

قراءة تعمقية في

# المسائل التبانيت

أنور غني الموسوي

دار اقباس النشر 2025



قراءة تعمقية في

# المسائل التبانيات

أنور غني الموسوي

قراءة تعمقية في المسائل التباينات

أنور غني الموسوي

دار افواس للنشر

العراق – 1447 (2025)

## المحتويات

المحتويات.....	1
المقدمة.....	2
الفصل الاول [الطريق إلى معرفة الاحكام الشرعية عن أدلتها] .....	11
الفصل الثاني [الكلام في حجية خبر الواحد وعدمه].....	69
الفصل الثالث [اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه] .....	99
الفصل الرابع [اعتماد أعراف المتشريعة على الخبر الواحد والجواب عنه]	
.....	115
لفصل 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 [اثبات حجية خبر الواحد من طريق اللطف والجواب	
عنه] .....	256
الفصل العاشر [دلالة إنفاذ الرسول الأمراء والعمال على حجية خبر	
الواحد والجواب عنه].....	306

## المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين.

احيانا الفكر العالي للكاتب كما في حالة السيد المرتضى رحمه الله تعالى، يجعل من المفيد استخلاص الفوائد من كلامه وتبيين ما قد يكون معقدا من عباراته واذا كان للقارئ رأي يعلق على بعض كلماته. والقراءة التي تتجه نحو هذه الغايات هي القراءة التعمقية. والقراءة التعمقية قراءة لنص لغرض استخلاص الفوائد منه وبيان المشكل من عباراته وابداء الراي ان امكن. والغرض الاول او الغاية الاولى (اي استخلاص الفوائد) ركن ومقوم للقراءة التعمقية، ويكملها 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 التبتانيات) للسيد المرتضى رحمه الله تعالى التي تدور حول ابطال العمل باخبار الاحاد 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: اخرجت هذا القول للإشارة الى حقيقة استقرائية بإسهام المرتضى المهم واصابته الحق في منهجه ونتائجه واستنتاجاته، مما يعطي اراءه قيمة علمية و(حقائقية) لا تعطى لغيره من الكتاب والباحثين.
- ح\ كان المرتضى يذهب إلى عدم صحة العمل بأخبار الاحاد.
- ح\ قال تلميذه محمد بن الحسن الطوسي (توحد المرتضى في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدم في العلوم)
- ح\ (رسائل الشريف المرتضى) حاوية لكل ما كتبه الشريف بعنوان مسألة ورسالة وجواب سؤال. قم: 20 شعبان المعظم 1405 هـ.

## جوابات المسائل التباينات



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

تعليق (ت) \ نستعين على كل عمل فظاخره انه بالحمد والمقصد المحوري انه الله المستعان. بدليل قوله بعده (وبأنوار هدايته) فيكون قويا ان هناك مقدر هو (وبه نستعين). وظاخره قوله (بأنوار هدايته) العموم والمقصد المحوري هو القرآن. وهو منهج استرشاد والاستضاء به.

م \ وإياه جلت عظمتة نسأل أن يصلي أولا وآخرا على سيدنا محمد نبيه وصفيه، وعلى آله الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم من الانجاس وتبرأهم من الادناس، صلاة سالمة من الرياء، لازمة للاستواء، موصولة غير مقطوعة، ومبدولة غير ممنوعة، وسلم عليهم تسليما.

ت \ المعروف ان الصلاة على النبي واله قول، وهو دعاء ويمكن ان يكون معناها الثناء عليه اي اثنوا 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 التصفح  
والتأمل دالة على فكر دقيق التوصل، لطيف التغلغل، فكم  
من شبهة كانت لقوتها ودقتها أدل على الفطنة من حجة  
جليّة ظاهرة.

ت\ هذه التفاتة عميقة في انه (كم من شبهة كانت لقوتها  
ودقتها أدل على الفطنة من حجة جليّة ظاهرة) وتفتح الباب  
مشرعاً امام السائل والمستشكل ولا يكون في النفس اي  
غضاضة او نفور، فليس الاشكال والشبهة تعني الانتقاص  
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 وقتي المضيق،  
وقلبي المتقسم المتشعب، ومن الله تعالى أستمد المعونة  
والتوفيق.

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 وتقدست أسماؤه، فقد أنعم على الكافة بسيدنا الاجل المرتضى ذي المجدين علم الهدى أدام الله سلطانه، وأعز نصره، وأيد الاسلام وأهله بدوام بقائه، وكبت أعداءه. وجعله المفزع فيما يعرض لهم من أمر دينهم، فيكشف ملتبسه، ويوضح مشكله، ويظهر خفيه، ويبين مجمله، ويزيل بذلك ريبهم، وينفي شكهم، ويشرح صدورهم، ويسكن نفوسهم. ولا عذر بعد هذه النعمة لمن أقام على ظلمة الريب ومنازعة الشك، مع التمكن من مفارقتهما والراحة من مجاهدتهما.

ت\ قوله (حكاية ما افتتحت به المسائل) هو من قول السائل وهو يقرأ ويملي على تلميذه أو الكاتب، و(افتتحت) يمكن ان تكون بناء الفاعل فيكون يتحدث عن نفسه أو بناء 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 المجدين علم

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

س\ وأحق ما سأله المسترشد، وطلب معرفته المتدين، ما لا رخصة في اهماله، ولا توسعة في اغفاله، هو العلم بما يلزمه من العبادات الشرعية والاحكام السمعية، التي لا ينفك المكلف من وجوبها، ولا يخلو من لزومها، ولا يصح منه التقرب بها والاداء لما 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 بذله وبيانه.

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

ولزمه بذله وبيانه.) يبدو لي ان (لا) قبل (يتمكن) 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 استفدته من المجلس الاشرف عند الدروس، وحصلته بالمسائلة والبحث وراغب إلى الدين المهذب والورع المنتزه، في اجابتي بما يكون عليه اعتمادي، وإليه مفرعي، ويحتسبه عملي، وعليه معولي، 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 المحقق لاجل تبويب  
الفصول والمسائل.

س\ الذي يظهر منا عند المناظرة لمخالفينا، التخطئة لهم  
فيما يروونه ويذهبون اليه، من اثبات العبادات والاحكام  
بالقياس والاستحسان، والاجتهاد بالرأي، وبأخبار الاحاد؛  
التي يعترفون بفقد العلم بصدق رواتها، وتجويز الخطأ  
[على] ناقليها. وبإجماع 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 للفعل أكثر من كونه  
وصفا للواقع فيخلو من الجزم. قوله (وبإجماع ما يجوزون تعمد  
الباطل على كل واحد منهم) فان (ما) تبدو زائدة هنا. وقوله  
(ولا يعتبرون حصول المقصود فيهم) اي العلم بصدقهم، ومعنى  
(لا يعتبرون اي لا يشترطون) وهو حاصل عمليا وان لم يظهر  
قولا. وقوله (وإن ذلك بدعة وضلال من فعلهم). باعتمادهم



تلك الطرق كحجة 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 مخالفا لما قالوا، لان فقد العلم بالخلاف والنكير لا يدل على الرضا والتدين.

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

س\ وإن كان جميع ما عددناه 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 يذكرونه قرينة للرواية، يحصل  
لأجلها طريق العلم أم لا؟

ت\ قول السائل (أصحابنا) 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 تدین بالامامة من مشارق الارض ومغاربها 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 ب (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 اثاره مسألة الاجماع لانه  
طريق ثالث للعلم عند المرتضى كما ستعرف.

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 عليهما والسلام)؟

ت\ قوله (عمل الرسول والامام) استعمال جميل ودقيق، وقد  
استعمله للمشاكلة مع لفظة (عمل) اي عمل الطائفة، لكنه  
يخلصنا من كثير من الامور التي سيتبين 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 يصح الاستعمال بعد الاشكالات التي تصاحبه، كما بينته 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 صالحا للعلم بعلم الرسول والامام. وقوله (أمر يختص بصحة التعلق به دون

من يخالفنا) اي امر يختص بنا بصحة التعلق به من قبلنا وليس لمخالفينا التعلق به. وقوله (فيما يمنعهم منه نحن القول بأننا لا نعلم مخالفا من الطائفة.) فيه عدم اتساق والذي يبدو لي ان المناسب (فيما تمنعهم منه نحن؛ (اي) القول بأننا لا نعلم مخالفا من الطائفة.) فيكون يمنعهم هي (تمنعهم).

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

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

تضمنه الرواية الاخرى، قطعت على أنهم عاملون بما تضمنه  
الرواية التي ادعيت 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 الطائفة، ولربما يمتد هذا  
الاشكال الى العلم بالإجماع.

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

ت\ يقصد بقوله (إذا لم أعلم أن الرسول والامام عاملان بها) اي عملا بالماضي، ومعنى الكلام ان عدم العلم بعمل من غاب باحد الروايتين يعين قطعاً عمله بالأخرى، فهكذا يكون في عمل الرسول والامام وهما ممن غاب بل عملهما اهم واخطر، فعدم العلم انهما لم يعملوا بهذه الرواية علمنا قطعاً انهما عملا بتلك، فلا يبقى داع للقرينة. وبين ان هذا القول اولى لما ذكر.

س\ هذا إن أريد بالطائفة الكل، فأما ان أريد البعض فمن ذلك البعض؟ وما الذي أفردهم بهذا الحكم وقصره عليهم دون غيرهم. وأي الامرين أريد بالطائفة - أعني الكل أو البعض - هل العلم بحصول المعصوم فيها ووجود علمه في جملة علمها معتبر أم لا؟ فان كان معتبرا فما الطريق اليه؟ وما الذي اذا سلكناه 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 ويبدأ جواب المرتضى. وما  
سياتي بيان لكيفية معرفة ان الخطاب كلام الله تعالى. وهو  
مقدمة لجوهر 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 المحقق.

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 اليه تعالى على أن يحدث على وجه لا  
يتمكن البشر من أحداثه عليه، كسماعه من شجرة، أو ما  
يجري مجراها. وهذا ليس بمعتمد، لان سماع الكلام من  
الشجرة يدل على أنه ليس من فعل البشر، من أين أنه



ليس من فعل جني وملك سلكا أفنان الشجرة وخلالها  
وسمع ذلك من كلامه. وهذا القدح أيضا يمكن أن يعترض  
به في الفصاحة، اللهم الا أن يتقدم لنا العلم بأن فصاحة  
الجن والملائكة لا تزيد على فصاحة البشر، فيكون ذلك  
الوجه دليلا على أنه من كلام الله تعالى.

ت\ اختصاص الخطاب بصفة لا تكون الا لله تعالى يحقق  
العلم القطعي انه من الله وليس من غيره. وانما المناقشة في تلك  
الصفة كتتحقق خارجي؛ وقد ناقش في الفصاحة وانه ليس من  
كلام البشر بما ذكر من انه قد يكون كلام جني او وملك  
وقد يكونان افسح من البشر. ويمكن ان يقال الاخبار  
بالغيب، ووصفه لما لا يمكن ان يعلم في وقته اي السبق  
العلمي، ويمكن ان يرد باحتمال كون جني او ملك يقدر على  
ذلك. وهناك صفات ذكرها القرآن بكونه علامات انه كلامه  
تعالى وهي عدم الاختلاف وتصديق ما سبق، وانه الحق اي  
الصدق، وانه أحسن الحديث. ومع ان كل من هذه الصفات  
لا توجب القطع بكونه كلامه تعالى بدلالة المنكر له، لكن  
مجموعها يوجب القطع انه ليس بمقدور مخلق وانما هو فعل  
قادر لا يقدر عليه غيره وانه كلام الله تعالى. وتحقق العلم

نتيجة لمجموعة معارف دون تحققه بكل واحدة منها هو نظام ادراكي عقلي واضح وجدانا، وهذا ما يمكن ان نسميه (الدلالة المحصلة) في قبال الدلالة المقامية. والعلم والقطع المتحقق بها يمكن ان نسميه (القطع المجموعي) في قبال العلم والقطع المنفرد. ولربما المعارف التي تحصل للباحث والعالم لا تكون عادة من خلال معطيات منفردة بل اكثرها 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 والوجدان ايضا حقيقة مجموعية محصلة وليست حقيقة مفردة. بل يمكننا القوم من خلال اعتبار الاتساق والتوافق ان القول بمعرفة منفردة مستقلة مباشرة وساكنة غير واقعي، بل جميع المعارف هي معارف تفاعلية محصلة واتساقية. ومن هنا يتبين اهمية النظر الى الاتساق المعرفي للكلام قبل القول بدلالته الواقعية وهذا يبطل المذهب الظاهري قطعاً ويؤكد المذهب الاتساقى 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 ولهذا 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 يتبين الدور الكبير للخبراء  
والعلماء في تعيين دلالة الكلام وتعيين الخطاب المحمول فيه  
والنص المتكون عنه.

والقطع المجموعي بالحقيقة المحصلة يوجب التصديق  
الاضطراري؟ وانما يظهر الانكار بفعل العقل وافتعاله للمبررات

التي تغطي على تلك الحقيقة وذلك الصدق وهذا يحصل  
أحيانا 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 اكثر 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 قريبا 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 لتوصل الى المعرفة، فيكون قول الرسول دليلا، وليس هذا الكلام متوجها الى الكافر.

م\ وأما الطريق إلى معرفة خطاب الرسول صلى الله عليه وآله والامام (عليه السلام) فقد يكون بالمشاهدة لمن يشهدهما، ويعلم ضرورة اضافة الخطاب اليهما. ومن نأى عنهما فطريقه الى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يفضي الى العلم.

ت\ طريق العلم بالشئ او بالفعل قولاً او عملاً هو امر وجداني عقلائي وليس في الشرع استحداث له، ولذلك فالمشاهدة 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 يتكاثر نقله ولا معارض ولا تناقض اي باتساق واقعي. واما التواتر فلا يعرف العرف ذلك ولا يشترطونه ولو

كان شرطاً علمياً في العلم لكان تعذر العلم بخبر لان العرف لا يعرفون حد التواتر وهو مصطلح خاص بالباحثين. وطبعاً لا بد من الإشارة ان من الخبر الذي يفيد العلم هو خبر من ثبت قطعاً وجوب تصديقه وفي الدين هما النبي والوصي. ولو ان شخصاً قال لك عليك تصديق فلان فيما يخبر عني في كل احواله واقواله ولا تكذبه ابداً 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 شكلاً؛ افادة بالطبع وهي المشاهدة والخبر المقترن بما يوجب صدقه بالطبع وافادة للعلم بالوضع وهو ما يكون تواضع وتعاهد على ان خبراً معيناً او خبر شخص او جهة يفيد العلم بخصوص امر معين، ومن الخبر العلمي التواضعي 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 ادعي ان مثل هذا الاستنتاج المفيد للقطع ممكن للعقل وفيه تأمل. لكن مما هو معلوم ان

الخبر الرياضي (اي من الرياضيات) موجب للعلم. وايضا هناك 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 مصاحبا للنبي فانه يكون مصحوبا بعلامة الهية تمتنع ان تكون الا من الله تعالى كآية كمعجزة او انباء بالغيب. ولذا يصح عقلا مطالبة من يدعي الرسالة الالهية بآية من معجزة او انباء بالغيب لتصديقه. ولا بد من ان تكون الاية مما لا يستطيع لاحد وخصوصا في زمن اتسعت امكانية الابداع البشري. فلأجل تصديق المعجز لا بد من التأكد ان الشخص غير مستعين باية وسيلة علمية او تخيلية تمكنه منها وبخصوص الاخبار بالغيب لا بد من التأكد ان الشخص غير ممتلك لوسيلة علمية تساعد في تنبؤ المستقبل او ما هو خفي.

الخلاصة ان المطالبة بالتواتر امر غير عرفي الا ما يتصور في الازدهان من الكثرة الكثيرة التي تبلغ الخبر حد العيان او تحقق له رسوخا يحقق 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

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

فالخبر الذي يفيد العلم بطبعه خبر متواتر متسق لا معارض له، او الذي يحقق رسوخا يجعل المعارضة معلوم بكذبها. واما الخبر الذي يفيد العلم بالوضع فهو الذي يكون مصحوبا بقرينة تواضعية توجب تصديقه. والمشاهدة من العلم الطبيعي اما العلامة فمن العلم التواضعي (الوضعي) .

الافادة الوضعية انما تكون بيد من بيده التصرف في المعرفة ومن هنا لا يمتلك البشر حق التصرف فيها، وانما 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 علامة الا انها ليست وضعية. واما الرجوع الى العالم فانه لا يوجب العلم، لكن لو بلغنا علامة تفيد ان قوله يوجب العلم فانه يكون من



العلم التواضعي وهذا نظام (العلامة الموجبة). والاجماع الكلي  
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  
كالمعجزة، والثالثة العلامة الموجبة كاجماع العلماء. واما اجماع  
الطائفة الحققة فان علم دخول قول الوصي فيه فانه يكون من  
العلامة الموجبة.

### [اثبات حجية الاجماع]

م\ وهاهنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر  
والمشافهة، 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 العلامة الموجبة للقطع احيانا تكون ذات اصل طبعي فيكون الوضع غير مؤسس بس مقرر وهذه هي العلامة الموجبة التقريرية، وحيانا لا تكون كذلك فيكون الوضع مؤسسا وهذا العلامة الموجبة التأسيسية. وسياتي الكلام فيه. وقبل ذلك لا بد من الرجوع خطوة وهو بيان كون حجية الاجماع اولية اصلية ام ثانوية تفرعية. احتج لحجية الاجماع الاولى الاصلية بايات اتباع سبيل المؤمنين وحديث لا تجتمع امتي، والاول لا يدل والثاني ظن. والنص حاصر 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. والذي 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 سياتي الكلام فيها.

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

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

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

الدلالة طبيعية وليست وضعية، فتكون العلامة على القطع  
تقريرية في الاجماع بأشكاله الثلاثة. واعتماد البينة (الشاهدين)  
لا يعني انها علامة على العلم، بل الوجدان شاهد انها ليست  
علما ولا دلالة على العلم، وانما اعتمدها الشرع من باب  
التيسير والتخفيف في الامور الحياتية فلا تتعدى 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 الخبير وقول المفتي عند العجز عن العلم هو  
من الاعتماد السكوني وليس العلمي. واذا تحقق الاعتماد  
العلمي وجب ترك الاعتماد السكوني (كالبينة وقول الخبير)  
وتحصيل الاعتماد العلمي واجب.

وهنا امر اخر وهو ان الخبر الذي يمكن تبين واقعه ييسر 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 تباينا وجدانيا رادعا  
ويمكن ان نسميه (الردع التبيني) فمن علم انه يسهل تبين خبره

والفحص عنه فانه لا يتجرأ عن النقل غير المضبوط ولا يتساهل فيه فضلا عن ان يكذب، بينما من يعلم انه يتمتع ذلك فانه سيتساهل 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 التحديث عن الامام في حياته ليس كالتحديث عنه بعد موته. المحدث عن الامام في حياته سيكون في وجدانه (ردع التبين) بينما من يحدث عنه بعد موته او غيبته لا يكون في داخله ذلك.

ومن هنا تختلف اخبار الشريعة التي يكون مصدرها ما لا يتيسر التحقق منه عن الاخبار عن الامور الحياتية الخارجية التي يمكن التحقق منه، وكما ان المانع من العلم والتحقق والوصول قد يكون فقدان وعدم الحضور فان المانع ايضا قد يكون وسائليا بعدم كفاية الاداة للتحقق والتبين. وهذا يجري في جميع اشكال العلم، فالمانع من العلم او التحقق 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 الواسطي. ومن هنا فالمانع

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

والاخبار عن معارف الشريعة في حال غيبة الامام هي من  
الاخبار التي تتصف بالمانع الوصولي او المانع العلمي بواقعها،  
للمانع الوسائلي عند تعذر الوصول الامام وان لم تكن الغيبة  
تامة. ومن هنا يكون متعذرا التبين عن واقع الخبر فلا بد ان  
يحقق الخبر العلم والقطع ليعتمد، اذ لا سبيل الى التحقق. واما  
الخبر الذي يمكن التحقق منه ويكون يسيرا ذلك، فاما ان  
يتحقق منه او يعتمد التباي بالردع التبيني بانه لا يجزئ على  
مخالفة الواقع لكن يبقى غير العمد مما لا يمكن منعه الا ان  
هذا يهمل باصالة عدم السهو وهي من التباي العرفي ايضا.  
اذا لدينا امران وجدانيان يمكنان من الاعتماد السكوني  
اللاعلمي، الاول الردع التبيني والثاني اصالة عدم السهو، مما  
يجوز الاعتماد على الخبر الظني في الامور الحياتية الخارجية التي  
يمكن التحقق منها. وايضا عدم السهو في الخبر الخارجي اقوى  
من الخبر عن الشريعة لانه يكون اكثر حذرا وتحفظا في عدم  
السهو. وهذه الأصول الوجدانية لا تحول الخبر الظني الى علم

ولا تستفيد العلم مما هو ظن وانما تجوز الاعتماد السكوتي  
التعاملي تيسريا وتخفيفيا من دون تحقق علم او معرفة.

م\ فان قيل: من أين يصح العلم بقول الامام إذا لم يكن  
متعينا متميزا، وكيف يمكن أن يحتج باجماع الفرقة المحقة في  
أن قوله داخل في جملة أقوالهم. أو ليس هذا يقتضي أن  
تكونوا قد عرفتم كل محق في سهل وجبل وبر وبحر وحزن  
ووعر، ولقيتموه حتى عرفتم أقواله ومذاهبه أو أخبرتم  
بالتواتر عن ذلك، ومعلوم لكل عاقل استحالة هذا وتعذره.

وليس يمكنكم أن تجعلوا اجماع من عرفتموه من الطائفة  
الحقة هو الحجة، لانكم لا تأمنون من أن يكون قول الامام  
الذي هو الحجة في الحقيقة خارجا عنه. قلنا: هذه شبهة  
معروفة مشهورة، وهي التي عول عليها واعتمدها من قدح  
في الاجماع، من جهة أنه لا يمكن معرفة حصوله واتفاق  
الاقوال كلها على المذهب الواحد. والجواب عن ذلك  
سهل واضح. وجملته: أنه لا يجب دفع حصول العلم الذي  
لا ريب فيه ولا شك، لفقد العلم بطريقه على سبيل  
التفصيل. فان كثيرا من العلوم قد تحصل من غير أن يتفصل

للعالم طريقها. ألا ترى ان العلم بالبلدان والامصار والحوادث الكبار والملوك العظام، فانه يحصل بلا ارتياب لكل عاقل يخالط الناس حتى لا يعارضه شك، ولو طالبته بطريق ذلك على سبيلك التفصيل لتعذر عليه ذكره والاشارة اليه. ولو قيل لمن عرف البصرة والكوفة وهو لم يشاهدهما، وقطع على بدر وحنين والجمال وصفين وما أشبه ذلك: أشر إلى من خبرك بهذا، وعين من أنبأك به، وكيف حصل لك العلم به لتعذر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدر 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.

واذا كانت مذاهب الامة مستقرة على طول العهد وتداول الايام، وكثرة الخوض والبلوى، وتوفر الدواعي وقوتها، فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنه ليس مذهبا لها ولا قول من أقوالها. وكذلك إذا كانت مذاهب فرق الامة على اختلافها مستمرة مستقرة على طول الازمان، وتردد الخلاف، ووقوع المناظر والتجادل، جرى العلم باجماع كل



فرقة على مذاهبها المعروفة المألوفة وتميزه مما بينه وخالفه،  
مجرى العلم بمذاهب جميع الامة وما وافقه وخرج عنه، ومن  
هذا الذي يشك في أن تحريم الخمر ولحم 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 أحدا من الامة لم يذهب في الجد والاخ اذا  
انفردا في الميراث، أن المال للأخ لا للجد، وأن الاخوة من  
الام

يرثون مع الجد. واذا كانت أقوال الامة على اتساعها  
وانتشارها في الفتاوي تنضبط لنا، حتى لا نشك فيما دخل  
فيها وما خرج عنها، فكيف يستعبد انحصار أقوال الشيعة  
الذين نذكر أن قول الحجة فيهم، ومن جملة أقوالهم، وهو  
أقل عددا وأقرب انحصارا؟ أو ليس أقوال أبي حنيفة  
وأصحابه والشافعي، والمختلف من أقوالهم قد انحصرت،  
حتى لا يمكن أحدا أن يدعي أن حنفيا أو شافعيا يذهب  
إلى خلاف ما عرف وظهر واطر، وإن لم تجب البحار وتحل  
الامصار وتشافه كل حنفي وشافعي. فما المنكر من مثل  
ذلك في أقوال الشيعة الامامية؟ وإن أظهر مظهر الشك

في جميع ما ذكرنا منه العليل وهو الكثير الغزير وقال انني 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 البتة عند العقلاء من تجويز مذهب للامة لم نعرفه ولم نألفه ولم ينقل اليها، مع كثرة البحث واستمرار الخوض، وبين بلد عظيم في أقرب المواضع مما لم ينقل خبره اليها، وحادثة عظيمة لم نخط بها علما. وقيل لمن تعلق بذلك: ان كنت تدفع العلم عن نفسك والسكون إلى ما ذكرناه، فأنت مكابر كالسمنية والسفسطائية. وإن كنت تقول طريق العلم متعذر، لانه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعوا. قلنا لك: ما تقدم من أن التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم، والتواتر والمشاهدة في الجملة طريق الى ما ذكرناه، غير أنه ربما تجلى ويعتق وربما التبس واشتبه. ولن يلتبس الطريق ويتعذر 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؟ لتعذر 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 أستغني عن تفصيل طريقه. وانما يحتاج الى تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأما ما يستو فيه قوة المعلوم بوضوحه وتجليه وارتفاع الريب والشك فيه، فأني حاجة إلى العلم بتعيين طريقه؟

ت\ قوله (ما ذكرنا منه العليل وهو الكثير الغزير) غير متسق عندي وبدوا انه (ما ذكرنا منه القليل من الكثير الغزير). والكلام يدور حول اشكال محوري هو من اين علم دخول قول الامام في اقوال المجمعين؟ 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 متعذر. 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 اذا حصل العلم لا يجوز دفعه بحجة عدم تفصيل طريقه ولا ريب انه لم يعلم ذلك الا بالخبر. فانه لاجل استقرار المذاهب طول الازمان نقطع ان غيرها ليس من اقوالها والا لظهر. فيحصل القطع بانحصار الاقوال فيما علم والامر اوضح في الفرقة من الامة فان انحصار 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 تجعل المشاهدة والتواتر ملتبسا.

وخلاصة 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 بانه 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 الاقوال الا ان طبيعة تشكل الاجماع عبر الزمن دل على انه لا قول هناك غير ما علم فيكون حتما قول الامام 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 اكثر من قول فانه يجمع ان يكون هناك قول اخر غير ما علم فيعلم ان قول الامام 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 واطهار خلافه وعدم كتمانته واخفائه قوله، واذا قلنا فرضا ان غير الوصي يعتد بما يقول وليس بما يخفي فلا يجري هذا على الامام. فلربما كان الامام لم يتكلم ولم يظهر خلافا رغم بطلان الاجماع. واللفظ لا يوجب ذلك كما

بينت 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 سكوتا او قولاً 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 قول للوصي مخالف للاجماع وان لم يصل، بل قد يكشف عن قول لعالم يقدم القرآن على الاجماع.

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

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

بالبلدان والحوادث موجودة ومتواترة ماديا وكثرتها تجعلها 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 والحادثة 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 اخبار البلدان بالعلم بها.

