

العلم

المقدمة :-

العلم عند أهل اللغة

والعلم عرفه أهل اللغة بأنه اليقين⁽¹⁾، وعرفوه بأنه المعرفة⁽²⁾، وقالوا عِلْمٌ بمعنى عَرَفَ، وعندما جاءوا إلى المعرفة عرفوها بالعلم، وقالوا إن المعرفة هي العلم⁽³⁾، ثم عادوا ففرقوا بين العلم والمعرفة بأن العلم يتعدى إلى مفعولين، فتقول علمت زيداً قائماً، والمعرفة تتعدى إلى مفعول واحد فتقول عرفت زيداً⁽⁴⁾، وقال في المصباح المنير إن المعرفة تتعلق بالذات مع صفاتها⁽⁵⁾، وهذا أيضاً يطابق ما يقوله غيره من أن العلم يتعدى إلى مفعولين والمعرفة تتعدى إلى مفعول واحد، واستعمل العلم بمعنى المعرفة في القرآن الكريم في قوله تعالى: (ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم ولتعرفنهم في لحن القول).⁽⁶⁾

فلا تعلمهم هنا بمعنى لا تعرفهم، وقد استعملت المعرفة بمعنى العلم في لغة العرب كثيراً ، ومن ذلك قول زهير بن أبي سلمى:-

وأعلم علم اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم ما في غدٍ عم⁽⁶⁾

أي أعرف اليوم وأعرف الأمس، ولكنني لا أعرف ما هو مغيب عني

ويستعمل العلم بمعنى الشعور؛ كما تقول: ما علمت بك بمعنى ما علمت بوجودك أي ما شعرت بوجودك⁽⁷⁾، ويستعمل بمعنى الإدراك⁽⁸⁾، فكل هذه المعاني استعملت فيها لفظة العلم في اللغة، هذا من حيث تعريف أهل اللغة للعلم.

ملاحظات على تعريف أهل اللغة

ونحن نلاحظ على كل هذه التعريفات أنها مجرد بيان لموارد استعمال اللفظة، وليس فيها تحديد واضح يميزها عن غيرها، فهي من قبيل التعريف بالمماثل، كما نقول سعدانة نبت، فلا تتقدم المعرفة بها إلا تقدماً بسيطاً، وهي تبين أن جنس السعدانة من نوع النبات وليس من نوع آخر، أما حقيقة السعدانة فلا تتبين من هذا التعريف، وكذلك ما أعطاه علماء اللغة في هذا الباب لا

1 - مجمع البحرين: ج6، ص121، عن المصباح المنير.

2 - مجمع البحرين: ج6، ص120. التعريفات: ص218، الجرجاني. كشف المراد: ص225. المصطلحات الإسلامية: ص229.

3 مجمع البحرين: ج6، ص96.

4 مجمع البحرين: ج6، ص121، عن المصباح المنير.

5 مجمع البحرين: ج6، ص121، عن المصباح المنير.

6 لسان العرب: ابن منظور، ج15، ص96، شرح القوائد العشر، ص153.

7 لسان العرب: ابن منظور، ج4، ص409. التبيان: الطوسي، ج2، ص36.

8 المعجم الفلسفي: ج2، ص392.

تاج العروس: الزبيدي، ج17، ص495-496.

مفردات الفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني، ص580.

يقدم من حيث تحديد العلم ولا يؤخر، وإنما يوضح لنا مواضع الاستعمال، ومن هذا الاستعمال تتقدم معرفتنا بمعنى اللفظ تقدماً جزئياً.

الفرق بين العلم والمعرفة عند علماء اللغة

فعلماء اللغة يقولون إن الفرق بين العلم والمعرفة فرقان:-

الأول: أن الذي يكون ضدّاً للعلم هو الجهل، ف ضد العالم هو الجاهل، بينما ضد المعرفة هو الإنكار فتقول رجل عارف، ورجل منكر، ولا تقول رجل عالم ورجل منكر، كما لا تقول رجل عارف ورجل جاهل.

الثاني: أن العلم بالشيء يلزم أن يكون مسبقاً بجهل ذلك الشيء، أي كان جاهلاً به فعلمه، بينما المعرفة لا يشترط أن تكون فيها بعد جهل، وإنما يشترط فيها أن تكون بعد نسيان، أن يكون عالماً بذلك الشيء فنسيه ثم تذكره فيقال عرف، ومن هنا خصوا الله بلفظ المعرفة، فقالوا معرفة الله ولم يقولوا العلم بالله باعتبار أن الله سبحانه وتعالى لم يكن مسبقاً بجهل الإنسان به حتى يعلمه، وربما يكون مسبقاً بالنسيان فيما جرى في عالم الذر، ويطلق عليه معرفة الله، ويقال أهل معرفة الله ولا يقال أهل العلم بالله هكذا فرق أهل اللغة بين العلم والمعرفة⁽¹⁾.

تعريف العلم عند علماء المنطق

أما علماء الميزان (أي علماء المنطق) فقد عرفوا العلم بتعريفين، تعريف (باسم المصدر) من باب علم، يعلم علماً. وعرفوه أيضاً بنتيجة المصدر.

أما أنهم عرفوه باسم المصدر فإنهم قالوا إن العلم هو حصول صورة الشيء عند الذهن أو العقل، وهذا في الحقيقة تعريف للشيء باسم المصدر، ونفس حصول الصورة في الواقع لا تجعل الصورة معلومة⁽²⁾.

وعرفوه تعريفاً ثانياً بنتيجة المصدر فقالوا: إن العلم هو الصورة الحاصلة لدى الذهن عن الشيء؛ فتكون الصورة هي العلم، والصورة الحاصلة إنما هي نتيجة للحصول فهي نتيجة للمصدر بينما التعريف الأول هو تعريف باسم المصدر⁽³⁾.

والتعريف بنتيجة المصدر هو الذي يكون مبدأً لانكشاف الشيء، فالصورة الحاصلة لدى الذهن عن الشيء هي التي تكون منكشفة أو هي عين انكشاف الشيء بالنسبة للعالم، فالعلم على هذا يكون مبدأً لانكشاف أي سبب الانكشاف.

1 - تاج العروس: ج17، ص 495-496.

2 - مجمع البحرين: ج6، ص121.

3 - كشف المراد: ص225. وانظر أيضاً المنطق (الشيخ المظفر) ج1، ص9.

وهناك تعريف ثالث عند بعض المحققين من أهل المنطق وهو أن العلم لا يطلق على اسم المصدر ولا على نتيجة المصدر، وإنما نفس هذا الانكشاف إذا زالت ظلمة الجهل من العقل بالشيء، وصار الشيء فإن هذا الانكشاف عينه يسمى فعلاً، يسمى علماً.

ولذلك قالوا بنوعين من العلم، العلم بالشيء بوجهه، والعلم بوجه الشيء⁽¹⁾.

والوجه هنا هو العلة أو السبب الذي يكون موجباً للعلم، فإذا قالوا العلم بوجه الشيء فكأنهم يقولون العلم بالطريق المفضية إلى العلم بالشيء فتكون الطريق معلومة أولاً وبالذات، والمعلوم ثانياً وبالعرض الذي هو الشيء، بخلاف التعبير الثاني فيما إذا قالوا علم الشيء بوجهه، فنجد هنا أن الشيء يكون مطلوباً أولاً وبالذات ومعلوماً أولاً وبالذات، والوجه يكون مطلوباً آلة ومراًة؛ يعني ثانياً وبالعرض، ومعلوماً أيضاً ثانياً وبالعرض⁽²⁾.

العلم حضوري وحصولي:

وهذا العلم قسمه المناطقة إلى علمين: علم حضوري وعلم حصولي.

والمقصود بالعلم الحضوري هو كون الشيء بعينه موجوداً في الذهن كعلم الإنسان بذاته، وعلمه بالأشياء الراجعة إلى ذاته لا على نحو الخارج منها، كعلمه بصفاته الخاصة وحالاته الخاصة، فإنها لا تحتاج إلى تحصيل بل هي بذاتها حاصلة عند الإنسان⁽³⁾.

والعلم الثاني هو حصول صورة الشيء⁽⁴⁾ باعتبار أن الذهن يكتسب من الشيء الخارجي فرداً آخر يمثل الحقيقة الخارجية في ذهنه، فيكون هذا الفرد فرداً ثانياً بالماهية، وتوضيح ذلك: أن الشيء في وجوده الخارجي ليس بمعلوم وله صفاته وله خصائصه ومميزاته، والشيء بهذا الوجود الخارجي غير المعلوم وبهذه العوارض والصفات يستحيل أن يوجد بذاته في الذهن، فإن النار مثلاً في وجودها الخارجي لا يعقل أن تكون في الذهن، فهذه العوارض وهذه الصفات يستحيل أن توجد بذاتها في الذهن، فإن النار في وجودها الخارجي لا يعقل أن تكون في الذهن، وكذلك الماء في وجوده الخارجي والحجر بوجوده الخارجي لا يعقل أن يكون بنفس هذا الوجود موجوداً في الذهن، ومثلهم الشائع أن ما هو موجود في الأعيان يستحيل أن يكون موجوداً في الأذهان، فالنار الموجودة في الذهن التي هي النار المعلوم هي الصورة المطابقة لهذه النار التي هي موجودة في الخارج، وهي أيضاً لها خصائصها ومميزاتها التي تميزها عن سائر الماهيات؛ وهي فرد حقيقي من أفراد الماهية وكأنما للماهية فردان، فرد تتحقق به في عالم الأعيان وفرد تتحقق به في عالم الأذهان، والفرد الذي تتحقق به الماهية في عالم الأذهان هو الذي نسميه بـ (المعلوم) باعتبار وقوع الفعل عليه، ونسميه علماً باعتبار انكشافه لدى الذهن، وهنا إشكال عندهم يثار وهو أن المصدر عادة تكون له علاقة فكيف جعلتم له علاقتين؟ فهل العلم دون بقية المصادر المستعملة في اللغة تكون له علاقتان؟ نرد الجواب بالقول إن المصدر

1 - انظر الفلسفة العليا: ص 279.

2 - انظر الفلسفة العليا: ص 279، السيد رضا الصدر.

3 - ينظر: نهاية الحكمة، ج 2، ص 191. والمنطق، ج 1، ص 6.

4 - نفس المصدر السابق.

في حقيقته إنما يمثل الحدث الذي هو مؤدى معنى الفعل، والحدث دائماً وأبداً له علاقتان، علاقة الصدور وهي علاقته بالفاعل، وعلاقة الوقوع وهي علاقته بالمفعول، فيصح إطلاق المصدر على الفاعل باعتبار صدور الفعل منه، ويصح إطلاقه على المفعول باعتبار وقوع الفعل عليه، فهذا الفرد من الماهية هو العلم، وهو وقوع الفعل عليه، ووقوع الانكشاف عليه صحح إطلاق لفظ العلم عليه، ولذلك يصح أن نسميه علماً، ونسميه معلوماً، كما أن العالم يصح أن نسميه علماً وعالماً، وليس كما ضربه بعضهم من مثل، وهو مثل المعالج والمعالج فإن إطلاق المصدر على المعالج ليس بإطلاق المصدر على المعالج، فإنه ليس المعالج يسمى علاجاً ولا المعالج يسمى علاجاً، بل لا بد هنا من التفريق باسم الفاعل واسم المفعول، فهذا المثل لا يكون صائباً للتدليل على أن المعلوم يصح تسميته علماً كما نقول المعالج والمعالج.

وهذا الفرد الذي يكون في الذهن هو فرد حقيقي بنفس الماهية كما هو الفرد الخارجي، فكما أن الفرد الموجود في الأعيان هو فرد حقيقي بالماهية، فكذلك الفرد الموجود في الأذهان فرد حقيقي بالماهية⁽¹⁾.

وهنا يثور إشكال جديد، وهو أنه ينبغي أن يتبدل الذهن بتبدل التصورات، فتارة يكون حاراً إذا تصور النار، وتارة يكون بارداً إذا تصور الثلج، ويكون سائلاً إذا تصور الماء، ويكون غازياً إذا تصور الهواء، ويكون جامداً إذا تصور الحجر، وهذا لا يقول به ذو مسكة من علم كما في تعريفهم، فكيف الخروج من هذا الإشكال؟

هل يتكيف الذهن بالصور الحاصلة فيه؟

ذكرنا أن هناك إشكالا على القول بأن الصورة الحاصلة في الذهن التي هي نفس المعلوم كيف تكون فرداً حقيقياً للماهية ولو كانت كذلك فكان ينبغي أن يتكيف الذهن بكيفياتها فيكون حاراً إذا تصور الحرارة، وبارداً إذا تصور البرودة، وجافاً إذا تصور الجفاف، وهكذا في سائر الأعراض التي تلحق الماهيات المختلفة⁽²⁾.

أجوبة متعددة على الإشكال

وقد أجاب القوم عن هذا الإشكال بأجوبة متعددة، منها أن الذهن إنما يتصور الماهية بغض النظر عن لوازمها وعوارضها التي تكون لها في عالم الأعيان، فهو يتصور النار بما هي نار، وأما أنها تكون حارة فهذا عرض لازم لها يعرض عند تحققها في ظرف العالم الخارجي، ولا يلزم من تحققها في ظرف آخر أن يعرض لها نفس اللازم، فعندما يتصورها الذهن لا يلزم أن يتحقق لها نفس العرض كما كان متحققاً لها في الخارج باعتبار أن الذهن لا يتصور الماهية بجميع أعراضها، وجميع كيفياتها وإنما يتصورها بوجودها الذاتي، وهذا غير صحيح لأن اللوازم التي تتبع الماهية منها لوازم ذاتية ولوازم غير ذاتية، واللازم الذاتي لا ينفك عن الماهية

1 - راجع: نهاية الحكمة: ج2، ص164-169 و ص144-180. وراجع أيضاً: المنطق، (المظفر) ص6. أيضاً: شرح المصطلحات الكلامية
2 - انظر: نهاية الحكمة، ج2، ص59، وكشف المراد: ص28 و198.

مطلقاً ، فإن الحرارة من اللوازم الذاتية للنار، والخشونة من اللوازم الذاتية للحجر، والسيولة من اللوازم الذاتية للماء، وأمثال ذلك، فلا يمكن أن يتصور الذهن الماهية إلا بتصور ذاتياتها اللازمة لها، وحتى لو فرضنا أن هذه العوارض ليست ذاتية لأن النار لا يستحيل أن تكون موجودة وأن تكون غير حارة وغير محرقة كما حصل في قضية إبراهيم (ع) (قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم ..)(1)، فإن هذا يكشف أن الحرارة والإحراق ليسا ذاتيين للنار، وإلا لاستحال انفكاكهما عنها مع بقائها ناراً فيقتضي أن تكون أعراضاً مصاحبة، لكن الأعراض المصاحبة منها ما هو ليس بمفارق ، فالعرض غير المفارق يكون كاللازم لا يستطيع الذهن تصوره؛ أي تصور الماهية مجردة عن عوارضها غير المفارقة مع التسليم بأن الحرارة والسيولة واليبوسة وغير ذلك ليست لوازم ذاتية، وإلا فقضية إبراهيم (ع) لا تقدر في كونها لوازم ذاتية، لكن الله يجعل في جسم إبراهيم قوة مائعة من التأثير بتلك الحرارة الشديدة، لا أنه يسلب النار طبيعتها، أو يمنع هذه الطبيعة من السريان والتأثير، فهذا أمر يحصل باعتبار أنه معجز، خارق للعادة والناموس الطبيعي، لا أن النار يمكن أن تتجرد عن الحرارة، والقضية ليست قضية ماهية واحدة دون سائر الماهيات، فإن الذهن يتصور الماهيات الموجودة في عالم الأعيان كلها ، وليس النار والحجر، فحتى الإنسان مثلاً مهما أردنا أن نجرده حين التصور من المميزات والمشخصات التي تميزه وتشخصه من سائر الأنواع التي يشترك معها في الجنس إلا أن ما يكون من العوارض التي تعرض على جنسه أو تعرض على فصله أو تكون لازمة له للجنس، أو تكون لازمة له للفرد، لا يمكن للذهن أن يتصور الإنسان مجرداً من تلك العوارض.

