ولا قدر، كما كان ذلك كله في المعجز. وكيف يكون من علمنا صدقه لأن الله تعالى صدقه وحقق دعوته، بأن خرق العادة على يده، كمن علمنا صدقه، بأن العادة لم تحرر من جرى مجرها بالكذب؟ وهذا جاز أن يؤدي إلينا عنه المؤمن والكافر والبر والفاجر، ولا يجوز مثل ذلك في أدائه. وإذا اقتربن الأداء بما أوضحته جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الأداء على جهة الاعظام والاجلال، ما يكون معه أقرب إلى القبول والامتثال من عصمته وطهارته ونراحته، وتعدينا ذلك إلى نفي الأخلاق المستهجنة عنه والخلق المستقلة. وكل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه ويروي شرعه، ومن لا يؤمن بعimanه ولا عدالته، كيف تراعي عصمته وقد مثل الشیوخ ما يذهبون إليه في هذه المسألة بالواعظ الداعي إلى الله تعالى، في أنه متى كان متناسكًا مظهرا للنراحة والطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه. وإذا كان متجرماً متهمًا نفس ذلك عنه وقل السكون إليه.

وقوله (إِذَا كَانَ مَا قَالُوهُ صَحِيحًا، مَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَجِبُ فِي رَسُولِ الْوَاعِظِ وَالْمُؤْدِي عَنْهُ وَعَظَهُ، مَا أَوجَبْنَاهُ فِيهِ مِنَ النِّزَاهَةِ وَالطَّهَارَةِ، وَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ إِلَزَامُ أَحَدٍ مِّنَ الْأَمْرَيْنِ عَلَى الْآخَرِ). غير متسق، والمناسب هو (إِذَا كَانَ مَا قَالُوهُ صَحِيحًا، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَجِبُ فِي رَسُولِ الْوَاعِظِ وَالْمُؤْدِي عَنْهُ وَعَظَهُ، مَا أَوجَبْنَاهُ فِيهِ مِنَ النِّزَاهَةِ وَالطَّهَارَةِ، لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ إِلَزَامُ أَحَدٍ مِّنَ الْأَمْرَيْنِ عَلَى الْآخَرِ). والظاهر أنَّ أحد الامرين على الآخر أي الزام وجوب كون رَسُولِ الْوَاعِظِ كالواعظ في النزاهة. والمثال ن باب التقريب للوجدان انه لا يجوز الزام وجوب كون مبعوث النبي معصوماً لوجوب كون النبي معصوماً.

م \ فأَمَا مَا مَضِيَ فِي وَسْطِ هَذَا الْفَصْلِ مِنَ التَّشْكِيكِ فِي عُمُومِ وَجُوبِ عَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِلَزَامِ أَنَّهُ مَا يَجُوزُ أَنْ يَخْتَلِفَ كُونُهُ لطِفَا. فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ لِأَنَّ جَهَةَ كُونِ الْعَصْمَةِ لطِفَا فِي السُّكُونِ وَرَفْعِ النَّفَارِ، مَعْلُومٌ أَنَّهُمَا مَا لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ الْعُقَلَاءُ، كَمَا لَا يَخْتَلِفُ جَهَةُ كُونِ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ تَعَالَى لطِفَا مِنْ جَهَةِ

كون الرئيس المنبسط اليد النافذ الأمر لطفا في انتظام الأمور وارتفاع خللها، فلا معنى للتشكيك في ذلك.

ت \ اما كون المعرفة بالله لطف فهذا ما لا ريب فيه، واما ان عصمة النبي او بسط يد الرئيس لطف غير واضح، بل لربما عصمة النبي توجب في نفس البعض شعورا بان التقوى تحتاج الى عصمة وانه لا يبلغها الا المعصوم، ولا يفهم ان العصمة لاجل التبليغ لامكانه من دونها، واما يفهم ان العصمة لاجل بلوغ درجات من المعرفة والتقوى اي الایمان والطاعة لا يبلغها الا المعصوم، فتكون مثارا للتساؤل بل السكون. كما ان القرآن فيه كثير من الحالات التي فعلها الانبياء وظاهر القرآن النهي عنها او تصحيحها، وهذا لم يخل بعرض البعثة ولا اثر في نبوتهم. ومن قال ان اللطف لا يكون في البشرية الكاملة للنبي من دون اختصاص من جهة عصمة العلم او العمل، فلربما يكون اللطف في ذلك وليس في اختصاصه بعصمة لا تكون لغيره. وليس للعقل القدرة والامكانية على الحكم بكون ذلك لطفا او ليس لطفا او انه عكس لطفا او ليس لطفا. واما الاشكال في كون الرئيس مبسوط اليد لطف فواضح، بل لا وجہ له ولو قال ان وجود الحاکم بالقرآن العامل به لطف

لكان له وجه وان كان في تحديد العقل لأفراد اللطف
ومصاديقه ممتنعا فلا بد من نص.