### [دخول الامام عليه السلام في الاجماع]

م\ وبعد، فالاجماع الموثوق به في الفرقة المحقة، هو اجماع الخاصة  
دون العامة، والعلماء دون الجهال. ومعلوم أن الحصر أقرب الى ما  
ذكرناه.  
ألا ترى أن علماء أهل كل نخلة وملة في العلوم والآداب، معروفون محصورون متميزون، واذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والامام لا يكون الا سيد العلماء

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

وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بأننا لم نلق كل امامي ولا عرفناه الا كالطاعن في اجماع النحويين واللغويين على ما أجمعوا عليه في لغاتهم وطرقهم، بأننا لم نلق كل نحوي ولغوي في الاقطار والامصار، ويلزمنا الشك في قول زائد على ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة. فان قيل: لم يبق الا أن تدلوا على أن قول الامام مع عدم تميزه وتعيينه في جملة أقوال الشيعة الامامية خاصة دون سائر الفرق، حتى تقع الثقة بما يجمعون عليه ويذهبون 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، فلا بد من أن يكون الامام الذي نثق بأنه لا يفارق الحق ولا يعتمد سواه، مذهبه



مذهب هذه الفرقة، إذ لا حق سواه. وكما نعلم مع غيبته وتعذر تمييزه أن مذهبه مذهب أهل العلم والتوحيد، ثم مذهب أهل الاسلام من جملتهم، من حيث علمنا أن هذه المذاهب هي التي دل الدليل على صوابها وفساد ما عداها. فكذلك القول في الامام. واذا فرضنا أن الامام امامي المذهب، علمنا بالطريق الذي تقدم في مذهب مخصوص، أن كل امامي عليه، وزال الريب في ذلك. فقد بان أن اجماع الامامية على قول أو مذهب لا يكون الا حقا، لانهم لا يجمعون الا وقول الامام داخل في جملة أقوالهم، كما أنهم لا يجمعون الا وقول كل عالم منهم داخل في جملة أقوالهم.

ت\ قوله (ومعلوم أن الحصر أقرب الى ما ذكرناه.) اي حصر الاقوال. وقوله (واذا فرضنا أن الامام امامي المذهب) اي ثبت لنا وليس المعنى الافتراض.

قد اشرت ان اقوال العلماء لا يمكن حصرها بالاستقراء التام فضلا عن الاستقراء الناقص، فحتى لو فرضنا اننا علمنا جميع العلماء فمن اين نعلم اننا علمنا جميع الاقوال، واذا علمنا جميع الاقوال فمن اين علمنا ان احدهم لا يخفي علمه ويكتمه

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 وانما 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 يحقق قول  
الخبير والاعتماد السكوني لكنه لا يحقق 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 للوجدان وما هو راسخ من معرفة شرعية ووجدانية 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 رحمه 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 يحقق العلم والاعتماد العلمي نعم هو يحقق 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 طائفة بل هو يجري ايضا على اجماع

الامة، فان اجماع الامة يحقق الاعتماد السكوني والسكون لا الاعتماد العلمي والعلم، وانه هو مذهبها وقولها لكنه لا يمثل الشريعة والحقيقة وقول النبي او الوصي. بل لو ان الامة اجمعت 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 قطعاً وهو يختلف عما نحن فيه، فالفكر ليس كالعمل والغير ليس كالنفس والامر اوضح من ان يحتاج الى كلام.

والمطالبة بالعلم بكل قول تكلف واضح، اذ يكفي عرفاً وعقلاً بل ووجدان العلم باقوال من له قول بشكل يعد شيوعاً وعدم 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 العقلاء في كل المعارف

العلمية وليس في تحقق الاجماع الشرعي فقط. كما اننا نجزم بان الواقع هو كما هو عليه لاجل شيوعه بين الناس ولا احد يطلب ان يثبت انه كذلك بجميع مستويات الادراك واشكاله وانواعه باعمار مختلفة وباجهزة وبغيرها وبمدرجات اخرى غير بشرية. وهل ما يجعل الواقع واقعا الا شيوع الادراك به على هذا النوح وعدم العلم بالمخالف، واما العلم بعدم المخالف فلا احد يقوله او يطلبه بل ربما ادعي ان البعض لهم ادراك مختلف عن العالم. فالحق ان الاجماع يتحقق مع عدم العلم بالمخالف ولبس مطلوبوا العلم بعدم المخالف، وتحقق العلم بهذه الطريقة انما هو بقوة عقلية، فيبني على ذلك كعلم، ولا ريب ان اداة ادراك العلم هو العقل وليس شيئا اخر، وهذه الطريقة والميكانيزم في تحقيق العلم من الشيعاء وعدم العلم بالمخالف يمكن ان نسميه (العلم الشيعاءى) والذي هو الاساس لتحقيق القطع بالتواتر فان التواتر شيعاءى في الواقع. ولا بد من التاكيد ان هذا الكلام عن تحقق الاجماع بالشيعاء وليس تحقق العلم بقول الوصي منه او من الاجماع.

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

لأنكم ما لقيتموه ولا تواتر عنه الخبر على التمييز والتعيين.  
فهذا رجوع الى الطعن في كل اجماع وتشكيك في الثقة  
باجماع كل فرقة على مذهب مخصوص، وليس بطعن يختص  
ما نحن بسبيله. والجواب عنه قد تقدم مستقصى، وأوضحنا  
أن التشكيك في ذلك دفع للضروريات ولحقوق بأهل  
الجهالات.

ت\ الاشكال معناه ان معرفتكم بقول الامام لم يكن بعلم بل  
بطريق غير العلم، والحجة هو العلم، وكان الجواب انه يعني  
طعن بكل اجماع وتشكيك بالضروري. واما طعن بكل اجماع  
فلا ضير فيه اذ الشهر لا تمنع من الوهم، واما انه تشكيك  
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 المواضع التي تجب الإشارة إليها، والتنبيه على الصواب فيها من جملة الفصل. أما ما مضى في الفصل من أنكم إذا اطلعتم على طرق مخالفكم التي يتوصلون بها إلى الأحكام الشرعية، لا بد من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون، توضحون أنه موصل إلى العلم بالأحكام، فلعمري أنه لا بد من ذلك. وقد بينا فيما قدمناه كيف الطريق إلى العلم بالأحكام وشرحناه وأوضحناه، وليس رجوعنا إلى عمل الطائفة وإجماعها في ترجيح أحد الخبرين الراويين 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 نستفده 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 تتقابل، 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 تقدمه او تقديمًا) ولا يقال (قدمنا تقديمه). وفي المعجم (قَدَّمَ لَ يَقْدِمُ، تَقْدِيمًا وتَقْدِمَةً) وفي تحليل المعاني (تَقْدِيمَةٌ :كلمة أصلها الاسم) تَقْدِيمٌ. فالصحيح (قدمنا تقديمه او قدمنا تقديمًا). وقوله (في ترجيح أحد الخبرين الراويين على صاحبه) فأیضا غير واضح فالخبر مما يروى وليس مما يروي، وهذا واضح، فلربما الصحيح (الخبرين الواردين) كما في غير هذا الموضع.

قال رحمه الله تعالى (بل نرجع إلى إجماعهم في كل حكم لم نستفده 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 كالاكتفاء على ظاهر الكتاب والنقل المتواتر الموجب للعلم عن النبي والوصي)، وفي استعماله (الرسول والامام) تسامح لان 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) واقصدهما.



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 اللفظ (الهدي او السيرة او الاسوة) والأول اقوى والثاني اقرب.

فخلاصة كلامه رحمه 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- سنن وقوانين عليا كلية حاكمة فلا يمكن ان تأتي مسألة الا وفيها حكم شرعي كلي عام وانما يرجع الى الأدلة الخاصة لتعيين ما هو خاص بالمسألة وتخصيص للحكم العام. فالأدلة العلمية (القرآن والسيرة) والسيرة سيرة نبي 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 خاصا بها كان عاما. لذلك يجب ان يفهم ان الاحكام الخاصة هي تخصيص

لعمومات معلومة. فاذا لم يرد دليل علمي (من قرآن او سيرة) خاص اجري الحكم العام المعلوم. واقصد بالحكم هنا الاعم من مسائل العقيدة والشرعية. 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 ومشروطا بعدم الدليل العلمي فلان العلم المستفاد منه ليس كالمستفاد من الدليل العلمي ولان دليل اعتباره ليس كدليل اعتبار الدليلين العلميين (القرآن والسيرة).

واما عدم العمل باخبار الاحاد غير المتواترة المجردة وانها 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 الفرقة، فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى، وبيننا أن العلم بذلك

حاصل ثابت بالمشافهة والتواتر، وإن [لم] تجب البلاد  
وتعرف كل نساؤها.

ت\ قال رحمه الله تعالى فيما تقدم (ومن هذا الذي يشك في  
أن تحريم الخمر ولحم الخنزير والربا، ليس من مذهب أحد  
المسلمين، وإن كنا لم نلق كل مسلم في البر والبحر والسهل  
والوعر.) وقد فصلت جوابه فيما تقدم بانه لم يشترط لقاء  
الجميع، فقلوه هنا (وبينا أن العلم بذلك حاصل ثابت  
بالمشافهة والتواتر) فغير واضح فان كان يقصد لقاء الجميع  
فنفيه مسلم وان كان يقصد ان بحث المسألة على طول الزمان  
أحرز الاقوال بمسافهة او تواتر فغير مسلم وان أراد ان العلم  
بقول الوصي بدلالة الاجماع تكون مشافهة او تواتر فلم يثبت.  
واما ان أراد العلم بالبلدان فهو ليس موضوعنا والقياس عليه  
لا يصح كما بينت.

وكلمة (الوعر) جمع وعر تماشيا مع (سهول)، و(وعور) يمكن  
ان يكون اسما مصدر (وعر) لكنه لا يناسب المقام. واما  
قوله (وإن [لم] تجب البلاد وتعرف كل نساؤها) فغير واضح

ولربما الصحيح (وإن لم تحب البلاد وتعرف كل أناسها) وانث  
(تعرف) مناسبة للبلاد وان كان جمع التفسير (أناس) يمكن  
ان يعامل كمؤنث كمخففه (الناس) تقول (جاءتك الناس).

م\ فأما التقسيم الذي ذكر أنه لا يخلو القائل بأن الفرقة  
أجمعت، من أن يريد كل متدين بالإمامة ومعتقد لها، أو  
يريد البعض، وتعاطي إفساد القسم الأول بما تقدم ذكره.  
والكلام على الثاني بالمطالبة بالدليل المميز لذلك البعض  
من غيرهم، والحجة الموجبة لكون الحق فيه، ثم بإقامة  
الدلالة على أن قول الإمام المعصوم الذي هو الحجة على  
الحقيقة في جملة أقوال ذلك البعض دون ما عداهم من أهل  
المذاهب. فالكلام عليه أيضا مستفاد بما تقدم بيانه وإيرادنا  
له، غير أنا نقول: ليس المشار بالاجماع الذي نقطع على  
أن الحجة فيه إلى إجماع العامة والخاصة والعلماء والجهال.  
وإنما المشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام  
الشرعية أقوال مضبوطة معروفة، فأما من لا قول له فيما  
ذكرناه - ولعله لا يخطر بباله - أي إجماع له يعتبر.

ت\ هنا تصريح منه رحمه الله تعالى ان اجماع الفرقة 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 - ككلام علمي حقيقي - في الفقه، وكذلك الفقه لا يجوز ان يتكلم في التفسير - ككلام علمي حقيقي - اذ ان الاختصاص والخبرة لها مدخلة في علمية قول القائل، وهكذا المتكلم هو عالم بالعقائد لكنه ليس عالماً بالفقه او التفسير، اما المحدثون فليسوا بعلماء دين اصلاً وعلم الحديث ليس من علوم الدين، فعلم الدين الواضحة ثلاثة (التفسير والعقائد والفقه) واصل الفقه من مقدمات علم الفقه. ولا بد من التاكيد على ان الاعتبار بالكلام العلمي، نعم يستطيع ان انسان ان يتكلم باي شيء لكن لا يجوز ان يعتبره حقيقة او علماً او قولاً معتبراً، بل هو فكر وتامل 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 النحويين.

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 ويتقدم كونه كاشفا عنه بالاستنتاج والاستنباط، فيكون كشف الاجماع عن قول الوصي حدسيا وليس حسيا، اذ معتمد كشفه انه طول الزمان لم يظهر خلاف مع الداعي لظهور ومع انا ابطالنا ذلك لكن تبين الان ان عدم الخلاف هذا معلوم بالبحث والدراسة ومعلوم ان البحث والدراسة متأثر بأقوال الشيوخ والاساتذة وليست مفتوحة بشكل حر كالحكاية والنقل، ومع انها اضبط واصح واحق من نقل العامة وحكايتهم الا انها ايضا تكشف عن اهل المنهج والتخصص والبحث اكثر مما تكشف عن الحقيقة المتناقلة والمحكية.

**[كيفية العلم بدخول قول الامام في الاجماع]**

م\ فأما الدليل على أن قول الإمام في هذا البعض الذي عيناه دون غيره فواضح، لأنه إذا كان الإمام (عليه السلام) أحد العلماء بل سيدهم، فقولُه 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 تكلم العالم واطهار 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 السكوتي بانه قول العلماء والخبراء ومذهبهم لكنه يقصر عن اثبات الاعتماد العلمي الذي هو قول الوصي. وفي هذا دليل قطعي ان قول الخبير والعالم لا يمكن ان يكون حجة في الدين لانه لا يفيد العلم به بل يفيد العلم بدين العالم وعلم الخبير. وهذا الامر في غاية الاهمية وهو ان اجماع العلماء على عقيدة يثبت انها عقيدتهم ودينهم لكن لا يثبت انها عقيدة الامام ودينه، ومن هنا فإجماع

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.

م\ .... 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 ممن 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 وتميز، لما احتجنا إلى سواه، وإنما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لنثق 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 ولنتق بما نعلمه.

فأما مطابقة فائدة الخبر بعمل المعصوم، 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 المحقة إذا عملت بحكم من الأحكام أو ذهبت إلى مذهب من المذاهب، ووجدنا روايته مطابقة لهذا العمل لا نحكم بصحتها ونقطع على صدق روايتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية، لا لأجل الرواية، لكن بعمل المعصوم الذي قطعنا على دخوله في جملة عمل القائلين بذلك الحكم. اللهم إلا أن تجمع الفرقة المحقة على صحة خبر وصدق راويه، فيحكم حينئذ بذلك مضافا إلى العمل.

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

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

والذي يبدو لي ومن خلال الجواب ان الاشكال انه اذا كان الاجماع يكشف عن قول المعصوم دون رواية فانه يكشف عن صحة الرواية عنه في حال وجودها المطابقة للاجماع فيكون العلم بقول المعصوم بالرواية 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. فاللجوء 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 احتياط عقلائي بدوي وليس علمي، فان الاحتياط المعتبر هو الاحتياط العلمي تجاه علم اجمالي، واما تجاه ظن مهما كان وقويا فهذا احتياط استحساني كما هو

الحال في الاحتياط تجاه الاجماع والشهرة بل هو الاساس للعمل باخبار الاحاد لعدم تحقق العلم بها مهما كان سندها صحيحا وكثرة روايتها ما لم تبلغ ( الكثرة الاتساقية). فالصحيح ان العمل بالاجماع وبأخبار الاحاد رغم عدم تحقيقهما العلم هو الاحتياط الاستحسائي 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 المجمع عليه مع انه لا يصحح 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 المعصوم) فانه يوجه تساؤلا ما هو موقع الرواية هنا، فانا لو حذفناها لم يتأثر العمل فتكون زيادة اذن لماذا هذا العناء، لربما لتقوية 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 بحكم العلماء في علمهم الأخص والخبراء فيه، فيكون الحكم من طريقهم هو المعتمد واما كتب الحديث واهل الحديث فليس

معتبرا، لأمور 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 مقتصرا على تحقيقه بنفسه وكل هذه الأمور لا تتحقق في المحدث فضلا عن كتب الحديث.

واما قوله (اللهم إلا أن تجمع الفرقة المحقة على صحة خبر وصدق راويه، فيحكم حينئذ بذلك مضافا إلى العمل). فالصحة هنا العلم بالقطعي بالسيرة وصدق الخبر.

م\ فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الآحاد، وأي طريق لها إلى ذلك؟ قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمانة، أو علامة على الصادق من طريق الجملة. ويمكن أيضا أن يكونوا عرفوا في راو بعينه

صدقه على سبيل التمييز والتعيين، لأن هؤلاء المجمعين من  
الفرقة المحقة قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمة  
(عليهم السلام) الذين كانوا في أعصارهم، وهم ظاهرون  
بارزون تسمع أقوالهم ويرجع إليهم في المشكلات.

وفي الجملة: إجماع الفرقة المحقة لأن المعصوم فيه حجة،  
فإذا أجمعوا على شئ قطعنا على صحته، وليس علينا أن  
نعلم دليلهم الذي أجمعوا لأجله. ما هو بعينه، فإن ذلك  
عنا موضوع، لأن حجتنا التي عليها نعتد هي إجماعهم لا  
ما لأجله كان إجماعهم. ومخالفتنا في مسألة الإمامة بمثل  
هذا الجواب يجيبون إذا سئلوا عن علل الإجماع وطرقه  
وأولويته.

ت\ اعتقد ان هذا الاشكال بدوي وليس له اساس قوي، اذ  
من يقول بحجية الاجماع يقول لاجل دخول المعصوم فيه، ولا  
فرق في كيفية حصول ذلك الاجماع وسببه وهو ما اجاب به  
رحمه الله تعالى. كما انه يمكن الجواب عن التساؤل بان ما  
جعلهم يحكمون بصدق خبر احاد هو القرينة، فقد اشرت ان  
التواتر ليس هو موضوع الدلالة بل هو طريق وهو فرد من

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

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

قلنا: لا نعمل بشيء من هذين الخبرين، بل يكونان عندنا مطروحين وبمنزلة ما لم يرد، ونكون على ما تقتضيه 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 لان الاحكام الشرعية هي من امر الله تعالى ومتعلقة بفعله فهي من غيب اللامعقول الذي يقصر العقل عن الاحاطة بها فلا تكون احكامه حجية فيها ولا جارية عليها. واما الاجماع فسواء كان الاجماع بلا خبر او الاجماع على خبر لا يحقق 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  
وتجوير 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 لمجرد الرواية، بل لقرينة. كان له أن يقول: وما تلك القرينة؟ ويطلب بالخبر عنها لمن 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 كنا لا نجيز ما ذكره وإنما نرتبه على الوجه الذي أوضحناه، فقد سقط التعويل على ما تضمنه هذا الكلام.

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

باحد الخبرين المجردين واجماعها عليه (وهو العمل بالخبر المعين)  
كاشف عن عملها بخبر الواحد. فالعمل بخبر الواحد هو  
الأصل الذي يترتب عليه العمل بخبر معين. فقوله (وهو  
الأصل الذي يترتب عليه العمل بخبر معين.) يكون معناه  
(وهو (اي العمل بخبر الواحد) الأصل الذي يترتب عليه العمل  
بخبر معين. ومن هنا فعبرة (العمل بخبر الواحد مفرد عن العمل  
بخبر معين) فيها عدم اتساق، والمتسق هو (العمل بخبر الواحد  
يعرف من العمل بخبر معين).

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

اولا: العمل بخبر الواحد (المجرد) غير صحيح.

ثانيا: اجماع الطائفة حجة.

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

رابعا: الاجماع لا يسند الا الى ما هو دليل.

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

سادسا: وبهذا يسقط ما في كلامه من اشكال.

ولو عاكسنا اقواله يكون هناك مقطتان في الاشكال:

الاولى: العمل بخير الواحد المجرد صحيح.

الثاني: 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 يتبناها 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.

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

وتشكلت على خلافه مذاهب واوهام، فكان حريا تدقيق 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 ويحتجون بها، ويعولون في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم 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 المحنة بيننا وبين من ادعى خلاف ما ذكرنا. وإذا كان لا وجه لذكر

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

ت\ عبارة (ثم قال) من المرتضى وينقل كلام السائل حرفيا. ولهذا اشترت اليه (م-س) وأما قول السائل (بيننا أحد الحكمين)، هو جواب (إذا) ومعناه تبين ووضح أحد القولين من أن الطائفة تعمل بأخبار الآحاد والأخر أنها لا تعلم.

م-س\ وإذا تقرر 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 بها حصول العلم 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

الجعفرين والإسكافي، لكان إجماعهم قد سبقهم، وحكم  
بفساد قولهم.

ت\ الجعفران والاسكافي كانا يمتنعان من العمل بأخبار  
الاحاد. 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 الحققة بمثل ذلك. فأما من علمنا أنه  
غير المعصوم، ومن قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه  
للرجوع إلى قوله، ومن حكي عنه الامتناع من العمل بأخبار  
الآحاد، هذه سبيلهم في أنا 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 الحققة، فالعمل إذن بروايات الآحاد على هذا  
القول ثابت على لسان الأمة، فما الذي نعترضه إن كان  
فاسدا.



ت\ هنا مقولة 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 يحقق 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 الآخرين. 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. ويؤخذ على هذا انه ما علمنا بالثالث الا بذات الطريق الذي علمنا بالآخرين فلماذا يكون فيه من لا يعلم دونهما، والكثرة نتيجة لإحصاء قائلين وليست مجرد دعوى. ومن هنا يتبين حتى على القول بكشف الاجماع على

قول واحد على قول الامام فان وجود مخالف للكثرة يمنع من كشف الكثرة ويمنع من وصفها اجماعا. ومن هنا فوجود مخالف معلوم النسب يخل بالاجماع وحجتيه 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، ولان الحقيقة هي للعمل والفقه علمنا ان اقوالهم في الاصول ليست هي المراد.

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

التي يبينونها على ما ينافي أصولهم، وتشهد بأنه ليس بحجة ولا دليل ولا عليه معتمد. وهذا سوء ثناء على القوم، وشهادة عليهم إما بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد وقلة الدين والتهاون بما يسطر من أقوالهم. 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 ويغلق الحجر تدقيقا وغوصا على المعاني، أنكم تناقضون ولا تشعرون، لأنكم تذهبون بلا شك ولا ريب أن أخبار الآحاد ليست بحجة ولا دلالة، ثم تعولون في كتبكم ومصنفاتكم على أخبار الآحاد، ولا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظن بهم، والتناهي في الطعن: أما على فطنتهم، أو ديانتهم. وأي شيء يقال للغافل العامي هذا؟ وليس لأحد أن يقول: إنني لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتموها، فأكون بذلك طاعنا على القوم. بل

أقول: إذا تظافر عملهم بأخبار الآحاد وتعويلهم في كتبهم عليها، علمت أنهم لا يذهبون إلى فساد أخبار الآحاد وإبطال الاحتجاج بها. وذلك أن هذا تطرف بضرب 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 التعويل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دلالة. وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفيهم. ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره وتخريبه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلا.

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

السيد هنا المنتهى في اغلاق الباب على كل من يخالف في ذلك فرد على اخطر سؤال يمكن توجيهه اليه لان المشكل يدعي (معلومية ذلك) ومن هنا يكون واجبا الحذر من الدعوى فانها قد لا تكون نتيجة أغراض أخرى وأسباب أخرى غير قلة النظر والتتبع والمصارعة 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 بحجة ولا دلالة.) ولقد بينت ان اجماع العلماء تحقق معرفة المذهب لكن لا تحقق 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 يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد.) وهذا يتم على مذهب من يجوز اجراء احكام العقل على الله تعالى، وان كان ذلك بالاستلزام للنص المانع منه، لكن ظاهر قولهم انه حكم عقلي بالاستقلال وكلا الامرين

ممنوع. فالعقل غير قادر على الإحاطة بفعل الله وأمره ولا قادر على الحكم عليها. فالعقل لا يمكنه ان ينفي او يثبت ان الله يتعبد خلقه باخبار الاحاد. لكن النص دل على المنع وهو الموافق للوجدان.

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

م\ وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتجلي، فكيف يتعاطى متعاطي ضربا من الاستدلال في دفع هذا المعلوم؟ ألا كمن تكلف وضع كلام في أن الشيعة الإمامية

لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة. فلما كان هذا كله معلوما اضطرابا لم يجز الالتفات إلى من يتعاطي استدلالا على خلافه، ولم يبق بعد ذلك إلا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطربنا إلى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، إنما عملوا بها في كتبهم وعولوا عليها في مصنفاتهم لأحد أمرين: إما الغفلة، أو العناد واللعب بالدين. وما في ذلك إلا ما هم مرفوعون عنه ومتنزهون 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 بالإمامة. فلما كان هذا كله معلوما اضطرابا لم يجز الالتفات إلى من يتعاطي استدلالا على خلافه) ابراز لهذه العلامة والشعار للشيعة أي ابطال باخبار الاحاد بانه يجري مجرى ابطال العمل بالقياس والقول بالنص على امير المؤمنين عليه السلام والتي هي معلومة اضطرابا عنهم. واما قوله (ولم يبق بعد ذلك إلا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطربنا إلى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، إنما عملوا بها في كتبهم وعولوا عليها في مصنفاتهم لأحد أمرين: إما الغفلة، أو العناد

واللعب بالدين. وما في ذلك إلا ما هم مرفوعون عنه ومتنزهون  
عن مثله.) هذا بحسب ما يترتب على قول ذلك القائل، وبين  
أنهم منزّهون عن ذلك.

### [الجواب عن وجود أخبار الآحاد في مصنفات الإمامية]

م\ وبعد، فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبيّن على  
الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملتبس، وقد علمنا أن  
كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودون علماء،  
فمذهبه الذي لا يختل ولا يشتبه ولا يلتبس، أن أخبار  
الآحاد ليست بحجة في الشريعة. فإذا رأينا بعض هؤلاء  
المصنفين وقد أودع كتاباً أشياء من أخبار الآحاد في أحكام  
الشريعة فلا ينبغي أن نتسرع إلى الحكم بأنه أودعها محتجاً  
بها ومستندلاً 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 مترددا. فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر  
المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع على اعتقاد القوم  
فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم على سبيل الجملة أنهم ما  
أودعوا ذلك محتجين ولا من المستدلين، بل نعرض لا ينافي  
ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد. فإن ظفرونا  
البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل والتعيين - وإن لم  
يتفق لنا العلم به تفصيلا - كفانا العلم به على سبيل  
الجملة.

ت\ بعد العلم الضروري ان علماء الطائفة المتكلمين لا  
يحتجون باخبار الاحاد ويمنعون من ذلك، فوجود مثلها في  
كتبهم يكون لأغراض أخرى غير الاحتجاج، واما اعتقاد انهم  
اوردوها احتجاجا بها فهذا من التوهم. وتوهم اعتماد -  
العلميين- على الظن والاحاد قد دخل على البعض وتركوا ما  
هو معلوم وقطعي وتوهموا ما هو ظاهر ومتشابه. وهذا الحقيقة  
وهي توهم العمل باخبار الاحاد اعتمادا على ظواهر وامور لا  
توجب القطع وانما توجب الظن والشبهة لانها تخالف العلم  
القطعي والضروري بعدم اعتمادهم على الاحاد قد أدت الى  
خروج المنهج الاستدلالي بالاخبار عن اصوله الأولى وظهرت

مدرسة العمل بالاحاد والظن. وان معرفة ان ما يبدو انه عمل  
باخبار الاحاد من أمور وظواهر ليس على ظاهره وانه مجرد  
توهم يجيب على كثير من الأسئلة بل ربما يجب على جميع  
الأسئلة التي تطرح ويرد الكثير من الإشكالات بل ويبطل كثيرا  
من الاستدلالات القائمة على مثل تلك الظواهر والتي جعلت  
فصولا في هذه الرسالة. وهذه الظاهر هي من صغريات وافراد  
ظاهرة كبرى هي التشابه الظاهرية، بان تظهر ظاهرة بصورة  
معينة وتعطي انطباعا معيناً او مدلولاً معيناً الا انه عند  
التحقيق والعرض وبحث الاتساق واعتماد القطعيات  
والضروريات يتبين انها لا تدل على ذلك، وهذا ما أوقع  
الظاهرين والحشويين 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. والتوهم 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.

م\ فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه في إيداع أخبار  
الآحاد الكتب المصنفة في الفقه، لتزول الشبهة في أن  
إيداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها.  
قلنا: أول ما نقوله في هذا الباب أنه ليس كل ما رواه  
أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستندا  
إلى رواية معدودين من الآحاد، معدودا في الحكم من أخبار  
الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم.....  
لا ما الحجة فيما استودعه، ومن هذه صورته كيف يحتاج  
بفعله وطريقه؟

فأما ما مضى في الفصل من أن المحنة 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 وجليه وغامضه. وكأن هذا القائل يدعونا إلى  
المحنة الخوجة لنا مناقضة علماء هذه الفرقة، وأنهم يظهرون  
إنكار ما يستعملونه بعينه، ويتدينون بإفساد ما لا يحتجون  
إلا به، ولا يعولون إلا عليه، وما ننشط المحنة يجري بها إلى  
هذا الغرض القبيح.