وجواب آخر أجيب به عن ذلك بأن الفرد الذي يكون للماهية في الذهن ليس فرداً حقيقياً للماهية ، وإنما هو مجرد صورة، صورة مطابقة للخارج، وهذا معنى قولنا حصول صورة الشيء أو الصورة الحاصلة للشيء عند العقل، وإضافتها للشيء بمعنى مطابقتها له؛ ولو كانت فرداً منه فإنه لا يقال إنها صورة الشيء وإنما يقول هو الشيء ، وهذا كأنما هو المائز عندهم بين العلم الحضورى وبين العلم الحصولي، فإنه في حالة العلم الحضورى يحضر الشيء بنفسه، بينما في حالة العلم الحصولي تحضر الصورة المطابقة له، وهذا أيضاً مائز عندهم بين العلم وبين الجهل المركب، فإن الجاهل المركب يعتقد في نفسه أنه يعلم بالشيء، فأين سر خطئه؟ سر خطئه أن الصورة الذهنية عن هذا الشيء ليست مطابقة لذلك الشيء، وإنما هو يدعى مطابقتها لذلك الشيء، ولذلك يكون جاهلاً جهلاً مركباً، ومن أجل ذلك ذهب بعضهم إلى أن الجاهل جهلاً مركباً من قسم العلماء واقعاً، فالعلماء كلهم إما أن يكونوا متوصلين للحقيقة وإما أن يكونوا جهالاً مركبين، ولا توجد حالة وسط عندهم، ولكن في حالة كونه جاهلاً مركباً لا يكون بذلك الشيء عالماً، لأن المائز في هذا الشيء هو التحليل وهو أن الموجود الذهني ليس فرداً من أفراد الماهية وإنما هو صورة تطابق الشيء الموجود في الخارج للماهية ، لأن الماهية إنما

تتحقق بالأعيان، فإذا تحققت بالأعيان فيستحيل أن تتحقق في الأذهان، فالذهن تحضر عنده صورة مطابقة لهذا الفرد الموجود في الخارج⁽¹⁾.

ثلاث إجابات

وكذلك هذا الجواب غير صحيح، أولاً: لأن الماهية كما يصح أن تتحقق في عالم الأعيان يصح أن تتحقق في عالم الأذهان.

ثانياً: ليس كل الماهيات هي مما يصح أن يتحقق في عالم الأعيان، فهناك ماهيات لا تتحقق إلا في عالم الأذهان مثل مفهوم (كلي)، فهل يوجد (كلي) في الخارج⁽²⁾؟ أو مفهوم (جزئي)؛ فهذا المفهوم ليس بجزئي بل هو كلي في الواقع، ويمكن أن يتحقق هذا المفهوم وهو ينطبق على كثيرين في الخارج، فالمفهومات كلها وهي ماهيات كما يدعون لا يمكن أن تتحقق عندئذ في الخارج مع العلم بأنها من العلم الحسولي وليست من العلم الحسوري، وهذا يدل على أنه قد تحقق لها فرد ذهني بجميع الخصائص، ولا نفرض أن هذه النار هي النار الجزئية؛ بل الماهية الكلية المنطبقة على الكثيرين، فهذا المفهوم لا إشكال أنه يتحقق في الذهن، وكذلك مفهوم الماء والهواء والحجر وغير ذلك، فكلها تتحقق في الذهن بذاتها، بل لا يمكن أن تتحقق في الخارج وإنما تتحقق في الخارج أفرادها المادية (الجسمانية)، ولكن هي بما هي مفاهيم كلية لا يمكن أن تتحقق في الخارج، ثم ما الذي يمنع من أن يكون للماهية فردان، فرد خارجي وفرد ذهني، وهذا أيضاً جواب غير مسلم.

ثالثاً: أن العلم الحسولي هو كيف وليس جوهرًا، وهذه الإشكالات التي تثار من أن الماهية كيف يمكن أن يكون لها وجود ذهني بجميع لوازمها لو قلنا بأن الصورة الحاصلة للجوهر جوهر، وللعرض عرض، وأما إذا قلنا بأن الصورة الحاصلة كلها من قسم واحد سواء حصلت للجواهر أو للأعراض، وهي أنها كلها كيف نفساني، أي أن الشيء تتكيف به النفس، فلا يلزم في هذه الحالة أن يكون هناك تمايز في الأعراض أو في التأثيرات⁽³⁾.

جوابنا عن الجواب الثالث

هذا الجواب لا يمكن الاعتماد عليه، وذلك لأن معنى الجوهر⁽⁴⁾ أنه موجود لا في موضوع، ومعنى العرض⁽⁵⁾ أنه موجود في موضوع، فعندما أتصور النار فتصوري لها بنفس ماهي عليه كما أراها في الخارج، فعندئذ أتصورها وينطبق عليها مفهوم موجود لا في موضوع، فالصورة الحاصلة هي جوهر، كما أن الحرارة التي أتصورها ينطبق عليها أنها موجود في موضوع،

1 - راجع شرح المنظومة (السبزوادي)، ج1 و2، ص123. وشرح المنظومة: ج1، ص 121 وما بعدها. وانظر أيضاً: المباحث المشرقية: (للرازي) ج1، ص 365-366.

2 - راجع نهاية الحكمة، ج1، ص 125. والمنطق: (المظفر) ص 50-51-52.

3 - لزيادة التفصيل في مباحث الوجود الذهني راجع مطويات الكتب الفلسفية، مثل الأسفار ج1 ص 163-326، وشرح المنظومة، ص 27-39، وكشف المراد: ص 28، والمباحث المشرقية، ج1، ص 41-43.

4 - راجع نهاية الحكمة: ج1، ص 153.

5 - راجع نهاية الحكمة: ج1، ص 153.

فتكون عرضاً، وبالإضافة إلى ذلك (بالإضافة إلى أن هذا الأمر وجداني وأن هذا الكلام يخالفه) يقتضي أن تكون المقولات كلها باطلة، ولا تبقى إلا مقولة واحدة هي مقولة كيف.

المقولات العشر

ولا بأس من أن نتذكر هذه المقولات (لأن كثيراً من الإخوان لم تمر عليهم معنى المقولة) :-
يقسمون الأشياء كلها إلى مقولات عشر يجمعها قول الشاعر :-

زيد الطويل الأسمر ابن مالك في داره بالأمس كان متكي

في يده سيف لَوَاه فالتوى فهذه عشر مقولات سوا

فالمقولة الأولى هي زيد والتي تمثل ذاتاً (جوهر)، وطويل تمثل (عرضاً) كما باقي اللون: الأزرق أو الأسود يمثل اللون، وابن مالك تمثل (إضافة)، وفي داره تمثل (أين)، فإذا سألت أين زيد تقول في داره أو (في المسجد)، وبالأمس تمثل (متى)، وكان متكي تمثل (وضعه)، وفي يده تمثل (الملكية)، ولواه تمثل (فعله)، فالتوى تمثل (الانفعال) .

فالمقولات العشر لو قلنا إن الموجود الذهني مهما تصوره الإنسان وبأي شكل تصوره هو (كيف) فمعناه أن تقول إنه لا توجد إلا مقولة واحدة هي مقولة كيف ولا توجد سائر المقولات وهذا أمر غير مقبول حتى عند القائل.

فإذن كيف توفق بين القول بأن للماهية تحققاً في الذهن وتحقيقاً في الخارج، وأن الوجود الذهني هو فرد من أفراد الماهية مع القول بعدم تأثر الذهن بأعراض تلك الماهية⁽¹⁾!

أقسام الوجود

نقول إنهم قسموا الوجود إلى أنحاء أربعة:-

أولاً: الوجود الخارجي سواء كان وجوده على نحو الجوهر أو على نحو العرض.

ثانياً: الوجود اللفظي وهو اللفظ الذي يدل على تلك الماهية في اللغة، فأى لفظ تأخذه مثل النار، والإنسان ... فإنه وجود لنفس تلك الماهية.

ثالثاً: الوجود الكتبي، وهذا وجود بواسطة؛ لأن الكتابة أو الرسم إنما يوجد اللفظ، واللفظ يوجد المعنى، فإيجاد الكتابة للمعنى إيجاد عن طريق الوساطة.

رابعاً: الصورة الذهنية الحاصلة للشيء، ولا شك أن هذه الصورة الذهنية هي أقوى من التعبير اللفظي، أي أكثر تحققاً من التعبير اللفظي، وأكثر تحققاً من الرسم الخطي، وبعبارة أخرى إنه

1 - راجع نهاية الحكمة : ج 1 ، ص 149 - 235.

وجود ظلي، وجود ظلي لذلك الوجود الخارجي، فلا يلزم أن تكون له نفس الآثار الخارجية، وإنما تكون له نفس آثار الماهية في طور تحققها العقلاني لا في طور تحققها الخارجي، ولا يلزم للماهية في أطوار وجودها المختلفة أن تكون لها نفس الآثار، بل يصح أن تكون لها هذه الآثار في طور من أطوار التحقق ثم لا تكون لها الآثار في طور من أطوار التحقق الأخرى وبذلك لا يلزم أن يكون تصور النار يلزم منه أن تكون تلك النار متصورة حارة، وهذه الحرارة مؤثره فعلاً في الذهن والدماع بحيث أنه لو تصور الإنسان نار جهنم يقتضي أن ينشوي ذهنه⁽¹⁾.

النسبة بين العلم والمعرفة

ثم إنهم قالوا إن الفرق بين العلم والمعرفة أن بينهما من النسب الأربع نسبة الخصوص والعموم المطلق، فالعلم يعم كل تصور سواء كان ذلك التصور مفرداً أو كان التصور مركباً، بينما المعرفة لا تنطبق إلا على تصور المفرد دون تصور المركب، ولا يختلفون في هذه الناحية مع علماء اللغة⁽²⁾.

الكلاميون قالوا بالنسبة للإدراك، إن الإدراك هو فعل نفساني أو انفعال نفساني، ومن ثم لا بد أن يكون له سبب، ولا بد له من طريق؛ لأن العلم بأي شيء أمر ممكن، وليس أمراً ضرورياً، وكل أمر ممكن لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق علته الخاصة، فما العلة الخاصة لحصول العلم⁽³⁾؟

هنا ينبغي أن نركز على أن العلم يختلف عن المعرفة، فالعلة التي تحصل فيها معرفة قد لا يحصل منها علم، فإننا نتصل بجميع ما في الكون عن طريق الحواس (اللمس، الشم، النظر، السمع، التذوق) ولنا معان أصيلة تنبع من داخل أنفسنا فحتى لو ولد الإنسان في غابة أو جزيرة فسوف يحصل على هذه المعارف عن طريق ما يسمى بالفطرة، فالمصادر الأولية لجميع المعارف هي الحواس والفطرة، وأما بالنسبة للعلم فالمحققون ذهبوا إلى أنه ليس له إلا طريق واحد هو طريق النظر والبرهان، ولا يمكن أن يحصل عن طريق آخر؛ حتى قال بعضهم إنه حتى لو جاءنا إنسان معصوم من نبي أو وصي نبي بأمر فإننا من دون ترتيب البرهان لا يمكن أن نستفيد من قوله علماء؛ لأننا لا بد أن نقيم البرهان على أنه صادق، فإذا ثبت البرهان على ذلك فعندئذ يفيدنا قوله علماء، فيعود النظر في البرهان، ومن غير هذه العلة لا يحصل العلم مطلقاً، فالعلم في هذه الحالة إنما يخص التصديق، أي أن التصديق بوقوع النسبة أو لا وقوعها - وهو المعبر عنه عندهم بالعلم - إنما يحصل عن طريق البرهان، ولا يمكن أن يحصل عن أي طريق آخر، وهذا البرهان هو ما يسمى بوجه الشيء، فالبرهان يكون معلوماً قبل حصوله بالعلم، ويكون موجوداً في الذهن قبل وجود النتيجة، ولا إشكال في ذلك، ولكنه ليس مطلوباً لذاته، وإنما هو مطلوب ليكون آلة ومرآة وموصلاً إلى غيره؛ فهو موجود أولاً وبالذات، ولكنه مطلوب ثانياً وبالعرض، وهذا ما يعبرون عنه بإدراك الشيء بوجهه أو إدراك وجه الشيء، وإدراك وجه الشيء يعني

1 - المنطق: (المظفر)، ص 22 - 24. القواعد والفروق: ص 368.

2 - انظر: المعجم الفلسفي، ص 392 - 99.

3 - كشف المراد: ص 232.

إدراك المقدمات التي تفضي إلى حصول العلم الذي هو النتيجة من تلك المقدمات، فتكون هذه المقدمات موجودة أولاً وبالذات والشيء وجوده يترتب على وجود المقدمات وصحتها، فهو إذن موجود ثانياً وبالعرض ولكن هو مطلوب أولاً وبالذات؛ لأن هذه المقدمات إنما رتبت وإنما بحثت من أجل التصور لهذا المطلوب، فهو إذن مطلوب أولاً، وإنما طلبنا المقدمات ثانياً وبالعرض من أجل أن تكون طريقاً موصلاً إلى هذا الشيء الذي هو المعلوم أو العلم أيًا ما شئت فعبّر، بينما إذا قلنا إدراك الشيء بوجهه فذلك يعني إدراك الشيء عن طريق وجهه؛ بهذا التعبير يكون إدراك بالشيء، وجود الشيء أولاً وبالذات وهو مطلوب أولاً وبالذات، ووجود المقدمات ثانياً وبالعرض وهي مطلوبة ثانية وبالعرض.

وقد أثاروا الكلاميون⁽¹⁾ إشكالاً لم يثره المنطقيون وهو أن هذا العلم الذي يوجد عند الإنسان هل هو فعل أو هو انفعال؟ أي هل هو فعل للنفس الإنسانية؟ أو هو انفعال من النفس الإنسانية؟ خلاف كبير عندهم في ذلك؛ فمنهم من يرى أن العلم فعل، وهذا إذا قلنا حصول محصول بمعنى تحصيل، حصول صورة الشيء بمعنى تحصيل صورة الشيء، فعندئذ يكون العلم من أفعال النفس، وعندئذ يتوقف على مقدمات الفعل من الإرادة، وتحضير الأسباب وغيرها، وبذلك يخرج الحدس والحدسيات كلها عن حيز العلم؛ لأن الحدس ربما يحصل قهراً على الإنسان ومن غير طلب منه ومن دون إرادة، فهذا يخرج الحدسيات من العلم، بينما يذهب آخرون إلى أن العلم هو انفعال النفس بالشيء، أي انكشاف الشيء للنفس، وهذا الانكشاف الذي يحصل للشيء عند النفس هو في الواقع انفعال من النفس بهذا الشيء أو تلك الصورة؛ ولذلك فهو يكون كيفاً نفسياً أو بتعبير آخر يكون صنعة نفسانية كما هي في حالة الحزن أو الخوف والفرح والرضا، كأي حالة نفسانية أخرى، كما أنها انفعال نفساني، وكذلك هذا التصور هو انفعال من النفس بذلك الشيء⁽²⁾.

وهذا في الأبحاث التي نحن بصدد التنبيه لها لا يترتب عليه أثر كبير حتى نحتاج إلى محاكمة أي القولين أصح.

ذكرنا أننا سنضرب صفحاً عما قاله علماء الكلام والفلسفة حول تحليلهم لطبيعة مفهوم العلم؛ ونظراً لأن الأبحاث التي سوف تأتي لا تحتاج إلى فهم هذه المطالب فلا بد من إلقاء بعض الضوء على هذه التحليلات، ولو احتياطاً حتى لا نضطر إلى شرحها في المستقبل، ومن أجل ذلك سوف نقتصر على تحليل واحد لمدرسة واحدة من المدارس الفلسفية الإسلامية وهو تحليل المدرسة الوجودية التي أسسها صدر الدين الشيرازي وملا محسن الفيض الكاشاني⁽³⁾.

هذه المدرسة ترى أن حقيقة الإدراك هو أن العقل البشري له قدرة يطلقون عليها اسم الهيولى، هذه القدرة تتمكن من أن تتصور بصورة الشيء، فعندما يوصل الإحساس إلى الذهن صورة جسمانية ما، فإن النفس تتصور بذلك الشيء (أي تكون صورة لذلك الشيء الخارجي الذي

1 - أي علماء الكلام.