م \ فأما ما مضى في الفصل من القول: بأنه إن سوى مسو
بين الرسول وبين من ينفذ من قبله إلى من بعد عنه في
العصمة، فصار إلى ما يحكي عن بعض أصحابنا. فليس
بصحيح، لأن من قال من أصحابنا بعصمة أمراء النبي
صلى الله عليه وآلـه أو الإمامـ، وقضاته وحكامـه وخلفـاؤهـ،
لا يقول بعصمة الرواـة عنهـ وـالمؤـدين لـأخـبارـهـ إلىـ أـطـرافـ
الـبـلـادـ، وكـيفـ يـتصـورـ هـذـاـ وـالـرـوـاـةـ عـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ
وـآلـهـ وـإـلـامـ النـاـشـرـوـنـ لـأـخـبـارـهـ وـمـاـ أـتـىـ بـهـ مـنـ شـرـائـعـهـ، هـمـ
الـخـلـقـ جـمـيـعـاـ. لأنـ ذـلـكـ لـاـ يـتـعـيـنـ وـلـاـ يـتـحـصـصـ بـطـائـفـهـ دونـ
أـخـرـىـ، وـكـانـ يـجـبـ عـلـىـ هـذـاـ أـنـ يـكـونـ الـخـلـقـ مـعـصـومـيـنـ.
وـالـكـلـامـ الـذـيـ كـنـاـ فـيـهـ هـلـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ مـنـ يـؤـدـيـ عـنـ
الـنـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـيـنـشـرـ شـرـيـعـتـهـ فـيـ أـطـرافـ الـبـلـادـ
مـنـ يـعـلـمـ وـيـقـطـعـ أـنـ يـؤـدـيـ أـوـ يـجـوزـ خـلـافـ ذـلـكـ فـيـهـ، وـهـذـاـ
مـنـفـصـلـ مـاـ اـرـتـكـبـهـ بـعـضـ أـصـحـابـنـاـ غـالـطـاـ فـيـهـ مـنـ عـصـمةـ
أـمـرـاءـ النـبـيـ أـوـ إـلـامـ وـخـلـفـائـهـ.

ت \ هذه الفقرة ذات أهمية نقلية تأرخية بأنه لا احد من الاصحاب يشترط عصمة الرواة وانما بعض منهم يشترط عصمة امراء النبي والامام. وابطل رحمة الله القول بوجوب عصمة الرواة عقلا لانه يوجب عصمة الخلق كلهم لتکلیفہم بالنقل، وخطأ قول البعض بوجوب عصمة الامراء لأمرین بينهما سابقا الأول انه لا علاقة لکلامنا بالعصمة والثاني ان خطأ هذا القول يعلم من البيان المتقدم من عدم وجوب ان يكون المبعوث من قبل النبي من يعلم انه يؤدي فضلا ان يكون معصوما.

م \ فأما ما ذكر من سوء الاختيار لنفسنا في جملة الكلام، فلا شبهة في أن سوء الاختيار من المكلف لنفسه لا يرفع إزاحة علته في تکلیفه، ولا يرفع وجوب ذلك على مكلفه، ولا يقتضي أيضا جواز إزاحة علته بما ليس بمزير لها على الحقيقة، فلا معنى للتشاغل بهذا النوع من الكلام. فأما ما ختم به الفصل من إلزامنا أن تزاح علتنا هذه العلة التي ذكرها بالروايات عن الأئمة عليهم السلام إلى آخر الفصل. فقد مضى انه لا مدخل لحسن الاختيار ولا لسيئه في باب إزاحة العلة، وأن العلة لا بد من إزاحتها لکل

مكلف حسن اختياره أو ساء. فإن ألزم إزاحة العلة بروايات توجب العلم وتزيل الريب التزمنا ذلك، وما أراد ذلك لأنه شرط فقال عند فقد كذا فقد التواتر. وإن ألزم أن تزاح العلة بروايات لا توجب العلم، فلا علة تزاح بذلك. وما يجوز كونه كذباً كيف نقطع به على مصالحنا ومفاسدنا، وهو لا يوجب العلم ولا يستند إلى جهة علم، كما قوله في الشهادة وغيرها. ومن هذا الذي يسلم أن في الشريعة في أوقاتنا هذه حادثاً شرعاً لا يعرف حكمه بدليل قاطع؟ ولما عدد الحجج من التواتر وظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرق المحتسبة، فهو المعتمد في كثير من الأحكام، على ما تقدم بياننا له.

ت\ لا ينبغي أن قوله السابق (قد تفوته مصالحه بجنايته، مثل أن يعرض عن النظر في المعجز، أو ينظر لا من جهة حصول العلم، أو يدخل على نفسه شهادات تمنع من العلم). يتعارض مع ما هنا من قوله (فلا شبهة في أن سوء الاختيار من المكلف لنفسه لا يرفع إزاحة علته في تكليفه، ولا يرفع وجوب ذلك