ثم يقال لمن اعتمد ذلك: عرفنا 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  
محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة  
للاحتجاجات. فإنك بعد هذا لا تجد موضعاً شهد بصحة  
دعواك، لأن أصحابنا إنما جرت عادتهم بأن يحتجوا على  
مخالفهم في مسائل الخلاف التي بينهم، إما بظواهر الكتاب  
والسنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم والاستظهار

عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رووها - أعني مخالفهم - وأقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقة التي بينتها وأوضحتها في كتاب (مسائل الخلاف). فأما أن يحتجوا عليهم بخبر واحد تروييه الشيعة الإمامية متفردة به ولا يعرفه مخالفوها، فهذا عبث ولغو لا يفعله أحد ولا يعاطي مثله. وإذا كانوا يحتجون على مخالفهم، ولم يكن مع مخالفهم الا 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 الى انه 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 محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات) فانه منهج عميق يشير الى مشكلة أصحاب الحديث، وإلى ذلك أشار المفيد أيضا. فمن الواجب تمييز منهجين في مؤلفي الشيعة المتكلمون والمحدثون، والحجة والعلم في المتكلمين اما المحدثون فلا حجة فيهم ولا علم رحمهم الله تعالى. ولا بد من القول انه بعد العلامة ابن ادريس صارت التأليف أكثر حديثية واعتمد الظن واعتمدت اخبار الآحاد وصارت أصول الفقه تشرع للعمل بها 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 يحتج الا بظاهر الكتاب والقطعي من الاخبار، ولا يعتبر غير ذلك علما مع ما اشرنا اليه من الاجماع وما فيه.

م\ فأما قوله: إن الجعفرين ومن جرى مجراهما ممن 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 تريد بهم بالغفلة  
والبله أو العناد - وهذا مختصر مستصغر 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) وسياتي من كلامه  
(وبينا أن ذلك سوء ثناء على العلماء في تدينهم بمذاهبهم،)  
وجاء في نهاية الارب (المال يكسب أهله ما لم يفض ... في  
الراغبين إليه سوء ثناء) وفي سر صناعة الاعراب (قوله (لبئس  
المولى) سوء ثناء عليه). وقال ابن المقفع في الادب الكبير (لا  
تعد غنياً من لم يشارك في ماله، ولا تعد نعيماً ما كان فيه  
تنغيص وسوء ثناء). والثناء في اللغة المح وهو الراسخ وجدانا،  
وتركيب (سوء مدح) لا ينفع بل الظاهر (سوء ذكر) لكنه  
ذكر خاص غايته التقييم.

وفي قوله (فهو أيضا سوء ظن وثناء على هؤلاء القوم الذين - وإن كانوا مخالفين في بعض المذاهب بالشبه - فلا يجوز أن تريد بهم بالغفلة والبله أو العناد) فهو من الخلق الرفيع، وقوله (لا يجوز) أن كان يعني لا يصح فقد حقق غاية الخلق وأن كان يعني (يحرم) فقد بلغ الكمال في ذلك، بأن يفتي بجرمة الطعن بالغفلة أو العناد بالمخالف. وهذا درس متعلمه من هذا الرجل الكبير الذي لا يتكرر.

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



ت\ المعنى ان ذلك المعترض في اول الفضل نفى إمكانية العلم  
بقول الامام من الاجماع، لكن في هذا الموضوع احتج بان قول  
المعصوم يكون في الفرقة التي هو فيها. وهو بذلك احتج بما  
لا يراه حجة. ولا يقال ان ذلك قاله المعترض من باب التنزل  
والالزام فان لفظه يأباه حيث قال (على أن المعول عليه في  
الاحتجاج بالاجماع، إذا لم يتعين لنا قول المعصوم، الرجوع إلى  
جميع الأمة، لأنه من جملتها، أو إلى الطائفة المحقة بمثل ذلك.  
فأما من علمنا أنه غير المعصوم، 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 المعصوم  
ليس فيهم)

واصل الاشكال انه بعد ان قال المرتضى ان الاجماع بل  
الضرورة في الطائفة المنع من اخبار الاحاد، كان الرد ان  
المانعون قلة معلومون نسبا وان الغالبية هم المجوزون، وبعد  
معلومية المانع يكون الامام داخلا في المجوزين. والسيد رد على  
الوجهين لكنه إضافة أيضا على الوجه الأخير بان المعترض لا  
يلتزم بذلك فكيف يحتج به، لكنه يمكن ملتزم 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 واشكل 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\ ومما مضى في هذا الفصل أيضا قوله: إن من عدا الفرقة المحقة 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 مخالف 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 نعتقد أنها دون ما عداها، 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 عداهم. 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 أيضا 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 ممن شاهدناه وكاثرناه. قيل أيضا في المخالفين مثل ذلك، فالمعتمد إذن على ما قدمناه.

ت\ بمعنى أن الحجة في أن الإمام داخل في أقوال الإمامية وليس داخلا في أقوال غيرهم لعلمنا بموافقتهم في الأصول الاعتقادية، وأنه لا يكون في أقوال غيرهم لانا نعلم أنهم مخالفون له. وأما القول باننا علمنا قول الإمام في غير المخالفين لانهم معلومون فلا يتم لما ذكر. ويبدو واضحا ان كلامه هنا

يبتل المذهب الذي يقول ان العلم بالمخالف بشخصه ونسبه لا يخل بالاجماع لاننا 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 يرونه حجة وغيرهم لا يراه حجة فلا داعي لحفظ قوله ولا العمل بها. وهذا له وجه لولا ان هناك دوع أخرى غير العمل والحجة توجب على المخالف نقل اقوال الامام فيكون من المحتمل وجود قوله عندهم. وعلى كل حال فان ما تقدم لا يعني بالضرورة ان كل ما يقوله الامامية هو قول الامام، الأمرين الأول عدم انحصار الحجة الشرعية بقوله فان الحجة في الشرع الكتاب والسيرة، والسيرة سيرة نبي وسيرة وصي، وحينما يكون بيان في القرآن لا يكون موجب لبيان السيرة وحينما يكون بيان في سيرة النبي فلا يكون موجب لبيان الوصي. ولهذا يصح العلم باحكام من الشريعة من غير طريقه بل من طريق القرآن

والسنة. والامر الثاني ما اشرنا اليه ان علم العلماء بالشرعية ليس هو علم الوصي بالشرعية فان علمه عليه السلام في جانب منه متعلق بالغيب واللامعقول من فعل الله وامره فلا وجه للقياس ولا انكشافه بقول غيره، لذلك حتى لو اجمعوا فان ذلك يمثل المذهب لكن ليس بالضرورة يمثل قول الوصي. فإيمان 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 والشرائية (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 الاستلزامات العقلية، فالأحكام 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 لأمرته 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 والصغار وإعطاء الجزية، أو الحرب التي في الإقدام عليها والعدول عنها، التغرير بالنفوس والأموال والأولاد والدول والأموال؟ أنفذ إلى كسرى پرويز عبد الله بن حذافة السهمي، وإلى قيصر دحية بن خليفة الكلبي، وإلى المقوقس صاحب الإسكندرية حاطب بن أبي بلتعة، وإلى النجاشي عمرو بن أمية الضمير، وإلى ذي الكلاع جرير بن عبد الله البجلي. فلو كان خبر من أرسله لا يوجب علما ولا عملا على من أرسلوا إليه، ولا يثمر 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. ولكان لمن عاداه 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، فضلا 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 ونشأوا عليه من دياناتهم، والإجابة إلى دعوتك والتصديق بنبوتك ممن لا حجة في قوله ولا تبعة 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 التغيرير 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 والحزم والمعرفة بالحجاج، وبما يشيد الدول ويثبت الممالك ويروي على أعدائها الموافقة والاحتجاج به في دفع قوله وتوهين أمره، وأن ما بدأهم به لا يعتمد على الأنبياء ولا يعول عليه الحكماء في الدخول تحت طاعتهم والرجوع من مخالفتهم. وإذا لم يقع منه صلى الله عليه وآله الامتناع من إنفاذ الأحاد والسماع لما يعودون به، والعمل بموجبه حتى

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

ت\ عبارة (وما الفرق بين من جوز عليهم اشتارنا ما في هذه الموافقة من القدح 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 رسله وعماله إلى الأطراف معروفة، قد تقدم السؤال عنها والخوض فيها. وإنما يزيد في هذا الفصل تسمية الرسل وذكر أنسابهم وقبائلهم، ولا حاجة إلى شيء من ذلك، لأن المعرفة به على سبيل الجملة كاف، وليس في ذكر التفصيل طائل ولا زيادة في القدح المقصود. وتضمن أيضا الإلزام لمن أبي العمل بخبر

الواحد، أن مخالفى الملة وطالبى المطاعن فى الإسلام  
يوافقون النبى صلى الله عليه وآله على البعث فى إنفاذ  
الرسل. وهذا أيضا مما لا فائدة فى ذكره. فإن البعث إذا  
كان هو الفعل الخالى عن غرض، فهو قبيح لا يجوز أن يقع  
من حكيم فضلا عن نبى، والبعث متنزه عن كل حكيم،  
فضلا عن نبى. ولا يحتاج إلى أن يقول: إنه لو كان عابثا  
لوقف على ذلك، فإن البعث.... فنفى عنه صلى الله عليه  
وآله على كل حال، فقد.... من يوافقه عليه أم وجد.

ت\ قوله (ولا يحتاج إلى أن يقول: إنه لو كان عابثا لوقف  
على ذلك، فإن البعث.... فنفى عنه صلى الله عليه وآله على  
كل حال، فقد.... من يوافقه عليه أم وجد) فيه بياض  
والاقرب انه (ولا يحتاج إلى أن يقول: إنه لو كان عابثا لوقف  
على ذلك، فإن البعث قبيح فنفى عنه صلى الله عليه وآله  
على كل حال، فقد من يوافقه عليه أم وجد). وهو جواب  
على اشكال انه لو كان انفاذ احاد الرسل عبثا ولا حجة فيه  
لوجد الملوك مسوغا للطعن عليه بانه ارسل ما لا تقوم به  
حجة. وإذا لم يحصل دل ذلك انه ليس عبثا وانهم حجة.

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  
الموافق 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 لعلموه وكان لهم حجة في رده. والقول انه حكم  
العقل لكن لا يعلموه ليس واضحا. فيكون عدم ردهم عليه  
بذلك دال على انه لم يتبين لهم انه عبث وقبيح بمعنى ان العقل  
لا يحكم بذلك، وبالتالي لا يكون ارسال الاحاد فاقد  
للحجية. واما العرف فليس كله وهم بل هناك العرف العقلاني  
الوجداني والذي لا يكون الا عن معارف متسقة ذات جذور  
علمية وان لم يكن مستدلا عليها، والدلائل النصية والعقلية  
والوجدانية قائمة على اعتبار العرف العقلاني 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 كفيينا بما صرح به فيه مؤنة عظيمة، لأنه قال: إن النبي صلى الله عليه وآله بعث رسله إلى ملوك الأطراف وهم آحاد ليدعونهم إلى ثبوته وتصديق دعوته. ومعلوم أن أخبار الآحاد لا تقبل في النبوة ولا هي حجة في المعجزات، ولا قال أحد من العلماء أن النبوات تثبت عند قريب ولا بعيد بأخبار الآحاد، بل بالأخبار الموجبة للعلم المنزل للريب. وإنما كان يسأل قديما عن هذا السؤال على وجه يخالف ما تضمنه هذا الفصل، فيقال: إن النبي صلى الله عليه وآله بعث أمراءه وعماله إلى أطراف البلاد، لينقلوا أحكام الشريعة وينشروها، فلو لم يكن متعبدا لمن (1) يمضي هؤلاء الرسل إليه وأهل الأطراف بأن يعملوا

بأقوالهم، فكان إنفاذهم عبثا.  
فحتاج إلى أن نقول لهذا السؤال: إن أول شئ بعث به  
رسله 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.

فإذا 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 أعلام 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 صرح بذلك في سؤاله، وجعل الرسل الذين  
أنفذوا لهذا الغرض فلم يبق في كلامه شبهة، لأنه ما جرى  
في كلامه لمسألة 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 في البعث الى الملوك وما ذكر من البعث بتعليم الاحكام انها من التشابه الظاهري واستفادة كونها اعتماد على اخبار الاحاد من التوهم المعرفي. ولقد اشرت سابقا ان بيان ان الحالة او السؤال ناتج عن توهم معرفي بسبب تشابه ظاهري سيجيب على كثير من التساؤلات في هذه الرسالة ان لم يكن جميعها.

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

ونحن نعلم أن قول هؤلاء ليس بحجة في المعارف، وإنما له حظ للتنبيه والتخويف، والحث على تأمل الأدلة والنظر فيها. فإذا عرفوا الله تعالى لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم إليهم دعوهم 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 بأدلتهم وعلموه من طريقه، ينبهونهم على الشرائع التي ورد النبي صلى الله عليه وآله بها وأحالوهم في العمل بها والقطع عليها، على المتواتر الشائع من الأخبار، ولم يلزمهم قبول أقوالهم في ذلك، كما لم يفعلوا مثله فيما تقدم. فلا اعتراض على ما أوضحناه بإنفاذ الرسل، ولا شبهة تقع في مثله، وهذا الإرسال من أن يكون عبثاً ولغو وما لا طائل فيه، حتى نحتاج أن نقول كان يجب أن يوافق النبي صلى الله عليه وآله مخالفوه ومعاندوه على أنه مكلف بهذا الإرسال لما لا فائدة فيه.



ت\ هذا البيان تام، وأيضا يرجع الى ما بيناه من ان الاعتماد العقلاني اما سكوني او علمي ولكل مجاله، فأخبارهم عن نبي ودعوة ومشهد وحالة وكيان ظهر هذا يكفي فيه الاعتماد السكوني ومنه اخبارهم وقولهم، واما وجوب الايمان 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، فأرسال الاحاد ليس لإقامة حجة الله على عباده وانما لإبلاغه بأمر النبي، وليس لأخذ رفضه وكفره ذريعة لقتاله فان القرآن لا يجعل رفض الدعوة والكفر وجه للقتال، وانما وجه القتال العدوان والمحاربة. لذلك فالغزوات واخبارها والفتوحات واخبارها كلاهما لا تثبت ولا تفيد علما ولا تصحح الا ما كان دفاعا وردا لعدون ومحارب مقيم على المحاربة. كما ان بعث الرسل بالدعوة او الامر المهم غالبا ما ينتشر ويشتهر وربما يصل خبره الى الطرف الاخر قبل وصول الرسول اليه فيكون

معلوما قبل وصوله ويكون وصوله ليس للعلم بل لتحقيق الخير وهذا ما سيأتي منه في الفصل الأخير. ولربما يمكن القول بهذا في جميع المبعوثين في الأمور العظيمة 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 بانه سيكون خبر ظهوره معلوما ومشتهرا ومنتشرا الى البلد قبل ان يصلها بنفسه. وهذا الشكل من انتشار حدث واشتهاره وخصوصا ما يتعلق بالدعوة او الإنذار او التبليغ والذي يكون بفعل عامة الناس من دون توجيه يمكن ان نسميه (التبشير العفوي) او (الاعلام العفوي) 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 للمعتز بهذا الفصل: أأست 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، 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 رسله وعماله، مع أنهم لا يثقون بصدقه. فإن قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل. قلنا: وكيف يعلمون ذلك من جهتهم وهم آحاد، غاية 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 ألزمتونا قبوله منكم، فإننا نقول لكم مثل ما قلتموه بعينه حذو النعل بالنعل.

ت\ هذه الفقران فيه اشارتان مهمتان؛ الأولى قوله (ألست 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 التجويز بل هو الزام، لكن من يخالف ويرى حجية اخبار الاحاد فان هذه لمسألة ربما هي محور ومدار بحث الأصولية المتأخرة لاجل اثباتها وما حاول السائل في هذه الرسالة اثباته بوجوه شتى. والاشارة الثانية قوله (فإن قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل. قلنا: وكيف يعلمون ذلك من جهتهم وهم آحاد، غاية خبرهم أن يكون موجبا للظن، ولا مجال للقطع فيه. فإن قالوا: يعلمون ذلك بأخبار متواترة ينقلها الصادر إليهم والوارد، مما يوجب العلم ويرفع الريب) ومن هنا فكل ما يظهر من انه عمل باخبار الاحاد والظن في تلك الأزمنة انما هو من (المتشابه الظاهري) والحكم وفقه بحجية اخبار الاحاد من (التوهم المعرفي).

م\ فأما ما مضى في الفصل، من أنه لا يستفيد أيضا فيما يؤديه إليه هؤلاء الرسل عند مؤدهم إليه شيئا، فيصير العبث فيما يؤدونه عنه كالعبث فيما يؤدونه إليه، قد مضى الكلام فيما يؤدونه عنه وبيننا ما فيه من الفوائد والعوائد. فأما ما تؤديه هؤلاء الرسل إليه صلى الله عليه وآله عند

عودهم، فالأكثر منه والأغلب ما نعمل في مثله عقلا  
وشرعا 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 يعمل في مسألة إلا على العلم دون  
الظن، فلا بد من الرجوع فيه إلى غير قولهم، كما قلنا فيما  
يوردونه عنه صلى الله عليه وآله، وهذا واضح لمن تأمله.

ت\ قد عرفت فيما تقدم ان الاعتماد قسمان اعتماد علمي  
وهو المطلوب في أمور كأحكام الشريعة بالنص ووجدانا،  
واعتماد سكوني في أمور حياتية كقول الخبير والوكيل والعامل  
نصا ووجدانا. فما يرجع به المرسلون يكفي فيه الاعتماد  
السكوني وان كان المخبر غير النبي او الوصي. ومن الواضح  
ان العمل وفق الاعتماد السكوني لا يتضمن علما ولا اعتقادا  
ولا فيه حجة ولا واقعا وانما فقط العلم بنسبة القول الى قائله،  
والاعتماد على هذا الشكل من التعامل هو بالتعاهد والتباني  
وتقرير الشارع له من باب التخفيف والتيسير، وهذا الشكل  
من الاعتماد لا يمكن اقراره في معرفة الشريعة ليجوز اعتماده  
في معارف الدين لان الدين مبني على العلم ومن دون علم لا

يصح ان يكون ديننا. كما ان العمل وفق الاعتماد السكوني ليس بالاستجابة القانونية بالاستجابة العقلانية العامة. للاستجابة العقلانية شكلا؛ 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 أعراف المتشركة على الخبر الواحد  
والجواب عنه]

ت\ اعرف يبدو انه عرف أي المتعارف بينهم وهو تجوز وان  
ذكر في المصطلحات الفقهية والمعجم. قال في العباب  
(والْعُرْفُ - بالضم -: ضد النكر، يقال: أولاه عُرْفًا: أي  
معروفًا، قال الله تعالى: (وأمر بالْعُرْفِ)، قال النابغة الذبياني  
يعتذر إلى النعمان: أبى الله إلا عدله ووفاءه ... فلا النكر  
مَعْرُوفٌ ولا العُرْفُ ضائع. والعُرْفُ - أيضاً -: الاسم من  
الاعتراف، ومنه قولهم: له أَلْفٌ عُرْفًا: أي اعترافًا، وهو تأكيد.)  
وقال في العين (والْعُرْفُ: المعروف.). وفي المحيط (والْعُرْفُ:  
المَعْرُوف.). وفي الجمهرة (وأولى فلانٌ فلاناً عُرْفًا ومعرفاً  
وعارفة.)، وفي الصحاح (والْعُرْفُ: ضد النُكْر. يقال: أولاه  
عُرْفًا، أي معروفًا.) وفيه أيضاً (ويقال: أُرْسِلْتُ بِالْعُرْفِ، أي  
بالمعروف.). وفي المختار (والمَعْرُوفُ ضِدُّ الْمُنْكَرِ وَالْعُرْفُ ضِدُّ  
النُّكْرِ يُقَالُ أَوْلَاهُ عُرْفًا أَي مَعْرُوفًا. وَالْعُرْفُ أَيْضًا الْاسْمُ مِنَ  
الاعْتِرَافِ.). وفي تفسير الوجيز {وأمر بالعرف} المعروف  
الذي يعرف حسنه كلُّ أحدٍ.

فاذا اضيف العرف الى اسم فالمعنى معروفة أي ما يعرف  
حسنة، واما الاستعمال المعهود بمعنى ما هو متعارف من  
عادات فهو تجوز وتوسع. ومن خلال الاستقراء يظهر ان



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

قال في الجمهرة (والعُرْف: عُرف الفرس والديك، والجمع أعراف وعُرُوف إن اضطرَّ إلى ذلك شاعر). وفي المخصص (وعرفه - أي الفرس - منبت شعره والجمع أعراف وعُرُوف) وقال أيضا (عرف الرمل - ظهره والجمع أعراف) وقال في المحكم (وعُرْفُ الدَّابَّةِ والديك وغيرهما: منبت الشعر والريش من العنق، واستعمله الأصمعي في الإنسان فقال: جاء فلان مبرئلا للشر أي نافشا عُرْفَه. والجمع أَعْرَافٌ وعُرُوفٌ). وبرأل الرجل ان تحفز للشر. وفيه أيضا (وعُرْفُ الرمل والجبل وكل عال: ظهره وأعليه والجمع أعراف وعِرْفَةٌ. وقوله تعالى (وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ) قال الزجاج: الأعراف أعالي السور) وقال أيضا (وعُرْفُ الأرض: ما ارتفع منها، والجمع أَعْرَافٌ). وقال أيضا (والأَعْرَاف: ضرب من النخل أيضا وهو البرشوم). وفي العباب (والعُرْفُ: عُرْفُ الفرس، والجمع: أَعْرَافٌ، قال امرؤ

القيس: نمشُ بأعراف الجياد أْكُنَّا ... إذا نحن قمنا عن شواءٍ  
 مُضَهَّبٍ) ومش أي مسح والمضهب أي المشوي شيئا فشيئا.  
 وقال في المحيط (والأعرافُ: ما ارتفعَ من الرَّمْل، والواحدُ:  
 عُرفٌ. وقيل: الأعرافُ: كُلُّ مُرتَفَعٍ عند العرب، ومنه قولُ الله  
 عَزَّ ذِكْرُهُ: " وعلى الأعرافِ رجالٌ " وهو اسمٌ واحدٍ وإن كان  
 بناؤه جَمِيعاً.) وقال في الجمهرة (والأعراف: ضرب من النخل،  
 قال أبو حاتم: وهو البُرْشُوم أو ما يشبهه. قال الراجز: يَغْرِسُ  
 فيها الزَّادَ والأعرافا والناجِيَّ مُسَدِّفاً إسدافاً) قال في القاموس  
 المحيط (والأعرافُ: ضَرْبٌ مِنَ النَّخْلِ، وَسُورٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ،  
 وَمِنَ الرِّيحِ: أَعَالِيهَا. وَأَعْرَافُ نَخْلٍ: هَضَابٌ حُمَرٌ لَبَنِي سَهْلَةٍ.  
 وَأَعْرَافُ لُبْنَى، وَأَعْرَافُ غَمْرَةٍ: مَوَاضِعٌ) وفي العباب (والعُرفُ  
 والعُرفُ والعُرفَةُ - والجمع: العُرفُ والأعرافُ - : الرمل المرتفع)  
 قال في التهذيب (والأعراف: ضرب من النخل) وفي تاج  
 العروس (والأعرافُ من الرِّيح: أَعَالِيهَا وَأَوَائِلُهَا).

ومن هنا يتبين ان العرف بمعنى المعروف لا يجمع، وانما اعراف  
 جمع عرف بالمعاني الأخرى كعفر الفرس ومرتفع الأرض والرمل  
 والصور والريح والنخل. وأيضا قبل جمع العرف بمعنى العادة  
 المتعارفة فتلاحظ 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 وفكر المجتمع حتى ينتشر ويشتهر ويصبح المتعارف. وربما هو احد الأساليب التي تتبع في المناهج لتغيير الثقافات.

م-س\ ابتداءه أن قيل: لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلا، أو استتاب صديقا في ابتياع أمة، أو عقد على حرة 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 بطهرها، كان له وطئها.

وإذا أخبرته بحيضها حرم عليه جماعها. ويأتي الكتاب إلى المرأة بطلاقها، أو كتاب من ولدها إلى بعض أهلها بوفاة بعلمها، فينقضي عدتها وتجدد عقدا لغيره عليها، ولا تترقب في ذلك تواتر خبر عليها، أو مشاهدتها لوفاة بعلمها 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 غشيانها والاستباحة لفرجها) ومن جواب الشرط يمكن أن 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 بحظرها وإباحتها من أكد أحكام الشريعة التي قد شدد في أمرها، والتحرز عند الإقدام عليها، والنهي من التعرض لما يشبه منها. وكذلك بين طوائف الأمة في أن للعالم أن يفتي العامي فيما يستفتيه من العبادات والأحكام، ولا توجد طائفة من طوائف الأمة تتوقف عن ذلك وتمنع منه وتنكر على فاعله،

بل جميعهم يرى القرب بذلك. ولو كانت مما العمل به محذور والأخذ به محرم، لكانت من أفحش البدع وأخزأها، لما فيها من التغرير والصد عن طلب العلم، ولا يلزم المستفتي منه والابهام له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم.

ت\ قوله (ولا يلزم المستفتي منه والابهام له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم). غير واضح معناها عندي. وربما يناسب المقام انه تتممة للأشكال بانه من الصد عن طلب العلم ((وما يلزم المستفتي منه والايهام له، الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم). فالمعنى ان اتفاقهم على الاكتفاء بقول المفتي ووجوب الاخذ بقوله يلزم المستفتي الاخذ عنه ويوهمه بالجواز. والواقع انه محذور.

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

الأئمة، 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 يعترض 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 أثبت ذلك قياسا، بل هو تفصيل لجملة وهو أولى بها وأليق، لأن المفتي ممن يجوز عليه الخطأ في مذهبه، ويجوز عليه الكذب على نفسه، وهو مخبر لمن يفتيه عن أمرين: أحدهما الحكم بأنه من شريعة الإسلام والثاني أنه مذهبه والقول الذي يختاره. يبين ذلك أنه لو صرح بنفي ما أفتي به عن شريعة الإسلام، لما كان للمستفتي أن يقبل فتياه ويعمل بها، ولو صرح بنفيه عن مذهبه وأنه مذهب أحد الأئمة والفقهاء، لكان للمستفتي

أن يعمل بها، فالمعول عليه في لزوم القبول من المفتي به الى الله تعالى والى رسوله وما شرعاه في دين الإسلام.

ت\ قوله (المعول عليه في لزوم القبول من المفتي به الى الله تعالى والى رسوله وما شرعاه في دين الإسلام.) الظاهر سقوط احرف وان الصحيح (المعول عليه في لزوم القبول من المفتي، نسبته الى الله تعالى والى رسوله وما شرعاه في دين الإسلام.)

م-س\ فإذا ثبت هذه الجملة وكان ما قدمناه من قبول قول المفتي، واشتماله على الخبر من أمرين يجوز عليه الكذب فيهما، والمخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله منفرد بأخذ الخبرين، وسلم من الخبر الآخر والتهمة فيه. فأى شريعة وأي عقول قررت وجوب العمل بالخبر ممن يظن صدقه في خبرين ويجوز عليه الكذب فيهما والحظر للعمل بخبر من يظن صدقه في خبر واحد ويجوز عليه الكذب فيه.

وله أن يقول: هذا سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها الفقه وتعريضها 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 فتاواهم 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.

ت\ يبدو واضحا ان السؤال اشتمل على أسئلة طرحت سابقا وانما حسن ذكرها هنا لاجل عنوان الفصل وانما تم الإجابة عنها سابقا.