2 - انظر: كشف المراد، ص 269.

3 - انظر: الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص 298، وشرح المنظومة: ج1- 23.

اتصل به الإنسان عن طريق الإحساس)، وبذلك تكون النفس هي العالمة وهي العلم وهي المعلوم.

وتوضيح هذا المطلب: أنه لا بد أن تكون هناك علاقة بين الشيء الذي نسميه معلوماً وبين الإنسان الذي نسميه عالماً، وبغير هذه العلاقة لا يعقل أن نسمي ذلك الشيء بالنسبة لهذا الإنسان معلوماً، ولا يعقل أن نسمي هذا الإنسان بالنسبة لذلك الشيء عالماً لأنه لا علاقة بينه وبينها⁽¹⁾.

في العلم الحضورى العلاقة واضحة، وهو أن الذات حاضرة بذاتها حضوراً فعلياً، فالذات هي العالمة وهي المعلوم، لأن الشيء لا بد أن يكون حاضراً بنفسه، وهذا مثل علم الله سبحانه وتعالى بذاته ومثل علمنا بذواتنا، وكذلك إذا كان الشيء من أفعال الذات، فإن فعل الذات يكون حاضراً في الذات، وهذا مثل علمنا بأفعالنا النفسية وما يصدر عنها، فالعلاقة هنا هي اتحاد الذات بالمعلوم اتحاداً واقعياً لأن هذا الشيء هو ذاته (حاضراً عند الذات بعينه).

في العلم الحضورى لا نجد صعوبة في فهم هذا المطلب، ولكن في العلم الحضورى (أي الذي يحصل عن الأشياء التي في الخارج)، فربما يدق ويصعب الأمر في فهم هذا الكلام.

هذه المدرسة ترى أنه لا فرق في طريقة العلم الحضورى والحصولى، فلا بد أن يكون الشيء بذاته موجوداً عند الذات حتى يكون معلوماً، ومما لا شك فيه أن ما هو موجود في الأعيان ليس موجوداً في الأذهان، فالحجر الموجود في الخارج لا يعقل أن يكون هو الحجر الموجود في الذهن، والإنسان الموجود في الخارج لا يعقل أن يكون هو الإنسان الموجود في الذهن.

فالنفس أو العقل (ما شئت أن تعبر فعبر) لكي يعلم بالشيء الخارجى، لا يستطيع إدخال هذا الشيء الخارجى إليه حتى يكون حاضراً عنده فيعلمه، والعقل أو الذات أو النفس لا تستطيع أن تخرج وتلامس الشيء الخارجى حتى تستخدمه وتكون معه علاقة اتحادية، فيكون ذلك الشيء معلوماً وتكون هي عالمة⁽²⁾، "فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور"⁽³⁾.

أرباب الأنواع

إذن فكيف يتم العلم ؟

يقولون بأن النفس **بإضافة** من العقل المدبر، والعقل المدبر مصطلح يطلقونه على ما يفترضونه من أن لكل نوع من الأنواع عقلاً يدبر سائر العقول الجزئية التي يتمتع بها أفراد هذا النوع.

1 - راجع نظرية المعرفة، (السبحاني)، ص 294 - 301 - 305.

2 - انظر: الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص 298، ونظرية المعرفة: ص 294 - 301 - 305.

3 - سورة النور، الآية: 40.

هذا العقل المدبر والذي يسمونه رب النوع بإذن الله (ويأتون بإذن الله تحاشياً من لفظة (رب) من أن يفهم منها الشرك)، يقولون هذا يفيض على العقل أو على النفس قدرة ما، هذه القدرة تجعل النفس قادرة على التصور والتكيف بنفس ذلك الشيء الخارج، فالنفس تتصور بصورة الملك أو الجن أو النار أو غيرها، فإذا تصورت الهيولى بهذه الصورة صارت تلك الصورة حاضرة عند الذهن وسمي ذلك الإنسان عالماً بهذا الشيء، وسميت هذه الصورة معلومة، وسمي هذا الاتحاد (اتحاد الصورة بالنفس) علماً، وبذلك يكون العلم والعالم والمعلوم شيئاً واحداً، فالمدرك هو عين المدرك وهو حقيقة الإدراك، ولذلك فكل مدرك علمه ليس هو علم المدرك الآخر، وإن كان العلمان يطابقان شيئاً واحداً في الخارج، ولكن علم زيد باعتباره هو عينه ذات زيد ليس هو علم عمرو باعتباره هو ذات عمرو، وربما في هذه النظرية نواح مثالية، أن يدرك أنه يوجد هو أن يُدرك أو أن يدرك، يعني أن الموجود هو نفس المدرك ومدركاته، فيكون العلم أو العالم والمعلوم انطباق، على شيء واحد هو علاقة الاتحاد، فقد يكون انفعالاً من جهة وفعللاً من جهة (أي أن النفس البشرية تكون منها جهة منفعة وهي الهيولى الأولى القابلة للتصور والتكيف بصورة ذلك الشيء، فمن جهة تكون فعلاً ومن جهة أخرى تكون انفعالاً، هذه هي طبيعة العلم عند هذه المدرسة وتحليلاتها، ولعل هذا التحليل يجيب عن تساؤلات لم يجب عنها في علم المنطق كما مر سابقاً من أن العلم هل هو فعل أم انفعال، فهذه المدرسة تجيب بأن العلم فعل من جهة وانفعال من جهة، وأن الفاعل هو نفس المنفعلة ولكن من حيثية، وهذه الحيثية التي سهلتها هي أن النفس البشرية باعتبارها موجوداً ممكناً وليس موجوداً واجباً يصح أن تكون لها حيثيات متعددة، فهي من حيث إنها تتصور وتتكيف فاعلة منفعة ومن حيث إنها تدرك هذا التصور وهذا التكيف فاعلة، وعندئذ فلا يلزم أن نقول إن هذا صدور الكثير من الواحد وهو مستحيل، لأنه عندهم قضية فلسفية وهو أنه يستحيل صدور الكثير من الواحد أو صدور الواحد من الكثير⁽¹⁾، فإذا تعددت الحيثيات فلا مانع؛ لأنه يكون من باب صدور الكثير من الكثير وليس من باب صدور الكثير من الواحد حتى يقال باستحالته⁽²⁾.

ومن ناحية ثانية نستغني عن الإجابة، حينما نقول بأن الموجود العقلي فرد من أفراد الحقيقة أو فرد من أفراد الماهية عن السؤال السابق وهو: لماذا لا تكون لها تأثيراتها الخارجية الطبيعية فيتكيف الذهن بالحرارة والبرودة واليبوسة وغيرها.

نقول لأن الفرق في الواقع هو ذاته النفس الإنسانية، ولذلك لا توجد نفس الآثار الخارجية، إذ إن الشيء الخارجي ليس هو المعلوم عند الذهن باعتباره أمراً جزئياً، والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، فالجسم والجسمانيات في نظرهم غير قابلة لأن تكون معلومة، وإنما المعلوم منها هو هذه الصورة الذهنية التي تكيفت بها النفس البشرية.

معنى العلم في روايات المعصومين (ع)

1 - انظر: الفلسفة العليا، ص 279 - 292، والأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص 53 - 62، وشرح المنظومة، ج1، ص 702.
2 - انظر: نهاية الحكمة، ج2، ص 26.

نعود إلى معنى العلم كما ورد في بعض الروايات عن النبي (ص) والأئمة المعصومين (ع)، فهل يطابق هذه الأقوال التي مررنا بها أو أن للعلم مفهوماً آخر في الروايات؟

الروايات التي تعرضت لمفهوم العلم كثيرة، حتى أنه يعسر على الإنسان أن يحيط بها في ظرف مطالعات عابرة، وألسنتها مختلفة ومتباعدة وذلك تبعاً لتباعد الأغراض التي سبقت له هذه النصوص، ومن أجل ذلك يتوجب علينا أن نختار من هذه النصوص ما يكون لسانه مقارباً للسان المفهوم الذي نتكلم عنه.

فأول هذه النصوص هو قوله (ص): "ليس العلم بكثرة التعلم وإنما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده"⁽¹⁾.

ومعنى النور هنا هو انكشاف الواقع، فلرياضة النفس للأوامر الشرعية وللمثابرة على الطاعات والابتعاد عن المعاصي أثر كبير في حصول الانكشاف؛ لأن هذا الانكشاف ينبع من صفاء النفس (معذرة عن التعبير بالنفس عن العقل، والعقل بالنفس).

ففي بعض الروايات أن الإنسان إذا جاهد نفسه وصفى قلبه من رذائل الأخلاق وتخلّى عن الملكات والعادات المسترذلة عند الله مثل الحسد والشه والطمع وعدم الخوف وعدم الرجاء وأمثال ذلك فإن نفسه تصفو، وإذا صفت النفس انطبعت فيها صور المخلوقات، فصارت النفس مشرقة بنور ربها، وقابلة للفيض الإلهي، وهذا ما يعبر عنه علماء الأخلاق بلمة الملك، وبعبارة ذلك إذا اتصفت النفس بالرذائل من الحسد والطمع والشه والغيبة والنميمة وترك الفرائض وابتدعت لنفسها البدع، فعندئذ تكون تلك النفس ظلمانية غير قابلة للنور الإلهي فتتولاها الشياطين، "شياطين الجن والإنس يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا"⁽²⁾، وهذا ما يعبر عنه علماء الأخلاق بلمة الشيطان⁽³⁾، فالمؤمن يكون له إشراقة صافية يطلع فيها على أمور من الغيب، وهذه الأمور الغيبية أكثر ما تكون من أمور الآخرة، علم الآخرة، وهذا العلم من أشد علم الغيب خفاءً على الإنسان لأنه ليس فيه شاهد حتى يقيس غائبه على شاهده، بينما إذا صارت النفس ظلمانية تنفتح لها أبواب الحيل أو ما يعبر عنه اليوم بأبواب السياسة أو أبواب المقالب، فيستطيع أن يدبر مقلباً لزيد أو لعمره وكيف يتغلب على عمرو، لكنه لا ينفتح له باب في ما يفيد نفسه شيئاً ما، ولذلك يعبر عنه الرسول (ص) بالأحمق وما هو بأحمق⁽⁴⁾، فهو أحمق بالنسبة إلى ما يجب أن يعلمه فلا يعلمه، بخلاف ما إذا تخلص عن الملكات الرذيلة وتحلى بالملكات الفاضلة والأخلاق الحسنة، فإنه قد يردعه هذا عن التفكير في استنباط الحيل، ويمنعه من التفكير

1 - رواه الكليني في الكافي: ج1، ح11، والصدوق في الخصال: ص239، ح87. ورواه الشهيد الثاني في منية المريد: ص46، عن عنوان البصري.

عن الصادق مرسلًا، ورواه عنه المجلسي في البحار: ج65، ص236. كما رواه الطبرسي في مشكاة الأنوار: ص326. واختلفت بعض اللفاظ هذا الحديث من مصدر إلى آخر، ففي منية المريد "يقذفه الله تعالى" بدل "يقع" وفي مشكاة الأنوار "يبيده" بدل "يهديه" وفي بعض المصادر "إنما" بدل "وإنما" بالواو، فراجع.

2 - سورة الأنعام، الآية 112.

3 - يسميه علماء الأخلاق بلمة الشيطان ولمة الملك، روى هذا المضمون الكليني في الأصول من الكافي، ج2، باب القسوة، الحديث 3، رواية عن أبي عبد الله (ع) عن أمير المؤمنين (ع)، فراجع.

4 - لم أقف على رواية عن النبي (ص) أو عن أحد المعصومين كذلك، ولكن في كتاب حلية الأولياء للأصبهاني ينقل عن إبراهيم بن ادهم قال: قال لقمان لابنه: يا بني إن الرجل يتكلم حتى يقال أحمق وما هو بأحمق، وإن الرجل ليسكت حتى يقال له حليم وما هو بحليم.

في أن يضر غيره؛ لأن هذا العلم وهذا الإشراق الذي انفتح على قلبه وسيطر على نفسه وهيمن على قواه يجعله مشغولاً بذات نفسه أن يجنبها ما يضرها وأن يقودها إلى ما ينفعها ؛ فهذا هو الإشراق.

والحدس الذي يكون بالنسبة لغير المؤمن يكون بالنسبة للمؤمن فإساسة، فهو يعرف المنافق بتفرسه، ويعرف المخلص بفراسته ويعرف الضال بفراسته، ومن أجل ذلك قال (ص) : اتقوا فإساسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله(1).

فالنور هنا يكون بمعنى الانكشاف؛ ولكن ليس مطلق الانكشاف كما هو عند المتكلمين الذي عبروا عنه بالانكشاف والإدراك أو الانكشاف كما هو عند المنطقيين، وإنما هو انكشاف خاص وعلى قضايا خاصة وليس على كل القضايا، وإن كان المؤمن يشارك غيره في طريقة تحصيل سائر العلوم التي تحصل بطريقة الانكشاف والتي ربما لو توجه إليها مع صفاء نفسيته فإنه يكون أسرع توصلاً من غيره في معالجاته، ومن هنا نجد أن المؤمنين الخالص الذين اصطفاهم الله لنفسه يحيطون بأسرار من الكون وبقوانين الكون، ويعبرون عنها بكلمات موجزة مما لا يتمكن غيرهم من سائر من خصص نفسه في تلك العلوم إلا بعد مئات السنين أو آلاف السنين، وذلك لشدة صفاء أنفسهم وترقيهم في مدارج الكمال، وتحليلهم بحقيقة تلك الأخلاق بحيث يكونون مرآة صافية لنور الله، فتكون نفوسهم هي العرش - والعرش معناه الكون - (وكان عرشه على الماء)(2). فعبّر عنه بالماء باعتباره شيئاً قابلاً للتصور بأي صورة تضعه فيه، فإذا وضعته في الجسم الدائري يكون دائرياً، وإذا وضعته في الجسم المستقيم يكون مستقيماً، فالتعبير هنا بالماء، يفسره بعضهم بالمادة السائلة القابلة للتكيف والتصور، (وكان عرشه على الماء)(3).

فالعرش في الآية مقصود به الخلق، فخلق الله هو عرشه، (الرحمن على العرش استوى)(4) أي على الملك سيطر أو على الخلق سيطر.

فيكون قلب المؤمن إذن هو عرش الله سبحانه وتعالى، أي محيط بمخلوقات الله، فأبي مخلوق من مخلوقات الله توجه إليه وأراد أن يعرفه عرفه، وأراد أن يعلمه أي يعرف ما يؤول إليه من الصفات والأحكام عرف ما يؤول إليه من الصفات والأحكام، ولا شك في أن الإنسان بالنسبة لهذه الدرجة على مراتب مختلفة لا تكاد هذه المراتب تنحصر بين درجتين، فمنها ما هو في الحضيض، ومنها ما هو في أعلى القمة من حيث الإمكان كالأنبياء والرسل والأئمة (ع)، والناس تتفاوت في مدارج الكمال التي تتلقى به هذا الإشراق بين هذه الدرجات المختلفة.

1 - رواه الكليني في الأصول من الكافي: كتاب الحجة، ج1، ص 218، عن النبي (ص)، وتتمة الحديث (... فإنه ينظر بنور الله عز وجل، في قوله تعالى: "إن في ذلك لآيات المتوسمين". ورواه أيضاً العياشي ج2، ص 237، وغيره.

2 - سورة هود الآية 7.

3 - سورة هود الآية 7.

4 - سورة طه الآية 5.