على مكلفه، ولا يقتضي أيضا جواز إزاحة علته بما ليس بمزيرع لها على الحقيقة،) فان مقام إزاحة العلة مختلف عن مقام ادراك المصلحة، بل الصحيح ان إزاحة العلة مقدمة لادراك المصلحة، لكنها ليست العلة الكلمة لها، فقد تزاح علة المكلف بالبيان التام الصادق لكن قد تفوته المصلحة بسبب جناته. وهذا البيان يوضح أمور كثير قد تختلط على البعض من جهة التساوي وعدمه في اللطف او ظروف الانسان الثقافية والبيئية والاجتماعية فيعتقد مثلا ان الاختلاف في البيئة باع هذا ولد بين مسلمين وذاك ولد بين كافرين يعني عدم التساوي في اللطف، فان هذا من المتشابه الظاهري. بل المعلوم المقطوع ان كل انسان له اقصى درجات اللطف والصلاح، ولو جعلنا للطف والرحمة والرأفة من قبل الله بخلقه معادلة كسرية مقامها عمل الانسان وسلوكه لاخرج لنا مقادير هي دوما تقع ضمن اقصى درجات الرحمة والرأفة واللطف من قبل الله تعالى وبعباده، وهذا القول ليس مستخراجا عقليا بل هو دلالة النص وصرحه. فما قلته ليس من عقلنة اللاهوت بل من (تنصيص اللاهوت)، وتلك الكسور التي تكون بين الفعل والجزاء يمكن ان نسميها (كسور التقدير) و (كسور السنن الإلهية). وهي

امثلة توضيحية لحقائق نصية عن اللاهوت وليس كسور حقيقة.

واما جوابه على ما في السؤال من البيان بالروايات بقول (إلزامنا أن تزاح علتنا لهذه العلة التي ذكرها بالروايات) الى اخره، فإنه إجابة من مستوى الأصل، بمنع الفرض لاجل ان اصله غير ممكن وهو البيان العلمي بالروايات، اذ انها لا توجب علمًا. واما الاشكال الاستنتاجي الذي في السؤال فلم يجب عليه للمنع من إمكانه اصله بمنع اصله. قول في السؤال (ما أنكرتم أن تحسن إزاحة علتكم الآن، لمكان ما ذكرتموه من أنكم أتيتم فيه من قبل نفوسكم وسوء اختياركم، بالروايات عن تقدم عن أئمتكم وعن إمام عصركم، لعلمنا بدوام التكليف علينا، وفقدنا لقول معصوم يشافهنا، فيوسط بيننا وبين إمام عصرنا ومن تقدم من أئمتنا، فقد التواتر وظواهر القرآن في كل ما يلزمنا ويجب علينا. وإذا ثبت بذلك لم يبق بعده إلا الروايات المتدولة بيننا). وهو واضح انه لم يرتب القول باعتماد البيان بالروايات على سوء الاختيار بل على ما تقرر من انه لا تواتر وظواهر كتاب ولا مشافهة او مشاهدة ولا معصوم مبعوث، فلا يبقى الا الروايات لوجوب التكليف

ووجوب البيان. فلنجوؤه الى البيان بالروايات هو للعلم ببقاء التكليف والعلم بعدم امكان العلم بمشاهدة معصوم او تواتر عنه في تكليف معين. فهو لا يقول ان الروايات لا توجب العلم، بل ربما ظاهره انه يجوز انها لا توجب العلم الا ان يقول ان باب العلم قد انسد فلا بد من اعتماد الروايات معرفيا لاجل معرفة التكليف. وهذا المقام مختلف عن الاعتماد السكוני العملي الذي لا يوجب المعرفة بل هنا يقول بإمكان المعرفة عن طريق الروايات، واذا علمنا ان الروايات لا تولد الا الظن يكون النتيجة جواز ان تكون في الشريعة معارف ظنية، بل تجب لانه لا طريق الى المعرفة الواجبة الا بها. وكما ترى ان الجواب المتقدم لا يجب على هذا الاشكال، فان الاشكال يجادل بإمكان المعرفة عن طريق الرواية وان لم توجب علمها لما بينا. والجواب بأمررين الأول المنع من انسداد باب العلم بل دوما في كل مسالة وتكليف دليل علمي اذا لم يكن خاصا فعام اصلي، ولا تخرج مسالة ولا حالة عن ذلك. والامر الثاني المنع بكون المعرفة الواجبة – التي تبين التكليف – ظنا، فما هو ظن لا يكون واجبا بل الواجب هو المعرفة العلمية، فلو فرض – جدلا – تغدر العلم لم تصل النوبة الى الظن، اذ

الواجب هو العلم ولا يتحول الى الظن لاختلاف الجنس والمؤدى والأداء، وحمل الظن على العلم قياس باطل قطعاً وكونهما معارف لا يجوز القياس. فالواجب هو المعرفة العلمية وان تعذر انعدمت الاستطاعة فيسقط التكليف ولا يصار الى الظن. ومن هنا بينما انه على الوجهين من افتتاح باب العلم وهو الحق او انسداد بل العلم وهو غير تمام فإنه لا يجوز المصير الى الظن في المعرفة الشرعية.