م\ الكلام على ذلك: أن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاستدلال والاحتجاج في أن الخبر الذي لا يوجب العلم يجوز من طريق العقول التعبد 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 ابتياع الإماء والعقد على الحرائر والتوصل إلى استباحة الفروج أو حظرها، لا يمكن أن يدعي فيه العلم، وإنما طريق جميعه الظن. ومع ذلك فقد وقع العمل به على حد لو كان معلوما لم يزد عليه، وذلك مزيف لا محالة لمذهب من أحال ورود العبادة بالعمل بما ليس بمعلوم 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 المواضع التي عددها وتجمع بينهما بعلّة تحررها وتعينها، أو تظن أن أحد الأمرين داخل

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

فإن أردت القسم الأول، وهو طريقة القياس، فذلك مثل غير صحيح، لأنه لا خلاف في أن العبادة بأخبار الآحاد وإثباتها لا يتطرق إليه بالقياس، ومعول من ذهب إلى ذلك على طرق لهم معروفة، يعتقدون أنها توجب العلم كالاجماع وما جرى مجراه. وأيضا فإن من وكل وكيلا في ابتياع أمة، أو عقد على حرة يرجع إلى قوله في تعيينها إذا حملها إليه، سواء كان فاسقا أو عدلا مليا أو ذميا، وإذا أخبرته زوجته أو أمته بطهورها استباح وطئها إن كانت ذمية، إذا أخبرت بحيضها 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 المواضع مع ما بيناه.

ت\ الاحتجاج هنا بالاجماع على ان الاخبار الحياتية يجوز اخذها ممن لا يجوز الاخذ منه في اخبار الشريعة باتفاق. لكن هذا الجواب فيه تأمل فالحجة ليست في العمل كثر العامل او

قل اجمعوا او لم يجمعوا، بل الحجة في الدليل العلمي، ولا يكون ابطال الدعوى بالإلزام وان كان سببه عند من التزم به غير صحيح. كما ان اطلاق مسالة 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 ووجب القطع لا يبحث عن اسانيد طريقه وثقة رواته وكذلك اياهم وعدمه. فلو تواتر خبر في الدين ولم ينقله الاكافر ووجب 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 طهرها 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 المواضع المشروعات مع اختلاف علمها 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 والایمان. فمع هذا الاختلاف والتفاوت كيف يجوز قياس البعض على البعض. وإن أريد القسم الثاني، وهو دخول أحد الأمرين في صاحبه، فذلك أوضح فسادا وأشد تهاوتا، لأن من المعلوم الذي لا يحتل 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 ابتیاع الإماء، والعقد على الحرائر والرجوع إلى أقوال النساء في الطهر والحیض، بل لا يدخل بعض هذه الأمور المذكورة في بعض. وكل شئ ذكر منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه وعلى غيره جملة واحدة، وقد كان يجوز عندنا جميعا أن تخلف العبادة في جميع ما ذكرناه وعددناه، ويتعبد في بعضه بما لا يتعبد به في جميعه.

ت\ قوله رحمه الله (وكيف قياس هذه المواضع 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.)

يشير الى خلل في القياس، واطافة 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 تقنين، وان الوجدان هو الحاكم الاول والاخير. بمعنى اخر ان تلك الاحكام المختلفة في الشريعة بخصوص المخبرين ليست استحداثات وانما صور مبينة لما هو وجداني وعرفي، والوجداني 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- تفسيراً وجدانيا عرفياً، وكل ما لا شاهد له ولا مصدق يكون ظناً وان كان مشهوراً. والعرف يميز بقوة بين المعارف العرفية العامة والمعارف

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 واختلف العرف العام مع العرف العلمي الخاص وجب تقديم العرف العلمي الخاص، ولهذه القاعدة تطبيقات فقهية كثيرة وخصوصا في علمي الفلك والطب. والشرع بإقراره العرف فانه يعتمد العرف العام والعرف الخاص، وعندما يكون هناك عرف خاص متيسر وجب اعتماده فان فقد اعتمد العرف العام، ولالجل ان الواقعية والحقيقية والموضوعية اقوى في العرف الخاص يكون محمودا شرعا ان تكون الامة اكثر معرفة بالمعارف العلمية الطبيعية والانسانية. ولا بد من الاشارة ان العلم (أي البحثي) اذا لم يعتمد التجريب والاستقراء فانه لا اعتبار بنتائجه، 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 بالاخبار، فيكون المعتمد فيها الاستقراء والتجريب على العرف العقلاني والوجدان الانساني.

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

وإذا رجعنا الى وجداننا فان العرف يتدرج في الاستجابة للخبر حتى يصل (عتبة التقنين) التي تستوجب استجابة مقننة 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، فتكون لاستجابة مجوزة لهذه الخيارات العشرة، ولو تقدمت الاستجابة في (خط الحذر العقلائي) بسبب معطيات أكثر خصوصية وقيودا فان تلك الخيارات تقل، لكن يبقى التجويز وحرية الاستجابة مستمر ما دام نافعا وعمليا حتى يصل عدد الخيارات الى عدد قليل يكون من النفعية والوظيفية تحديد الاستجابة بدقة وبقانون وبحقيقة علمية تقنن الاستجابة هي (عتبة التقنين).

ومن هنا فالأمور التي يتعامل معها الانسان امور تستوجب معارف علمية مقننة وامور لا تستوجب ذلك بل يكتفى فيها بالمعارف العقلائية العامة. ومن الامور التي تستوجب معارف علمية مقننة 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 المعارف الفكرية تؤثر بشكل كبير على السلامة الفردية والاجتماعية. فالدافع الأساسي للعلم والبحث العلمي هو سلامة الانسان فكريا وفيزيائيا. واما فيما لا يمس سلامة الانسان فان العقلاء يكتفون بالمعارف العقلانية 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 بالاخر قلت حرية

الفعل حتى تصل الى اشتراط مجموعة من المخبرين كما في حالة اثبات الزنا على شخص فانه يتطلب اربعة شهداء، وهكذا الحال صعودا ونزولا، فكلما تعلق الامر بالغير وزاد خطره (ووجوب الحذر) قلت مساحة الفعل والخيارات المتاحة للاخبار 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 المقننة (العرفية العلمية الخاصة) وكلما ازداد الامن ازداد عدد الخيارات وجازت الاستجابة غير المقننة (العرفية العقلائية العامة).

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

والعلاقة بين الاستجابتين طويلة تطورية وليس تباينا، فالاستجابة العلمية المقننة مرحلة متقدمة من الاستجابة العقلائية وليست خلافا لها وعكسها.

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

م\ ولو قلنا لمن يدعي هذا المحال الصرف، أما كان يجوز عندك تقديرا وفرضا أن يتعبد الله تعالى في المواضع التي ذكرتها كلها بالعمل مع الظن، ويحظر علينا في الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أن نعمل إلا على العلم واليقين.

فإن قال: لا يجوز ذلك كابر ودافع، وقيل له: من أين قلت؟ وما الدليل على ما أدعيت؟ فإنه لا يجد مخرجا. وإن أجاب إلى التجويز قيل له: فقد بطل أن يكون ذلك تفصيل الجملة مع تجويزك اختلاف العبادة وتباينها.

ت\ من الواضح نصا وعقلا عدم جواز اعتماد الظن في المعرفة، وانه لا يصح بناء معرفة على الظن. وقد بينت فيما ذكرت ان الاستجابة العامة غير المقننة انما 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 ونتج عن التشابه الظاهري في الاعتماد السكوني غير المقنن وغير المفيد للعلم في مقام العمل. ولا ينبغي تصور ان المعرفة التي تستقر في الصدر وتبنى عليها غيرها وتحقق النظام والاتساق والتناسق تقوم وتبنى على ظن بل لا يخطر ببال احد ذلك، فان تلك الدرجة من الرسوخ والاستقرار لا تتحقق الا بالعلم كما هو ظاهر وجدانا. ولذلك فالعمل الذي توجه به 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 المجالات غير العلمية في حياة الانسان. وبعبارة أخيرة العمل بعد العلم في الأنظمة العلمية

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

ومن هنا يظهر ما في كلامه من ان الله تعبدنا بالظن في تلك  
المواضع - غير الخبر عن النبي- اذ ظاهر ذلك متشابه  
واستفادة معرفة التعبد منه توهم معرفي، وانما الصحيح ان  
الشرع بين صور عرفية ووجدانية من الاستجابة والعمل وهي  
تخضع لجميع الاعتبارات العقلائية في الاحتجاج بها وتجري  
عليها جميع ما يجري على مثلها في العرف من تباين 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 يحقق 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 للعالم، أو عمله على قوله وإن لم يكن قاطعا على صحته. فأول ما فيه أن كثيرا ممن 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 التهويلات تسمع من المثبتين للقياس في الشريعة، حتى أنهم

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

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

م\ وليس لأحد أن يطعن على هذه الطريقة بأن يقول: إذا كان العامي لا يقلد العالم ولا يرجع إلى قوله، فأى فائدة في الاستفتاء الذي قد علمنا الارشاد إليه والفرع من كل

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

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

م\ فإن قيل: معلوم ضرورة أن العامي لا يستطيع أن يعرف الحق في الفروع كله 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 وتميزه 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 بالجميل التي يشرف بها الحق، فأما التدقيق وكشف الغامض فليس مما يجب عليه. قلنا: وما المانع من أن نقول ذلك في الفروع والشرائع؟ وأن معرفة الحق منها من الباطل، يكون طريقا مختصرا لا يخرج إلى التعميق والتدقيق، يكتفي به العامي كما اكتفى بمثله في الأصول.

ت\ هناك شكلان من المعرفة بالدين؛ المعرفة الاختصاصية والمعرفة غير الاختصاصية. والمعرفة الاختصاصية هي التي تسمى (علما) وأما غير الاختصاصية فلا تسمى علما ويمكن أن نسميها (فهما). والناظر في مسائل الدين أما أن يحدد الاعتقاد أو يحدد الاعتقاد والعمل ويوصف اختصارا (العلم والعمل أو الاعتقاد والعمل أو الاعتقادات والفقهاء والعقائد والاحكام الشرعية). وأحيانا أن يستعمل (العقائد والشرائع). وكلها ترجع الى ما بينت أن اقتصر على الاعتقاد وعمل القلب سمي اعتقادات أو عقائد وإن كان اعتقادات وعمل وكان العمل محورا في التشخيص سمي فقه أو احكام شرعية. وقد بينت أن كلاهما اعتقاد، لكن الأخير اعتقادات عملية أن توجب العمل وتحدده. ومن خلال ما ذكرت لا يبقى وجه

للتمييز بين علم العقائد أو الأصول وعلم الفقه أو الفروع، وإن 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. وسنسمي 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 أصول 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 وشرائع) من الأدلة القطعية (القران والسيرة) متيسر. ولا بد ان يعلم اني اذا استعملت كلمة سيري فاعني بها القطعي المعلوم بالتواتر من عمل النبي او الوصي، فلا يشمل ما هو ظني باخبار الاحاد. واطلاع المؤمن واحصاؤه لما 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 صفته 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 بها وبه يسقط تكليفه بالفروع اذ لا يصح التفرقة والتفكيك بينهما. وهذا القول وان كان له وجه الا ان في اطلاقه تامل اذ ان معارف الدين ليست كلها تحتاج الى نظر، بل منها ضروريات وخصوصا اصوله الكبرى فان العلم بها ضروري ليس للمسلم بل الكافر أيضا وانما الفرق بينهما الايمان والاعتقاد والتصديق.

فعندما يتحقق العلم قد يلقي الايمان والتصديق وقد لا يلقاه  
فالإيمان والتصديق ليس نتيجة حتمية للعلم اذ ان عوامل  
ومؤثرات 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 المعارف الضرورية وبالوجدان توجب نتائج ومعارف  
تتولد منها حتمي واضطارية صادقة يكون النص ارشادا لها  
اكثر من كونه تأسيسا. وهنا تتسع 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 المعارف الدينية الضرورية، وما يذكر من

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

م\ ثم لو سلمنا أن العامي متعبد بتقليد العالم في الفتوى والعمل بقوله وإن جوز الخطأ عليه، كيف يكون في ذلك إثباتا لورود التعبد بالعمل في الشريعة على أخبار الآحاد، وكيف يحمل أحد الأمرين على الآخر؟ ثم نقسم تلك القسمة التي تقدم ذكرها، فنقول: إن كان مورد ذلك احتجاجة على جواز العمل بما لا يعلم صحته. فهو لعمرى حجة مقنعة ودلالة صحيحة، لأن من أحال العمل على

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

ت\ قد اشرت فيما سبق ان قول العالم ومنه المفتي هو من قول الخبير والاعتماد عليه سكوني الذي لا يحقق علما ولا يجوز مع التمكن من الاعتماد العلمي. وقول المفتي والعلماء

واجتماعهم يمثل معارفهم ولا يمثل المعارف الدينية في نفسها وقولهم يمثلهم ولا يمثل قول الامام. فقول العالم لا يحقق علما ولا يجوز الاعتماد عليه فيما يجب فيه العلم، وانما في حال العجز العلمي فانه يصار من باب التخفيف الى الاعتماد السكوني حتى يتيسر العلم، ويختلف علم الدين عن غيره انه واجب علمه بخلاف غيره من العلوم والخبرة. واعتماد قول الخبير عرفي عقلائي وجدائي ولا يحتاج الى نص تأسيسي الا انه لا يدخل في المعرفة ولا يحققها ولا يمكن البناء المعرفي على قول عالم وانما 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 الشرع، ففيه ان جواز الاعتماد السكوني اضطراري ورخصة اضطرارية وليس بدلا عن الاعتماد العلمي، كما ان الاعتماد السكوني لا يحقق معرفة فتكون مجالات كثيرة التي ليس فيها عمل خارجي تعاملي ينفع فيها، فمجال الاعتماد السكوني هو ما يتعلم بالتعامل الخارجي مع الآخر ولا يجري بالتعامل الفكري وتعلق الاعتقاد به.



ومن واجبه الاعتماد السكوني على قول المفتي انه حقق العلم بما يقول وانه لا يقول بلا علم وهذه الحال تختلف عن حال رواية لا تحقق علما. ولذلك يكون نقل 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 الخلط العلمي في كتب الحديث وانها تنقل بلا علمية كما بينت في محله.

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

الى جواز الثاني. بأنهما ما فردان لعام واحد. بل لا يجوز ادعاء وحدة الحديث الذي اعتمده اهل العلم من مفسرين وفقهاء وكلاميين مع حديث في كتاب حديث معين، وان كان ذات اللفظ والحديث من حيث المتن. فالحديث الحجة الذي قال عنه المتكلم متواتر اذا وجد نفسه بمتنه في كتاب حديث لا يكون حجة. وهذا من دقيق العلم ومن حقائق التحقيق، فان الظرف او المكان مؤثر في قيمة الذات، فلو ان الذات نفسها وجدت في مكانين مختلفين في القيمة والاعتبار، اختلف مقدار اعتبارها. فلو ان ذات الشخص وجد في مكان حسن مع اشارة بترحيب المكان به فان يأخذ قيمة اعتبارية حسنة والشخص نفسه اذا وجد في مكان سيء مع اشارات انه وجد بإرادته فانه يأخذ قيمة اعتبارية سيئة. وهذا ما يمكن ان نسميه (القيمة الظرفية) للذات. بل يمكن القول واشارات كثيرة ان للمكان بذاته من دون اعتبار تأثير على لذات 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 المفتي مخبر عن أمرين يجوز عليه الخطأ في كل واحد منهما أحدهما أخباره في المذهب الذي أفتى به أنه من شريعة النبي صلى الله عليه وآله، والثاني أنه مذهب واعتقاده. فأول ما في هذا أنه ليس بواجب في كل مفت ذكره، بل في المفتين من يعلم اعتقاده ومذهبه ضرورة، ولا يجوز خلاف ذلك عليه. فعاد الأمر فيمن هذه حاله إلى أن الخطأ الجائز عليه في الموضوعين على ما ظنه لما كان به اعتبار على ما ذكرناه. فأما قوله: فأني شريعة وأي عقول قررت وجوب العمل بخبر من نظن صدقه في خبر واحد، ويجوز عليه الكذب فيه. فهذا أولاً تصريح منه بأنه ليس ما نحن فيه تفصيلاً لجملة ما ادعاه، وإنما عول على نفي الشرع أو العقل الموجب لأحد الأمرين والحاضر للآخر، وهذا خروج كما ترى عما وقع الشروع فيه من تبين تفصيل الجملة.

والكلام عليه أن يقال: الذي يفصل بين الأمرين أن الشريعة قد قررت العمل بقول المفتي وإن جوزنا عليه الخطأ في موضعين، ولم تقرر العمل بقول الراوي إذا لم نعلم صدقه. وإن كان خطأه إن كان مخطئاً في موضع واحد، فيجب أن

نتوقف عن العمل بقوله، لأن الشرع لم يأت به، ويكفيها في حظر قبول قوله انتفاء الشرع ولا نحتاج إلى ورود شرع بحظره. ثم يقال له: كيف قررت الشرائع العمل بقبول قول الاثنين فيما لا يجوز فيه إلا شهادة الأربعة؟ والخطأ هاهنا في موضع واحد، وهناك في موضعين، فأبي شئ قلته في الفرق بين هذا الالتزام قيل في إلزامك.

ت\ هنا رد منه رحمه الله بذات الأصل لكن بصيغة التقرير وليس الجواز وهو تقرير الشريعة بالعمل بقول المفتي وعدم تقريرها العمل بخبر الراوي. وهذا الكلام يجب ان يرد الى اصله من التسليم وليس التبنى والاعتقاد، ولولا المتابعة لقوله من بداية الفصل لكان يظهر انه يتبناه، ومن هنا يتبين أهمية مراجعة الفصل كاملا وعدم اعتماد الاقتباسات وكم أدت الاقتباسات الى 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 وان كانت جزء من (السورة العنوانية) أي المتعارفة التي جعل لها عنوان وفصلت عن التي بعدها وقبلها. ومن هنا يتبين فرق بينهما، بان قراءة السورة الموضوعية كاملة

مهم لفهم معنى الآية فهما واقعا بينما لا يتطلب قراءة جميع  
السورة العنوانية لاجل ذلك.

وأیضا نكرر كلامنا ذاته ان فهم الاعتبار بقول المفتي وتقرير  
حجیته بالتعبد لا یعني اعتماده كطريق للمعرفة وانما هو فقط  
لاجل العمل التعاملی، وفهم ان التعبد یجعله طریقا للعلم هو  
من التوهم المعرفی الذي سببه التشابه الظاهري من التعبد. مع  
اني قد بینت انه ليس هناك تعبد بل هو ارتكاز على امر عرفی  
عقلائی من الاعتمادی السكونی لاجل العمل تخفیفا وتیسیریا  
حتى یتیسر العمل العلمی، ولا علاقة له بالاعتماد الطریقی  
للمعرفة ولا تكوين علم. ولا یقال ان هذا القدر من العمل  
هو نحو من الاعتبار والحجیة والاعتماد والعمل والاخذ، وهذا  
ظن اذ ان العمل التعاونی والوظیفیة التعاملیة والاعتماد  
السكونی هو امر اضطراری ولاجل التیسیر ولا یفید علما ولا  
معرفة، وهذه الصفات تخرجه أصلا من الطریقیة والاعتماد ولا  
تحقق الاخذ والعمل الذي تتصف به الحجج، فالعمل التعاونی  
التعاملی والاعتماد السكونی لا یعطي حجة ولا اعتبارا ولا  
طریقیة لما عمل به كقول المفتی. ومن هنا وكما بینا ان قول  
المفتی لا یبین الشرع ولا قول الامام وانما یبین فهمه وعلمه

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

م\ فأما الكلام الذي ختم به الفصل الذي ابتداءه: وهذه  
سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها، وأنه لا يوجد  
طائفة من طوائف الأمة تقتصر في تدريسها وتعليمها على  
ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وتطرح الرواية الصادرة  
من الآحاد. فقد مضى الكلام عليه في الفصل الثاني الذي  
سبق كلامنا عليه مستقصى مستوفى، وبيننا أن ذلك سوء  
ثناء على العلماء في تدينهم بمذاهبهم، وكشفنا ذلك  
وأوضحناه بما لا طائل في إعادته.

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

تقدم بيانه وانه بسبب تلك الدعوى التي شملت طائفة الامامية  
بالعمل باخبار الاحاد، بانهم خالفوا اصولهم اثناء العمل.  
والذي دفع ذلك المعترض 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 بمخبره. وقد حكى  
الجاحظ ذلك عن النظام أنه يقول: إن المخبر الواحد إذا  
تكاملت فيه الشروط وفي سامعه، أضطره إلى العلم بما  
تضمنه خبره، وكان هو الفاعل للعلم في قلبه. ومما تحتمله  
النسبة أن يكون مذهبا، 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 مضطرا إلى ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى  
سماعه والاصغاء إليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه  
وممن يجحده ويكذب به.

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

سماعه والاصغاء إليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه  
ومن يجحده ويكذب 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 (لأنّ أحدا ما شرطه). والتفصيل  
والاعتراض والجواب كله شرح للشروط التي ذكرت في اول  
الفصل من كلام النظام.

م-س\ فأما الذي حكى 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  
يماس 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 مسموعا، وإذا تعدى 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 المحل. ويكون الخبر من جملة من يعتدى حمكه، أي يشمل حكم تعدي حكمه الى غير محله. فلدينا حكم بمعنى القانون ولدينا حكم بمعنى التأثير. 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 مثلاً) معلوم معروف وواضح لا خلاف فيه، واما تحقيق الخبر لما يتولد عنه (العلم) فليس واضحاً بل العكس هو الصحيح اذ الشك والريب والظن بالخلاف ثابت، فلا بد من صفات تجعل الخبر محققاً للأثر، وقد بينا ان الخبر المقترن بقريضة توجب القطع به، ومنها التواتر، (الكثرة المتسقة) وتوليدها للعلم طبعي لا تحتاج الى تواضع. ولا بد من التأكيد ان قولنا طبعي لا تعني اضطراري بل تعني انها بنفسها غير محتاجة الى تواضع وجعل. والخبر غير المتواتر لا يولد العلم في نفس السامع، لكن الخبر المتواتر يولده. واما الصورة التي في الخبر التي تنتقل الى ذهن السامع فهذا ليس علماً عرفاً (معرفة) بل ادراك اولي بواسطة عملية الرد العقلي يحكم عليها من كونها ظناً او علماً او وهماً. فالخبر قاصر جداً

عن توليد العلم بل لا بد من معطيات أخرى كثر لتحقيق النظام الذي يولد العلم. وفي الواقع هناك جهاز ادراكي فيزيائي يحول المدركات الحسية الى أفكار ومعارف. فالخبر المسموع تؤخذ منه الصورة المعنوية تدخل ذلك الجهاز الادراكي التحليلي والذي يحكم عليه بعدة جهات تصنيفية منها كونه علما ام لا ويخزن في جهاز الفكر. فلدينا ثلاثة أجهزة وظيفية تخص الوصول الى المعرفة؛ جهاز الادراك (الحسي)، جهاز التحليل (العقلي)، وجهاز الفكر (المعرفي). ويمكن ان نسمي هذه العملية بالحركة المعرفية، من الادراك الحس الى التحليل العقلي الى الفكر المعرفي. فيكون الخبر الصادر من محل مؤثر الى محل اخر من خلال نظام تولد المعرفة. والمعرفة اعم من العلم المعرفي فان المدرك بعد تحليله يميز هل هو علم ام ظن ام شك ام وهم ويحفظ بهذه الصفة في جهاز الفكر كمعرفة. فهناك معرفة علمية وهناك معرفة ظنية.

ومن كل ما تقدم ان قياس الخبر على الاعتماد ومشابته به لا واقع له، وان تولد العلم عن الخبر لا يكون الا باقترائه 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 يفارق سائر 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 بينت في موضعه ان الادراك فعل احادي المحل فلا يتعدد، فالمعطى او المدرك او المحسوس الواحد لا يمكن ان يتصل او يجلس او يقع الا على محل ادراكي واحد وهذا بينته في (فيزياء الادراك). لذلك فالخبر الواحد لا يمكن الا ان يولد علما واحدا وبمعنى ادق عنصرا تحليليا عقليا واحدا. ولذلك فالقول ان الخبر الواحد يمكن ان يولد علوم متعدد لأشخاص

متعددین لكل شخص علم هذا غیر معقول. وما يبدو ظاهراً 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 فيهتز الجميع لها وبكل اتجاه وهذه الاهتزازات تنتقل الى الآخرين في كل اتجاه وتتجاوز الجدران وتصدم وتعود وهكذا، فما يحصل اكثر من (مؤثر) واقعا اللفظ الواحدة من الشخص تحمل بشكل طاقة وموجات بعدد الخطوط الجزيئية الحاملة لها. فكل اذن يدخلها صوت ومع الصدى والتكرار تتكرر الالفاظ والاصوات. وتنتهي الى المستقبلات الحسية للصوت فيتصل المؤثر الصوتي (المنفرد) بالمستقبل الصوتي الحسي لكل من يسمع.

واما ما يولد الخبر فلقد بينت سابقا ان الالفاظ تدرك بشكل طريقي مهممل 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 لانها مقصود نفسي الا في الفنون والغناء واللقاء الفني فان الصوت يقصد جماليا، اما بالشكل

العادي فان الالفاظ لا تقصد لذاتها وانما 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، والمعنى الجملي بنائي يتكون من اصغر وحدة اسنادية وهكذا يكبر حتى تنتهي الفقرة ومن ثم النص كله. الصورة المعنوية تصبح فكرا ومعرفة وتصنف وتخزن. فما يولده الخبر ليس خبرا وانما صورة معنوية مجردة ومن بعده الى معرفة ذات حكم وتصنيف من جهة الانتماء وجهة العلمية. فان الدماغ يحفظ الأفكار والمعارف في خانات وتقسمات وتصنيفات وبشكل انتسابي وانتمائي يشبه القبائل والأمم بخصوص المعاني وهذا ما يمكن ان نسميه (قبائل المعنى) و (أمم المعنى). ويوزع المعارف الى 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 استغناؤه عن المعجزات، وإن لم يعلم صدقه من غير دليل يقتزن اليه. وكان يجب في الحاكم إذا لم يعلم صدق المدعي ضرورة أن يعلمه كاذبا، فلا يسمع ببينة. وأيضا فلو كان الخبر مولدا للعلم، لم يكن بعض حروفه بالتوليد أولى من بعض، فكان يجب إما أن يكون العلم متولدا 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 شيءي ناتج عن أشياء تحصل للعالم بمعنى ان العلم بالشيء من المتولدات. وموجبه وسببه حدوث شيءي ادراكي للحواس وهذا الحدوث الحسي الادراكي مركب من منظومة فعل الادراك. فالادراك فعل فاعل (المدرک) بالكسر على المفعول به (المدرک) بالفتح ينتج علما 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 القطع والظن والشك. والاسم العرفي 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 الشئني المتولد 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 يتخلف عند

سماعه وفهمه، لكن التصديق بواقع الخبر هو ما يحتاج الى شروط عقلائية لأجله، وهو الذي يمكن انكاره ويمكن منعه وتشوشيه ومنه تدخل الشبهة والجهل. اذا الخبر فيه جهتان؛ قضيته يتولد منها العلم بها 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. والحجة هي ما يصدق لكن أحيانا يبلغ الخبر من القوة التصديقية ما يجعل قضيته حجة وان لم يصدق بها، ولذلك ليس كل جهل وشبهة معذر.

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 مهمة لاجل نقل صورة الخارج، فلا يلاحظ الا المنتهى 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 لذلك فنظام (الادراك-العلم-المعرفة) وظيفي ونافع جدا.

وبعبارة أخيرة لا يصح القول باضطرارية 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. وخير الاحاد اقصى ما يوجبه المعرفة الظنية، 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 وتقليد للمشاهدة، وهو تام.