ذكرنا سابقاً أنه بموجب الرواية أو الحديث الوارد في الكافي من أن (العلم نور)⁽¹⁾، أن المقصود منه هو الانكشاف، وهذا الانكشاف وإن جاء بلفظ مطلق إلا أنه يراد به انكشاف خاص؛ وذلك لأن النبي (ص) إنما يريد بذلك العلم المفيد للإنسان بالنسبة لغايته القصوى التي هي الآخرة، وربما يفسر ذلك ما ورد عنه (ص) من أنه دخل المسجد فوجد حلقة حول رجل، فقال (ص): ما هذا؟ قالوا: علامة، قال: وما علامة؟ قالوا: إنه يعرف أنساب العرب وأيامها ووقائعها، فقال (ص): هذا علم لا ينفع من عرفه ولا يضر من جهله، وإنما العلم ثلاثة، آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة. وعلامة بمعنى كثير العلم، وقوله (ص) إن هذا علم لا ينفع من عرفه أي لا ينفعه بالنسبة إلى الحياة الآخرة، لا أنه ينفي الانتفاع إطلاقاً لأن هذا النفع وإن كان فيه إطلاق إلا أنه ينبغي أن يفهم بالإضافة، فكأنما هناك مضاف مقدر، فبالنسبة للآخرة لا ينفع هذا العلم من عرفه ولا يضر من جهله، ولذلك بيّن (ص) أن العلم الذي ينفع في الآخرة هو ثلاثة أشياء: آية محكمة، وفريضة عادلة، وسنة قائمة⁽²⁾.

والمقصود بالآية المحكمة معرفة العقائد (معرفة المبدأ والمعاد) لأن هذه الأمور تقوم على الآيات المحكمة سواء في الكون أو في القرآن الكريم، فمعرفة الله (ذاته وصفاته وتوحيده...) إنما يقوم على البراهين والدلائل القطعية الجازمة والآيات المحكمة التي تكون مبنوثة في الكتاب الأعظم وهو الكون، أو في القرآن الكريم، وكذلك أحوال النشأة الآخرة من البعث والنشور والحساب والجنة والنار، فأدلتها إنما هي الآيات المحكمة في القرآن الكريم التي ذكرها الله للتدليل على عقيدة البعث وهذا هو المقصود بالآية المحكمة، والفريضة العادلة فكأنما المقصود منها هو الملكات والأخلاق الفاضلة التي ينبغي للمؤمن أن يتحلى بها وأن يتخلى عن أضدادها ونقائضها، وأن يكون معتدلاً في التحلي بها، لا إفراطاً ولا تفريطاً، فإنه ربما لو أفرط الإنسان في هذه الملكات لكانت تخرجه من حد الاعتدال إلى أن تتقلب عليه بضد ما يراد منها، فمثلاً لو زهد الإنسان في النكاح فهذا نقول عنه فرط ولا نقول أفرط، فهو فرط في سنة بشرية لا يبقى النوع الإنساني إلا بها، وإنما المقصود بالاعتدال أن يتجنب ما حرم الله عليه من الزنا واللواط وأمثاله، وكذلك في سائر الملكات وسائر الأخلاق والفضائل؛ فيشترط أن يتقصد الإنسان ويجعلها سلوكاً له وأن يتحلى بها على نحو الاعتدال لا على نحو الإفراط والتفريط، ولعل هذا المعنى هو الذي يشير إليه الحديث الشريف: (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبت لا ظهراً أبقى ولا أرضاً قطع)⁽³⁾، أو قوله (ص): (ما غالب هذا الدين رجل إلا غلبه)⁽⁴⁾، أي غلبه الدين؛ فالمقصود هنا في جميع الفضائل أن تكون على اعتدال، وهذا معنى الفريضة العادلة،

1 - تقدم تخريج هذا الحديث، فراجع.

2 - روى في الكافي الشريف بسنده، عن أبي الحسن موسى عليه السلام: دخل رسول الله (ص) المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال: ما هذا؟ فقيل: علامته فقال: وما علامته؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها، وأيام الجاهلية، والأشعار العربية، قال: فقال النبي (ص): ذلك علم لا يضر من جهله، ولا ينفع من علمه، ثم قال النبي (ص): إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة أو سنة قائمة، وما خلا من نحو فضل الأصول من الكافي للكليني: ج1، ص 24 كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضل العلماء. وانظر أيضاً: دعائم الإسلام (للقاضي النعمان) ج2، ص 555، كتاب آداب القضاء الحديث 1899. وفي نهاية الحديث في الدعائم، وملاكهن أمرنا، وفي الكافي: وما خلاهن فضل.

3 - تصحيح الحديث قال (ص): إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. المجازاة النبوية: (الشريف الرضي) ص167. ويوجد الحديث بألفاظ مختلفة، راجع الأصول من الكافي: ج2، ص 70، باب الاقتصاد في العبادة.

4 - هذا المضمون روى البخاري في صحيحه: ج1، ص 15، عن أبي هريرة عن النبي (ص). وانظر أيضاً مجلة تراثنا: العددان الثاني، ص 35، والثالث ص 109، قال (ص): إن الدين يسر، ولن يغالب الدين أحد إلا غلبه.

وأما السنة القائمة فالمقصود بها أحكام الإسلام وشرائعه من العبادات والمعاملات والقصاص والديات وغيرها مما يترتب عليه نظام الناس في الحياة الدنيا ولا تستقيم لهم الحياة وتكون مؤدية إلى الخير في الآخرة إلا بالالتزام بها وإقامتها؛ فكأنه (ص) قد فسر المقصود من لفظ العلم الذي مر شرحه.

وكذلك ورد عنه (ص) مستفيضاً بل ادعى بعضهم⁽¹⁾ التواتر عليه قوله (ص): من حفظ على أمتي أربعين حديثاً ينتفعون بها في أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً⁽²⁾.

فهذه الرواية مستفيضة بين المسلمين وليست خاصة بالشيعية وقد رواها غيرهم باستفاضة كبيرة، وألف كثير من العلماء تصانيف كثيرة يشرحون فيها أربعين حديثاً حتى ينالوا هذه الدرجة وهو أن يحفظ أربعين حديثاً، والمقصود بالحفظ هنا ليس مجرد حفظها عن ظهر قلب، فلا فرق بين أن يحفظها على قلبه أو في كتاب أو غير ذلك، لكن ليس المقصود مجرد الرواية بأن يعرف ألفاظها دون معانيها وإنما المقصود أن يحفظها بمعنى أن يعرف لفظها ومعناها حتى تستفيد الأمة منه، وهنا لفظة (على) في قوله (حفظ على أمتي) فبعضهم قال بأن (على) منزلة منزلة اللام أي حفظ لأمتي، وبعضهم قال (على) ليس المقصود بها إلا المبالغة في السيطرة على فهم هذه الروايات الأربعين التي تحتاج إليها الأمة، وهذا معنى (على).

وهناك روايات أخرى بهذا المضمون وردت عن أهل البيت (ع) ولكن ليس فيها لفظة (على) وإنما (من) بدل (على)، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (من حفظ من أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليهم أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً)⁽³⁾، ولا شك أن المقصود بالحافظ هو الوعي لمعاني تلك الروايات، وهذه الروايات حددت بأربعين لأنه غالباً أن من يستطيع أن يتفهم معاني أربعين رواية في مختلف شئون الحياة، وإذا تمكن من فهم هذه الروايات وأن يقارنها بمعارضاتها ويتفهم معانيها فإنه غالباً ما تحصل له ملكة الفقه فيتمكن من فهم بقية الروايات؛ لأن فهم أربعين رواية بهذا المستوى ليس من السهل بمكان، وليس معنى ذلك أن من تحمل الرواية ليس بمأجور، بل هو مأجور مرحوم وإن كان لا يعد بهذه المرتبة بحيث يحشر يوم القيامة فقيهاً، فقد ورد عنه (ص) مستفيضاً بين الفريقين (رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)⁽⁴⁾، فتحمل الرواية وتؤديها إذا كان بقصد القربة إلى الله يكون صاحبها مرحوماً عند الله لدعوة النبي (ص) له بذلك ولكن لا يحشر عالماً فقيهاً بمجرد تحملها وأدائها، وإنما يحشر عالماً

1 - قال العلامة المجلسي: هذا المضمون مشهور ومستفيض بين الخاصة والعامة، بل قيل: إنه متواتر. البحار ج2، ص156.

2 - راجع بحار الأنوار: (المجلسي) ج2، ص156، باب 20، من حفظ أربعين حديثاً، حديث 10. وانظر أيضاً: عوالي اللئالي: (الإحسان) ج1 ص90، ومنية المريد: (الشهيد الثاني)، ص371، وكنز العمال: ج10، ص158 - 224. "المتقي الهندي".

وروى هذا الحديث بألفاظ مختلفة، ألف فيه الكثير من العلماء، لينالوا بشارته النبي (ص).

انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ج1، ص409-436. آقا بزرگ الطهراني.

3 - هذا اللفظ رواه المجلسي عن الخصال، البحار: ج2، ص153، باب 20، من حفظ أربعين حديثاً، حديث 3. وراجع أيضاً الكافي: ج1، كتاب فضل العلم، باب النواذر - ص39، حديث 7. ورواه الصدوق في ثواب الأعمال: ص162، وألفاظ الحديث مختلفة في المصادر، فراجع.

4 - بهذا النص رواه الصدوق في الخصال: ص149 وهذا جزء من الحديث، بنفس اللفظ في عوالي اللئالي، ج4، ص66، كذلك رواه بنفس النص في دعائم الإسلام (القاضي النعمان) ج1، ص80.

ورواه في الكافي: ج1، باب ما أمر النبي (ص) بالنصيحة لأئمة المسلمين، وال لزوم لجماعتهم، ومن هم. وفيه نضر الله بدل رحم الله. ومن العامة رواه في المستدرک على الصحيحين: ج1، ص87 - 88، وغيره.

فقيهاً بإجتهاد نفسه في تتبعها وفهم معانيها ودقائقها وإفادة الأمة بها، وفي روايات أهل البيت تخصيص، ربما في هذه الرواية التي وردت بهذا اللسان، وردت بألسنة مختلفة في روايات أهل البيت (ع) (من حفظ أربعين حديثاً من أحاديثنا)⁽¹⁾ فخصصوها بالأحاديث الواردة من طرقهم دون الأحاديث الواردة من طرق العامة، وهذا ما يقتضي صراح الحق الذي لا لبس فيه، فإن روايات العامة لما أكثروا من الكذب فيها على رسول الله (ص) إرضاءً لشهواتهم أو اتباعاً لآرائهم واجتهاداتهم وأهوائهم، أو مجارة لسلطينهم أصبح من المتعسر تصحيح ما روه عن النبي (ص) لما دس فيه لتلك الأسباب المذكورة، فتكون الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) هي الأحق والأليق بهذا المقام السامي الذي ينبغي للمؤمن أن يتتبعه ويجهد نفسه فيه، ولعله يفسر تخصيص أهل العلم بالحديث السابق بهذا المعنى ما ورد عنه (ص) وعن أهل البيت (ع) (إن هذا العلم دين فانظروا ممن تأخذونه)⁽²⁾، فلما كان هذا العلم هو الإشراق النوراني الذي ورد في الرواية السابقة فهو لا يتأتى إلا إذا كان من الطريق التي ارتضاها الله لعباده بأن يأخذوا هذا الدين منه، لا أنه يأخذه من كل من هب ودب على وجه الأرض، ومن كل قائل أنه يروي عن رسول الله (ص) أو من كل قائل أنه يفتي في الدين أو يكون له رأي في الدين، لأن هذا قد يزيد الإنسان إبعاداً عن الحق، ويجعل على قلبه ريناً من الظلمة تحجب عنه النور الإلهي، لا أنه يفاض عليه إشراق الأنوار الإلهية بمجرد أنه أخذ هذه الأصول أو هذه القواعد أو الروايات من هذا الطريق أو ذاك، بل لا بد من الانتهاء إلى المصدر الذي أمر الله سبحانه وتعالى باتباعه دون سائر الأهواء والعقول وسائر الطرق المختلفة التي اتبعت في هذه الأمة بعد نبيها.

فمفهوم العلم بمضمون هذه الروايات وغيرها - وهي كثيرة - أن المقصود بالعلم والذي هو فريضة على كل مسلم، والذي كان الصادق (ع) يود أن السياط على رؤوس أصحابه حتى يتفقهوا فيه⁽³⁾ إنما هو التفقه في أمر الدين، وأن المقصود بهذا العلم الوارد في الروايات المذكورة إنما هو علم الدين، وأما غيره من العلوم الأخرى غير علم الدين فطلبه من قبل المؤمنين على سبيل الكفاية، (أي لهذه الحياة الدنيا)، وحتى في الأمر القرآني في طلب الدين، ففي قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ..)⁽⁴⁾ فنفي الله سبحانه وتعالى أن المؤمنين يتمكنون من أن ينفروا لدراسة الدين جميعاً، وذلك لو أن كل المؤمنين فرغوا أنفسهم لدراسة علوم الدين لتوقفت الأنشطة الاجتماعية الأخرى، ومن ثم احتاج المجتمع الإسلامي إلى غيره من المجتمعات الكافرة وسيطرت عليه بسبب هذه

1 - تقدم ذكر المصادر.

2 - لم أعر عليه في المجاميع الحديثية الإمامية ويظهر أنه ليس رواية عن أحد المعصومين بل قولاً لأحد الصحابة أو التابعين، قال الشهيد الثاني رحمه الله تعالى، في منية المريد ص 239 (عن جماعة من السلف: هذا العلم دين، فانظروا ممن تأخذون دينكم).

وهو مستفيض في مصادر العامة، وبعضهم نسبته إلى ابن سيرين كما في صحاح مسلم، وبعضهم نسبته إلى ابن عباس، وثالث إلى أبي هريرة، ورابع إلى مالك بن أنس، وخامس إلى الضحاك بن مزاحم، وقيل غير ذلك.

نعم ذكره السيوطي في الجامع الصغير، وظهره أنه حديث عن النبي (ص)، لأن عنوان كتابه (الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير). وفي كتاب الكامل في ضعفاء الرجال للرجائي قال: "حدثنا إبراهيم بن الهيثم البلدي حدثنا عبد الوارث بن مقاتل الخراساني، عن خليف بن دعلج عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله (ص): إن هذا العلم دين فليظن أحدكم ممن يأخذ دينه). ولكنه في موضع آخر قال (حدثنا علي بن محمد بن حاتم، حدثنا محمد بن المتوكل، حدثنا عبدالله بن رجاء، حدثنا حسام بن حسان، ن ابن سيرين قال: إن هذا العلم دين فانظروا ممن تأخذون دينكم). ولعل من أسنده إلى النبي (ص) كالسيوطي، فهم أن إسناده إلى مالك بن أنس أو أبي هريرة أو ابن عباس هو من باب الرواية عن النبي (ص) والله العالم.

3 - هذا مضمون رواية رواها الكليني في الكافي: ج1، ص 31، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه، ح 8.

4 - سورة التوبة، الآية: 122

الاحتياجات، فالمجتمع لا بد أن يحتاج إلى الغذاء والكساء والمأوى والعلاج؛ فإذا لم تخصص فئات من أفراد المجتمع فيما يحتاجون إليه من الأمور التي لا تستقيم الحياة إلا بها فإنهم سوف يحتاجون فيها إلى الأمم الأخرى، كما هو حال أمتنا في الوقت الحاضر التي تستورد من الخارج من الإبرة التي تخطط بها الثوب إلى الطائرة التي تدعي أنها ترد بها كيد أعدائها وهي مستوردة من أعدائها، كل ذلك لأنهم أهملوا هذه الناحية، ومن أجل ذلك بين الله بأن طلب العلم الديني بهذا المستوى هو على نحو الكفاية، فما كان المؤمنون لينفروا كافة، لأن نفرهم كافة تتوقف بسببه سائر الأنشطة الاجتماعية وسائر ما تتوقف عليه حياة المسلمين وعزتهم، فلا بد أن يتفرغ لكل وجه من وجوه هذه الأنشطة فئة من المسلمين؛ المهم ليس هذا موضع الاستشهاد في هذه الآية، وإنما الاستشهاد في أنه تعالى خص التفقه في الدين دون غيره من سائر الموارد فقال سبحانه وتعالى (ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ..) (1) فالعلم هنا يقصد به إما المعرفة وهي ما يتعلق بشئون المبدأ والمعاد، أو العلم التركيبي وهو ما يتعلق بتفصيل أحوال النشأتين الدنيا والأخرى، وما يترتب على ذلك من تصديق في المقام الذي يراد فيه التطبيق، أو العلم في المقام الذي يراد به العمل .