واما قوله (ومن هذا الذي يسلم أن في الشريعة في أوقاتنا هذه
حادثا شرعا لا يعرف حكمه بدليل قاطع؟ ولما عدد الحجج
من التواتر وظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرقة
الحقة، فهو المعتمد في كثير من الأحكام، على ما تقدم بياننا
له.). فشقه الأول تام على الوجه الذي ينته من انه لا بد من
دليل قاطع اما خاص او عام. واما الشق الثاني والاعتماد
على الاجماع فقد عرفت انه من الاعتماد السكوني وليس دليلا
علميا، ولا بد من الشروط الثالثة (العجز والاتساق والقطعية)،
والقطعية متحققة متقدمي الشيعة دون غيرهم من الناس ودون
المتأخرین منهم وبعد ابن ادریس الحلي رحمة الله تعالى ضعفت
المدرسة القطعية وانتشر اعتماد الظن. واوکد لا يمكن ادخال

الأصوليين في الاجماع ولا اعتبار اقوالهم لعملهم بالظن والمحدثون الإخبارية الامر أوضح فيهم وفي ظنيتهم إضافة الى عدم رضا المتكلمين بطريقتهم. واما الروايات فحكمها حكم الآيات فاذا لم يكن الخبر عن النبي او الوصي قطعيا كالقرآن فانه لا يكون دليلا علميا، مع ملاحظة ان قطعية القرآن عيانية لذلك لا يمكن معارضته بغيره لا بالسيرة القطعية ولا بالاجماع ولا بالعقل في المعارف اللاهوتية، واما المعارف الناسوتية فالعقل معتمد وهو مرجع يطلب الاتساق معه لأصل (عقلانية الناسوت). ومن هنا يتبيّن ان التفسير بالمنقول من الروايات لا عبرة به، والروايات في الفقه لا حجة فيها والامر اوضح في الكلام والعقائد، بل لا بد في كل ذلك من العلم القطعي بالخبر ولا يقبل غير ذلك. والتفريق بين الاعتقادات والاحكام الفقهية الفرعية توهّم معرفي ناتج عن التشابه الظاهري.

الفصل العاشر [دلالة إنفاذ الرسول والأمراء والعمال على
حجية خبر الواحد والجواب عنه]

س \ إن قيل: الظاهر من حال الرسول صلى الله عليه وآله
ما يؤدّيه (إلى) من بعد من أمته وإعلامهم ما يلزمهم من
مصالح دينهم ودنياهم، ما جرت به العادة ومضت عليه
الامم من إنفاذ الأوامر والولاة والعمال والقضاة والرسل
والسعاة.

ينفذ المولى منهم من حضره من يوليه بالكتاب المتضمن
لولايته وعزل من كان قبله والرسول من غير مراعاة تواتر،
وأكثر من ينفذ إلى الأبعد لا يصحبه إلا من جملته،
ومتصرف بين أمره ونفيه. ومن هذه حاله وإن كثر عددهم
فما يراعيه من يذهب إلى التواتر المعلوم باكتساب من
الشرط الذي لا يتم اكتساب العلم من دونه مفقود منهم،
وهو العلم بأنه لا داعي لجمعهم على الكذب، فإذا طالت
صحبتهم وكثير اجتماعهم، تغدر العلم بالشرط وحصل
فقد.

في

أقوى

وإذا كانت هذه حال الولاية، فمن ينفذ للتسليم إن لم تقصّر
حاله عنهم لم تزد عليهم فيما يجوز على ألا.... والولاية فيما
لا يتم اكتساب العلم بصدقهم معهم ثابت فيهم....
الرسول إلى من تواتر إلى البلاد والنواحي من الفقهاء

ولا يكُن الدُّعُو بِحْقَنَا وَاسْتَتَارَهُ، لَأَنَّ مَنْ يَتَقَدَّمُ فِي الْعِلْمِ
وَالْحَفْظِ لَا بُدُّ مِنْ أَنْ تَطُولْ صَحْبَتِهِ مَنْ يَأْخُذُ عَنْهُ وَيَسْتَكْثِرُ،
وَمِنْ طَالَتْ صَحْبَتِهِ لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنْزَلَهُ
عَنْهُ وَتَوْجِهَهُ وَتَقْدِيمَهُ لَا يَكُونُ حَامِلًا، كَيْفَ اَنْضَافَ إِلَى
ذَلِكَ اسْتَتَابَتِهِ فِي التَّبْلِيغِ عَنْهُ وَالْقِيَامِ بِأَعْظَمِ الْأُمُورِ الَّتِي
بَعْثَ لِأَجْلِهَا، وَهِيَ تَعْلِمُ الدِّينِ وَإِزَاحَةَ فِيهِ. وَإِذَا كَنَا إِذَا

رجعنا إلى أنفسنا لم نعلم ذلك، وإذا رجعنا إلى سائر ما يشتمل على نقل الأخبار وتدوينها فلم نجد، علمنا أيضاً أنه لم يكن، وقد قال الله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم﴾ ولم يخص من شاهده وقرب منه دون من بعد عنه، وقال الله (وما أرسلناك إلا كافية للناس بشيراً ونذيراً). ولو كان تبليغه لبعض من بعث.... مبعوث إلى الخلق كافية، لكان الشهادة له صلى الله عليه وآله.... بلغ الرسالة ونصح الأمة غير واقع موقع الصحة بأنه لم ينقله الله تعالى إلى دار كرامة.... من بعث إليه، وكان موجوداً في أيامه.... عذرهم غير ما يقترحه من قال بالتواتر حسب.... عذرهم يكون بالارتحال إليه والمشافهة له..... يمكنون منه ويقدرون عليه. فإذا لم يفعلوه.... وكان صلى الله عليه وآله قد بلغهم وأزاحهم عنهم فبأي شيء علموا نبوته ووجوب الرحيل إليه، وهل يسوغ.... على أهل الأرض أن يخلوا بلادهم ويرحلوا بأسرهم.... لرسول، ويأخذوا عنه ويتلقوا عليه وينفذوا.... عليهم بعد النفقه والحفظ. فإن قلتم ذلك فما الموجب له.... دلالة على لزومه. هذه