وفي الواقع العلم الادراكي هو الحقيقي الفسلجي فهو (حدث شيءي يحدث في المدرك عند الادراك) اما العلم المعرفي فهو امر تحليلي عقلي غير حقيقي. ولذلك فالمعرفة شيء غير حقيقي وانما مخزون عقلي في الذاكرة ويؤثر على السلوك من جهة الاعتبار وما يصاحبه من قيم وتكاليف، بمعنى ان ما تستوجه المعرفة ليس امرا فسلجيا حقيقيا بل هو امر عقلي اعتباري قيمى. ولذلك لولا ان الانسان يعيش وسط بيئة ومحيط واشياء فانه لا يحتاج الى المعرفة، بل ان الانسان لو اهمل الاعتبار والتقييم والتعامل القيمى 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 ومشهدا هي الغرائز فان المعرفة محرك قوي للغريزة، فالغرائز عامل مطيع

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 تخفيز الغريزة في الوقت غير المناسب ونحو الاتجاه غير المناسب وهذا هو (التأثير المعرفي الغرائزي). الانسان يشعر بالاثر الفلسفي للغريزة، لذلك فالغرائز هو الصورة الفلسفية للمعرفة. ولان المعرفة لا واقع لها وانما هي فعل العقل لذلك لاجل 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 فلسفي جسدي ولا بد من دراسته ووضع علم خاص به هو (علم العقل) كعضو فلسفي 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 بالتوليد أولى من بعض، فكان 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 بضمه جملة اخرى لها. وهذا من الواضحات. ولان الوظيفية والنفعية في (القضية الخبرية) اي التي تتربك من اسناد ولها فائدة اسنادية فان ما عدا ذلك من علوم ومعان لا يتم التركيز عليها وان حفظت. فعمل الدماغ بتحليل الكلام نفعي وهكذا في باقي الحواس 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  
المعذور الواحد يقدر كثيرة. ومنها: أنه كان ينبغي ألا يفتقر  
الى المواضعة في العلم الواقع عند الخبر، لان السبب يولد  
لأمر يرجع اليه، فأى حاجة به الى تقدم المواضعة، وقد  
علمنا أنه لولا تقدمها لما أفاد الخبر، ولا حصل عنده علم.  
ومنها: أن الصوت لا جهة له، فكيف يولد في غير محله،  
وانما ولد الاعتماد في غير محله، لانه مختص بجهة، والا  
فسائر الاسباب لا تولد الا في محلها.

ت\ عبارة (كما لا يجوز أن يقع المعذور الواحد يقدر كثيرة).  
تحتاج الى توضيح ويبدو انها (كما لا يجوز أن يقع المقذور  
الواحد بقدر كثيرة).

واما تولد سبب واحد عن مسبب واحد ومقدور واحد بقدره  
واحدة فهذا تام. لكن يجب ان يلحظ النهج البنائي لبعض  
الاسباب كما في الكلام فالكلمة الواحدة تولد علما في النفس  
واذا انضافت 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 فنتجت مسببا جديدا، والذي قد يدخل في علاقة مع مسبب اخر. تولد مسبب واحد عن تفاعل سببين غير معقول. بل المعقول ما بينت تولد مسبب واحد عن تفاعل سببين وهذا خاص بالسبب البنائي. فالمسببان المتفاعلان هما سبب واحد ينتج عنه مسبب واحد.

فما يتولد من توالي 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 سببين. وهذا هو السبب المركب، ولا يكون سبب مركبا من سببين لان 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 الى غير محله. ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا في الخبر، وفي الخبر كونه مسموعا، فطريق ما كان ينبغي أن يحيل مثل، فيورد في جملة الشبهات: لان الاعتماد إنما ولد في غير محله بسبب معروف، وهو الاختصاص بالجهة. وهذه الصفة لا تحصل له، لان بما تميز من سائر الاجناس، فكيف يجوز أن يكون الصوت مشاركا له في هذا الحكم، وهو مما لا جهة له كالا اعتماد، اللهم الا أن يدعى أن الصوت ذو جهة كالا اعتماد، فبطلان ذلك معلوم ضرورة. ولو كان غير الاعتماد مشاركا له في الاختصاص بجهة لكان من جنسه، لان المشاركة فيما متميز به الجنس مشاركة في الجنس.

ت\ في قوله (ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا في الخبر، وفي الخبر كونه مسموعا)، يبدو لي ان (في الخبر) في عبارة (مدافعا في الخبر) زيادة بسهو من النساخ. وعبرة (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 التأثير).

واما قوله (وهذه الصفة لا تحصل له) فغير متسقة وربما الصحيح (وهذه الصفة لا تحصل لغير) لانه صفة تميز جنسي فلا تكون لغيره. وجوهر الرد ان الاعتماد (وهو ما يقابل القوة) في الفيزياء هو الامر الوحيد المعلوم بحدوث التعدي الى غير المحل 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 المحل، بالخبر بالصوت

مسموع، ومحل سماع الصوت حاسة السمع بالأذن، فيكون  
أحدث أثر فسلجي بالصوت في حاسة السمع من فعل  
الشيء في محله دون تعدي، وهذا لا يعود إلى المتكلم ولا إلى  
قضية الخبر ومعناه الذي تكلم به.

فكما أنه معلوم ضرورة بطلان أن يكون الخبر كالاعتماد في  
التعدي، فإنه معلوم ضرورة ما يحصل للسامع أمر شيءي  
حقيقي سببه الصوت وهو ليس من تعدي الحكم أو التأثير  
ولا من الاعتماد بل هو فعل السبب في محله وانتج المسبب  
عنه. وهذا واضح.

ولقد بينت فيما سبق أن الخبر يولد العلم الإدراكي لمن لديه  
حاسة السمع وهذا ليس العلم العرفي موضع البحث، وأن  
الخبر يولد العلم المعرفي (القطعي موضع البحث) في السامع  
أن اقترن بقرينة موجبة للقطع. وهذا التولد من الواضحات  
وليس لأن الخبر يتعدى حكمه إلى غير محله ولا لأنه  
كالاعتماد بل لأجل عملية فسلجية على مستوى الحاسة  
(المستقبلات الإدراكية) وعلى مستوى العقل (المحللات)

المعرفة). حيث تعمل تلك المحللات على تحويل المحسوس (العلم الادراكي) الى معرفة (علم معرفي).

م\ وأعجب من هذا القول بأن كل مدرك يشارك الاعتماد في تعدي الحكم الى غير محله وهذا يوجب أن تكون الالوان والطعام والارائيح 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 جري 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 أراييح). وفي القاموس المحيط (والرَّيْحُ م، ج أرواحٌ وأرياحٌ ورياحٌ وريحٌ، كعَنْبٍ، جج: أراويحٌ وأراييحُ)، قال في تاج العروس (" جج " أي جمع الجمع " أراويحُ " بالواو وأراييحُ " بالياء الأخيرة

شاذّة كما تقدم). في قاموس المعاني في النت: (أرائيح) : اسم  
(أرائيح : جمع رَّيح). ولم اجد له 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 والسمع يكون تولد العلم به عند عدم  
الصوت والسمع بغيره. وهذا واضح الا انه من الواضح ايضا  
ان الخبر المكتوب يكون محسوسا بالبصر، فيكون من المدرك  
المحقق لعلم الادراكي، ولربما كان هذا مرمى قول (ان كل مدرك  
يشارك الاعتماد في تعدي الحكم) بان ذلك غير مختص  
بالسمع بل بجميع الادراكات. وما في هذه الفقرة بيان وتعمق  
اكثر في الجواب السابق.

## [خبر الواحد لا يوجب سكونا واطمئنانا]

م\ ومما يدل على أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري على ما يحكى عن النظام انا عند التوجه لأحوالنا والرجوع الى أنفسنا لا نجد سكونا عند خبر الواحد على الشرائط التي شرطها النظام على حد سكوننا الى ما نشاهده وندركه، ولا حد سكوننا الى ما نعلمه من أخبار البلدان والامصار والوقائع الكبار. فان السكون الذي نجده عند خروج الرجل باكيا مخرق الثياب 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 أنا ساكنون عالمون. السكون الى المشاهدات والى أخبار البلدان بخلاف هذا، لانه لا يصحبه ولا يقترن اليه شئ من التجويز لخلافه. فعلمنا أن ما يحصل عند خبر الواحد، هو ظن قوي فيوهم علما. وأن الذي يحصل عند المدركات وغيرها مما ذكرناه هو العلم الحقيقي.

ولهذا ربما انكشف كل شئ، رأيناه وسمعناه في الموضوع الذي يذهب النظام الى أنه علم من خلافه. فظهر أن الامر بخلاف ما أشيع وأعلن، وأن تلك الاشاعة كان لها سبب من اجتلاب منفعة، أو دفع مضرة. وهذا لا نجده بحيث يحصل العلم واليقين على وجه ولا سبب.

ت\ قوله (عند التوجه لأحوالنا والرجوع الى أنفسنا) هذا من الرجوع الى الوجدان، والوجدان كاشف عن معرفة عقلانية واقعة لانه يتكون بالتجارب ويعرف بالاستقراء فيحقق شروط العلم، فالمعرفة الوجدانية علم وحجة في بيان ووصف المعرفة العقلانية.

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



المباشر، لكن الاستعمال العرفي للإدراك الاستدلالي وبالدلائل  
والاثار والايات من الواضحات وهو طريق الايمان.

قوله (لا ينفك من تجويز ألا يكون الامر بخلاف ما ذكره،  
وأن له في ذلك غرضاً وان بعد وإنما لاجل استبعاد الاغراض  
في مثل هذا الخبر) ربما هذا كلام جامع لشرط تولد العلم  
بالخبر، وهو عدم تجويز الخلاف. واما استبعاد الاغراض فليس  
اصلاً ولا تعاملاً وظيفياً. فليس مما يكون صالحاً وثوياً في  
تكوين السكون بأي درجة.

والقول ان توهم العلم بذلك السكون الناقص والظن القوي  
بخبر الاحاد وتفسير كلام النظام به ليس واضحاً، اذ ليس  
خفياً كون خبر الواحد لا يوجب علماً، وان غايته الظن  
القوي. فكلام النظام ان اراد العلم الادراكي فتام وان اراد  
العلم المعرفي فباطل، وموضوع البحث هو العلم المعرفي.

م\ فأما 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 جائزا في العقل، فإنه لم يكن بما تقدم من الادلة، وهو أننا نجد نفوسنا عند الخبر الذي هذه صفته وقد تكاملت الشرائط كلها له، لا تنفك من تجويز - وان كان مستبعدا - الا يكون الامر بخلاف ما تضمنه الخبر، فلو كان العلم حاصلا لارتفع هذا التجويز، ولم نر له عينا ولا أثرا، كما قلنا في المشاهدات وغيره.

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

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

حرف منه، بأن قيل: انما يولد العلم يفارق  
سائر الاسباب حسب ما نقوله في النظر والتوليد للعلم.  
فالكلام على ذلك أن الاسباب لا تختلف في أن توليدها  
يرجع الى الاجزاء والاجناس، وانما فارق سبب العلم سائر  
الاسباب في الشروط، والشروط قد تختلف وقد تتفق  
بحسب قيام الدليل، وليس يجوز أن يختلف الاسباب في  
رجوع التوليد الى أجناسها والى 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 الى توليده ما لا نهاية له.  
ألا ترى أن القدرة لما تعلق في المحال والاوقات، 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  
الاسباب، فقد بينت 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 بينت ان السبب الواحد لا يكون مسببات كثيرة، الا ان ما يحصل بالخبر هو اسباب كثيرة كما بينت. وهذا وجه اختلاف لا يتعلق بالشروط.

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

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

م-س\ وله أن يقول: قد علمنا أنه لا يجوز أن يتساوى  
نفسان في كمال العقل،  
ونفي السهو والاعتراض عما يسمعانه، ثم لا يكون سماعهما  
للمخبر عن أحد  
جاء من بغداد على حد واحد، فيحصل العلم لاحدهما  
ولا يحصل للآخر. كما لا يجوز أن يشتركا في صحة الحاسة  
وارتفاع الموانع وحصول المدرك  
ويتساوى حالهما في جميع ذلك، فيدرك أحدهما ما يختص  
به ولا يدركه الآخر.  
واذا لم يثبت تساوي الامرين في العقول، وكان المقدم على  
دفع أحدهما  
كالمقدم على دفع الآخر، واستقل كون الحق مدركا بما  
ذكرناه من غير توقف  
لأمر زائد من موجب أو متخير. وكأن القائل أن وجود

العلم موقوف على فاعل متخير، مع ما ذكرناه ان شاء فعله وان شاء لم يفعله، كالقائل أن حصول الحي مدركا موقوف على معنى ان وجد كان مدركا، وان لم يوجد لم يكن مدركا، وجود ذلك موقوف فاعل متخير. فأما 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 يمسه كان متحركا سفلا ووجود الحركة فيه، ونظائر هذا الالتزام مما يؤدي الى الجهالات كثيرة.

واذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه، وكان تابعا لتجدده 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. ولان 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 عقبيه العلم وينتفى الشك وهو المطلوب، أو اتصال الشك وتعذر العلم وقد علمنا وجوب حصوله حسب.

ت\ يبدو ان الواو في (، واستقل كون الحق) زائدة. التشبيه  
 بكأن هو (كالقائل) في قوله (كأن القائل أن وجود العلم  
 موقوف على فاعل متخير، مع ما ذكرناه ان شاء فعله وان  
 شاء لم يفعله، كالقائل 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 اعتقد سقوط الواو قبل  
 (وجود ذلك) فتكون الجملة كالتالي (ووجود ذلك المعنى  
 موقوف على فاعل متخير).

واما قوله (فأما من سوى بين الامرين)، فهو في قبال (واذا لم  
 يثبت تساوي الامرين في العقول)، فلا تناقض اذ ان احدهما  
 يثبت التساوي عقلا والاخر 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 لايراد عدم الاثبات. والذي يظهر من العبارة ان القول  
 بتساوي الامرين عقلا دعوى بلا برهان واضح.



والاشكال على من قال بالتساوي في قوله (فأما 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 الجهالات كثيرة.) بان القول بوجود معنى زائد لاجل حصول العلم يعني مخالفة الوجدان بان حصول العلم طبعي بالخبر وان ذلك المعنى الزائد الى غيره من خارج المتساويين، وهو كالقول بان الجسم الساقط المتساوي القوتين ان هناك امرا خارجه يسبب الحركة. وهو خلاف الوجدان وانه امر خارجي. طبعاً هنا فرض ان السقوط امر طبعي للجسم وان لم يفسر بالجاذبية.

م\ الكلام على ذلك: أنه لا يجوز أن يتساوى جنسان في صحة الحاسة وارتفاع الموانع، وحصول المدرك، وتكامل جميع الشرائط، فلا يتساويان في كونهما مدركين على ما ذكرت. غير أنه يجوز أن يتساوى جنسان في نفي السهو والاعراض عما 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، لانا إذا اشترطنا كمال العقل فقد دخل في جملة العلم بالمدرجات ومخبر الاخبار، فكيف يجوز أن يشترط تساويهما في العلم بمخبر الاخبار، ثم يجوز انفراد أحدهما بذلك.

ت\ قوله (أنه لا يجوز أن يتساوى جنسان في صحة الحاسة، وارتفاع الموانع، 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 وبحث التساوي بين جنسين اذ عدم التساوي معلوم. لذلك فالذي 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 قهرية، لكن المعرفة حينما تتحقق تحقق 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، اكثرها مشتركة لكن فيها عوامل فردية مؤثرة الى الان ليس هناك استقرار او تجريب واضح بخصوص قواعد وقوانين تلك الاتساقية وكيفية تحققها وتأثيرها وانما التأثير بها فردي ووجداني 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 تساويا في جميع الشروط. لكن لا

بد من الاشارة ان لأشخاص المشتركين في ظروف معرفية متقاربة غالبا ما يحققون معارف علمية متقاربة بتفاوت مهمل، بل لو ادركنا ان للمعرفة وجهان سطحي تخطائي وتحليلي عميق فان الناس المتعايشون في بيئة واحد غالبا ما تكون لهم ادراكات ومعارف تخاطبية موحدة بخصوص قضية معنوية واحدة وهذه هي (التعاونية التخاطبية) والناجمة عن (البيئة الثقافية) الموحدة. اما المعرفة التحليلية لفردية. وهذا الفهم يقدم فهما للعلاقة بين الفرد والمجتمع وكيفية التعامل معه. كما ان هذه التخاطبية السطحية والتحليلية العميقة تدرك من قبل المتكلم لذلك فالكلام (والنص) دوما يشتمل على مستويين من الخطاب والمعرفة والرسالة، الرسالة التخاطبية السطحية (الرسالة السطحية التخاطبية) التي يدركها الجميع ويتساوون بها ورسالة تحليلية عميقة (الرسالة التحليلية العميقة) في النص يتفاوت الافراد في ادراكها. بل اقول ان النصوص الفنية فيها مستويان من الجمالية؛ الجمالية السطحية الظاهرة التي تدرك بالمدرجات الجمالية التخاطبية العامة وتولد الانطباعات (الجمالية التخاطبية الظاهرية)، والجمالية العميقة الباطنة التي تحتاج الى تحليل (الجمالية التحليلية العميقة).

م\ وليس يمكن أن يدعى أنا شرطنا في ذلك كون الحي مدركا. ولهذا فصل أصحابنا بين كون الحي مدركا وكونه عالما، فقالوا: قد يكون عالما غير مدرك ومدركا غير عالم، كالبهيمة والجنون والطفل. فاذا قيل لهم: متى كان كامل العقل وأدرك شيئا غير ملتبس، فلا بد من أن يكون عالما بما فعل، فقد وجب هاهنا عالما مقترنا بكونه مدركا. قالوا: اشتراط كمال العقل اشتراط لكونه ممن يجب أن يعلم ما أدركه، والشيء لا يكون شرطاً في نفسه. على أنا لو تجاوزنا عن هذا الموضع، لكان بين الإدراك والعلم - وان تساويا هاهنا في الوجوب والحصول - فرق واضح. وهو أن العلم قد ثبت أنه معنى من المعاني، بدلالة كون الحي في أكثر المواضع عالما، مع جواز ألا يكون عالما، والشروط كلها واحدة. وإذا ثبت أن العلم معنى من المعاني، وأن كون العالم عالما يجب عنه، ثبت ذلك في كل موضع، وفارق كون العالم عالما لكونه مدركا، لأنه لم يثبت في موضع من المواضع أن الإدراك معنى. ولا أن الحي يجب حصوله على هذه الحال لعل من العلل لأن كل موضع يشار إليه، 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  
الثاني هي في الحيات 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 بمجموعة كافية من الاخبار التي  
تم استقراء موضوع البحث فيها واجراء تجريب بحثي عليها فهو  
علم استدلالي. ومن العلم الادراكي العلم الانكشافي وقد بينته  
في محله.

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

لانه يجب ان يعلم فيكون (ان يعلم) شرطاً لنفسه. بعبارة أكثر بياناً (العلم يتحقق عند الانسان اذا وجب العلم عنده).  
واضافة الى هذا البيان الواضح اضاف بياناً آخر هو بمثابة وجه عقلي للحقيقة المتقدمة، وهو الاختلاف الجنسي بين الادراك والعلم الذي يوجب افتراقهما في الحصول، فالعلم من الامور التي يمتاز بها الانسان وقد يتخلف 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 يتخلف ولا يحتمل ذلك. وهذا البيان هو تعبير آخر عما ذكرته سابقاً من ان الادراك (اي العلم الادراكي) فعل الحاسة وامر طبيعي فسلجي وان المدركون يتساوون فيه مع سلامة الحاسة، اما العلم (العلم المعرفي) فهو عمل عقلي تحليلي يتأثر 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 آخر، وذلك لانه العلم المعرفي لا يعتمد فقط على العنصر الخارجي الادراكي للعلم بل يتأخر بالعنصر الداخلي الفردي والمعرفي للمدرك. بمعنى انه قد يتساوى شخصان في سلامة الحواس

وكمال العقل الا انهما لا يتساويان في العلم الخاص 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. واذا قلنا ان المعرفة التي تصل مركز التحليل العقلي هي (ادراك) بالمعنى الواسع الشامل لما يدرك بالاستدلال، فان الاول هو العامل الادراكي للعلم والثاني هو العامل الاتساق 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 الاتساق). ومن جهة نفعية وظيفية، فان المعرفة القطعية هي التي تبني عليها التعاملات العقلية التحليلية والقرارات يمكن اختصار (المعرفة القطعية) الى المعرفة في قبال المعارف الظنية، فحينما نقول معارف الانسان فنقصد معارفه التي يقطع بها وليس الظن والشك. فيكون ذلك العامل هو (العامل



الاتساق للمعرفة). ولا يقال ان البعض قد يحصل لهم قطع بالمعارف غير المتسقة، فان هذا ليس قطعاً وان بدا كأنه قطع. بل ما يحصل هو تأثير عقلي على طريقة اكتساب المعرفة والعلم بها، اذ ان القطع هو السبيل والاداة والشرط العلمي للاعتقادات، لكن احياناً العقل يحتال لاجل الاعتقاد بتحيز نفسي ومعرفي وبوسائل الاقناع او التقليد فان العقل يلتف على هذا القانون، اي قانون قطعية الاعتقاد، فيرتضي بما هو غير قطعي من الاعتقاد بعملية (الاحتياال العقلي)، فيحاول ان يجعل من المعارف الظنية بل والوهمية حقائق ليقنع بها نفسه (اي نفس الشخص بما هو مفكر يستعمل العقل)، لاجل ان يعتقد بها. طبعاً دوافع الاحتياال العقلي كثيرة ومهمة كالتقليد والالفة والسكون الفكري والكسل البحثي والتعصب والعاطفة والخوف وعدم الثقة العلمية ولا يمكن التحرر منها الا باستقلال منهجي في التفكير والاكتساب المعرفي واساسه العلمية والاتساقية وتسمى عرفاً (المنطقية)، فالتفكير العلمي المنطقي هو السبيل المتيسر لكل انسان لتحقيق اعتقادات قائمة على معارف قطعية. ولان العقل اثناء عملية احتياله على نفسه يدرك انه يحتال ويدرك ان ما يدعي انها حقائق

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

م\ فأما 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. وقوله (إذا كان العلم واحدا وجب أن يكون متولدا عن خبر وافضاؤه بذلك الى الخبر الذي يحصل عنده) باطل، لانا 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، مقترنا بغيره أو منفردا. وهذا أحد

ما استدل به الشيوخ على أن الاخبار لا توجب العلم، قالوا: لان الخبر الواحد، أو الاخبار الكثيرة لو أوجبت العلم وهو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلًا عن أسباب كثيرة، وهذا يجري في الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيرة. فاذا 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.

وهب أنه أمكن القول بإيجاب الخبر للعلم من حيث تجدد عند ادراكه وان كنا قد بينا بطلانه، كيف يمكن أن يقال: فما حصل لنا العلم به من الجواهر المدركة، وقد علمنا وجوب حصول ذلك عند تكامل الشروط، كوجوب حصول العلم بمخبر الاخبار. وليس هاهنا ما يمكن أن يسند إيجاب العلم اليه، الا الجوهر فان الادراك ليس بمعنى، ولا شبهة في أن الجوهر ليس بعلّة في إيجاب حال من الاحوال.

ت\ قوله نقلا عن الشيوخ (لان الخير 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.) يثير  
اشكالا مهما فيما نراه صدقا في الوجدان وهو تحقق العلم  
المعرفي بأسباب معرفية مختلفة حول ذات القضية واقصد  
بالقضية مسند ومسند اليه او بمعنى اخص واقرب موضوع  
ومحمول. فإننا نرى في وجداننا 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  
والظواهرى والمعطى الادراكي وما يتناوله الحس او الذهن  
بالاستدلال لينتج عنه العلم ومن ثم المعرفة بدرجاتها المختلفة.  
ولا ريب ان لدينا (الادراك) و (المدرک) بفتح الراء هو ما يولد  
العلم الادراكي سواء كان الادراك حسيا او استداليا وسواء  
كان الحسي عاديا ام انكشافيا، فان جميع ما يمكن ان يولد  
المعرفة يرجع الى الادراك، فلدينا الادراك الحسي العادي

كالمشاهدة والاختبار 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 بمضوع ومحمول مثل (س هو ص) يمكن ان يتولد العلم بها من خلال اكثر من ادراك، سواء باختلاف نوعي كان تعلم بادراك حسي وادراك استدلالي، او باختلاف عدد وكمي بان تدرك بادراك حسي ثم تدرك بادراك حسي اخر في زمن اخر. مع ان المعلوم واحد هو قضية (س هو ص) ومثل هذه القضية المعنوية باقي العناصر المعلومه للحواس كاللون والطعم ونحوها. فتذوق السكر يؤدي في كل مرة الى نفس النتيجة من العلم. والجواب عن ذلك في حقيقتين الاولى ان العلم لا يتكرر فالعلم ان (س هو ص) بالادراك الاول ليس هو العلم ان (س هو ص) بالادراك الثاني، فاختلاف من حيث القوة والاستقرار العلمي من جهة الشك والظن والقطع، فان لهذه المجموعات العلمية الثلاثة درجات كثيرة وقد بينت ان من القطع ما يبلغ العيان فيكون كالمشاهدة، ومن هنا فاذا حصل قطع بالقضية بالادراك الاول، او مجموعة الادراكات الاولى، فاذا ادراك

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 بقوة سبع درجات فان الادراك الزمني الاخر يرفعها الى ثمان درجات وتصبح اكثر 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 متسببا واحدا بل تولد متسببات مختلفة بعد الاسباب هي درجات العلم. فالعنصر الادراكي بقضية لا يولد علما فقط بما بل يولد علما بدرجة معينة. الالتفات الى الدرجة العلمية بكل ادراك يجب على تساؤلات كثيرة تخص العلم بالمعرفة بل وفي سلوك الافراد وما هو ظاهر من التعاملات المعرفية لدى العرف والوجدان. فظني بقضية ليس كظن غير، كما ان ظني بما ليس كظني بما بعد زمن. كما ان العلم بالمعرفة 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 الموجهة والنفوذ الى الاقناع والافتناع 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 والمجموعة من

غسل الادمغة هو مواجهتها بذات الطريقة من عبارة مغايرة حقيقية. عبارة ثانية توجيه الناس نحو الحقيقة واقناعهم بها ليس فقط في الاثبات العلمي للحقيقة وبمناسبة واحدة وعبرة 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 سيزيف الحقيقة ويقنع الناس بالكذب. ولا يتصور ان الاعلام الكذاب سيثبت الاخبار بصورة كاذبة بل سيحاول قدر الامكانظهارها 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 الاحاد بحسبها فيما يتعلق بالدين والدنيا، كما يقدمون على التصرف عند الادراك وخبر العدد الكثير، ولا يوجد منهم من يقصر تصرفه على ما يشاهده ويتواتر الخبر به ولا يتجاوزه، بل يتبعون أخبار الاحاد من الافعال والاحكام، مثل ما يتبعون المشاهدة وأخبار العدد الكثير، وقد تقدم السؤال فيما يتعلق بالدين وأمثله. فأما 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 واطهار 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، أو يأمره بابتياح ضيعة، فيتوقف

الوكيل عن سماع قول من أنفذه، وكف عن انفاذ ما رسمه، حتى يشافهه بذلك، أو تواتر عليه من يكون خبره طريقا للعلم على ما يذهب اليه من قال بالتواتر، فعذره صاحبه وحمده على أن لم يغرر بماله، هذا ما يرجع الى الوكيل. فان قرر بإنفاذ الغلة وابتياح الضيعة وعاد الذي أنفذه بذلك، فتوقف عن تسليم الغلة وتصحيح ثمن الضيعة، 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 ينسب لأجله الى قلة المعرفة، أو حدوث مرض، وهكذا من أشعره سلطانه أو بعض اخوانه لا حاجة الى الاجتماع معه لأمر يهمه، ثم أنفذ اليه بأحد من يعلم اختصاصه به وسكونه اليه، فأخبره بخلوه وباستدعائه، فتوقف عن اجابته، وطلب ما يقطع عذره من مشاهدة أو تواتر. ونظائر ذلك كثيرة لا يأتي عليها تعداد.