هذا من حيث شرح مفهوم العلم بمختلف المصطلحات، ونعود الآن إلى تفصيلات أخرى في نفس مفهوم العلم.

علم يراد لذاته وعلم يراد لغيره

فقد قسموا العلم تقسيمات متعددة؛ فقسموه إلى علم نظري وعلم عملي .

أو بتعبير آخر علم يراد لذاته وعلم يراد لغيره، ولا نريد أن نمر هنا بالمدارس المنطقية لنرى كلامها حول هذا الموضوع، وإنما سنقتصر على المدرسة الكلامية دون المدارس المنطقية؛ لأنها هي التي تهمنا بعد ذلك في فهم الروايات التي قسمت العلم .

قالوا: إن العلم علمان، علم يراد لذاته فليس وراءه غاية، وهذا العلم الذي يراد لذاته هو ما يطلق عليه عنوان المعرفة، فالمعرفة حيث إنها عندهم تتعلق بأحوال المبدأ والمعاد، أو تتعلق بالله سبحانه وتعالى وتوحيده فهذا العلم يراد لذاته، إذ لا يراد لشيء آخر؛ فإن معرفة الله ومعرفة صفاته هي الغاية القصوى للإنسان في المعرفة، فالعلم الذي تتوقف عليه معرفة الله وصفاته وأفعاله علم يراد لذاته.

العلم الذي يراد لغيره:

بينما العلم الآخر يراد لغيره، فهو تارة يراد لغيره من حيث الكمال النفسي، وتارة يراد لغيره من حيث العبادة وهي الاتصال بالله، وثالثاً يراد لغيره من حيث إن خيمة الاجتماع لا تقوم ولا تستقر بدونه، فالذي يراد من أجل الكمال النفسي هو علم الأخلاق، فإن غاية الإنسان من دراسة هذا العلم هي تكميل نفسه حتى يسمو بنفسه من حضيض الحيوان إلى أوج الإنسان، أو أن يصل

إلى مصاف الملائكة الكرام، وذلك إذا جاهد نفسه وتخلّى عن الملكات الرديئة أو الرذيلة وتحلّى بالملكات الفاضلة، فعلم الأخلاق ليس من باب العلم الذي يراد لذاته وإنما يراد لأجل معرفة ما يضر وما ينقص، ومنفعة ما ينفع وما يكمل، فلو درس الإنسان علم الأخلاق ثم لم يكمل نفسه بموجبها فإنه لا يستفيد من دراسته شيئاً لأن الغاية من علم الأخلاق ليس مجرد المعرفة وإنما هو السلوك الذاتي، وإن كان هذا السلوك الذاتي إذا وصل فيه الإنسان إلى الدرجة التي قيضها له في عالم الإمكان (سلم الإمكان والترقي) بعد ذلك فإنه تشرق حوله ويستفيد منه غيره، لكن الغاية الأولى له، إنما هي تكميل نفسه⁽¹⁾.

علم العبادات تفرضه ناحيتان فطرية وعبادية:

القسم الثاني من العلم الذي يراد لغيره هو علم العبادات، وعلم العبادات تفرضه ناحيتان عند الإنسان؛ ناحية فطرية وناحية عقلية، فالناحية الفطرية هي أن الإنسان إذا عرف الله وآمن به وشعر بإحسانه إليه، وتكرمه عليه فإنه ينبعث في نفسه حب مجازاة الإحسان، أي حب الشكر للمنع، والنفوس مجبولة على حب من أحسن إليها، وعلى شكر من أنعم عليها، والشكر لا يتم إلا بالطاعة، والطاعة لا تتم إلا بأن يعرف المحب ما يرغب فيه حبيبه، وما لا يرغب فيه حبيبه حتى يتقرب إليه بالطريقة التي يرغب، لأنك لا تستطيع أن تتقرب إلى أحد من طريق هو يكرهه، فمثلاً: لو علمت أنني دائماً أحب أن يزورني الناس ففكرت أن تزورني في أيام الشتاء الباردة في الساعة الرابعة ليلاً، وجئت تطرق الباب لأخرج إليك، هل ترى أنني أرغب أن تزورني في ذلك الوقت؟ طبعاً لا، فهذا تقرب من حيث يكرهه، فكذلك الله يحب أن يتقرب إليه عباده، ويجب أن يتصلوا به، لكن لا نعلم أي طريقة يحب أن نتقرب بها إليه، وأي طريقة لا يحب أن نتقرب بها إليه، فلا بد من معرفة هذه الطريقة⁽²⁾.

ولما كانت هذه الطريقة غير واضحة جلية للأذهان، فلا بد من أخذها من قبله سبحانه وتعالى؛ فاحتاجت إلى علم خاص وذلك هو علم العبادات؛ فالفطرة أيضاً بمقتضى أنها تحكم علينا بشكر المنعم فإنها تحتم علينا أن نعرف علم العبادات، وهناك ناحية عقلية تحتم على الإنسان طلب علم العبادات، وذلك أن الإنسان إذا عرف الله سبحانه وتعالى وآمن به، وآمن بوعدده في أنه سبحانه وتعالى يبعث الخلائق في يوم يحاسبهم فيه على فعلهم، وأنه أوعدهم ووعدهم، أوعد العاصين بالنار والمطيعين بالجنة، ولا بد أن العقل يحتتم بأن عدم الطاعة ربما تؤدي به إلى دخول النار، فعندئذ يلزم العقل بطلب المؤمن من العقاب، وحتى لو فرضنا بأن فطرة هذا الإنسان قد انتكست فلا يرى أنه يلزمه شكر من أنعم عليه، وكان رديء الذات كما يعبر البحارنة القدماء، لكن عقله يلزمه بطلب المؤمن من الوقوع في هذا العذاب المهلك، فطلب المؤمن يأتي من ناحية

1 - لزيادة التفصيل في هذا المعنى راجع جامع السعادات: (النراقي) ج1، ص 17 - 18، والحقائق في محاسن الأخلاق: (الفيض الكاشاني)، ص7-9-8

2 - لزيادة التفصيل في هذا المعنى راجع جامع السعادات: (النراقي) ج1، ص 17 - 18، والحقائق في محاسن الأخلاق: (الفيض الكاشاني)، ص7-9-8

الحسن والقبح العقليين، وليس من قبل الفطرة البشرية، فعندئذ يندفع إلى طلب ما يرضي الله وتجنب ما يغضبه، ومن المواضع التي يحتمل العقاب عليها هي عدم الإتيان بالعبادة المطلوبة على وجهها، وإن كان العقل لا يمنع أن الله يعفو عن عصاه، لكنه حيث أوعد بالنار على العصيان فإن هذا العقل يلزمه بطلب المؤمن، ويرى بأنه يقبح عليه الخلود إلى الأمن دون الأخذ بالحذر فعندئذ يندفع الإنسان إلى طلب علم العبادات.

وكذلك القسم الثالث من العلوم التي لا تطلب لذاتها هي علم الحلال والحرام وعلم الشرائع والأحكام فهذه العلوم لا تطلب لذاتها، فلو عرف الإنسان مثلاً أن حكم الزاني غير المحصن أن يجلد مئة جلدة لا يستفيد منه، أو علم أن حكم الزاني المحصن هو الرجم فلا يستفيد شيئاً، فمجرد العلم بها لا تفيده بشيء، ولكن يستفيد حيث التطبيق، أي أنها تجب من أجل أن يعمل بها، فهذه العلوم تطلب لغيرها، والعلم الأول وهو ما يطلب لذاته وما يطلب لذات الطالب عنونها بعنوان الفقه الأكبر، وما يطلب لغيره عنونه بعنوان الفقه الأصغر؛ وإنما عنونوا علم التوحيد والأخلاق بالعلم الأكبر باعتبار عدم طلب الدنيا بوجه من الوجوه فيها، فلا يستطيع الإنسان أن يطلب الدنيا لمجرد معرفة توحيد الله، ولا يستطيع أن يطلب الدنيا لأنه متحل بالأخلاق الفضلة، بخلاف العلم بالعبادات والشرائع والأحكام مثلاً فإنها كما يمكن أن يطلب بها الآخرة، يمكن أن تطلب بها الدنيا، فيطلبها الإنسان من أجل أن يتزعم أو يرجع إليه الناس إلى غير ذلك من الوجوه، ورحم الله الماضين حيث قسموا هذا التقسيم ولم يعلموا أنه يأتي زمن يستطيع الإنسان أن يطلب الدنيا حتى من طريق معرفة الله سبحانه وتعالى، ويأتي مثل هذا الزمان المنكوب الذي استغل فيه كل شيء حتى معرفة الله سبحانه وتعالى من أجل أن يستأكل به في الدنيا⁽¹⁾.

على أي حال فهذا التقسيم الذي قسمه الفقهاء في الأيام الماضية حيث قسموا العلم قسمين فسموا علم التوحيد والأخلاق بالفقه الأكبر، وعلم العبادات والمعاملات وسائر الأحكام بالفقه الأصغر، ولما كنا في العام الماضي قد تكلمنا عن علم التوحيد فسيكون الكلام في هذا العام عن الفقه الأصغر.

كيف نميز بين ما هو علم وما ليس بعلم؟

عرفنا العلم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذهن، أو كما يقول أرباب المعقول إنه إدراك الشيء بنفسه أو بمثله حسب تعبير ابن سينا⁽²⁾، وهذه الصورة الحاصلة تارة تكون علماً، وأخرى لا تكون علماً، فكيف نميز بين ما هو علم وما هو ليس بعلم؟ وحتى يتضح موضع السؤال لا بد أن نشرح المطلب: فنقول إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وجعل له قوى متعددة، فقرة الإدراك أو التعقل هي قوة من هذه القوى المتعددة المختلفة، وهناك قوى أخرى تفعل أفاعيل عجيبة تشتبه مع قوة الإدراك وهي ليست من باب قوة الإدراك والتعقل، وذلك مثل قوة التوهم، فالإنسان له واهمة، وهذه الواهمة تخلق له صوراً ذهنية مختلفة قد تكون في

1 - راجع نفس المصادر السابقة.

2 - النجاة في المنطق والالهييات: (ابن سينا)، ج1، ص9.

وضوحها أكثر من الصور العلمية التي توجبها القوة العاقلة، والقضايا الوهمية⁽¹⁾ التي يعيشها البشر والتي يبنون عليها سلوكهم وتبنون عليها حياتهم ويرتبون عليها أكثر من أن تحصى .

وهناك أيضاً قوة ثالثة هي المخيلة⁽²⁾، وهذه القوة كقوة العاقلة توجد علاقات وتوجد صوراً ذهنية تشتهر بالصور العلمية، وهذا ما نسميه بالقضايا الخيالية، فالقضايا الوهمية تارة تكون أصولها علمية، (مفرداتها ومعارفها علمية) لكن الوهم يدخل في إيجاد النسبة ، كما لو تصورنا وجود رجل طائر بجناحين، فالرجل موجود خارجي متحقق في دنيا الطبيعة، والطيران بجناحين أيضاً موجود خارجي متحقق في الطبيعة، ولكن نسبة الطيران بجناحين إلى الرجل هذه من خلق الواهمة؛ فهذه النسبة نسبة وهمية.

والقضايا المخيلة عادة توجد في الشعر⁽³⁾، والشعر ليس دائماً هو الشعر الموزون، وإنما قد يكون كتاباً في الفقه أو رسالة في الفلسفة أو حتى كتاباً في الطبيعيات ونسميه شعراً، لأن القضايا المخيلة هي القضايا التي تثار لإثارة المشاعر، وتوجيه النفوس حزناً أو طرباً أو هيجاناً ... هذه القضايا تسمى قضايا مخيلة، وهذه القضايا تشتهر اشتباهاً كبيراً بالقضايا العلمية، فكيف نميز بين القضية العملية والقضية الوهمية وبين القضية المخيلة إلى غير ذلك من القوى النفسانية التي لها أفاعيل كأفاعيل القوى المتعددة؟

السبيل هنا لا بد أن يكون في مرحلتي الإدراك والعلم؛ المرحلة الأولى هي مرحلة التصور أو مرحلة الإدراك، والمرحلة الثانية هي مرحلة التصديق أو العلم⁽⁴⁾.

في حالة الصور المفردة الوهمية لا يكاد الأمر يدق عند الإنسان في أن يميز هل أن هذه الصورة موهومة أو هي صورة واقعية إذا كانت تلك الصورة لموجود خارجي؛ فإنه للبحث في السؤال عما هو موجود في الخارج يستطيع أن يعرف ما هو الفيل، فمثلاً لو توهم أن هذه الصورة هي صورة الفيل، ولكنه بعد ذلك وجد صورة أخرى كحيوان يشابه هذا الحيوان لكن له خرطوم طويل، فقال له إنسان ما: هذا هو الفيل بينما الذي جزم به هو أن للفيل قرناً صغيراً على أنفه، فأبي الصورتين هي الوهمية وأي صورتين ليست هي الوهمية؟ في مجال التصور الفردي المفرد أمرها سهل، فالوهم يمكن دفعه بأدنى التفاتة، وأما إذا كانت الصورة لموجود عقلي خالص وليست لموجود خارجي يمكن أن يرجع فيه إلى تصحيح ما نقل إليه الحس.

عسر التفريق بين المعرفتين الحقيقية والوهمية:

1 - المنطق: الجزء 1، ص 24.

2 - المنطق: (المظفر)، ج3، ص28.

3 - المنطق: (المظفر)، ج3، ص 123..

4 - المنطق: (المظفر)، ج1، ص9.

فهنا في الواقع يعسر التفريق بين المعرفة الحقيقية وبين المعرفة الوهمية⁽¹⁾، وإنما جاء الشرك والإلحاد كله بسبب الصور الوهمية التي يعجز أصحابها عن تفهم أو تبين جوانب المغالطة فيها، كمن يتصور أن الخالق يشبه المخلوقين، ويتصور أن ربه إنسان قُطط الشعر يجلس على كرسي كبير وهو يزيد عن هذا الكرسي من كل جهة شبرًا بأشبارهِ تعالى، فهذه صورة وهمية كاملة، فلو جئت إليه لتلفته، فإن إزالة هذا الوهم من ذهن هذا الإنسان ليست بالسهولة التي نتمكن بها من إزالة الوهم فيمن رأى الجاموسة فاعتقد أنها بغير، فهذا الإنسان المتوهم تستطيع أن تأتي له بالجاموسة وبالبعير معًا وتأتي بالناس كلهم يشهدون أمامه بأن هذا هو الجاموس وهذا هو البعير فتفتح عيناه ويغير مفهومه للجاموس والبعير معًا، ولكن الحقائق العلمية قد لا تقاس بالأمور المادية والأجسام الخارجية، كما أن الحقائق العلمية التي تستدعي تسلسل الأسباب والمسببات حتى تقف عند علة واحدة قد لا يتعين أن يتفهم الملحد مواضع وهمه فيها ويترك ذلك الوهم، فالوهم في القضايا الحسية بالمفردات الخارجية إذا كان الإنسان يتمكن من الاتصال بها بالحواس فإن التفريق بينها وبين الصورة العلمية أسهل بكثير من التفريق بين الصورة العلمية وبين الصورة الوهمية في المجردات سواء كانت هذه المجردات خارجية أو داخلية، فهذا من حيث المعرفة.

الصورة الخيالية لا تقع على المفرد وإنما على القضايا المركبة:

ولا شك أنه في باب المعرفة لا يأتي الخيال⁽²⁾؛ أي أن الصورة الخيالية لا تقع على المفرد؛ لأن الخيال إنما يأتي في القضايا المركبة، لأن المفرد لا يثير شعورًا خالصًا بالنفس بالطرب أو البكاء أو الاندفاع أو الهدوء أو الثوران أو الهيجان؛ فالمفرد لا يثير ذلك، وإنما الذي يثير ذلك هي القضية المركبة، إذن فلا يوجد هناك اشتباه في باب المعرفة بين العلم والخيال، وإنما يوجد الاشتباه بين العلم وبين الوهم.