جملة مفي أنعم سيدنا الأجل المرتضى (كتب الله أعداءه)
بالإجابة عنها، والتفضل بذلك ما يجري مجرها مجملًا
ومفصلاً، حسب ما تتحمله الحال ويتسع له الزمان مما لا
ينتهي إليه غيره، ولا يطمع في الظفر به سواه، كان ذلك
من أشرف ما بين وأجل ما ذكر، لكثره الانتفاع به
والاعتماد عليه، فيما لا يخلو المكلف من وجوبه، ولا ينفك
من لزومه. وكان متى حصله اطلع على ما يوصله إلى معرفة
كل ما يرد عليه من المسائل والنوازل، ويلزم غيره من
العبادات والأحكام، مضافاً إلى ظواهر القرآن وما تواترت
به الأخبار. ولسيدنا الأجل أطال الله تعالى وجمل الإسلام
وأهله بدوام سلطانه وعلو كلامته وانبساط يده علي الرأي
إن شاء الله تعالى.

ت\ من الواضح سقوط كثير من الكلمات وهنا أحاول ان
اجعل سياقا مقتربا للكلام وهو وان كان ظنا الا انه لا يضر
بعد ان واردت الأصل وانما لتحرير المطالب والسؤالات
باعتبارها أفكارا فقراءة تعمقية. والقراءة التعمقية هي
شكل من اشكال القراءة الإبداعية، والتي يكون فيها القارئ

مبدها من جهات الأولى في انتاج النص فلا يكون النص فقط
ما في السطور ومراد المتكلم بل ما في فهم القارئ وذهنه،
والثانية الابداع الجمالي من خلال تذوقه وتحليله الجمالي
وادرالك العناصر الجمالية في الكتابة والثالثة الابداع الفكري من
خلال الموقف تجاه الأفكار، واذا رجعت الى القراءة التعمقية
بحدها باستخلاص الفوائد وتبين العبارات وابداء الرأي تقع
في الجهتين الأولى والثانية واما الجهة الجمالية فانه تختص
بشكل بارز في الاعمال الفنية الأدبية واما العلمية والتقريرية
فالجمالية تكون في التكامل العلمي والاصابة الحقيقة
والواقعية. وهنا النص المقترن: (إن قيل: الظاهر من حال
الرسول صلى الله عليه وآله فيما يؤديه الى من بعد من أمته
وإعلامهم ما يلزمهم من مصالح دينهم ودنياهם، ما جرت به
العادة ومضت عليه الامم من إنفاذ الأمراء والولاة والعمال
والقضاء والرسل والسعادة، بان ينفذ المولى منهم من حضره من
يوليه بالكتاب المتضمن لولايته وعزل من كان قبله من غير
مراقبة تواتر، وأكثر من ينفذ إلى الأبعد لا يصحبه إلا من
هو في جملته، ومتصرف بين أمره ونفيه. ومن هذه حاله وإن
كثر عددهم فما يراعيه من يذهب إلى التواتر المعلوم باكتساب

من الشرط الذي لا يتم اكتساب العلم من دونه مفقود منهم،
وهو العلم بأنه لا داعي لجمعهم على الكذب، فإذا طالت
صحبتهم وكثر اجتماعهم، تذرع العلم بالشرط وحصل علم
فقده.

في

أقوى

وإذا كانت هذه حال الولاة، فمن ينفذ للتعليم إن لم تقتصر
حاله عنهم لم تزد عليهم. مما يجوز على العمال والولاة فيما
لا يتم اكتساب العلم بصدقهم ثابت فيهم. فوجب أن يرسل
الرسول إلى من تواتر إلى البلاد والنواحي من الفقهاء والحفاظ
ليأدوا غرضه ويوافقوا مقاصده في تعليم من يتواترون عليهم لا
اقل ان يزيد عددهم على أهل بلدتهم من الفقهاء والحفاظ.
ولو كان الامر كذلك لظهر ذلك من أمرهم واشتهر ولذكر
ودون وكان وجب ذكر ما جرت به العادة من إنفاذ الأمراء
وغيرهم لغراية هذه العادة. والملعون أن الفقهاء والحفاظ الذين
كان يرسلهم صلى الله عليه وآله لو رام أن يتواتروا إلى بلد
واحد لما تم. فإنه كان ينفذهم على هذا الوجه يبعث إلى الأقل
كمعاذ وفلان وفلان، وأنه لو فعل ذلك ظهر واشتهر في
التواريخ والسير، لكنهم لم يذكروا في شيء من كتبهم، ولا
تضمن حديثهم ومسانيدهم ذكر الفقهاء والحفاظ الذين