ت\ قوله (من تجهيز الجيوش، والتولية والغزاء للأمرء والعمال) غير متسق ولعل الصحيح (من تجهيز الجيوش، والتولية والعزل

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

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

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

م\ فان كان جميع التصرف التابع لأخبار الاحاد تابعا لظن أو حسابان، لا لعلم و يقين 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، ولخير العدد الكثير لتمام الحيلة وانكشاف الكذب في بعضها. أما تمام الحيلة في المدركات من الوكلاء والمودعين والخزان والموثقين في الملابس والاواني والآلات والجواهر والمآكل والمشارب والحيوان وسائر ما يتموله الناس، اما لهلاكها، أو فسادها أو الطمع في فضل قيمتها، فأكثر من أن تحصى. ثم لا يشعر من تمت عليه الحيلة في البذل المدة الطويلة مع التصرف فيها والمشاهدة لها، وربما استمر ذلك ولم يعلم به، ولعله الغالب حتى ينبهه منبه أو يشي اليه واش، فرما صدقه وربما كذبه واستمر استعماله لما عزم له، أو أبذل عليه. وقد يتم الغلط على النقاد وغيرهم ممن يفاني الامور المقترة 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 الكثير، لا يعلم خلقا اعظم ولا عددا أكثر ولا معاداة آكد، 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 خبر الخلق العظيم والعدد الكثير بالتوقف، حتى لا نتق بشيء منها، ولا نحكم على الكل بحكم البعض، فكذلك أخبار الاحاد. اللهم الا أن يكون هناك ما يختص به المشاهدة واخبار العدد الكثير، ويكون معلوما لا يمكن ادعاء مثله في أخبار الاحاد 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 ممن يفاني الامور المفتقرة الى الادراك، ولا يعذر

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

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

عند ذكره للعمل على خبر الوكيل في العقد والابتياح، وعلى خبر الزوجة في الطهر والحيض وما أشبه ذلك. أن هذا الجنس من الكلام انما يصلح أن يعتمد على من أحال العمل على أخبار الاحاد، وعلى ما لا يوجب العلم من الاخبار، فأما من جوز ذلك، فيقطع عليه من الموضوع الذي دل الدليل عليه فيه ومنع منه بحيث لم يدل الدليل عليه، فلا يكون هذا الكلام حجابا له وقدحا في مذهبه. وبيننا أيضا أنه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الاحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف على هذه المواضع بالقياس، ويجمع بين الامرين بعلّة تحرز وتعين. وبيننا 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 الاحاد في العقلات والشرعيات، فقد بينا عند الكلام في الفصل الرابع) هذا اجمال، بل العقلات هو معتمد المتكلمين فيكون الكلام عليه في الفصل الخامس، مع انه يمكن ان يقال ان من يرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فان العقلات 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 ويأخذ 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 الموضوع الذي دل الدليل عليه ومنع منه بحيث لم يدل الدليل عليه) فمعناه (فيقطع عليه في الموضوع الذي دل الدليل عليه فيه، ويمنع منه فيما لم يدل الدليل عليه). وقوله (فلا يكون هذا الكلام حجابا له وقدحا في مذهبه). فلعله (فلا يكون هذا الكلام حجة عليه وقدحا في مذهبه).

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

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

واما قوله (وبينا أيضا أنه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الاحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف على هذه المواضع بالقياس، ويجمع بين الامرين بعلّة تحرز وتعين. وبينا أيضا أنه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة، على أنه تفصيل لها. ولا معنى لإعادة ما مضى.) فقد مضى الكلام عنه مفصلا، ولا بد من التأكد ان طبيعة (الخبر الشرعي او الخبر العلمي التخصصي) يختلف عن (الخبر الحياتي او الخبر الخارجي العام). بل يمكن القول انهما وان تشابها بالاسم باثما اخبار فاثما مختلفان جنسا من وجه اخر. بان هذا يعود الى العلم والتخصص والتقنين والاخر يعود الى عدم التخصص وعدم العلم وعدم التقنين. لذلك فالأول يكون العمل معتمدا على العلم بينما الثاني يكون العمل غير معتمد على العلم، فالعمل في الاول هو (العمل العلمي) بينما الثاني (العمل اللاعلمي) و الاول هو (الخبر العلمي) و الثاني هو (

الخبر (الاعلمية) و الاول هو ( القول التخصصي) و الثاني (القول اللاتخصصي) و الاول من (الاستجابة المقننة) و الثاني ( من الاستجابة غير المقننة). وهذه الفروقات لا تحقق فقط فرقا عمليا ونفعيا ووظيفيا بل تحقق فرقا طبيعيا وجنسيا وماهويا، فليس بينهما جامع عام مما يؤثر على طريقة الاثبات والتعامل. لذلك يمتنع ان يكون الكلام عنهما كالاما واحدا ويمتنع قياس احدهما على الاخر. وربما هذه الكلمات تنهي كل توهم 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 يقرون ان عملهم ذلك فيه الزام وانه حجة وان من تركه يلام وانما هو من التسامح التعاملي ويسعون دوما الى تضيق هذا التسامح والحذر وتقنينه 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 والحجة بل الاعتماد اعم من استفادة العلم، وفرق بين الاستجابة والاهتمام لاجل الحذر 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 العقلاني العام الى ما هو مؤثر وسبب حقيقي للاهتمام، وان شئت قلت ان سبب ظهور العلوم الاستقرائية هو قانون ربح الكلفة بتضييق دائرة الاستجابة وجعلها في دائرة صغيرة مقننة بدل الاستجابة العامة الواسعة غير المقننة. 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 غريزة بشرية يمكن ان نسميها (غريزة التوحيد) برد جميع الحقائق الى حقيقة واحدة، اقصد إزالة جميع الاحتمالات

والتعددات والاقوال والآراء 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 انها المعرفة التي اختيرت بالعمل العلمي الخالص. وبعبارة مختصر الحقيقة هي المعرفة العلمية. وهذا هو التعريف العلمي للحقيقة، او (علمية الحقيقة) لذلك ليس هناك طريق الى الحقيقة الا العلم. واقصد بالعلم البحث والاستقراء والتجريب وليس الكلام الاستنباطي المتكاثر.

م\ وأجود ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع 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 بقول من لا يؤمن كذبه، حتى يكون مذموماً من اطرح العمل بها مع  
 خوف المضرة، والا لاوجب 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  
 مما تقدم ذكره. لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الآخرة  
 دائمة، والتحرز من الضرر الدائم أقوى وأوجب 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 الآخرة

دائمة)، وخلاصته (إذا 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 الآخرة). لذلك يبدو كلمة (والا) اول احرف من كلمة 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 أئدرنا بسبع في طريق، أو لصوص، أو ما جرى مجرى ذلك من المضار الدنيوية، ووجب التحرز من هذه المضار وتجنبها بقول من لا يؤمن كذبه، حتى يكون مذموما من اطرح العمل بها مع خوف المضرة والاذى، لوجب 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 أوكد مما تقدم ذكره. لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الآخرة.)

م\ والجواب عن هذه الشبهة وان كانت لم تمض في جملة  
المسائل: أنا  
نأمن  
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 الطريقتين علمنا فيما خبرنا به الواحد  
الذي تقدمت صفة. وهذا الذي ذكرناه مما لا بد منه عندنا  
وعند خصومنا المحصلين في هذه المسألة، لانهم يوافقونا  
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 يأمن  
المقدم عليه أن يكون قبيحا، وانما يأمن 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، لان فيها ما لا مضرة في ترك العمل، كالإباحة المتضمنة للإباحة الخارجة عن الخطر والايجاب.

ت\ قوله (والجواب عن هذه الشبهة) ما بينت خلاصته (إذا وجب في العقل العمل على خير تحرزا من المضار الدنيوية لوجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول ووجب ذلك مؤكدا لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الآخرة). وقول (أو خبر، وان كان يوجب الظن رواية، فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم العمل به) فيه جملة اعتراضية فيكون كالتالي (أو خبر - وان 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 ويبدو سقوط كلمات هنا (فلما فقدنا هذين الطريقين..... علمنا فيما خبرنا به الواحد الذي تقدمت صفته). والمناسب هو اول الكلام (أنا نأمن 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)، فالمناسب للمعنى هو (فلما فقدنا هذين الطريقتين فأنا نأمن فيما خبرنا به الواحد الذي تقدمت صفته 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 للاحتياط تجاه الظن، بل لربما يكون مثل ذلك خلاف اصول كبرى فلا يكون حسنا، كاصول التيسير والتخفيف والرفق. وهو وان لم يتكلم عن هذه الشبهة فيما سبق الا انني اشرت الى اقسام الاستجابة والاحتياط، وان العمل باخبار الاحاد الظنية هو من الاحتياط الاستحساني والاستجابة غير المقننة، والذي لا يصح في العلوم وانما يصح في التعاملات العرفية الحياتية، لان العلوم تقوم على الاستجابة المقننة والاحتياط العلمي. ولقد تقدم مفصلا الكلام عن ذلك وما يناسب المقام ان (خط الحذر العقلائي) يحدد مساحة الاستجابة والاحتياط، ففي الامور العادية تجوز الاستجابة الاستحسانية غير المقننة ويكون الاحتياط واسعا وبدرجات، بينما في الامور النظامية والتخصصية والعلمية تكون الاستجابة مقننة ونظامية 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 تجويز العمل انما هو وفق الاعتماد العقلاني السكوني  
فلا الزام وانما هو تخفيف وتيسير وملاحظة للتباني والتعاهد  
وتضمن للفحص والتبين والردع التبيني والوصول الى المصدر  
والفحص عن الواقع مما يجعل للعمل في تلك الحالات وظيفية  
ونفعية. بل قد بينت ان قياس اخبار الشريعة بالاخبار  
الخارجية ممنوع لاختلافهما جنسا وعدم الجامع لهما وان سميا  
خبرين. ولا يقال ان الاعتماد السكوني الاضطراري لاجل  
فقدان الاعتماد العلمي يصح اجراؤه في المعرفة الشرعية، لان  
المعرفة الشرعية متقومة بالعلم ومن العلوم فلا تقبل البدل الظني  
ولو اضطرارا، وقد بينت انه اذا فقد الاعتماد والدليل العلمي  
الخاص رجع الى الدليل العلم العام والاصل. فالدليل العلمي

لا يتعذر في المعرفة الشريعة ليقال بجواز الظن. والرجوع للخير  
ومنه المفتي ليس معرفة بل عمل اضطراري للعجز للعلمي، وفي  
العلم الشرعي يكون واجبا العلم وفورا ما امكن من دون عسر  
وحرَج، فيعمل بقول المفتي ليس كمعرفة بل لاجل العمل،  
ويعنى ادق لاجل الفعل الاعم من الفعل القلي (الاعتقاد)  
والفعل الجوارحي (العمل). وفي الواقع لفظة عمل اصبحت  
مربكة فانها تنصرف 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 ممنوعا التطوير في الاصل اللغوي اذا كان يسبب  
ارباكا ويخلو من الوظيفية والنفعية، فاللغة نظام وظيفي نفعي  
وليس امرا تقليديا ومستقلا مقصودا لنفسه. وهكذا في جميع  
المعارف الوظيفية النفعية، فان الوظيفية والنفعية مقومة لكل  
صغيرة وكبيرة فيها، ويكون التعديل واجبا وحيانا ضرورة عندما  
يصبح ذلك الواضع المعين غير وظيفي ولا نافع.

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

م\ ثم نعود على ما انتهى صاحب المسائل إليه كالاما، فإنه قد صرح بفرضه في ذكر ما يعمل عليه من أخبار الآحاد في الدين أو الدنيا، لأنه قال بعد أن عدد ما يعمل فيه على أخبار الآحاد فإن كان جميع التصرف التابع لأخبار الآحاد تابعا لظن وحسبان لا لعلم ويقين، لتمام الحيلة في بعضها وانكشاف الكذب في بعض آخر منها. فما الفرق بين من قال مثله في التصرف التابع للادراك، ولخير العدد الكثير 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 عددوه عمل بعلم ويقين، وأن تلك الأخبار التي وقع العمل عندها أوجبت العلم لا الظن، ولهذا ألحقها 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 واطهار تودد، اي انه نوع خاص من الكذب الناعم لأغراض استدراج وتودد. ومذهبي المنع من الترادف. قيل (وفلان مُتَمَين الودّ)، وفي النهاية في خبر الدنيا [فهي الجاحّةُ الحرُّونُ والمائنةُ الحرُّون] 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 متسق لكن الاقرب انه (وذكر ما يبذله الخزان من الآلات والثياب)، بالدال.

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

أيضا، سنبينه فيما بعد بعون الله ومشيته. وهو أن أحدا  
يعلم من نفسه ضرورة، إذا أخبره وكيله بعقده له على حرة،  
أو ابتياع أمة، وكذلك إذا أخبرته زوجته بحيضها 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  
قاطعاً عليه واثقاً به، فرقا ضروريا لا يشتهه 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 العقلاء  
من نفوسهم ضرورة، فلا ينبغي أن يقع فيه مناظرة. فمن  
ادعى تساوي حال من ذكرناه لحال من يعلم شيئا عند  
الادراك وزوال كل شبهة فيه ولبس، 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 ونحن نجوز أن ينكشف عاقبة الأمر عن كذب المخبر، ولا نأمن من ذلك البتة كما نأمنه مع العلم اليقين، وليس ذلك العلم التابع للادراك أو الحاصل عند التواتر، لأننا لا نجوز البتة فيما علمناه عند الادراك، ولا لبس ولا شبهة أن ينكشف عن خلاف وكذا في الأخبار المتواترة.

ت\ الكلام واضح وتام. وقوله (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،) إذا كان موقف كما هو فعلا فلا ريب أنه تجوز ويعني صلب ووثاق ومأخوذ من ساكن وقائم ومعترض. لكنه بعيد عن التعاونية. ولهذا فالأقرب أنه (موقن) وليس (موقف) يقال (انت موقن وقاطع) وقال (ما انا قاطعا ولا موقنا). ومن الظاهر ان الشروط هنا توفرت الموانع انتفت لاجل ان تعمل (ما) النافية عمل (ليس)، لكن يبدو انه اعتمد لغة تميم (ما التميمية) فانهم لا ينصبون



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

م\ فأما ما عدده من تمام 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 شئ بغيره من الملابس والآلات لأسباب  
معروفة: منها: إن الإدراك في كثير من هذه المواضع إنما  
يحصل عند العلم بالجملة دون التفصيل، وليس يجب في  
كل عالم بالجملة أن يكون عالما بتفصيلها. ومنها: أن كثيرا  
من العلوم الضرورية قد ينسى مع تطاول الدهر، فلا يمتنع  
أن يخفى على صاحب الثوب مع طول العهد إبداله ثوبه،  
لأن تفاصيل صفات ثوبه قد أنساها مع تراخي المدة.  
ومنها: أن الشئ قد تخفى صفاته على تفصيلها إذا أدرك

من أدنى بعد، أو قلة تأمل صاحبه له وتصفح له لأحواله وصفاته، ولهذا نجد كثيرا ممن يبدل عليه ثوب غيره يخفى عليه إذا عرضه عليه خازنه من بعيد وقربه منه عرفه، وكذلك يلتبس عليه إذا لم يتصفح ولم تحمله الاسترابة على التفقد والتأمل، فمتى استراب وتأمل لم يخف عليه، ومن هذا الذي يستحسن أن ينفي الثقة عن علوم الإدراك كلها، لأجل ما لعله يتم في بعضها وأحد الأمرين متميز من صاحبه.

ت\ هذا تام جميل، وأوله اجمال وباقيه تفصيل. وهذا النوع من الاشكال لا يرقى لان يكون اشكالا فانه خلاف الواقع. والكذب في الاخبار المتواترة لا يبطل كونها طريقا للعلم كما ان الكذب احيانا يطال الإدراك لأجل امور خارجية وداخلية في المدرك. ومن هنا فالاتساق وعدم التناقض والاختلاف يدخل في مقومات القطع بالمعرفة الإدراكية (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  
ادراكها 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 الشيعية هل هي ما يدركه البشر ام ان هناك  
ادراك اخر هو الحقيقة، ومع انني اقول ومن باب العلم والوظيفة  
ان الواقع هو ما ندركه الا ان هناك دلال ان لاشياء جهة  
ادراك غير ما ندركه الا انه لا علم لدينا للحديث عنها  
كالوجود الرقمي لاشياء ان كان وجوداً شيعياً.

م\ فأما استشهادة على أن الخلق العظيم قد يجوز أن يخبروا بما ينكشف عن كذب، وتخبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه، فمما لا يشتهه حتى يحتج به في هذا الموضوع. وقد تبين في الكتب ما يزيل هذه الشبهة الضعيفة، وجملته. أنه أولا 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 لقيناها مساوية لصفات من لقيناها وتلقينا الخبر عنه. وهذا لا طريق إليه أبدا في خبر اليهود والنصارى، لأنه غير منكر أن يكونوا انقرضوا 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 ولأي (كذا) إذا سلم من كل قدح، فإنما يقتضي أن هناك مقتولا مصلوبا وقد كان ذلك. وإنما الشبهة في أنه المسيح

(عليه السلام) لم يكن مخالطاً للقوم وملاقياً لهم. ولهذا رويوا أنهم رجعوا عند قتله في تعيينه إلى أحدهم، فشبه لهم إلى غيره حتى قتلوه. وقيل أيضاً: إن المقتول تتغير حاله وتستحيل أوصافه، فلا ينكر أن يشته به مع القتل المشخص بغيره. وقيل أيضاً: إن المصلوب لأجل بعده عن العيون وتعذر التفقد والتأمل فيه، لا يمتنع أن يشته لسواه. وهذا واضح وغير موجب أن يتعدى الشك فيه إلى المواضع الخالية من أسبابه.

ت\ قوله (على أن تواترها ولأي (كذا) إذا سلم من كل قدح) غير متسق بل واضح سقوط كلمة والمعنى يتم من دونها ((على أن تواترها إذا سلم من كل قدح) واقوى اشكال على التواتر هو انتهاءه الى عدد قليل من تلامذته، لانهم لم يظهروا فليس حالهم كحال النبي عليه السلام واصحابه الذي ظهروا وصارت الأرض لهم إضافة الى الائمة من خلفائه 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 الصلب والقتل له عليه السلام. لان 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 اكثر من كونه كتابا منزلا من السماء، ومع ان هذا لا يعني انه ليس بمعاني الكتاب او انه شرح وتفسير للكتاب واقتباس من الكتاب المنزل بل التوراة ظاهره انه كلام الله تعالى، فان هذه الأمور تجعل القرآن هو المقدم عند المخالفة، ففي قصة الصلب يقدم القرآن، وكل موضع خلاف يقدم القرآن. وأؤكد مرة أخرى ان الكتب الثلاثة هي كلام الله المنزل وهي كتب منزلة وهي ممتنعة عن التحريف والضياع ولا حرف واحد منها وانها تامة كاملة عند العالم بها والوريث للعلم عند المستحفظ عليه السلام لم تحرف ولم يضع 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 للإخلال 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. ولاجل هذه الحقيقة بينت 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 تحقق 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 فلا نبي حي يكون بعده وهذا يفند مقولة ان المسيح سينزل او سيظهر مع المهدي.

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



س\ ما الذي يجيب به من سئل عما في الكتب المعمولة في اللغة من الألفاظ والأسماء التي لا يعرفها العامة وكثير من الخاصة؟ لغرابتها 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، كالأصمعي وأبي زيد ومن يجري مجراه. 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 الرواة أضعاف من يشتمل عليه كتب اللغة. وهذه المحنة بيننا وبين من أبي ذلك ورده ودفعه، فإن الجميع موجود وظاهر من يشتمل على ذكره كتب الفقه، في العدالة والنزاهة والتدين والتنسك والتحفظ من الكذب، ومما يتهم، أشرف وأمثل من غيرهم، مع مدح الأئمة لهم وحسن الثناء عليهم، وذلك غير موجود فيمن سواهم. ومتى ادعى التواتر وحصول العلم بأحد الأمرين، أمكن

مثله في الاخر وعلم ما في الفرع الى هذه الدعوى، وأنها لا تحصل الا مع تعذر الفرق وامتناعه. وان كان مظنوننا فكيف استجازت علماء الامة بأسرها الاقدام على ما لا يؤمن كونه كذبا، والاستشهاد به في تفاسيرها وأحكامها، والمشكل من روايتها والمتشابه من ظواهرها، وذلك ان لم يكن معلوما وكان مظنوننا 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 الاخر. فان قلنا: اعتماد الامة عليها في تفاسيرها وأحكامها يدل على علمهم بها، وليس ذلك موجودا في كتب الفقه التي ذكرتموها. كان له أن يقول: عمل الامة بها مما لا يجوز أن يصدر الا عن حجة يعرفها آحادها وجملتها، لان اللغة غير مأخوذة بالقياس والرأي، ولا بد فيها من نقل واستعمال، وإذا لم يكن معها اذا استقرئ 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 الرواة أزيد حالا في العدد والنزاهة مما يشتمل عليه كتب اللغة، كان حكمها في باب العلم والعمل أكد.

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 في سائر ما تضمنه الكتب من أنساب وأشعار ودواوين، وتفصيل قصائدها وأبياتها وألفاظها، ومن مذاهب وآراء في أصول الديانات وفروعها: ولا يحسن منا الخبر عنها. فلا يطلق في بيت من الشعر أن قائلا قال به، وفي مذهب من المذاهب أن ذاهبا ذهب إليه بلا تعلق ذلك بشرط، كما نفعل فيما لا نعلمه، فنقول: روي عن فلان كذا، وحكي أن فلانا قائل بكذا، حتى يجب 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 وجرياتها على ألسن الناس، وحفظهم لها عن ناقلها، بل عمن حفظها. والأصل في نقل الجملة والتفصيل واحد،

فان كانت الجملة معلومة فالتفصيل معلوم، وان كانت  
مظنونة فالتفصيل تابع لها، لانه لم يفارقها، ولا داعي إلى  
نقل الجملة دون تفصيلها.

ت\ قوله (ولا يحسن منا الخبر عنها.) أي لا يحسن ان نخبر  
من دون إشارة الى الظنية مع قرينة كقولنا (روي او حكى)،  
وقوله (وقال كثيرة ذكرها وجريانها على ألسن الناس) غير  
متسق والقريب انما (وقال بكثرة ذكرها). وخلاصة الاشكال  
الإشارة تناقض في طريقة التعامل أمور متساوية متشابهة فأنهم  
لم يحكموا بنفس الشك في اخبار كتب الانساب والدواوين  
وغيرها كما حكموا في اخبار 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 فترتب أحوال الناس فيه، فمنه ما يعلمه كل أحد خاصيا أو عاميا بالسير مخالطة، ومنه ما يحتاج تناه في المخالطة وقراءة الكتب وسماع الروايات الى غايات بعيدة. ومنه ما يتوسط بين هذين الطريقتين 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، وان لم يعلم دقائق اللغة وغوامضها. ومن لم يقف على هذا الحد وزادت مخالطته وسماعه وقراءته، علم ما هو أكثر من ذلك. على هذا الى أن ينتهي الى علم سرائر اللغة وكوامنها، فانه موقوف على من استوفى شروط المخالطة كلها، وبلغ في القراءة وسماع الروايات الى الغاية القصوى. فأما المظنون فهو ما رواه الواحد ولم يجمع باقي أهل اللغة عليه، فانهم أبدا يقولون في كتبهم: هذا تفرد بروايته فلان، ولم يسمع الا من جهته. والمشتبه هو الذي اختلف فيه علماء أهل اللغة، فروى بعضهم شيئا، وروى آخرون خلافه. ولا معول في أن أهل اللغة يستشهدون في كتبهم بالبيت من الشعر الذي لا يقال باضافته الى شاعره. ولو

عملت أيضا الاضافة لما وثق في اضافته الى لغة جماعة العرب بقول الشاعر الواحد، لان ذلك لمن فعله من أهل الكتب والتصنيف لا يدل على أنهم أوردوه احتجاجا وتطرقا الى العلم. بل يجري ذلك مجرى من روى ودون في الكتب وخلد في المصنفات خبر الهجرة وبدر وحنين، والصلاة الى القبلة، وصوم شهر رمضان، وما أشبهه من الامور المعلومه. ومعلوم أن الروايات المصنفة في ذلك ليست بحجة فيه، لانها كلها مما يوجب الظن، وهذه أمور مقطوع عليها ومعلومه، لا مجال للريب في قول أكثر الناس انه ضروري. ألا ترى أنهم يستشهدون على أن الجدار في اللغة الحائط، والحسام السيف بيت 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 (قوله) (كل أحد خاصيا أو عاميا بالسير مخالطة) يبدو انه (كل أحد خاصيا أو عاميا 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\ واذا ثبت هذه الجملة فمن اين للسائل أن أهل التفسير  
استشهدوا في معاني  
القرآن العقلية وأحكامه الفقهية بأبيات شعر، لا حجة في  
تفسيرهم لما فسروه،  
الا ما أنشدوه. والصحيح أنهم ما فسروا شيئاً من المعاني  
على سبيل القطع  
والبتات، الا بأمور معلومة ضرورة لهم أنها من اللغة، وانما  
أنشدوا البيت  
والبيتين في ذلك لا على سبيل الاحتجاج، بل على الوجه  
الذي ذكرناه.  
وكيف يعتقد في قوم عقلاء أنهم عولوا في تفسير معنى  
يقطعون عليه وأنه المراد على ما هو مظنون غير مقطوع به؟  
وانما لم يظهر لكل أحد في معاني القرآن ومشكل الحديث  
أنه مطابق لما يفسر به في لغة العرب، على وجه لا يتطرق

الشك عليه، لان العلم بذلك والقطع عليه يحتاج الى ضرب من المخالطة، اذا لم تحصل فلا تحصل ثمرتها.

ت\ قوله (لا حجة في تفسيرهم لما فسروه) غير متسق والظاهر انه (وان حجة في تفسيرهم لما فسروه). وقوله (استشهدوا في معاني القرآن العقلية وأحكامه الفقهية بأبيات شعر) فيبدو لي انه يقصد (بالعقلية) الاعتقادية، ويصفها كذلك لأنها تبنى على القطع والبرهان العقلي. واما قوله (وكيف يعتقد في قوم عقلاء أنهم عولوا في تفسير معنى يقطعون عليه وأنه المراد على ما هو مظنون غير مقطوع به؟) فهو منهج ومدرسة جدير بان يتبنى وبعلم ويتخذ طريقا للمعرفة، وهو في مضمونه يرد على التفسير بالمنقول والتفسير بالحديث الظني بل يجعل ذلك عملا مخالفا للعقل. فالظاهر القرآني المتسق هو ظاهر معرفي مقطوع به ويختلف عن الظاهر اللفظي الاولي 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 المجمل او محتمل المعنى، بل اقصد ان الاستعمال اعم من المعنى المتبادر الى الالذهان وما هو مألوف، فاحيانا تستعمل الالفاظ بطريقة غير ما هو معهود ولمعنى غير ما هو متبادر، فيكون لدى السامع نوع عدم اتساق فيسعى الى ادراك اتساق في المعنى المراد والاستعمال الموجود. ولا بد من التأكيد ان المعنى المشهور للمحكم والمتشابه غير متسق بالمعرفة العميقة الدقيقة، والصحيح كما بينته في محله من تيسير القرآن ان المحكم هو الاصل الكلبي الجامع والعام لما يقع تحته من معارف، والمتشابه هو التفصيل المتكاثر المتفرع من تلك الاصول المحكمة والتي لكثرتها وتكرارها تكون متشابه في تراكيبها ومعانيها. فالمحكم هو القليل المتميز بقضيته المستقل بمعارفه الذي لا يشبه غيره تركيبا ومعنى ولا يتداخل مع غيره في الافادة فيكون اصلا، والمتشابه هو الكثير غير المتميز بقضيته وغير المستقل بمعارفه والمشابه لغيره تركيبا ومعنى والمتداخل مع غيره في الافادة فيكون فرعا. فالمحكمات هي

الاصول الام (ام الكتاب) والمتشابهات هي الفروع التفصيلية (تفصيل الكتاب). وهذا ما يمكن ان نسميه المعنى التفصيلية 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 فيها 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 انما يحصل على رواية أبي زيد والاصمعي وفلان وفلان، وما في هؤلاء من يوجب خبره العلم. والجواب عن ذلك أن يقال: ومن أين يعلم علما 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 والواقدي انما رويأ بأسانيد متصلة معينة هذه  
الحوادث، ولا معول في العلم الحاصل عليهم، بل على  
الشائع الواقع الذي لا يمكن تعيينه. 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  
في البلدان والامصار.  
وقد بينا فيما سلف من الكلام على هذه الفصول أن تعذر  
تفصيل  
العلم، هو الامارة على قوته وعدم الريب فيه.