التمييز بين ما هو علم وبين ما هو وهم

أما في باب العلم أي في باب التصديقات، فينبغي التمييز بين ما هو علم وبين ما هو وهم وبين ما هو خيال، فنحن مثلاً نرى أن قريشًا لما عجزت عن مقارعة حجة القرآن، ماذا قالوا؟ "أم يقولون شاعرٌ... قالوا شاعر نتربص به ريب المنون"⁽³⁾. وإن ما عليه هم وآباؤهم هي الأمور العلمية، وأن القضايا التي يثيرها القرآن الكريم، والتي تؤثر في النفس هذا التأثير الكبير، وتغير الفرد و سرعان ما يعتنقها، أو على الأقل تؤثر فيه، إنما هي قضايا مخيلة، فالخيال - في الواقع - دقيق جداً في باب التصديقات⁽⁴⁾، وليس الوهم بأقل منه، والجهل المركب بخاصة عند العلماء

1 - الوهميات: هي قضايا كاذبة إلا أن الوهم يقضي بها شديد القوة، فلا يقبل ضدها وما يقابها حتى مع قيام البرهان على خلافها. انظر المنطق: (للشيوخ المظفر)، ج3، ص 24.

2 - المخيلات: هي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقًا، إلا أنها توقع في النفس تخيلات تؤدي إلى انفعالات نفسية. وتأثير هذه القضايا في النفس ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويرًا خياليًا خلابًا، وإن كان لا واقع له. انظر المنطق: (المظفر)، ج3، ص28.

3 - سورة الطور: الآية 301.

4 - التصديق: هو إدراك يستلزم تصديق النفس وادعائها. المنطق: ج1، ص9. (المنظر).

- فإنها عند غير العلماء أسهل بكثير من الجهل المركب⁽¹⁾ عند العلماء - فإن العالم إذا وقع في الجهل المركب يعسر جداً أن يلتفت إلى مواضع الوهم والتخيلات فيما هو عليه؛ وذلك أنه يملك صورة دليل على هذه الصورة الذهنية التي يعتنقها، وهذا الدليل لو أرجعه إلى ميزان حق ليس فيه عوج ولا ميل وتجرد تجرداً كلياً من روابطه الاجتماعية والمذهبية، فربما يضحك عليه، ولكن أطر الثقافة التربوية في المجتمع و أطر الانتماء المذهبي كلها تكون كزجاجات تلّون له الوهم باللون الذي تصطبغ به الثقافة التربوية، فهو لا يرى العالم إلا من خلال ذلك اللون؛ ولذلك يعسر جداً أن يميز العالم وهمه إلا عن طريق الصدفة فيلتفت إلى أن ما كان عليه هو الخطأ وأن الصواب في خلافه، ففي هذه المرحلة ما هو الميزان الذي ينبغي أن تحل به الأمور؟ أي ما هو الحق الجلي فيها وما هو غير الحق من القضايا الموهومة أو القضايا المخيلة؟

هل نكتفي بميزان واحد في العلوم المختلفة

فهل نكتفي بميزان واحد؟ فالعلوم مختلفة وجوانب الفكر متعددة، ولا يعقل أن يكون ميزان واحد يصلح أن يكون ميزاناً في جميع الجوانب الفكرية، فمثلاً المعارف الإلهية⁽²⁾ أو ما يسمى بعلم الفلسفة أو الكلام ينبغي أن يكون الميزان فيه هو الرجوع إلى القضايا الفكرية، والقضايا الفكرية هي قضايا معدودة يحس الإنسان وجدانياً بأنه لا يستطيع أن يناقضها مثل أن الكل أعظم من الجزء⁽³⁾، فلا يستطيع أحد مهما يكن دينه ومجتمعه الذي يعيش فيه وانتماؤه المذهبي سواء كان مذهباً سياسياً أو علمياً أو فقهياً فهو لا يستطيع أن يقول إن الكل يساوي الجزء أو يقول بأن الجزء أعظم من الكل فوجدانه لا يتحمل ذلك.

فهذا ميزان فطري يحسّ به الإنسان من نعومة أظفاره وإن كان يعجز عن التعبير عنه؛ فهو مع أنه طفل ولكنه مع ذلك يرفض أن يأخذ ربع القرص إذا أعطيت أخاه قرصاً كاملاً لأنه يحس بأن القرص الكامل أكبر من ربع القرص، فلو اصطدمت قضية من القضايا بهذا الميزان فلا بد أن نحكم في هذه الحالة ببطلان الميزان أو بطلان القضية، فلا بد أن يكون البطلان في جانب القضية.

كذلك إذا وُجد شيان أو كميتان متساويتان ثم أضيف إلى كل من الكميتين أو الشئيين كميتان متساويتان فإنهما يبقيان متساويين.

هذه القضية لا تؤثر فيها الثقافة الاجتماعية ولا الانتماءات الدينية والمذهبية؛ فلو اصطدمت قضية عقائدية أو فلسفية أو فكرية بمثل هذا الميزان فلا شك أن تلك القضية تكون باطلة، وكذلك اجتماع النقيضين، فالشرائط المحددة عند المناطقة وهو أن يكون شيء واحد موجوداً أو معدوماً في مكان واحد وزمان واحد ومن جهة وبحيثية واحدة وعلى مستوى واحد من الوجود والعدم

1 - الجهل المركب: أن يجهل شيئاً وهو غير ملتفت إلى أنه جاهل به، بل يعتقد أنه من أهل العلم به، فلا يعلم أنه لا يعلم. (المظفر) ج1، ص13.

2 -

3 - وهي من القضايا الأوليات اليقينية والتي يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب حترج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين إلى بينهما. انظر المنطق: (الشيخ المظفر)، ج3، ص 6.

إلى آخر ما ذكره من الوحدات الثمان⁽¹⁾؛ فهذا أيضاً أمر مستحيل، فلو اصطدمت قضية من القضايا العلمية أو الفكرية أو غير ذلك بمثل هذا الميزان فلا بد أيضاً من الحكم ببطلان هذه القضية، فالميزان الذي يكون في دنيا المعارف أو الفلسفة له قواعد فطرية يمكن الاتفاق عليها فإنه إذا ما آلت إلى ذلك فإننا نحكم بصحة القضية أو بطلانها من خلال إرجاعها إلى القضايا الفطرية⁽²⁾، فمثلاً لو أردنا أن نرجع المَجَسِّم الذي يجسم الله سبحانه وتعالى، فالتجسيم يستدعي الوجود في حيز، لأننا لو أردنا أن نعرّف الجسم فإننا لا نستطيع أن نفصل تعريف الجسم عن المكان، فإذا كان ذا جسم فهو في حيز معين، والمجسم يعتقد كذلك بأن الله لا يحويه مكان، فيكون هنا تناقض بين اعتقاده بأنه جسم وبأنه لا يحويه مكان، فإذا أوصلناه إلى التناقض فقد يلتفت إلى بطلان ما هو عليه، أو على الأقل ندرك نحن بطلان ما هو عليه، ولكن في مواضع أخرى لا يوجد مقياس يعود إلى الفطرة مباشرة نزن به الصواب من الخطأ، فمثلاً الاختلافات الموجودة في علم الفقه والاختلافات الموجودة في أصول الفقه، فهل هذه القضايا يمكن أن ترجع إلى قضايا فطرية يتحاكم فيها الناس فيما بينهم، أو ليس هناك قضايا فطرية؟

بعض أساتذتنا حاول أن يرجع هذه الخلافات إلى قضايا فطرية.

اقترح بعض الأساتذة في أن الميزان واحد في الحكمتين العلمية والعملية

ذكرنا أن بعض الأساتذة اقترح أن يكون الميزان في محاكمة النظريات والآراء في باب الحكمة العملية هو عين الميزان الذي يرجع إليه في باب الحكمة النظرية، ويقول بأنه مادام الجميع يؤمنون بهذه القضايا الفطرية⁽³⁾ فلماذا لا تكون هي المرجع الذي يرجع إليه في تصحيح قول أو إبطاله لا فرق في ذلك بين الحكمة النظرية والعملية؟

والحكمة العملية عند المسلمين تسمى بالأحكام الفرعية أي علم الفقه وأصوله، وعند غير المسلمين الحكمة العملية تتجلى في القوانين الوضعية عندهم وفي نظريات السلوك الخلقي⁽⁴⁾؛ فهل هناك ميزان يمكن الرجوع إليه عند الاختلاف في مقام العمل؟

1 - شروط التناقض:

ذكر المناطق أنه لا بد لتحقيق التناقض بين القضيتين من اتحادهما في أمور ثمانية، واختلافهما في أمور ثلاثة:

الوحدات الثمان:

تسمى الأمور التي يجب اتحاد القضيتين المتناقضتين فيهما (الوحدات الثمان) وهي ما يأتي:

أ- (الموضوع): فلو اختلف فيه لم يتناقض مثل: العلم نافع الجاهل ليس بنافع.
ب- (المحمول): فلو اختلفا فيه لم يتناقض مثل: العلم نافع، العلم ليس بضرار.
ج- (الزمان): فلا تناقض بين "الشمس مشرق" أي في النهار وبين "الشمس ليست بمشرقة" أي في الليل.
د- (المكان): فلا تناقض بين "الأرض مخصصة" أي في الريف وبين "الأرض ليست بمخصصة" في البادية.
هـ- (القوة والفعل): أي لا بد من اتحاد القضيتين في القوة والفعل، فلا تناقض بين "محمد ميت" أي بالقوة وبين "محمد يبس بميت" أي بالفعل.
و- (الكل والجزء): فلا تناقض بين "العراق ليس بمخصب" أي كله وبين "العراق مخصب" أي بعضه.
ز- (الشرط): فلا تناقض بين "الطالب ناجح آخر السنة" أي إن اجتهد وبين "الطالب غير ناجح" أي إذا لم يجتهد.
ح- (الإضافة): فلا تناقض بين "الأربعة نصف" أي بالإضافة إلى الثمانية، وبين "الأربعة ليست بنصف" أي بالإضافة إلى العشرة.
المنطق: (الشيخ المظفر)، ج2، ص 41 - 42.

2 - القضايا الفطرية: هي القضايا التي قياساتها معها، أي إن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد له من وسط، مثل حكمنا بأن الاثنين خمس العشرة، فهو أحكم بديهياً إلا معلو بوسط. المنطق: (المظفر) ج3، ص13.

3 - تقدم معناها.

4 -

قلنا إن بعض أساتذتنا يقول إن الميزان نفسه الذي يرجع إليه في باب الحكمة النظرية يمكن الاعتماد عليه عندما تنتشعب الآراء والأقوال في الفقه وأصوله (أي في الحكمة العملية) بدعوى أنهم جميعاً يؤمنون بهذه القضايا وبصحتها؛ فإن العقل الفطري هو رسول الله إلى الإنسان من الباطن، فهو شرع من الداخل كما أن الشرع فطرة من الخارج، إلا أنه في الحقيقة لا يمكن في كثير من القضايا التي تتعلق بالسلوك الإنساني أو في باب الأخلاق أو التشريعات أو في باب الفقه والأصول الرجوع إلى العقل الفطري وحل الاختلافات على أساس منه، ونأخذ مثلاً على ذلك بعض القضايا التي طال أمد الخلاف عليها بين المسلمين وهي مدى حجية القياس⁽¹⁾ والاستحسان⁽²⁾ والمصالح المرسل⁽³⁾، فقد ذهب الشيعة إلى أن هذه الطرق لا تصلح أن تكون حجة على الحكم الشرعي وأنها لا تفيد علماً، ومن ثم لا تكون دليلاً، ولا يجوز استعمالها، وذهب غير الشيعة إلى صحة الاحتجاج على الحكم الشرعي بالقياس أو بالمصالح المرسل أو غيرها من المناطات، فهل يمكن أن نتحاكم مع غيرنا في هذه القضايا إلى الفطرة؟

وحتى يتبين لنا كيف أنه لا يمكن أن نتحاكم إلى الفطرة في ذلك ينبغي أن نتفهم معنى الحجة؛ لأن مهمة الفقيه هو بذل الوسع في طلب الحجة على الحكم الشرعي، فما هو المقصود بمعنى الحجة؟

ما معنى الحجة

الحجة في اللغة⁽⁴⁾ تعني ما به الغلبة على الخصم، وما به الظهور على الخصم، وطبعاً فإن للمعارك الحربية حججها، وللمعارك الكلامية حججها، والحسم يكون واضحاً في المعارك الحربية، فعندما يتحارب جيشان فتنتهي المعركة بانتصار جيش واندحار جيش فإنه لا يستطيع قائد ذلك الجيش المنحدر أن يدعي بأنه كان منتصراً، وأن أتباعه يصدقون ذلك.

وأما المسائل الكلامية فيعسر جداً معرفة المنتصر من المنحدر فيها، ومن أجل ذلك لا يتبدل الناس في عقائدهم ومذاهبهم ونحلهم بسبب المعارك الكلامية التي تجري بين أرباب تلك الآراء والنحل والمذاهب، لماذا؟ لأن كل إنسان يستطيع أن يدعي بأن حجته كانت هي الحجة الداحضة لحجج الخصوم، وسميت الحجة بالغلبة تسمية للسبب باسم المسبب، فمثلاً أطلقوا على الأسلحة والرجال وأمثال ذلك في دنيا الحروب اسم الحجة مع أن الحجة هي نفس الانتصار، ونفس الغلبة، من باب تسمية السبب باسم مسببه أي باسم نتيجته .

1 - اختلف الأصوليون من العامة في تعريف القياس، تبعاً لاختلافهم في أنه ما هو دليل شرعي كالكتاب والسنة نظر المجتهد أو لم ينظر، أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق إلا بوجوده؟ فمن ذهب إلى الأول كالأمدي وابن الحاجب عرفه بأنه مساواة فرع الأصل في علة حكمه أو ما يقرب من ذلك. ومن ذهب إلى الثاني كالباقلاني والرازي والبيضاوي وغيرهم عرفه بما يفيد أنه عمل من أعمال المجتهد مثل تشبيه فرع باصل لوجود العلة فيه. انظر هامش ارشاد العقول الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول: ج 2، ص 118. للحافظ الشوكاني. وانظر أيضاً، المنحول: للغزالي. ص 421.

2 - للاستحسان تعاريف كثيرة واختلاف كبير، ونحن نذكر بعض هذه التعاريف لنقرب معناه للأذهان، وهي كالتالي:
أ- هو: العدول عن قياس إلى قياس أقوى.
ب- هو: تخصيص قياس بأقوى منه.

ج- هو: طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به من الخاص والعام. راجع ارشاد الفحول: للحافظ الشوكاني، ج2، ص266-267.

3 - قيل في تعريفه، هو وصف مناسب للحكم لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم عنه إلغاؤه.
انظر، هامش ارشاد الفحول: ج2، ص269. وانظر أيضاً الأحكام في أصول الأحكام للأمدي، النوع الرابع، المصالح المرسل، ج4، ص160.
4 - الحجة: - بضم الحاء- الاسم من الاحتجاج. انظر مجمع البحرين: ج2، ص286.

الحجة عند المناطقة

وكذلك المناطقة يطلقون الحجة على ثلاثة أشياء وهي: القياس⁽¹⁾ والاستقراء⁽²⁾ والتمثيل⁽³⁾.

ولا بد أن نشرح معنى القياس ومعنى الاستقراء والتمثيل لأن هناك من لم يدرس علم المنطق.

الأول: القياس، وهو قول مركب من قضايا معلومة يتوصل بها إلى قضية مجهولة، كما لو عرفنا مثلاً أن العالم حادث فإنه تكون عندنا قضية مؤداها أن العالم حادث، وبموجب فطرتنا وعقلنا فإن الأمور الحادثة لا يمكن أن تقع بنفسها لأنها فقيرة بذاتها فتحتاج إلى سبب أو علة توجب حدوثها، ونحن نقول كل حادث لا بد له من علة، فالنتيجة هي أن العالم يحتاج إلى علة.

فالقضية الثالثة التي هي احتياج العالم إلى علة توصلنا إليها عن طريق تركيب القضيتين التي هي العالم حادث، وكل حادث يحتاج إلى علة.