أنفذهم الرسول صلى الله عليه وآلـه إلى البلاد. ولا يمكن الدعوى بحقنا خموله واستثاره، لأنـ من يتقدم في العلم والحفظ لا بدـ من أنـ تطول صحـبته مـن يأخذـ عنه ويـستـكـثـرـ، ومن طـالـتـ صحـبـتـهـ للـرسـولـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـأـخـذـهـ عـنـهـ وـتـوجـهـهـ وـتـقـدـمـهـ لاـ يـكـوـنـ خـامـلاـ،ـ كـيـفـ اـنـ اـنـضـافـ إـلـىـ ذـلـكـ اـسـتـابـتـهـ فـيـ التـبـلـيـغـ عـنـهـ وـالـقـيـامـ بـأـعـظـمـ الـأـمـرـاتـ الـتـيـ بـعـثـ لـأـجـلـهـ،ـ وـهـيـ تـعـلـمـ الـدـيـنـ وـإـزـاحـةـ الـعـلـةـ فـيـهـ.ـ وـإـذـاـ كـنـاـ إـذـاـ رـجـعـنـاـ إـلـىـ أـنـفـسـنـاـ لـمـ نـعـلـمـ ذـلـكـ،ـ وـإـذـاـ رـجـعـنـاـ إـلـىـ سـائـرـ مـاـ يـشـتـمـلـ عـلـىـ نـقـلـ الـأـخـبـارـ وـتـدـوـيـنـهـاـ فـلـمـ نـجـدـهـ،ـ عـلـمـنـاـ أـيـضـاـ أـنـهـ لـمـ يـكـنـ،ـ وـقـدـ قـالـ اللهـ تـعـالـىـ (اليـومـ أـكـمـلـتـ لـكـمـ دـيـنـكـمـ)ـ وـلـمـ يـخـصـصـ مـنـ شـاهـدـهـ وـقـرـبـ منهـ دـوـنـ مـنـ بـعـدـ عـنـهـ،ـ وـقـالـ اللهـ (وـمـاـ أـرـسـلـنـاـ إـلـاـ كـافـةـ لـلـنـاسـ بشـيـراـ وـنـذـيرـاـ).ـ وـلـوـ كـانـ تـبـلـيـغـهـ لـبـعـضـ مـنـ بـعـثـ الـيـهـمـ هـكـذـاـ وـهـوـ مـبـعـوـثـ إـلـىـ الـخـلـقـ كـافـةـ،ـ لـكـانـتـ الشـهـادـةـ لـهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـأـلـهـ بـتـبـلـيـغـ الـرـسـالـةـ وـنـصـحـ الـأـمـةـ غـيرـ وـاقـعـ مـوـقـعـ الصـحـةـ.ـ وـمـعـلـومـ بـأـنـهـ لـمـ يـنـقـلـهـ اللهـ تـعـالـىـ إـلـىـ دـارـ كـرـامـةـ الـأـبـلـيـغـ مـنـ بـعـثـ إـلـيـهـ،ـ وـكـانـ مـوـجـودـاـ فـيـ أـيـامـهـ وـازـالـةـ عـذـرـهـ بـغـيرـ مـاـ يـقـرـرـهـ مـنـ قـالـ بـالـتـوـاتـرـ حـسـبـ زـعـمـهـ اـنـ زـوـالـ عـذـرـهـ يـكـوـنـ بـالـأـرـتـحـالـ إـلـيـهـ وـالـمـشـافـهـةـ لـهـ وـهـمـ يـمـكـنـونـ مـنـهـ وـيـقـدـرـونـ عـلـيـهـ.ـ فـإـذـاـ لـمـ يـفـعـلـوـهـ

وكان صلی الله علیه وآلہ قد بلغهم وأزاحهم علیهم، فبأی شیع
علموا نبوته ووجوب الرحیل إلیه. وهل یسوغ علی أهل الأرض
أن یخلوا بلادهم ویرحلوا بأسرهم لرسول، ویأخذوا عنه
ویتفقہوا علیه وینفذوا امره علیهم بعد التفقہ والحفظ. فإن قلتم
ذلك فما الموجب له وما دلالة علی لزومه؟

هذه جملة مني أنعم سيدنا الأجل المرضي (كتب الله أعداءه)
بالإجابة عنها، والتفضل بذلك ما يجري مجرها مجملًا ومفصلاً،
حسب ما تتحمله الحال ويتسع له الزمان مما لا يتنهى إلیه
غيره، ولا يطمع في الظفر به سواه، كان ذلك من أشرف ما
بين وأجل ما ذكر، لکثرة الانتفاع به والاعتماد عليه، فيما لا
يخلو المكلف من وجوبه، ولا ينفك من لزومه. وكان متى
حصله اطلع على ما يوصله إلى معرفة كل ما يرد عليه من
المسائل والنوازل، ويلزم غيره من العبادات والأحكام، مضافاً
إلى ظواهر القرآن وما تواترت به الأخبار. ولسيدنا الأجل
أطال الله تعالى وجمل الإسلام وأهله بدوام سلطانه وعلو كلامته
وانبساط يده عالي الرأي إن شاء الله تعالى.)

وخلال هذه الاشكال ان النبي وجميع الامم ينفذون الولاية بما هو غير متواتر والامر اوضح في المعلمين من فقهاء. وباقى الكلام كله ادلة على ذلك ورد لمن يشترط التواتر. وانت تعرف ان هذا الاشكال قد تكلم فيه لكن هنا افراد له. وعرفت ان هذا التوهم المعرفي – باعتماد الظن في المعرفة الشرعية- ناتج من تشابه ظاهري. كما ان تولية الامراء والملوك من العمل الخارجي وان صدر من النبي وهذا مما يجوز فيه الاعتماد السكوني مع تحقق الشروط.