ت\ 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  
والامصار.) 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 بالمعاني اللغوي فهو لتكاثر الشواهد  
والشيعاء وليس فقط الاخبار، واستعمال الناس المعلومة كمسئلة  
وكمراجع وليس كأمر يخبر عنه، وعدم تخلف ذلك التسالم ولا  
ظهور معارض مطلقا، ولو انه راجع المصادر العلمية فانه  
سيجد ذات الكلام وذات الوصف الذي عليه الشيعاء. فما  
يحقق القطع بجزئيات المعارف الوجدانية كاللغة والجغرافيا وجميع  
ما هو مستقر في الوجدان كالعيان من معارف ومنها المعارف  
الخاصة بالعلوم المنتشرة في المجتمع كمعارف الرياضيات والطب  
والشريعة العامة التي يعلمها الجميع. هذا (المعارف العيانية)  
والمعلومات العامة والراسخة تحقق القطع بما ليس لاجل اخبار  
الخبراء بها بل لشيوعها وشيوع استعمالها وعدم المعارضة ولا  
ظهور ما يثير الاشكال فيها فتتوحد الفكرة فيها عند عامة  
الناس وتصبح حقيقة وجدانية وعامة وهذه هي (الحقائق  
الوجدانية) العامة وهي الاصل والاساس الذي ترد اليه باقي  
المعارف عند كل انسان. بعبارة اخرى ان المعارف الوجدانية  
العيانية العامة كالمعارف اللغوية العامة والجغرافية والطبية

والدينية بل والاجتماعية العامة تترسخ ليس بالاخبار فقط بل بالشياع وشيوع الاستعمال وعدم ظهور معارضة او اشكال فيها والتسالم عليها والاستدلال بها 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 يثمر ذلك فسادا، لانه غير ممتنع أن نتعبد 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 ظنهم. وهذا انما يسوغ في التحليل والتحريم الشرعي وما أشبهه لانه غير ممتنع أن يكون عبادة زيد في شئ بعينه التحريم بشرط اجتهاده، وعبادة عمرو التحليل. ولا يسوغ ذلك في صفات الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز، لان ذلك مما لا يمكن اختلاف العبادة فيه على وجه ولا سبب. وهل استعمال أخبار الاحاد الموجبة للظن في تفسير أحكام

القرآن أو السنة، الاكتخيص القرآن أو السنة بأخبار  
الاحاد؟ والنسخ أيضا لهما بأخبار الاحاد؟ واذا كان  
التخيص والنسخ بأخبار الاحاد جائزين عقلا، وأوجب  
أكثر الناس التخيص بأخبار الاحاد وتوقف عن النسخ،  
فما المانع من تفسير الاحكام بما يرجع الى آحاد الاخبار  
عن أهل اللغة اذا دل الدليل على ذلك. ويمكن أن يتطرق  
الى صحة هذه الطريقة بأن علماء الامة في سالف وآنف  
سلكوا ذلك من غير توقف عنه فصار اجماعا، وهذا لا  
يوجد مثله في العمل بأخبار الاحاد في الشريعة، لانها مسألة  
خلاف بين العلماء. ولو حصل الاتباق على ذلك في  
الشريعة أيضا لتساوى الامران.

ت\ ستجد هنا كلاما قد يبدو يغاير بعض الشيء ما تقدم  
وما اثر عنه رضي الله عنه، بعدم امتنع التعبد بخبر الاحاد في  
الاحكام الشرعية، لكن في الحقيقة هذا من التشابه الظاهري  
والذي لم يؤد عند الخبراء من الاشكال في انه يرفض خبر  
الاحاد 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 وجدانا 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 فقلوه (غير ممتنع أن نتعبد 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 الوجدان. واختلاف الناس في  
التكليف ليس من جهة علمهم مع وحدة الشروط بل من  
جهة توفر الشروط وعدمها، والقول بإمكان اختلاف الحكم  
باختلاف الظنون غير تام قطعاً. 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 اتخاذه 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 المعارف الدينية ولا يختص باصول الدين اي المعارف 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) فالأمر اوضح بانها لا يمكن ان تخصص او تقيد او تنسخ القرآن. بل لا يصح ان يكون موضوعا للنقاش. وحجة ان دلالة القطعي ظنية فيجوز ان تحكم عليها دلالة الظني باطلة، فلا دلالة لظني لا قطعية ولا ظنية لانه ليس علما ولا يثبت شيئا، واما دلالة القطعي 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 قطعي واضح وليس مجرد ظن يمثل تلك الحكومة، بمعنى ان الظاهر القرآني المتسق سواء بتفصيل او اجمال لا يمكن الخروج عنه وتركه الا بعلم قطعي واضح ان آية اخر حكامة عليه واما



عدا ذلك فلا يجوز مطلقا. ووضح 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 يحتج 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 وليست قول لغوي، والامر في الالفاظ والمعاني الراسخة المشتهرة واضح، اما المعاني والالفاظ غير المنتشرة، فانه لا بد من قرائن 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 والاخذ والمنهجية القطعية عند العالم الخبير والاتساق في قول الخبير ومعرفته في المسألة، الاخلال باي شرط من هذه الشروط الثلاثة (العجز\القطعي\الاتساق) لا يصح الاخذ بقول الخبير والاعتماد عليه ولو عمليا سكونيا، وهذه الشروط الثلاثة للعمل بقول الخبير لغويا

كان او غيره يمكن ان نسميها (شروط الاعتماد السكوني). ولا ريب ان الاجماع يزيل الريب لكن ان كان القول المشهور ناتجا عن اجتهاد ظني او كان غير متسق لم يجوز الاخذ به، لذلك اذا خالف الخبير 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 بقسميه (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 الخبير او غيره كل حسب مجاله، والمخير غير الخبير كالزوجة والشاهدين 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 حياقي، واما الحالات الاخرى من (العلم التشريعي والعلم الخارجي الحياقي والعمل التشريعي تجاه امر او علم تشريعي) فلا بد من القطع. وهذا البيان ليس تخصيصا واستحداثا شرعيا بل هو حقيقة وجدان العقلاء وعرفهم. ان تبين هذه الحقيقة يجيب على تساؤل كبير وتشابه ظاهري قوي ربما دفع الكثيرين الى تجويز اعتماد الظن في المعارف 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 تمام 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 بمعصوم، فيكون ممن 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 بمعصوم 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، وتكليف الكل متساو، وما يلزم من ازاحة علمهم وقطع

عذرهم متماثل. فان قلنا: ان الرسول اذا كان مبعوثا الى الجميع، وكان من وراء من يبعثه مراعيًا له ومتداركًا لما يقع منه من الخلل والتفريط، كان في الحكم بخبر الكل داعيًا لهم وان لم يشاهدوه ويشافهوه بالخبر والدعاء. ان لقائل أن يقول مثل ذلك في الله تعالى، لانه رب الكل والههم ومن ينفذه اليهم يراعيهم، ويتدارك ما يقع فيه الخلل والتفريط منهم، فهو في حكم المخبر للكل والداعي اليهم، وان لم يشاهدوه ويشافههم بالخبر والدعاء. هذا ان كان ما ذكرناه من عصمة الداعي مما يقتضي العقول عموم كونه لطفًا في حق سائر المكلفين. فأما 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 بها 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، أضفتم الى وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات على أيديهم. وان قلتم بالتواتر عاد السؤال المتقدم عليكم، وقيل لكم لو ساغ وحسن (في امر) واحد أن تراح علة المكلفين فيه بمن يجوز أن يخبر به، ويجوز ألا يخبر به ويدعو اليه وهو غير معصوم، لساغ وحسن في سائر الامور.

ت\ قوله (وكان الذي يدل على عصمته تمام الغرض ببعثته، وهو أن يكون من بعث اليهم أقرب الى القبول منه والسكون الى قوله. وبنينا ذلك على قولنا باللطف ووجوبه). هذا الكلام مبني على اجراء احكام العقل على افعاله تعالى وهو ممنوع، وبعد هذا لا يكون اللطف مقتضيا لما ذكر، فلا دليل على ان تمام الغرض يقتضي عصمة لانه يجب ان يكون اقرب الى القبول والسكون 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 اداؤه 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 ادائه. ولو تأملنا 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 نسميها 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 بمن يجوز أن يخبر به، ويجوز ألا يخبر به ويدعو اليه وهو غير معصوم، لساغ وحسن في سائر الامور.) التصحيف في كلمة (فزائر) واضح والظاهر انها (في امر) لذلك اثبتتها بالمتن بين قوسين ولم اثبت الاصل.



وخلاصة 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 ذكرتموه 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 يجوز أن يبلغ ويجوز أن لا يبلغ معصوما، ولو بدأ بذلك أو فقد ما حصل منهم وعلم من حالهم 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، وفقد التواتر وظواهر القرآن في كل ما يلزمنا ويجب علينا. وإذا ثبت بذلك لم يبق بعده إلا الروايات المتداولة 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 متقومة بالعلم فلا تقبل البديل 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 المعارف 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 الاحاد 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، ولولاه لم يقع لا يكون إلا قبيحا، ويجب اجتنابه والامتناع منه.

وإذا كان المكلفون لا يعرفون بعقولهم صفة ما لا يقع الواجب أو القبيح عنده والتميز بينه وبين غيره، فواجب على الله تعالى المكلف لهم المعرض للثواب والنفع أن يعلمهم بما ذكرناه، كما يجب أن يمسخهم ويزيح علمهم بالأسباب وغيرها.

ت\ ذكرت مرارا ان العقل غير محيط بأفعال الله تعالى واراادته وحكمته لانها غيب ومن اللامعقول الذي لا يستطيع العقل الاحاطة به، لذلك لا يمكن للعقل ان يجري احكاما على

افعال الله تعالى، والوجوب وعدم الجواز العقلي الناتج عن معارف محيطية بالمتخلوقين لا يمكن اجرائها على الخالق وفعاله، 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، ويمكن العلم به وانه مما يتوقف عليه بطريقتين الاولى هو الطبيعي التكويني وهذا لا يحتاج الى نص والثاني الاعتباري الوضعي، والعلم بالاعتبارات اما ان يكون بالمعارف العرفي الوجدانية ولا يحتاج الى نص، او انه لا يتبين ذلك بما فيحتاج الى نص. ولان الشريعة هي معرفة انسانية وليست امرا غريبا او مزيدا فان المعارف الشرعية جميعها امور انسانية وجدانية وعرفية وانما يكون خفاء عرفية بعض الاعتبارات فيها لاجل عدم تكامل التجربة الانسانية ولو ان الانسانية تكاملت او تكامل انسان بتجربته لعلم الشريعة صغيرها وكبيرها من دون نص وكان النص ارشادا وتقريراً وتأكيذا وليس تأسيسا واستحداثا وهذه هي (انسانية الشريعة) و (وجدانية الشريعة)، ولا اعني بذلك ان الشريعة

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

م\ وإذا لم يجوز 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 لموقف على أفعالنا، ولا تقوم الضرورة مقام الاختيار، فلا بد من وجوب إرسال من يعلمهم بذلك. ولهذا نقول: إن بعثة الرسول من كان فرض بها ما ذكرنا، فإن وجوبها تابع لحسنها، ولا بد من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح ممن 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. وأيضا فإن إرسال من لا يؤدي عبث، لأن الغرض في البعثة الأداء والتعريف. وإنما نقول على المذهب الصحيح لا بد من أن يكون الرسول في الأداء يخصه على طريق التبعية، لأن الغرض المقصود هو الأول. وإنما أوجبنا شيئا 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 عبثا، ولا يجري ذلك مجرى 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 بمصالحهم 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 فرضا وتقديرا أن يكون في معلومه تعالى، أن كل من بعثه لتعريف المصالح لا يؤدي عنه، لكن ذلك من كان في المعلوم، مضافا إلى علمه. بمصالح وبمفاسد من جملة أفعال

العباد، قبح تكليفهم العقلي ووجب إسقاطه عنهم، لأنه قبيح أن يكلفهم ولا يزبح عللهم، وإذا كان طريق إزاحة العلة مسدودا 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 ومفاسده لم ترح علته، وفاتته مصلحته يرجع لا يتعلق به، ولا صنع له فيه. وإذا صحت هذه الجملة ووجب الإرسال على ما ذكرناه، فلا بد أيضا مما لا يتم في الغرض في الإرسال إلا به، وهو الدلالة على صدق الرسول فيما يؤديه، لأن قوله لا يكون طريقا إلى العلم بما تحمله، إلا من الوجه الذي ذكرناه. ولهذا قلنا إنه لا بد من اظهار المعجز على يديه، ليكون جاريا مجرى تصديقه تعالى له في دعواه عليه بالقبول، كما لو صدقه نطقا لوجب أن يكون صادقا، وإلا قبح التصديق، وكذلك إذا صدقه فعلا. وإذا كان الرسول مبعوثا إلى قوم بأعيانهم يصح أن يسمعوها بالمشافهة منه أداه، ولم تتعلق الرسالة بمن بعد ونأى في أطراف البلاد، ولا بمن نأى 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. إنا لو جوزنا على ما ذكرناه  
ألا يؤدي لم يكن الله تعالى مزجاً لعله من بعدت داره من  
المكلفين في الاعلام بمصالحهم 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 وجوبا  
او منعاً فلا يمكن له ان يقول بوجوب او عدم جواز اي حكم.  
كما ان هنا مسكوت عنه فانه رتب وجوب ارسال نبي على  
عدم جواز العلم الاضطراري، والذي رتبه على امور جائزة.  
وهذا غير تام، فان الجواز لا يؤدي الى اللزوم، بل الصحيح  
قطعية عدم الاضطرار كشفت عن مصلحة ولطف في



الاختيار والاستجابة. وهكذا يصح القول ان العالم والكون  
والبشر قائمون على الرحمة واللفظ وكل حالة من احوالهم هي  
في اقصى درجات الصلاح واللفظ والمصلحة وان كانت حاله  
وقيمته 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 واستحقوه فانهم  
في افضل حالة. بمعنى ان للعتاء والجزاء والحال والقدرة  
درجات والله تعالى يعطي خلقها اعلاها وفق سعيهم وعملهم  
واستحقاقهم. فالشرير 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

أفعال الله وحكمته. لكن بينت في محله ان اصول الرحمة واللفظ والرأفة ان الكون قائم على اصلح الاحوال وان كل كائن فيه قائم على اصلح الاحوال فكل انسان هو محقق لأفضل ما يمكن بالنسبة لاستحقاقه واستعداده وما فعل وما كسب، بمعنى 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 ممن يعلم من حاله أن يؤدي ما حمّله من الرسالة) فان العقل غير قادر على الإحاطة بحكمة الله وامره، فليس من (لا بدية) ولا وجوب يستطيع العقل ان يحكم به. بل حتى على قول من جوز اجراء حكم العقل على حكمة الله وامره 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 تجب في رسول الرسول من باب أولى وأوضح. وهناك وجوه أخرى استدلت بها للعصمة.

م\ فإن قيل: جوزوا أن يكون المؤدي عن الرسول إلى أطراف البلاد ممن يجوز أن لا يؤدي، ومتى أخل بالأداء تلاقاه الرسول: إما بنفسه، أو بمؤد يقع منه الأداء. قلنا: هذا يوجب أن يكون المكلفون ما أزيحت عنهم في التكليف طول المدة التي فاتهم فيها هذا الاعلام، ويقتضي أن يكون تكليفهم النبي في تلك الأحوال قبيحا. فإن قيل: وكيف لا يلزمكم ذلك في الزمان المتراخي بين صدع 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 استوتوا في ذلك لوجب إعلام الجميع بصفات هذه الأفعال في حال واحدة، وكان يجب إرسال رسل كثيرين بعدد البلاد حتى يكون الأداء في وقت واحد. وإذا وجد الرسول واحدا، وذكر أن

شريعته تلزم القريب والبعيد، فلا بد من أن يعلم أن أحوالهم في المصالح تترتب على أن الصفات التي نبه عليها من أفعاله متعجلة، ومن كان بعيد الدار وفي بعد فبحسب بعده ومسافة إمكان وصول الأداء إليه، ومن كان شاحط 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 أحوالها 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 البعيد والقريب في الشرع متساوية، ولكن البعيد إنما تكون تلك الأفعال له مصلحة، إذا أدت إليه واطلع عليها، فلا يجب ما ذكرتموه. وذلك أن وجوب الواجب منفصل من الاعلام بوجوبه، وبالإعلام 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 يخبرون بوجوبها، لأن الخبر بذلك قبل الوجوب الذي يكون بعد الأداء كذب. وبوجب أيضا أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين ولا الرسول صلى الله عليه وآله التحيل. وكل هذا ظاهر الفساد.

ت\ لا ريب في جواز ان 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. واذا ما فات المكلف علم فهو معذور مع عدم التقصير، والمبلغ أيضا معذر ان بذل ما يستطيع، سواء كان المرسل المخلوق ام رسوله. والامر أوضح بالنسبة للمرسل الخالق، فان حكمته أوسع من ان يحيط بها العقل.

ومن هنا يتبين ما في قوله (لو استووا 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 ابطالناه فيما سبق وهو يرجع الى التحسين والتقبيح العقليين اصل العدل المعتزلي، فقولهم 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 وارادته وافعاله كلها لقوانين العقل ومدركاته، بينما الواقع ان العقل قاصر جدا وعاجز عن ذلك. وهذا مما لا يمكن قبوله وان كان بين المتكلمين منتشرا، 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 أفعال الله وارادته وحكمته.

وبعبارة مختصرة؛ تحكيم العقل في افعاله تعالى وإخضاع حكمته وارادته 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 فعاجز عن القول

بوجوب اللطف عليه تعالى ولا تفصيله ولا الحكم عليه،  
فمبتدئ 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 والفروض 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  
أفعال الله وحكمته وارادته وصفاته وعدم احاطته بها اول  
خطوة نحو تصحيح علم الكلام، بل واصول الفقه، لانها  
تتحدث عن قوانين وحكمة واردة تكليف الله لعباده. ويمكن  
ان نسمي هذه الدعوة بدعوة (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

تبتل، واما المعارف العملية، فما كان بالقرآن فلا مجال لتغييره  
وابطاله وتبديله لانه كتاب عزيز ومحفوظ، ولا يمكن ابداء تصور  
اجمال الوصف. سواء ما يسمى نسخ التلاوة أي ازالته من  
المصحح او ما يسمى نسخ الحكم أي ابطال حكم اية مع بقاء  
التلاوة لانها خلاف النص. والايات المستدل بها لا تدل  
حقيقة والنسخ هو التكرار والاستنساخ كذلك وليس الرفع او  
الابطال. واما تغيير العمل السني (بالسيرة) فهو تطبيق النبي  
والوصي وهما بشر وليس خصائصه كالقرآن كلام الله، والوحي  
أنواع وهو فعل الله والنص يمنع التبديل والتغيير فيكون (النسخ)  
بمعنى ابطال الحكم ظن.

قوله (على أن هذا يوجب القول بأن الأداء لو لم يكن أبدا لما  
كانت هذه الأفعال واجبة أو قبيحة أبدا،) قد بينت في محله  
ان قيم الأفعال الاعتبارية أمور تواضعية ووصفية وليست شيعية  
في الأشياء الا على الفهم الانعكاسي للصفات، ولذلك  
فالقول نفسه ممكن ان يكون قبيح ويمكن ان يكون حسنا  
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 لان الشرع نظام وجداني فلا



يخرج عن عموماته ولا تخصيص ولا استحداث، فما هو قبيح وجدانا قبيح شرعا وما هو حسن وجدانا 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 شئئية، فالصفات ليست أمورا شئيا زائدة، وهذا الفهم ينهي الجدل حول زائدة الصفة، والمعنى الذي للصفة معنى عقلي تحليلي لا وجود له في الخارج الشئئي.

فالأفعال من دون الأداء قبيحة وحسنة وجدانا وواقعا واتصافا الا انه من جهة غير المدرك لها ولو وجدانا 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 المعذرية بالجهل بشكل مطلق بل بحدود ما هو مقبول وجدانا مما لا يرى العرف والوجدان انه يؤخذ به ويلام، والا فمن الجهل ما يلام عليه صاحبه ولا يعذر كجهل الضروري او المشتهر.

قوله (ويوجب أيضا أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين ولا الرسول صلى الله عليه وآله التحيل.) غير متسق. والظاهر انه (ويوجب أيضا أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين ولا الرسول صلى الله عليه وآله التكليف).

م\ فإن قيل: أليس المكلفون في حال دعوى الرسول للرسالة، وإلى أن ينظروا إلى معجزة ويعلموا صدقه، لا نعرض تلك المصالح التي نبهتهم عليها، والتكليف العقلي يلزمهم. قلنا: إنما جاز ألا يعلموا في الأحوال التي أشرت إليها بهذه المصالح، لأن العلم بها متعذر في تلك الأحوال، وليس كذلك الأحوال المستقبلية. لأن العلم بصفات الأفعال فيها ممكن، يوجب الاعلام به والاطلاع عليه. وجرى زمان دعوة النبوة والنظر في العلم المعجز مجرى زمان مهلة النظر في معرفة الله تعالى، في أن المعرفة لطف في كل الواجبات، إلا في هذا الواجب الذي هو النظر في طريقها، لاستحالة أن تكون لطفًا في ذلك.

ت\ قوله (فإن قيل: أليس المكلفون في حال دعوى الرسول للرسالة، وإلى أن ينظروا إلى معجزة ويعلموا صدقه، لا نعرض

تلك المصالح التي نهتهم عليها، والتكليف العقلي يلزمهم.) غير متسق والمناسب (ويعلموا صدقه، لا يعلمون تلك المصالح) وقوله (والتكليف العقلي يلزمهم) أي (رغم ان التكليف العقلي يلزمهم) بل أقول والتكليف الشرعي يلزمهم وان كان غير مؤمنين، فالكافر مكلف.

واما قوله (في أن المعرفة لطف في كل الواجبات، إلا في هذا الواجب الذي هو النظر في طريقها، لاستحالة أن تكون لطفًا في ذلك.) أي للدور من توقف الشيء على نفسه، فلو قلنا انها واجب في النظر في طريقها تكون واجبا في ما تتوقف عليه. لكن في هذا الكلام تأمل، اذ لا يوجد دليل على ان العنصر اللطفي (كالمعرفة) هو جزء من العلة التي يتوقف عليها الفعل، بل الظاهر من اسمها انها 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، فأما العلم الادراكي فيحل بالبيان ولو من دون تصديق وإيمان واما العلم المعرفي التصديقي فانه يجوز ان يؤمن الانسان بامور دينية قبل معرفة الله وتكون هي اللطف في معرفته. نعم الجزء الذي يقول عدم جواز ان

تكون المعرفة لطفا في طريق العلم بالمعرفة يتم في العلم التصديقي المعرفي وليس العلم الادراكي، والحجة 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 الايمان وهو ما يعبر عنه القرآن (المؤمنون حقا) فكذاك 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 بأفعال 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 أوضحناه يجب أن نقول: إنه تعالى لا يوصل إلى العلم بصدق الرسول في دعواه 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 مصالحه 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 للشرائع. لأنهم يقولون: إن المؤدين عن النبي صلى الله عليه وآله شريعته في حياته يجوز أن يكتموها ويخلوا بنقلها حتى يجب على النبي صلى الله عليه وآله التلافي والاستدراك.

ويجوز على الأمة بعد موت النبي صلى الله عليه وآله أن يكتموا كثيرا من الشريعة، حتى يقف علم ذلك على بيان الإمام، فإن كان ظاهرا آمنا من ذلك استدركه، وإن كان

غائبا فلا بد من ظهوره. حتى قلتم: لو علم الله تعالى أن أسباب الغيبة تستمر في الأحوال التي تكتم فيها الأمة شرعا، حتى لا يعلم إلا من جهة الإمام، لما بقي التكليف على المكلفين لأن تبقية التكليف مع فقد الاطلاع على المصالح فيه والمفاسد قبيحة. فإن خشيتهم ما استأنفتموه في هذا الكلام وعظفتم 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 مسدودا ولا موقوفا على بيان الإمام، حتى يقال: إنه يجب عليه الظهور إن كان غائبا ويخرج أسباب التقية، لأنه يمكن أن يعلم الحق بالدليل الذي هو غير قول الإمام. وإنما يجب ظهور الإمام حتى يتبين 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 يكتموه ويعدلوا عمن نقله، إما لشبهة أو غيرها.

ت\ قوله (لا يوصل إلى العلم بصدق الرسول في دعواه إلا بأقصر الطرق وأخصرها)، أي عقلا وهو مبني على الأصل الذي إيظناه، والصحيح أنه لا حكم على فعل الله وإنما نحن نخبر من قبله وليس من خبر بذلك. واللفظ والصلاح لا يوجب ذلك لأن فعل الله خارج عن حكم العقل وملازماته. فيجوز أن يكون اللطف والصلاح الأقصى في الطريق الأطول.

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

التكليف وخصوصا اني قد بينت ان التكليف مناسبة للطاعة وليس مقصودا نفسيا 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 موجودا أو الإمام القائم مقامه أن يبين ذلك ويوضحه ويسمع منه فيه ما يؤدي إلى ظهوره واتصاله 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 عمن يلزمه - لا بد منه، وليس كذلك استدراك الأمر بعد فواته، وقصور علمه في حال الحاجة إليه، لأنه 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 كتمانهم، وما لم  
تجر بذلك فيه، فمن أراد ذلك مستقصى مبسوطاً فليأخذه  
من هناك.

ت\ قوله (فحينئذ يجب على النبي صلى الله عليه وآله إن  
كان موجوداً أو الإمام القائم مقامه أن يبين ذلك ويوضحه)  
هذا الوجوب عقلي ولا يثبت لأن فعل النبي وفعل الوصي بما  
يخص تبليغ الشريعة متعلق بإرادة الله وهي غيب فيسري غيبها  
إلى أفعالهما وليس للعقل القدرة على الحكم عليها، فلا بد من  
نص. ومثله قوله (فلهذا أوجبنا حفظ الإمام للشريعة) ومثله  
أي قول بالوجوب أو عدم الجواز المستفاد من العقل والمتعلق  
بفعل الله أو ما يتصل وينتهي إلى فعل الله فكلها العقل عاجز  
أن يحكم فيها ولا يمكن إجراء أحكام العقل عليها لأنها من  
عالم الغيب اللامعقول.

وقوله (لأنه يؤدي إلى ما ذكرناه من قبح التكليف في تلك الأحوال) هو من منطلقات عدلية واخضاع امر الله وفعله الى التحسين والتقبيح العقليين وهو ممنوع. وهكذا كل حكم بقبح او حسن مستفاد من العقل ومتعلق بافعال الله وما ينتهي الى امره فانها لا تصح لعجز العقل عن ذلك.

م\ فإن قيل: إذا منعتم من كتمان شرع النبي صلى الله عليه وآله عمن بعد عنه في أطراف البلاد، وادعيتم أنه لا بد أن يكون المعلوم من حال الناقلين لذلك، أن ينقلوه ولا يكتمونه. وذكرتم أن التكليف وإزاحة العلة فيه يوجب ذلك، فألا جعلتم الباب واحدا وقلتم: إن الذي ينتهي جميع الشرع إليهم ويتساوون في علمه لا يجوز أن يعدلوا كلهم عن نقله ويكتمونه، حتى لا يتصل بمن يوجد مستأنفا من مكلف لمثل العلة التي رويتموها في إزالة العلة في التكليف، وإلا كان كل ناقل للشرع ومؤد له إلى غيره، من موجود حاضر ومفقود ومنتظر في هذا الحكم الذي ذكرتموه متساوين، ولا حاجة مع ذلك إلى إمام حافظ للشرعة.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه في جواب مسألة وردت من الموصل وأوضحنا أن ذلك كان جائزا عقلا وتقديرا، إنما منعنا منه إجماعا. لأن كل من قال: إن الأمة بأسرهم يجوز عليهم أن يكتموا شيئا من الشرع، حتى لا يذكره ذاكر لا يجعل المؤمن من ذلك إلا بيان إمام الزمان له وإيضاحه واستدراكه، دون غيره مما يجوز فرضا وتقديرا 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 المؤدين 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 أجازهم 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، فبالإجماع يعلم أن الثقة إنما يصح استنادها إلى الإمام دون ما أشاروا إليه من المعلوم.