فهذا الشكل من الاستدلال يسميه المناطقة قياساً، وعندهم أن القياس حجة لأنه يفيد علماً سواء كان هذا العلم يقينياً كما في القضية التي ضرب المثل بها، أو كان العلم غير يقيني أي فيه احتمال التغير والتبدل وهو ما يطلقون عليه اسم الظن.

الثاني: الاستقراء وهو تتبع جزئيات مشتركة لمعرفة القانون المسيطر عليها، أو القاعدة التي ترجع جميع هذه الجزئيات إليها، كما لو تتبعنا الحديد والزنبق والنحاس والقصدير وغيرها من المعادن بالنسبة لمدى تأثرها بالبرودة والحرارة فتبين لنا من هذا التتبع بأن الحديد إذا وضعناه في الحرارة يتمدد وإذا أصابته البرودة يتقلص، والفضة أيضاً عندما تصيبها الحرارة تتمدد وعندما تصيبها البرودة تتقلص، وكذلك النحاس والزنبق وغير ذلك، فينتج لنا قانون علمي هو أن المعادن تتمدد بالحرارة وتتقلص بالبرودة، والدليل على هذا القانون هو التجربة المشاهدة على مجموعة كبيرة من المعادن، فهذا يسمى استقراء ويدخل في باب الحجة عند المناطقة.

الثالث: التمثيل وهو دراسة العلة؛ أي استنباط العلة ليدور الحكم معها وجوداً وعدمًا؛ كما لو أردنا أن نعرف ما هو سبب تحريم الخمر، فلنفرض أنفسنا لا مسلمين ولا كفاراً، ونسأل أنفسنا لماذا حرمت الشريعة الخمر؛ هل لأنها لها اللون الفلاني؟

طبعاً لا؛ لأن كثيراً من المشروبات لها نفس اللون ولكنها محللة في هذه الشريعة، وربما يقال بسبب الرائحة، فنقول لا، لأن كثيراً من المشروبات أو الأطعمة لها نفس الرائحة ولم تحرمها الشريعة، فعصير التفاح كما يقولون رائحته ورائحة الخمر متقاربة أو واحدة مع أن عصير التفاح حلال والخمر حرام، إذن فليس السبب في تحريم الخمر في الشريعة الإسلامية هي الرائحة.

1 - انظر، المنطق: (للشيخ المظفر) ج2، ص79.

2 - نفس المصدر السابق: ص 144.

3 - المصدر السابق: ص 147، وانظر أيضاً كتاب النجاة: ابن سينا، ص 93-97.

وربما يقال بسبب الطعم، ونستبعد أن يكون هذا سبباً للتحريم؛ لأنه ربما يكون هناك مطاعم أو مشارب تتفق مع الخمر في الطعم ولم تحرم، وهذا معناه أن هذا الطعم أو هذا الذوق ليس السبب في تحريم الخمر، وهكذا نأتي إلى كل الصفات التي تشتمل عليها الخمرة ونستبعد أن تكون سبباً في التحريم، ثم ينحصر عندنا في الإسكار فنقول إنما حرمت الخمرة لإسكارها، فحيثما وجد الإسكار فذلك الشيء محرم؛ لأن هذه هي علة التحريم وهي سببه، فالحكم يدور معها وجوداً وعدمًا، فإذا وجدت وجد التحريم وإذا انتفت انتفى التحريم من هذه الجهة، ومثل هذا يطلق عليه المنطقة تمثيلاً⁽¹⁾، وهو يدخل عندهم في باب الحجة؛ لأنه إن لم يفد علماً يقينياً فلا أقل من أنه يفيد ظناً بالنتيجة، والظن هو العلم العادي، فهو إذن هو يدخل في باب الحجة.

الحجة عند الفقهاء

والحجة عند الفقهاء لا تكاد تختلف عن الحجة عند المناطق وعند أهل اللغة، فمن جهة نجد أن الحجة على الحكم هي الدليل الدال على ذلك الحكم، ومن جهة أخرى فإن الحجة هي التي بها يكون الانتصار على الخصم، وهناك أيضاً مميزات خاصة في الحجة الشرعية لا تتحقق في الحجة بمعناها المنطقي، فالحجة الشرعية في حقيقتها تؤدي إلى معنيين، فالمعنى الأول نطلق عليه المعذرية⁽²⁾، والثاني نسميه المنجزية⁽³⁾.

ومعنى المعذرية هو أنني إذا ظفرت بالحجة وسرت بموجبها ثم تبين أنني لم أنته إلى الحكم الشرعي الواقعي المكتوب في اللوح المحفوظ، ولكنني سرت بموجب هذه الحجة الشرعية فينبغي ألا أحاسب ولا أعاقب ولا أعاتب على إخطاء الحكم الواقعي؛ لأن الخطأ والصواب ليس بيد العبد وإنما هو بتوفيق من الله أو عدم توفيق منه إذا كان ذلك الفقيه لم يقصر في التتبع وفي مقدمات الاستنباط والبحث عن الحجة، وهذا معنى أن الحجة معذرة أي تكون عذراً لمن سار عليها والتزمها، وإلى هذا المعنى يشير الحديث الشريف في الدعاء (اللهم اجعل علمي حجة لي ولا تجعله حجة علي)⁽⁴⁾.

فالعلم بالحجة كما أنها حجة للمكلف ومعذرة له، فهي أيضاً حجة على المكلف لأنها تنجز الحكم عليه، فالمكلف يعرف مثلاً من طريق هذه الحجة بأنه مطلوب بركعتين عند انبثاق الفجر الصادق، وإن لم يؤدها فعلمه الذي هو الحجة ينقلب حجة عليه؛ لأنه قد تنجز الحكم على كاهله فكان للمولى جل اسمه أن يحتج عليه ويقول له لقد علمت بأنني أريد منك هاتين الركعتين في هذا الوقت فلم تؤدها، فهذا ما نسميه بالمنجزية.

1 - التمثيل : هو اثبات الحكم في جزئي لنبوته في جزئي آخر مشابه له. و(التمثيل) : هو المسمى في عرف الفقهاء ب (القياس). انظر المنطق : (المظفر) ج2، ص147.

2 - انظر كفاية الأصول : (الأخوند الخراساني) ص297. فرائد الأصول : (الأنصاري) ج1، ص4. الأصول العامة للفقهاء المقارن : (السيد محمد تقي الحكيم)، ص22-23.

3 - نفس المصادر السابقة.

4 - روى الشيخ الطوسي هذا الدعاء في مصباح المجتهد: ج1، ص54، ونقل المؤلف الدعاء بالمعنى، والوارد في المصدر هو: " عمي ما ينفوني، وانفني بما علمتني، واجعله حجة لي، ولا تجعله حجة علي".

فالحجة الشرعية يشترط فيها أن تؤدي وظيفتين، معذرة من جهة ومنجزة من جهة أخرى، وأيضاً هي وسط⁽¹⁾، لأن الحجة هي الوسط الذي يدخل عليه في مقام الاستنباط سواء كان هذا الاستنباط للحكم بطريقة الأشكال المنطقية والقياس المنطقي كما عليه بعض الفقهاء⁽²⁾ أو كان عن طريق الاستقراء كما عليه فقهاء آخرون⁽³⁾، فالحجة هي الكبرى التي تقع في طريق الاستنباط، فهي من حيث إنها كبرى تقع في طريق الاستنباط فإنها تكون هي والمعنى المنطقي شيئاً واحداً، ومن حيث إنها معذرة ومنجزة فليس ذلك من شأن المنطقة لأنهم إنما يضعون الشروط لسائر العلوم وليس لديهم تعذير وتنجز في الأحكام، فهذا معنى الحجة في اللغة والميزان وعند الفقهاء.

المعركة الدائرة بين الشيعة وغيرهم في القياس

فإذا رجعنا إلى القياس بالمعنى الفقهي، فالقياس عند الفقهاء هو التمثيل عند المنطقة، وهناك معركة دائرة بين الشيعة وغيرهم في القياس، فنقول: القياس قياسان؛ قياس السنة⁽⁴⁾ وقياس الحكم⁽⁵⁾، ومع أنهما قياسان فكلاهما يعود إلى باب التمثيل المنطقي.

فإما قياس السنة فقد كان عليه أبو حنيفة وجماعة من فقهاء العامة⁽⁶⁾، ثم حاول أبو حنيفة أن يتخلى عنه، فإذا ورد عليه الحديث عن رسول الله (ص) فإن وجده مقبولاً لديه بالنسبة للرأي والعقل اعتبره صحيحاً وإن خالفه اعتبره باطلاً، وإلى ذلك تشير رواية أبان بن تغلب (رض) عن الصادق (ع): " قال : قلت : لأبي عبد الله (عليه السلام) : ماذا تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع ثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق. فتبرأ ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله (ص)، إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فغذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان أنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين"⁽⁷⁾. فلماذا لم يقبل أبان هذه الرواية عن الصادق (ع) عندما نقلت له وهو في العراق؟ لأنها لا تسير على باب العلة والمعلول، أي لا تتسق فيها العلة، فهذا هو معنى التمثيل، والإمام (ع) قال له أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين، وهي عين الكلمة التي قالها (ع) لأبي حنيفة عندما دخل عليه: يا أبا حنيفة إن السنة إذا قيست محق الدين⁽⁸⁾.

1 - الحجة باصطلاح المنطقي: هي الوسط الذي يحتج به على ثبوت الأكبر للأصغر، كالتغير الذي يحتج به على إثبات حدوث للعالم، ومن هنا صح إطلاق الحجة بهذا المعنى على قيام الإمارات المعتبرة شرعاً فتقول مثلاً هذا ما قامت البيئة على وجوبه، وكلما قامت البيئة على وجوبه فهو واجب شرعاً، فيكون قيام البيئة وسطاً لإثبات الوجوب للصغرى.
انظر غناية الأصول: ج3، ص 8-7. " السيد مرتضى الفيروز آبادي".

2 -
3 -
4 -
5 -
6 -

7 - الوسائل: ج29، ص352، الباب 44 من أبواب ديات الأعضاء، الحديث 1.

8 - قول الصادق عليه السلام " إن السنة إذا قيست محق الدين" هو تنمة فقرة رواية إبان بن تغلب المتقدمة، في قضية إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية....، أما ما قاله الإمام الصادق (ع) إلى ابن حنيفة فهو ما رواه في الوسائل، ج27، كتاب القضاء، الباب 6 عدم جواز القضاء والحكم بالرأي،

فهذا هو قياس السنة وهو يعود إلى التمثيل المنطقي .

وقياس الحكم كذلك يعود إلى التمثيل المنطقي، فما يسميه أهل المنطق تمثيلاً يسميه أرباب الأصول والفقه قياساً، والقياسات في المذهب الحنفي كلها من باب التمثيل، ولذلك قال الصادق (ع): أول من قاس إبليس قال لربه "خلقتني من نار وخلقته من طين"⁽¹⁾؛ بمعنى أن النار لما كانت قادرة على حرق الطين فهي الأفضل، فلا يعقل أن أكون مكلفاً بالسجود له، فهذا هو التمثيل المنطقي بعينه الذي يسميه الفقهاء قياساً.

فهذا في باب القياس؛ وبأي طريقة كان نرجع ونقول إن الفطرة البشرية تأباه، وهو لا يحصل منه اجتماع مثلين ولا اجتماع ضدين ولا تناقض⁽²⁾ ولا غير ذلك من القضايا الفطرية، فكيف نجعل الفطرة في مثل هذه؟

وكذلك الاستحسان⁽³⁾ فقد اختلفوا فيه، فمالك يرى بأن الاستحسان هو ترك القياس والأخذ بما هو أرفق بالناس، وبعضهم يرى بأن الاستحسان شيء يحصل في نفس الفقيه لا يستطيع أن يجد عليه دليلاً، فهذا كيف نرجعه إلى الفطرة أو غيرها؟

أضف إليه باب المصالح المرسلة⁽⁴⁾ أو باب التلازم العقلي بين قضية وأخرى⁽⁵⁾، كيف يمكن المحاكمة في هذه الاختلافات الفقهية بالرجوع إلى القضايا الفطرية حتى نقول بأننا نجعل الميزان في باب الحكمة النظرية والعملية واحداً؟

ومالنا ولهذه القضايا التي تكون موضع خلاف بين الشيعة وغيرهم، فهناك من القضايا عند الشيعة ما استفحل أمره وطال أمده، ولم يتمكنوا من الوصول إلى حسم الخلاف فيه في القضايا الفطرية، ولو كان يمكن إرجاعه إلى القضايا الفطرية لأمكن حله.

هل القطع حجة مطلقاً؟

والاجتهاد، حديث 4، عن عيسى بن عبد الله القرشي " قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله (ع) فقال له: يا أبا حنيفة! بلغنني: أنك تقيس؟ قال: نعم، قال: لا تقس، فإن أول من قاس إبليس".

1 - كثرت منا ضرات الامام الصادق عليه السلام واحتجاجاته على ابن حنيفة النعمان في قضية حرمة القياس في الدين، واستشهد عليه السلام في كثير من الروايات بالآية الكريمة 12، من سورة الأعراف على لسان إبليس اللعين. وروى جملة وافرة منها صاحب الوسائل: في ج 27، كتاب القضاء، الباب 6، عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد، حديث 4-24-25-26-28-27.

2 - قال المناطقة باستحالة اجتماع المثيلان والنقيضان والمتضادان، لما بينهما من التناقض، فلا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد. أ- (المثلالان): أبداً لا يجتمعان، ومثلوا له في الأصول باجتماع الوجوبين على شيء واحد. ب- (النقيضان): أو السلب والایجاب، مثل إنسان ولا إنسان، سواد ولا سواد، ومنير وغير منير. والنقيضان: أمران وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي.

ت- (الضدان): كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة، والتهور والجبن. هما الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا ليوافق تعقد أحدهما على تعقل الآخر. انظر المنطق: ج1، ص 39-40.

3 - راجع البحر المحيط في أصول الفقه: "للزركشي" ج4، ص 386.

4 - لمعنى المصالح المرسلة تعريفات متعددة ونقل تعريفات لتقريب المعنى للأذهان.

الأول: للخوارزمي: قال: والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفساد عن الخلق.

الثاني: للغزالي: قال: هي أمن يوجد معنى يشعر بالحكم، مناسب عقلاً، ولا يوجد أصل متفق عليه. انظر، ارشاد الفحول للشوكاني ج2، ص 270.

أما تعريفهم للإرسال: فقد وقع موقع الاختلاف لديهم، فالذي يبدو من بعضهم إن معناه عدم الاعتماد على أي نص شرعي، وإنما بترك للعقل حق اكتشافها، بينما يذهب البعض الآخر إلى أن معناه هو عدم الاعتماد على نص خاص وإنما تدخل ضمنه ما ورد في الشريعة من نصوص عامة. انظر الأصول العامة للفقه المقارن: ص 367.

5 - كالتلازم بين وجوب الشيء وحرمة ضده أو بين حرمة شيء ووجوب ضده.

ونأخذ مثلاً من هذه الاختلافات وهو قضية القطع ، فهل أن القطع بالحكم الشرعي من أي مصدر حصل يكون حجة؟ أو أن القطع في حد ذاته ليس بحجة وإنما الحجة للمصدر الذي يأتي منه القطع؟ فإن كان القطع قد جاء من الكتاب والسنة فهو حجة⁽¹⁾، وإن جاء من غير الكتاب والسنة فليس بحجة؟!

خلاف كبير بين المحدثين والمجتهدين من فقهاء الامامية في هذه المسألة، فالمجتهدون يذهبون إلى أن القطع حجة من أي مصدر، وكما يعبر صاحب الكفاية: حتى لو حصل القطع من اصطكاك حجرين فهو حجة، وحتى لو حصل القطع من خفقان جناح طائر⁽²⁾، أو كما يعبر الأستاذ الخوئي حتى لو حصل القطع من القياس فهو حجة⁽³⁾.