م\ الكلام على ذلك: اعلم أن الراوي شرع النبي صلى الله عليه وآله والناشر له في أطراف الأرض هو غير من ينفذه إلى البلدان، إما أميراً أو حاكماً أو حاملاً، لأن النقل والرواية والإشاعة مما يشترك فيه الخلق أجمعون على ما جرت به العادة، ولا يقف على فرقية معينة ولا جماعة مخصوصة. والإمارة أو القضاء أو العمالة يقف على من

خصه النبي صلی الله علیه وآلہ بھذے ولایہ، وافرڈہ بھا
وأنفذه لها، وهذا ما قد أشرنا إليه في الكلام المتقدم على
هذا. فإن قيل: إذا كان الأمراء والعمال لا يؤدون الشرع
ويبلغونه، فما الفائدة في إنفاذهم؟ قلنا: في إنفاذهم فوائد
ظاهرة ملئ تأملها، والأمراء ينفذون حماية المتعزز وضبط
الأطراف من الأعداء وحمايةها، والقضاة للحكم وفصل
الخصومات، والعمال جبائية الأموال وقبض الصدقات، فما
في هؤلاء إلا من ينفذ شرعاً ويمضي أحكاماً، ليس المرجع
في صحتها وثبوتها إلى أدائه وتبلیغه. فإن قيل: أليس قد
ورد أنه عليه السلام كان ينفذ أقواماً لتعليم الناس وتوفيقهم
وهذا هو الأداء والابلاغ. قلنا: التعليم والتوفيق غير
الابلاغ والأداء، لأن المعلم لغيره هو الذي يرتب له الأدلة
ويرشده إلى طرقها ويقرب عليه سلوكها. ويوقفه على المقدم
من الأحكام والمؤخر ونحوه، أن الفقيه يعلم غيره، والمتكلم
يوقف سواه وما فيهم من يبلغه شيئاً ويؤدي إليه شرعاً،
لكن على النحو الذي أوضحتناه. وقد كان النبي صلی الله
علیه وآلہ بھذے دعاته في الأنصار، بأن يبتدوا بدعاء الناس
إلى التوحيد، ثم النبوة، ثم الشرائع. ولا خلاف بين العقلاء

في أن قول هؤلاء الدعاة ليس بحجة في التوحيد ولا النبوة، ولا بدعائهم يعلم ذلك، وإنما ينبعون على الأدلة وبهدون إلى طرقها كمالاً، وكانت الشريعة على هذا خارجة. وقد استقصينا هذا الجنس من الكلام في الجواب عن الفصل الثالث وأحکمناه وقلنا أيضاً هناك إذا كانت أخبار الآحاد عند من أوجب العمل بها لا بد فيها من استناد إلى دليل يوجب العلم يقتضي التبعد فيها بالعمل، لأن قول من يقول أن خبر الواحد نفسه يوجب العلم مردود مطروح. فمن أين علم أهل البلاد البعيدة إن النبي صلى الله عليه وآله قد تبعدهم وأوجب عليهم العمل بأخبار رسليه وإن كانوا آحاداً، ومعلوم أنه لا يجوز أن يعملوا ذلك من الرسل أنفسهم، فلم يبق إلا التواتر والنقل الموجب للعلم ما قلنا في الشع كله بمثل ذلك. فإن قيل: لا بد من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين، بأن الذي ورد إليهم أميراً أو حاكماً من جهة النبي صلى الله عليه وآله صادق في إضافة نفسه إليه عليه السلام، لأنه ينفذ شرعاً ويعضي أحكاماً دينية، فلا بد من أن يرجع له عن ذلك بعلم لا ظن، فمن أين علموا ذلك؟ والظاهر أنهم يرجعون فيه إلى أقوال

الأمراء وأخبار العمال، وهم آحاد وأخبار الآحاد عندكم
لا توجب علمًا.

قلنا: لا بد من علم بأنهم رسله وولاته. والطريق إلى ذلك
هو نفوسهم. أخبار غيره

ومعلوم أن العادة جارية بأن الملك العظيم إذا ندب أميراً
أو ولياً لبعض الأ MCSars، وكتب عهده على ذلك المصر،
وأمره بالتأهب للخروج وأطلق له النفقات، فإن خبر ولايته
يذيع ويتصال بأهل ذلك المصر على ترتيب وتدريج فينتقل
إليهم أولاً عزيمة الملك على توليته، وظهور أسباب ذلك
وتراuff الشفاعات فيه إن كان فيه شافع، ثم الخطاب له
على الولاية، وتقرير أمره فيها وتأهيله لها على ذلك، إلى أن
يقع منه الخروج، وهو لا يصل إلى تلك البلدة إلا بعد أن
علم أهلها بالأخبار المترادفة بولايته، وانتظروا قدمه،
واستعدوا للقاءه، وهذا أمر معلوم بالعادة ضرورة. وإذا كان
النبي صلى الله عليه وآله أعلى قدرًا وأجل خطراً من كل
من وصفنا حاله من الملوك والاهتمام بولايته، وولاته أشد
وأقوى من الاهتمام بولالية غيره، فلا بد من أن يكون

انتشار أمر ولاته وشياع ذكرهم قبل نفوذهم، أو يخص
بسياسة. وكيف يخفى هذا على من عرف العادة ورأى ما
تقنضي به في أمثال هذه الأمور. وهذه الجملة التي ذكرناها
في أثنائها الجواب عما اشتمل عليه هذا الفصل ثم نشير
إلى ما يحدّر الإشارة إليه.