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

ت\ قوله (وأوضحنا أن ذلك كان جائزا عقلا وتقديرا، إنما  
منعنا منه إجماعا.) يقصد اداء الجميع وعدم الكتمان. وتقديره  
ان المجوز للكتمان يقول انه لا مؤمن وحافظ للشرعية غير  
الامام، ومن يمنع من الكتمان يقول ان المؤمن والحافظ غير  
الامام، ولانا نعلم قطعا جواز الكتمان تبين ان الحافظ للشرعية  
منحصر بمن بينه المجوز للكتمان فلا يكون الا الامام حافظا  
للشرعية.

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 واللفظ تجوز ان يكتن شيء من الشرعية بان لا يعلم  
بل وان ينسى. بل لا يمتنع ان تبدل الامة وتغير باجماعها 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 واضحان أولاً ان القضايا الشرعية لها درجات من حيث الأهمية وليس كلها بمستوى واحد والثاني ان القصد الحقيقي من التكليف هو الانقياد والطاعة ومن المعارف هو الايمان بالله تعالى فالمعارف الشرعية والتكليف هي طرق وليست مقصودات نفسية. لذلك فالاهمية للمقصودات النفسية ومتى حفظت وتحققت فلا يظهر هناك مانع من جواز عذر الامة في خطئها ولو كان اجماعاً.

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

واعتمدهما وعلمهما وقصدهما وتمسك بهما فهو ضمن دائرة رجاء الخير والعصمة وهذه ما يمكن ان نسميه (عصمة الايمان والطاعة)، فكل مؤمن مطيع معصوم وان اخطأ في معارفه واعماله. ولا يقال ان المؤمن المطيع يمكن ان يخرج كثيرا عن حقائق الشريعة وتكاليفها الأساسية لان هذا ممتنع فان حقائق الشريعة وتكاليفها الأساسية معلوما بالاضطرار والضرورة ولا يمكن لمؤمن 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 مزج 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 أيضا من أن العلة لا تزاح إلا به، وأنه الغرض المقصود، وفي ارتفاعه يكون الإرسال عبثا.

فأما وجوب عصمة الرسول في غير ما يؤديه، فدليلها ما أشير إليه في الفصل من وجوب السكون، وحصول النفاذ عند فقدانها وطريق العصمة كما ترى، فتميز 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 يكتمه. والذي يوضح ذلك أن أداء الرسول صلى الله عليه وآله يقتدر به تعظيمه وإجلاله، وارتفاع قدره ومنزلته، لأن المعجز الظاهر على يده يقتضي ذلك فيه. وليس كذلك أداء من يؤدي عنه ويؤدي إلينا من الأمة شرعه، لأن ذلك الأداء لا يقتضي تعظيما ولا إجلالا، 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 ممن جرى مجراه بالكذب؟ ولهذا جاز أن يؤدي إلينا عنه المؤمن والكافر والبر والفاجر، ولا يجوز مثل ذلك في أدائه. وإذا اقترن الأداء بما أوضحناه جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الأداء على جهة الاعظام والاحلال، ما يكون معه أقرب إلى القبول والامتنان من عصمته وطهارته ونزاهته، وتعدينا ذلك إلى نفي الأخلاق المستهجنة عنه والخلق المستقلة. وكل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه ويروي شرعه، 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 متناسكا مظهرا للنزاهة والطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه. وإذا كان متجرما متهتكا نفس ذلك عنه وقل السكون إليه. وإذا كان ما قاله صحيحا، معلوم أنه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه



من النزاهة والطهارة، ولا يجوز لأحد إلزام أحد الآخرين 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 لدعواه ومصداق لها) فانه يصدق قوله بنبوته وليس في قول جزئي ومسالة 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 ايغال 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 المعارف العليا وهو نوع من التوهم المعرفي. وبات واضحا ان اجراء احكام العقل على إرادة الله وفعاله من اجراء احكام ما هو مشاهد على ما هو غيبي واحكام ما هو معقول على غير المعقول واحكام المعارف الدنيا على المعارف العليا وكله من التوهم المعرفي، فان المعرفتين لا تختلفان بالنوع فقط بل الجنسي

وان سمي كل منهما معرفة. واذا اسمينا المعارف الدنيا بالمعارف الإنسانية او الناسوتية والمعارف العليا بالمعارف الإلهية او اللاهوت، فان عقلانية وعقلانية الناسوت والمعارف الإنسانية تام، اما عقلانية وعقلانية الالهيات واللاهوت فغير صحيح. ويمكن ان نسمي الأولى بـ (عقلنة الناسوت) والثانية (عقلنة اللاهوت). وبعد هذا البيان لا يبقى مجال لقوانين التقبيل والتحسين العقليين ولا لأصل العدل والعدلية مجال في الأبحاث اللاهوتية.

فأما وجوب عصمة الرسول في غير ما يؤديه، فدلليها ما أشير إليه في الفصل من وجوب السكون، وحصول النفار عند فقدانها وطريق العصمة كما ترى، فتميز 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 يكتمه. والذي يوضح ذلك أن أداء الرسول صلى الله عليه وآله يقتزن به تعظيمه وإجلاله، وارتفاع قدره ومنزلته،

لأن المعجز الظاهر على يده يقتضي ذلك فيه. وليس كذلك أداء من يؤدي عنه ويؤدي إلينا من الأمة شرعه، لأن ذلك الأداء لا يقتضي تعظيما ولا إجلالا، 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 ممن جرى مجراه بالكذب؟ ولهذا جاز أن يؤدي إلينا عنه المؤمن والكافر والبر والفاجر، ولا يجوز مثل ذلك في أدائه. وإذا اقترن الأداء بما أوضحناه جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الأداء على جهة الاعظام والاجلال، ما يكون معه أقرب إلى القبول والامثال من عصمته وطهارته ونزاهته، وتعدينا ذلك إلى نفي الأخلاق المستهجنة عنه والخلق المستقلة. وكل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه ويروي شرعه، 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 متناسكا مظهرا للنزاهة والطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه. وإذا كان متجرما متهتكا نفس ذلك عنه وقل السكون إليه.

وقوله (وإذا كان ما قالوه صحيحا، معلوم أنه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهة والطهارة، ولا يجوز لأحد إلزام أحد الأمرين على الآخر.) غير متسق، والمناسب هو (وإذا كان ما قالوه صحيحا، ومعلوم أنه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهة والطهارة، لا يجوز لأحد إلزام أحد الأمرين على الآخر.) والظاهر ان احد الامرين على الاخر أي الزام وجوب كون رسول الواعظ كالواعظ في النزاهة. والمثال ن باب التقريب للوجدان انه لا يجوز الزام وجوب كون مبعوث النبي معصوما لوجوب كون النبي معصوما.

م\ فأما ما مضى في وسط هذا الفصل من التشكيك في عموم وجوب عصمة الأنبياء، وإلزام أنه مما يجوز أن يختلف كونه لطفًا. فليس بصحيح لأن جهة كون العصمة لطفًا في السكون ورفع النفار، معلوم أنهما مما لا يختلف فيه العقلاء، كما لا يختلف جهة كون المعرفة بالله تعالى لطفًا من جهة

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

ت\ اما كون المعرفة بالله لطف فهذا مما لا ريب فيه، واما ان عصمة النبي او بسط يد الرئيس لطف فغير 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، وانما يفهم ان العصمة لاجل بلوغ درجات من المعرفة والتقوى أي الايمان والطاعة لا يبلغها الا المعصوم، فتكون مثارا للتساؤل بل السكون. كما ان القرآن فيه كثير من الحالات التي فعلها الأنبياء وظاهر القرآن النهي عنها او تصحيحها، وهذا لم يخل بغرض 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 وجه له ولو قال ان وجود الحاكم بالقرآن العامل به لطف

لكان له وجه وان كان في تحديد العقل لأفراد اللطف ومصاديقه ممتنعاً 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 يحكى عن بعض أصحابنا. فليس بصحيح، لأن من قال من أصحابنا بعصمة أمراء النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام، وقضاته وحكامه وخلفاؤه، لا يقول بعصمة الرواة عنه والمؤدين لأخباره إلى أطراف البلاد، وكيف يتصور هذا والرواة عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام الناشرون لأخباره وما أتى به من شرائعه، هم الخلق جميعاً. لأن ذلك لا يتعين ولا يتخصص بطائفة دون أخرى، وكان يجب على هذا أن يكون الخلق معصومين. والكلام الذي كنا فيه هل يجب أن يكون من يؤدي عن النبي صلى الله عليه وآله وينشر شريعته في أطراف البلاد ممن يعلم ويقطع أنه يؤدي أو يجوز خلاف ذلك فيه، وهذا منفصل مما ارتكبه بعض أصحابنا غالباً فيه من عصمة أمراء النبي أو الإمام وخلفائه.

ت\ هذه الفقرة ذات أهمية ثقافية تأريخية بانه لا احد من الاصحاب يشترط عصمة الرواة وانما بعض منهم يشترط عصمة امراء النبي والامام. وابطل رحمه الله القول بوجوب عصمة الرواة عقلا لانه يوجب عصمة الخلق كلهم لتكليفهم بالنقل، وخطأ قول البعض بوجوب عصمة الامراء لأمرين بينهما سابقا الأول انه لا علاقة لكلامنا بالعصمة والثاني ان خطأ هذا القول يعلم من البيان المتقدم من عدم وجوب ان يكون المبعوث من قبل النبي ممن يعلم انه يؤدي فضلا ان يكون معصوما.

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

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 وفقد التواتر. وإن ألزم أن تزاح العلة بروايات لا توجب العلم، فلا علة تزاح بذلك. وما يجوز كونه كذبا كيف نقطع به على مصالحنا ومفاسدنا، وهو لا يوجب العلم ولا يستند إلى جهة علم، كما نقوله في الشهادة وغيرها. ومن هذا الذي يسلم أن في الشريعة في أوقاتنا هذه حادثا شرعيا لا يعرف حكمه بدليل قاطع؟ ولما عدد الحجج من التواتر وظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرقة المحقة، فهو المعتمد في كثير من الأحكام، على ما تقدم بياننا له.

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



على مكلفه، ولا يقتضي أيضا جواز إزاحة علتة بما ليس بمزيج لها على الحقيقة،) فان مقام إزاحة العلة يختلف 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 جنائته. 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 بان 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 والرفقة من قبل الله بخلقه معادلة كسرية مقامها عمل الانسان وسلوكه لخرج لنا مقادير هي دوما تقع ضمن اقصى درجات الرحمة والرفقة واللطف من قبل الله تعالى وعباده، وهذا القول ليس مستخرجا عقليا بل هو دلالة النص وصریحه. فما قلته ليس من عقلنة اللاهوت بل من (تنقيص 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 حقيقية.

واما جوابه على ما في السؤال من البيان بالروايات بقول (إلزامنا أن نزاح علتنا لهذه العلة التي ذكرها بالروايات) الى اخره، فانه إجابة من مستوى الأصل، بمنع الفرض لاجل ان اصله غير ممكن وهو البيان العلمي بالروايات، اذ انها لا توجب علما. 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 عمن تقدم عن أئمتكم وعن إمام عصركم، لعلنا بدوام التكليف علينا، وفقدنا لقول معصوم يشافهنا، فيوسط بيننا وبين إمام عصرنا ومن تقدم من أئمتنا، وفقد التواتر وظواهر القرآن في كل ما يلزمنا ويجب علينا. وإذا ثبت بذلك لم يبق بعده إلا الروايات المتداولة 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. فلجؤؤه 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 ان لا توجب العلم الا ان يقول ان باب العلم قد انسد فلا بد من اعتماد الروايات معرفيا لاجل معرفة التكليف. وهذا المقام يختلف عن الاعتماد السكوني 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 علما لما بينا. والجواب بأمرين الأول المنع من انسداد باب العلم بل دوما في كل مسألة وتكليف دليل علمي اذا لم يكن خاصا فعام اصلي، ولا تخرج مسألة 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- تعذر 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 تعذرت انعدمت الاستطاعة فيسقط التكليف ولا يصار الى الظن. ومن هنا بينا انه على الوجهين من انفتاح باب العلم وهو الحق او انسداد بل العلم وهو غير تام فانه لا يجوز المصير الى الظن في المعرفة الشرعية.

واما قوله (ومن هذا الذي يسلم أن في الشريعة في أوقاتنا هذه حادثاً شرعياً لا يعرف حكمه بدليل قاطع؟ ولما عدد الحجج من التواتر وظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرق المحقة، فهو المعتمد في كثير من الأحكام، على ما تقدم بياننا له.) فشقه الأول تام على الوجه الذي بينته من انه لا بد من دليل قاطع اما خاص او عام. واما الشق الثاني والاعتماد على الاجماع فقد عرفت انه من الاعتماد السكوني وليس دليلاً علمياً، ولا بد من الشروط الثالثة (العجز والاتساق والقطعية)، والقطعية متحققة متقدمي الشيعة دون غيرهم من الناس ودون المتأخرين منهم فبعد ابن ادريس الحلبي رحمه الله تعالى ضعفت المدرسة القطعية وانتشر اعتماد الظن. واؤكد 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 الايات فاذا لم يكن الخبر عن النبي او الوصي قطعيا كالقرآن فانه لا يكون دليا علميا، مع ملاحظة ان قطعية القرآن عيانة 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 يتبين ان التفسير بالمنقول من الروايات لا عبرة به، والروايات في الفقه لا حجة فيها والامر أوضح في الكلام والعقائد، بل لا بد في كل ذلك من العلم القطعي بالخبر ولا يقبل غير ذلك. والتفريق بين الاعتقادات والاحكام الفقهية الفرعية توهم معرفي ناتج عن التشابه الظاهري.

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

س\ إن قيل: الظاهر من حال الرسول صلى الله عليه وآله  
مما يؤديه (إلى) من بعد من أمته وإعلامهم ما يلزمهم من  
مصالح دينهم ودنياهم، ما جرت به العادة ومضت عليه  
الامم من إنفاذ الأمراء 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 ونهيهِ. 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، تعذر العلم بالشرط وحصل  
أقوى في فقد.

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

والحفاظ.... غرضه. ويوافقوا مقصده في تعليم من يتواترون عليهم لا..... يزيد عددهم على أهل بلده من الفقهاء والحفاظ، ولو كان..... لظهر ذلك من أمرهم واشتهر ولذكر ودون وكان..... ذكر ما جرت به العادة من إنفاذ الأمراء وغيرهم لغرامة .... العاد. والمعلوم أن الفقهاء والحفاظ الذين كانوا..... صلى الله عليه وآله لو رام أن يتواترهم إلى بلد واحد لما تم..... ينفذهم على هذا الوجه إلى الأقل....لمعاد وفلان وفلان، وأنه لما فعل ذلك ظهر واشتهر..... التواريخ والسير، ولم يذكروا في شئ من كتبهم، ولا تضمن..... ومسانيدهم ذكر الفقهاء والحفاظ الذين أنفذهم الرسول صلى الله عليه وآله إلى البلاد.

ولا يمكن الدعوى بحقنا واستتاره، لأن من يتقدم في العلم والحفظ لا بد من أن تطول صحبته لمن يأخذ عنه ويستكثر، ومن طالت صحبته للرسول صلى الله عليه وآله وأخذه عنه وتوجهه وتقدمه لا يكون حاملا، كيف انضاف إلى ذلك استنابته في التبليغ عنه والقيام بأعظم الأمور التي بعث لأجلها، وهي تعلم الدين وإزاحة فيه. وإذا كنا إذا



رجعنا إلى أنفسنا لم نعلم ذلك، وإذا رجعنا إلى سائر ما  
يشتمل على نقل الأخبار وتدوينها فلم نجد، علمنا أيضا  
أنه لم يكن، وقد قال الله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم  
دينكم﴾ ولم يخصص من شاهده وقرب منه دون من بعد  
عنه، وقال الله (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا).  
ولو كان تبليغه لبعض من بعث..... مبعوث إلى الخلق  
كافة، لكانت 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  
موجودا في أيامه..... عذره بغير ما يقترحه من قال بالتواتر  
حسب.... عذرهم يكون بالارتحال إليه والمشافهة له.....  
يمكنون منه ويقدررون عليه.  
فإذا لم يفعلوه..... وكان صلى الله عليه وآله قد بلغهم  
وأزاحهم علتهم..... فبأي شئ علموا نبوته ووجوب  
الرحيل إليه، وهل يسوغ.... على أهل الأرض أن يخلوا  
بلادهم ويرحلوا بأسرهم..... لرسول، ويأخذوا عنه  
ويتفقهوا عليه وينفذوا..... عليهم بعد التفقه والحفظ. فإن  
قلتم ذلك فما الموجب له..... دلالة على لزومه. هذه

جملة مني أنعم سيدنا الأجل المرتضى (كبت الله أعداءه)  
بالإجابة عنها، والتفضل بذكر ما يجري مجراها مجملا  
ومفصلا، حسب ما تحتمله الحال ويتسع له الزمان مما لا  
ينتهي إليه غيره، ولا يطمع في الظفر به سواه، كان ذلك  
من أشرف ما بين وأجل ما ذكر، لكثرة 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، مضافا إلى ظواهر القرآن وما تواترت  
به الأخبار. ولسيدنا الأجل أطال الله تعالى وجمل الإسلام  
وأهله بدوام سلطانه وعلو كلمته وانبساط يده عالي الرأي  
إن شاء الله تعالى.

ت\ من الواضح سقوط كثير من الكلمات وهنا أحاول ان  
اجعل سياقاً مقترحاً للكلام وهو وان كان ظناً الا انه لا يضر  
بعد ان وارتد الأصل وانما لتحرير المطالب والسؤالات  
باعتبارها أفكاراً فقراءتي قراءة تعمقية. والقراءة التعمقية هي  
شكل من اشكال القراءة الإبداعية، والتي يكون فيها القارئ

مبدعا 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 وادراك العناصر الجمالية في الكتابة والثالثة الابداع الفكري من خلال الموقف تجاه الأفكار، وإذا رجعت الى القراءة التعمقية تجدها باستخلاص الفوائد وتبيين العبارات وابداء الرأي تقع في الجهتين الأولى والثانية واما الجهة الجمالية فانه تختص بشكل بارز في الاعمال الفنية الأدبية واما العلمية والتقريبية فالجمالية تكون في التكامل العلمي والاصابة الحقائقية والواقعية. وهنا النص المقترح: (إن قيل: الظاهر من حال الرسول صلى الله عليه وآله فيما يؤديه الى من بعد من أمته وإعلامهم ما يلزمهم من مصالح دينهم ودنياهم، ما جرت به العادة ومضت عليه الامم من إنفاذ الأمراء والولاة والعمال والقضاة والرسل والسعاة، بان ينفذ المولى منهم من حضره من يوليه بالكتاب المتضمن لولايته وعزل من كان قبله من غير مراعاة تواتر، وأكثر من ينفذ إلى الأبعد لا يصحبه إلا من هو في جملته، ومتصرف بين أمره ونهيه. 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، تعذر العلم بالشرط وحصل علم أقوى في فقده.

وإذا كانت هذه حال الولاة، فمن ينفذ للتعليم إن لم تقصر حاله عنهم لم تزد عليهم. فما يجوز على العمال والولاة فيما لا يتم اكتساب العلم بصدقهم ثابت فيهم. فوجب ان يرسل الرسول إلى من تواتر إلى البلاد والنواحي من الفقهاء والحفاظ ليأدوا غرضه ويوافقوا مقصده في تعليم من يتواترون عليهم لا اقل ان يزيد عددهم على أهل بلدهم 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 لغرامة هذه العادة. والمعلوم أن الفقهاء والحفاظ الذين كان يرسلهم صلى الله عليه وآله لو رام أن يتواتروا إلى بلد واحد لما تم. فانه كان ينفذهم على هذا الوجه يبعث إلى الأقل كعماد وفلان وفلان، وأنه لو فعل ذلك ظهر واشتهر في التواريخ والسير، لكنهم لم يذكروا في شئ من كتبهم، ولا تضمن حديثهم ومسانيدهم ذكر الفقهاء والحفاظ الذين

أنفذهم الرسول صلى الله عليه وآله إلى البلاد. ولا يمكن الدعوى بحقنا خموله واستتاره، لأن من يتقدم في العلم والحفظ لا بد من أن تطول صحبته لمن يأخذ عنه ويستكثر، ومن طالت صحبته للرسول صلى الله عليه وآله وأخذه عنه وتوجهه وتقدمه لا يكون خاملاً، كيف ان انضاف إلى ذلك استنابته في التبليغ عنه والقيام بأعظم الأمور التي بعث لأجلها، وهي تعلم الدين وإزاحة العلة فيه. وإذا كنا إذا 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 ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ولم يخص من شاهده وقرب منه دون من بعد عنه، وقال الله (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً). ولو كان تبليغه لبعض من بعث إليهم هكذا وهو مبعوث إلى الخلق كافة، لكانت الشهادة له صلى الله عليه وآله بتبليغ الرسالة ونصح الأمة غير واقع موقع الصحة. ومعلوم بأنه لم ينقله الله تعالى إلى دار كرامة الا بتبليغ من بعث إليه، وكان موجوداً في أيامه وإزالة عذره بغير ما يقترحه من قال بالتواتر حسب زعمه ان زوال عذرهم يكون بالارتحال إليه والمشافهة له وهم يمكنون منه ويقدرّون عليه. فإذا لم يفعلوه،

وكان صلى الله عليه وآله قد بلغهم وأزاحهم علتهم، فبأي شيء علموا نبوته ووجوب الرحيل إليه. وهل يسوغ على أهل الأرض أن يخلوا بلادهم ويرحلوا بأسرهم لرسول، ويأخذوا عنه ويتفقهوا عليه وينفذوا أمره عليهم بعد التفقه والحفظ. فإن قلت ذلك فما الموجب له وما دلالة على لزومه؟

هذه جملة مني أنعم سيدنا الأجل المرتضى (كبت الله أعداءه) بالإجابة عنها، والتفضل بذكر ما يجري مجراها مجملًا ومفصلاً، حسب ما تحتمله الحال ويتسع له الزمان مما لا ينتهي إليه غيره، ولا يطمع في الظفر به سواه، كان ذلك من أشرف ما بين وأجل ما ذكر، لكثرة 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 أطل الله تعالى وجمل الإسلام وأهله بدوام سلطانه وعلو كلمته وانبساط يده عالي الرأي إن شاء الله تعالى).

وخلاصة الاشكال ان النبي وجميع الامم ينفذون الولاة بما هو غير متواتر والامر اوضح في المعلمين من فقهاء. وباقي 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 فرقة معينة ولا جماعة مخصوصة. والإمارة أو القضاء أو العمالة يقف على من

خصه النبي صلى الله عليه وآله بهذه الولاية، وأفرده بها وأنفذه لها، وهذا مما 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 لمن تأملها، والأمراء ينفذون لحماية المتعزز وضبط الأطراف من الأعداء وحمائتها، والقضاة للحكم وفصل الخصومات، والعمال لجباية الأموال وقبض الصدقات، فما في هؤلاء إلا من ينفذ شرعا ويمضي أحكاما، ليس المرجع في صحتها وثبوتها إلى أدائه وتبليغه. فإن قيل: أليس قد ورد أنه عليه السلام كان ينفذ أقواما لتعليم الناس وتوفيقهم وهذا هو الأداء والابلاغ. قلنا: التعليم والتوقيف 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 شيئا ويؤدي إليه شرعا، لكن على النحو الذي أوضحناه. وقد كان النبي صلى الله عليه وآله يأمر دعائه في الأمصار، بأن يتدوؤا بدعاء الناس إلى التوحيد، ثم النبوة، ثم الشرائع. ولا خلاف بين العقلاء



في أن قول هؤلاء الدعاء ليس بحجة في التوحيد ولا النبوة، ولا بدعائهم يعلم ذلك، وإنما ينبهون على الأدلة ويهدون إلى طرقها كمالات، وكانت الشريعة على هذا خارجة. وقد استقصينا هذا الجنس من الكلام في الجواب عن الفصل الثالث وأحكامناه وقلنا أيضا هناك إذا كانت أخبار الآحاد عند من أوجب العمل بها لا بد فيها من استناد إلى دليل يوجب العلم يقتضي التعبد 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 تعبدهم وأوجب عليهم العمل بأخبار رسله وإن كانوا آحادا، ومعلوم أنه لا يجوز أن يعملوا ذلك من الرسل أنفسهم، فلم يبق إلا التواتر والنقل الموجب للعلم ما قلنا في الشرع كله بمثل ذلك. فإن قيل: لا بد من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين، بأن الذي ورد إليهم أميرا أو حاكما من جهة النبي صلى الله عليه وآله صادق في إضافة نفسه إليه عليه السلام، لأنه ينفذ شرعا ويمضي أحكاما 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 علما.

قلنا: لا بد من علم بأنهم رسله وولاته. والطريق إلى ذلك  
هو غير أخبار نفوسهم.  
ومعلوم أن العادة جارية بأن الملك العظيم إذا ندب أميراً  
أو والياً لبعض الأمصار، وكتب عهده على ذلك المصر،  
وأمره بالتأهب للخروج وأطلق له النفقات، فإن خبر ولايته  
يذيع ويتصل بأهل ذلك المصر على ترتيب وتدرج فينتقل  
إليهم أولاً عزيمة الملك على توليته، وظهور أسباب ذلك  
وترادف الشفاعات فيه إن كان فيه شافع، ثم الخطاب له  
على الولاية، وتقرير أمره فيها وتأهبه لها على ذلك، إلى أن  
يقع منه الخروج، وهو لا يصل إلى تلك البلدة إلا بعد أن  
علم أهلها بالأخبار المتردفة بولايته، وانتظروا قدومه،  
واستعدوا للقاءه، وهذا أمر معلوم بالعادة ضرورة. وإذا كان  
النبي صلى الله عليه وآله أعلى قدراً وأجل خطراً من كل  
من وصفنا حاله من الملوك والاهتمام بولاياته، وولاته أشد  
وأقوى من الاهتمام بولاية غيره، فلا بد من أن يكون

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

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

م\ أما ما انتهى به الفصل من القول بأن حال النبي صلى  
الله عليه وآله فيمن يوليه وينفذه إلى البلاد كحال غيره  
فيمن يولي الولاة وينفذ الأمراء. فغير صحيح، لأن ولاية

غير النبي صلى الله عليه وآله وأمرائه إنما يقومون بمصالح  
دنياوية، فلا يتمتع أن يقوم الظن فيهم مقام العلم. وولاة  
النبي وأمرائه 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 لبعض، وجميع التصرف المتعلق بمصالح  
الدنيا، ولا يكفي في رسله عليه السلام إلا العلم والقطع،  
فلا ينبغي أن يحمل أحد الأمرين على صاحبه. والاكتار في  
أن الفقهاء والعلماء والحفاظ أعداد قليلة لا يبلغون حد  
التواتر لا يحتاج إليه، لأنه بني على أن الأداء للشرع  
والتبليغ 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 وأوضحناه.  
وما ختم به الفصل من وجوب ارتحال أهل الأمصار  
وساكني الأقطار حتى يسمعوها من الرسول صلى الله عليه  
وآله ما يشافه به. غير واجب أيضا، ويغني عن ذلك كله  
ما بيناه ورتبناه. وقد أجبتنا 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 السكوتي، وانما 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 حقق خبرهم القطع. وبعد ان بين كل هذا اصبح واضحا ان ارتحال الناس باسرههم الى النبي للمشاهدة غير واجب. وهذا يجري في الائمة ولذلك يكون من المتعذر العلم بما يكون عن الامام الغائب من امر بل وخبر لانه لا يكون الا احادا، الا ان يكون صاحب معجزة وهذا ما يمكن قوله في السفراء فإضافة الى نص الامام بوجوب الاخذ عنهم فان اتصلهم بالوصي الغائب نوع من المعجزة مما دعا الى تصديقهم والقطع على خبرهم فان هذه علامة توجب القطع. وقد بينت ان الخبر القطع لا ينحصر فقط بالتواتر، ومن الأفضل 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 الموسوي الحلي طبيب وشاعر وباحث إسلامي من العراق. يعتمد عرض الحديث على القرآن وعدم العمل بالظن. ولد في ٢٩ ذي الحجة ١٣٩٢ هجري (١٩٧٣ ميلادي) في الحلة. درس في النجف الطب والفقه. يكتب باللغتين العربية والانجليزية. يعتمد منهج العرض في فقه الشريعة. أنور غني مؤلف لأكثر من اربع مئة كتاب، وحائز على جوائز عدة.