ملخص الجواب ارسال الامراء مختلف عن الرواة، والتعليم
ان كان في العقائد فلا ينفع خبر الواحد وان كان في الاعمال
والاحكام الفقهية فلا بد ان يعلم ان خبر الواحد ما يعتمد
عليه وهو محتاج الى علم. فعلى كل الاحوال لا بد من خبر
قطعي. واما الولاة فان خبر توليتهم وعزفهم ينتشر ويشتهر قبل
وصول الكتاب فيكون وصوله تحصيل حاصل. ومحمد تطبيق
لما علم.

اما ما انتهى به الفصل من القول بأن حال النبي صلى الله عليه وآلـهـ فيـمـنـ يـولـيـهـ وـيـنـفـذـهـ إـلـىـ الـبـلـادـ كـحـالـ غـيـرـهـ فيـمـنـ يـولـيـ الـوـلـاـةـ وـيـنـفـذـ الـأـمـرـاءـ فـغـيـرـ صـحـيـحـ، لـأـنـ وـلـاـةـ

غير النبي صلى الله عليه وآله وأمراءه إنما يقومون بمصالح دنياوية، فلا يمتنع أن يقوم الظن فيهم مقام العلم. وولاة النبي وأمراءه يقومون بمصالح دينية، وهذه مصالح مبنية على العلم دون الظن. فرسل غير النبي من الملوك وأمرائهم يكفي الظن بأنهم صادقون، كما نقول في قبول الهدايا ومراسلات بعضنا البعض، وجميع التصرف المتعلق بمصالح الدنيا، ولا يكفي في رسليه عليه السلام إلا العلم والقطع، فلا ينبغي أن يحمل أحد الأمراء على صاحبه. والأكثر في أن الفقهاء والعلماء والحافظ أعداد قليلة لا يبلغون حد التواتر لا يحتاج إليه، لأنه بني على أن الأداء للشرع والتبيغ له موقوف على العلماء والفقهاء، وأن خبرهم إذا كان لا بد من كونه طريقا إلى العلم، فواجب أن يكون كثرة متواترين. وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك كله وأوضحتنا. وما ختم به الفصل من وجوب ارتخال أهل الأمصار وساكني الأقطار حتى يسمعوا من الرسول صلى الله عليه وآله ما يشافه به. غير واجب أيضا، ويفني عن ذلك كله ما بيناه ورتتبناه. وقد أجبنا عن هذه المسائل ما اتسع له وقت ضيق.

ت \ قوله بالفرق بين امراء النبي وامراء غيره تام من جهة لكنه ليس على اطلاقه بل هو في الوجدان والعرف يكون التعامل معه كغيره فيكون من (العمل الخارجي) الذي يجوز معه الاعتماد السكوني، واما قال ذلك لانه بين ان العلم بهم وبولايته تتحقق بالقطع والتواتر قبل وصولهم. واما قوله ان التبليغ غير متوقف على الفقهاء فتام جدا وينبغي ان يكون حاضرا في كل حالة حكم على تواتر، فلا يجب ان يكون المبلغون من العدول والثقات فضلا ان يكونوا علماء وفقهاء، بل التبليغ يكون بكل انسان، فاذا بلغوا التواتر حق خبرهم القطع. وبعد ان بين كل هذا اصبح واضحا ان ارتحال الناس باسرهم الى النبي للمشاهدة غير واجب. وهذا يجري في الائمة ولذلك يكون من المتعذر العلم بما يكون عن الامام الغائب من امر بل وخير لانه لا يكون الا احادا، الا ان يكون صاحب معجزة وهذا ما يمكن قوله في السفراء فاضافة الى نص الامام بوجوب الاخذ عنهم فان اتصاهم بالوصي الغائب نوع من المعجزة مما دعا الى تصديقهم والقطع على خبرهم فان هذه عالمة توجب القطع. وقد بينت ان الخبر القطع لا ينحصر فقط بالتواتر، ومن الافضل جعل الشرط هو الخبر

القطع وليس الخبر المتواتر. ومن هنا فما يوجب العلم هو المشاهدة والخبر القطعي. واما الاجماع فهو من الاعتماد السكوني ان كان متسقا.



أنور غني الموسووي الحلي طبيب وشاعر وباحث إسلامي من العراق. يعتمد عرض الحديث على القرآن و عدم العمل بالظن. ولد في ٢٩ ذي الحجة ١٣٩٢ هجري (١٩٧٣ ميلادي) في الحلة. درس في النجف المطب والفقه. يكتب باللغتين العربية والإنجليزية. يعتمد منهجه العرض في فقه الشريعة. أنور غني مؤلف لأكثر من أربعين كتاباً، و حائز على جوائز عدّة.