بينما يذهب المحدثون إلى أن القطع في حد ذاته ليس بحجة، وإنما إن كان هذا القطع حصل في نفس الفقيه بسبب دليل أو بسبب حجة واردة من الشارع فذلك القطع حجة، وإن كان حصل في نفس الفقيه من طريق لم يكن مشروعاً فليس بحجة، وهم يستدلون على ذلك بطرق متعددة منها: أن القطع والجزم هي صفة نفسانية، وقد يكون القطع بقضية وهمية، وقد يكون بقضية خيالية، فلا يلزم أن يكون القطع الذي هو صورة حاصلة في نفس المكلف عن الشيء مطابقة للواقع، ومجرد القطع ليس دليلاً بحد ذاته أي حجة بحيث يعتذر يوم القيامة بأنني جزمت بأنك تريد مني هذا الحكم مع نهى الشارع عن الطريق، ولذلك يقول الصادق (ع) كما في رواية المحاسن: (ما من قوم إلا وهم يجزمون بصحة ما هم عليه إلا أنكم أخذتم بشيء له أصل)⁽⁴⁾ وهذه الرواية في الواقع تفتح آفاقاً كبيرة من العلم، فإنه لا شك أن باب الاعتقادات أخطر من باب التنجز والتعذر في الفروع، ولا نشك في أن المشركين قاطعون جازمون بصحة ما هم عليه، ومع ذلك وصفهم الله سبحانه وتعالى بقوله ((مالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون))⁽⁵⁾ ((إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس))⁽⁶⁾ فليس هناك ترجيح في اعتقادهم، أي ليس هناك طرفان طرف راجح وطرف مرجوح حتى يطلق عليه الظن بالمعنى المنطقي؛ لأنه في معنى المنطق يطلق الظن إذا كان للخبر أو القضية طرفان، طرف أرجح هو الظن ولكن يحتمل الطرف الآخر

1 -

2 -

3 -

4 - لم عثر على هذا النص في المجاميع الحديثية، وما عثرت عليه هو ما رواه في الحر في الوسائل: " الطبقة الإسلامية ج 18، ص 31، كتاب القضاء، الباب السادس من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به ، الحديث 31 بسنده إلى البرقي في المحاسن وسند البرقي إلى أبي عبد الله عليه السلام... قال لنا أبو عبد الله عليه السلام: ما أحد أحب إلي منكم إن الناس سلكوا سبلاً شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ براهيه وأنكم أخذتم بأمر الله أصل.

ورواه البرقي في المحاسن: ح ، ص 256، كتاب الصفة والنور والرحمة الباب 23، باب الاهواء، الحديث 78.

ورواه الكليني في الكافي: ج 8، ص 146، الحديث 121- بزيادة - عن يحيى الحلبي عن عبد الله بن مسكان، عن حبيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أما والله ما أحد من الناس أحب إلي منكم وإن الناس سلكوا سبلاً شتى فمنهم من أخذ براهيه، ومنهم من أتبع هواه ومنهم من اتبع الرواية، وإنكم أخذتم بأمر له أصل فعليكم بأمر له أصل فعليكم بالورع والاجتهاد واشهدوا الجنائز وعودوا المرضى واحضروا مع قومكم مساجدهم للصلاة أما يستحي الرجل منكم أن يعرف جاره حقه ولا يعرف حق جاره".

والملاحظ أنه لا يوجد تشابه فيما نقلنا من الرواية عن المحاسن والكافي وما نقله المؤلف رحمه الله إلا في جملة واحدة ، وهي (ألا إنكم أخذتم بأمر له أصل، ونقل المؤلف "بشيئ" يدل "بأمر" كما في المصدر.

والراجح أن المؤلف أشبه في نقل الرواية، أضف له: إن ما يعزز ذلك اتحاد لراوي والمروي عنه والمصدر، وعدم وجود للرواية التي ذكرها المؤلف في المصدر.

5 - سورة الجاثية : آية 24.

6 - سورة النجم: آية 23.

وهو اللاوقوع ويسمى وهماً، وبالعكس لو كان طرف اللاوقوع أرجح وطرف الوقوع أضعف سمي طرف اللاوقوع ظناً وطرف الوقوع وهماً، فالوهم والظن دائماً متلازمان في طرفي الخبر الواحد.

فالمشركون ليس لديهم ترجيح؛ أي لا يحتملون حتى 1% من صحة دعوى الأنبياء في بطلان ما يعتقدون، بل هم جازمون كل الجزم وذلك بدليل تضحياتهم وبذل نفوسهم وأموالهم في سبيل ما هم عليه والتمسك به، فكل ذلك يدل على أن الجزم عندهم قد بلغ مداه، فكيف يصفهم القرآن الكريم وهو خطاب الله الحكيم بأنهم مالههم به من علم وأنهم إنما يتبعون الظن (وإن هم إلا يخرصون)⁽¹⁾ (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس).

فإذا كان كل قطع هو علم في الحقيقة فينبغي أن يوصف المشركون بأنهم عالمون بالأمر لا ظانون، فإذاً ليس كل قطع يمكن وصفه بأنه علم حتى يصح ما استدل به أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم في كتاب الفقه المقارن من كون حجية العلم ذاتية على حجية القطع، فإننا ننفي مثلاً أن يكون كل قطع هو علم.

حجية العلم ذاتية

نعم حجية العلم ذاتية لأنه انكشاف الواقع، ولذلك فإن من انكشف له الواقع لا يستطيع أن يقول بأنني لا أعلم بالواقع بخلاف القاطع فإنه قد يكون قاطعاً بقضية وهمية كالقاطع بصحة عبادة الصنم، والقاطع بأن الأصنام تقرب إلى الله زلفى⁽²⁾، والقاطع بأن شفاعته من لم يجعل الله له الشفاعه⁽³⁾ صحيحة. فكيف لا يكون قطع أولئك معذراً ويكون قطع الإنسان الشيعي لو عبث وعمل بالقياس وقطع بنتيجة الحكم معذراً له يوم القيامة؟

هل يوجد تناقض في القول بعدم حجية القطع؟

حاول الأستاذ الحكيم أن يحل الخلاف بناء على التناقض فقال: إن المحدثين لم يلتفتوا إلى أنه يلزم من عدم القول بحجية القطع وجود التناقض إما في الواقع وإما في نظر المكلف؛ لأنه إذا قطع بالحكم فقليل له: لا يجب عليك أن تطبق هذا الحكم فإما أن يحصل التناقض في نظر المكلف من أنه مكلف بالحكم وغير مكلف به في آن واحد، وإما يكون التناقض واقعاً في نفس الواقع، فهذا الحكم المقطوع به منجز عليه وغير منجز عليه في الوقت نفسه، فالتناقض يحصل في نظر القاطع لو قيل له بأن نظرك ليس بحجة، ولكن لو أردنا أن نحلل القضية فهل هناك تناقض بين نهى الشارع عن استعمال طرق معينة وعدم الاعتداد بنتيجتها وبين حصول قطع منها في نفس المكلف؟⁽⁴⁾

1 - سورة الأنعام: آية 116.

2 - اقتباس من قوله تعالى: "والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربوا إلى الله زلفى" سورة الزمر: آية 3

3 - اقتباس من عدة آيات ذكرت إن الشفاعه لا تقبل من أحد إلا لمن أذن له الله عز وجل ذكره. ومنها قوله تعالى: "ولا تنفع الشفاعه إلا لمن أذن له".

سورة سبأ: الآية 23. ومنها قوله تعالى: "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه". سورة البقرة: الآية 255.

4 - ينظر الأصول العامة للفقه المقارن: للسيد محمد تقي الحكيم ص 26-27-28.

أولاً: ينبغي أن نفرق أو نضع في حسابنا أن القطع ليس علماً على نحو الضرورية الدائمة⁽¹⁾ بل هو علم على نحو الممكنة الحينية⁽²⁾، أي أنه يكون علماً في حالة ويكون جهلاً مركباً في حالة أخرى؛ وعندئذ لا نستطيع أن ندعي بأن القطع هو عين الطريق أو أن الحجية من لوازمه أو أن الحجية عين ذاته، وذلك لما نراه من تبدل القطع بقطع آخر؛ فإن القاطع بحكمه اليوم قد يتبدل قطعه بحكم آخر في يوم آخر، فلو كان القطع هو عين الانكشاف، ولو كان هو عين الحجة أو كانت الحجة من لوازمه الذاتية لما أمكن أن يتبدل قطع القاطع بشيء ما، ولا شك أن القول بأن القاطع بشيء لا يتبدل قطعه خلاف الوجدان في جميع القضايا سواء الفكرية أو غير الفكرية، وسواء في القضايا الدينية أو غيرها، إذن فلو كانت الحجية هي عين ذات القطع فإنه لا يمكن أن يتبدل، أو حتى لو كانت من لوازمه الذاتية فإن الذاتي يستحيل انفكاكه، ومن ثم فإن التناقض في الواقع، والمكلف ليس مكلفاً بالوصول إلى الواقع من أي طريق شاء حتى يحصل تناقض في الواقع، وإنما هو مكلف بالوصول إلى الواقع بطريق معين؛ ولذلك نجد في أمثلة كثيرة من الشرع بأن الشارع يلغي العمل المطابق للواقع إذا جاء من طريق لم يرتضه، ومن ذلك فيما لو نوى المكلف الصيام من شهر رمضان في يوم الشك من شعبان ثم تبين أن ذلك اليوم واقعاً من شهر رمضان، فبالإتفاق أنه يجب على المكلف قضاء ذلك اليوم⁽³⁾ مع أن عمله مطابق للواقع، ولكنه لما كان الواقع غير منجز عليه بما هو واقع، وإنما الواقع منجز عليه بقيد؛ أي بأن يحصله من هذه الطريق الخاصة، فعندئذ لا يوجد هناك تناقض في الواقع بين قطعه بالحكم وبين عدم حجية ذلك الحكم بمعنى معذريته له أو منجزيته عليه، فإننا لا نفهم من التكليف طلب العمل بالحكم الواقعي من أي طريق اتفق حتى يقال إنه يحصل تناقض في الواقع، بل إن الواقع بما هو واقع غير منجز على المكلف، وإنما المنجز على المكلف هو الواقع الذي انكشف له من طريق معين، هذا بالنسبة إلى التناقض في الواقع، وأما بالنسبة إلى التناقض في نظر المكلف فيأتي الكلام عليه إن شاء الله.

درس جديد

كان الكلام في القطع مثلاً ضربناه على أنه في مقامات التشريع أو مقامات الحكمة العملية بشقيها الفقه والأخلاق لا يمكن المصير في فصل المنازعات والاختلافات إلى القضايا الفطرية، وذكرنا بأن الذين ذهبوا إلى القول بحجية القطع مطلقاً إنما استدلوا عليه باعتبار حجية العلم الذاتية، وأنه انكشاف تام للموضوع، والشارع بما هو مشرع ليس له التصرف رفعا ولا وضعاً في الانكشاف، وإن كان له التصرف بما أنه خالق ومكوّن، ولكن باعتبار أنه شارع ليس له أن يرفع هذا الانكشاف ولا أن يضع هذا الانكشاف فتكون حجية هذا الانكشاف ذاتية، أو إذا لم يكن هو عين الطريق وعين الحجية فلا أقل من أن تكون الحجية من لوازمه الذاتية، والذاتي لا ينفك مطلقاً.

1 - ينظر المنطق: ج2، ص 24-25 للشيخ المظفر.

2 - نفس المصدر السابق.

3 - قال البحراني في الحقائق: ج3، ص 33-34، المشهور أنه "أي صيام يوم الشك بنية أنه من شهر رمضان" يكون فاسداً ولا يجزئ عن أحدهما.

وقالوا إن المحدثين الذين لم يذهبوا إلى حجية القطع أو الذين نفوها إذا جاء من غير الكتاب والسنة؛ أي إذا كان مصدره ليس من الكتاب والسنة قد، غفلوا عن أنه على قولهم يلزم التناقض إما في الواقع وإما في نظر المكلف، وذكرنا أن النسبة بين العلم والقطع هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ فليس كل جزم وقطع هو علم، وليس كل علم يلزم أن يكون فيه قطع وجزم.

وأما أن الحجية ليست عين القطع وليست من لوازمه الذاتية فدليل هذا القول هو أن القطع قابل للتبدل، فهو يتبدل إلى قطع آخر، فنحن نقطع بحلية شيء في هذا اليوم ونقطع بما يخالفه غداً، وكذلك نقطع بوجوب شيء ما ثم نقطع بحرمة، فهذا التبدل الذي يحصل في القطع دليل على أنه ليس هو عينه الطريق، وليس هو عينه الانكشاف، فلو كان هو عينه الانكشاف لما أمكن أن يتبدل، وكذلك لو كان هو عينه الطريق أو كانت الطريقية لازمة له لزوماً ذاتياً لما أمكن أن يتبدل لأن الذاتي يستحيل انفكاكه وإلا لم يكن ذاتياً.

ولعله لأجل هذا عدل المرحوم السيد محمد باقر الصدر في آخر أيامه عن دعوى أن حجية القطع ذاتية، وقال إنها ليست ذاتية بدليل انقلاب القطع إلى قطع آخر⁽¹⁾.

فدعوى أن القطع والعلم مفهومان مترادفان دعوى باطلة، فليس كل قطع هو علم حتى نستدل بأن حجية العلم ذاتية فتكون حجية القطع ذاتية إلا إذا أردنا من القطع العلم اليقيني، وهذا لا نزاع للمحدثين فيه، فإن العلم اليقيني حجيته ذاتية، وهو عين الطريقية وحضور الموضوع عند الذهن، وإنما القطع الحاصل من الأمارات ومن الأصول إذا كانت هذه الأمارات والأصول لا تعود إلى الكتاب والسنة؛ فمثل هذا القطع لا يمكن أن نقول بأن حجيته ذاتية، ومن ثم فليس للشارع باعتباره شارحاً حق وضعه ولا أخذه، وكون القطع حجة من دون أن يحتاج إلى اعتبار من الشارع إنما يصح لو كنا نقصد من القطع خصوص العلم اليقيني، وأما مطلق القطع حتى لو حصل من اصطكاك حجرين أو من خفقان جناح طائر أو من القياس أو الاستحسان أو غير ذلك كما يصر عليه الفقهاء المجتهدون فهذا لا يمكن أن نقول إنه هو عين العلم مطلقاً.

إن حجية تابعة لقطع لحجية مصدره

إن حجية القطع تابعة لحجية مصدره، فإن كان المصدر الذي حصل منه القطع حجة شرعية فذلك القطع تكون له الحجية، وإن كان المصدر الذي حصل منه القطع ليست له الحجية الشرعية أي أن الشارع لم يمضه ولم يعتبره فلا تكون للقطع الحاصل منه الحجية الشرعية.

وقد دفعنا وجود التناقض في الواقع، فقلنا بأن الواقع لم ينجز على المكلف بما هو واقع، والإنسان غير مكلف بالحكم الواقعي بما هو حكم واقعي؛ لأن الحكم الواقعي بما هو حكم واقعي لم ينجز عليه إلا مقيداً بأن يأتي من الطريق المفروض، فلم ينجز عليه مطلقاً، بل إن التتبع لأحكام الشرعية يفيد بأن الشارع يبطل أعمالاً مطابقة للواقع لمجرد أنها لم تأت من الطرق

التي وضعها للوصول إلى الواقع، وقد ضربنا مثلاً بصيام يوم الشك من شهر شعبان، وقلنا بأن المكلف لو صامه بنية أنه من شهر رمضان، ثم تبين أنه من شهر رمضان لوجب عليه قضاء يوم باتفاق الجميع حتى القائلين بحجية القطع، وما ذلك إلا لأن الشارع لم ينجز الواقع بما هو واقع على عهدة المكلف، وإنما نجّز الواقع المقيد بالرؤية، أو بالثبوت عن طريق البينة أو بإكمال العدة، فالواقع المقيد بأحد هذه القيود هو المنجز على المكلف وليس الواقع مطلقاً هو المنجز على المكلف.

وذكرنا مثلاً ثانياً هو علم النبي (ص) وعلم الأئمة (ع) بالموضوعات وخاصة على عقيدة الشيعة من أنهم يعلمون بذلك أو أن بإمكانهم أن يعلموا بذلك⁽¹⁾، فهو لم ينجز عليهم، ولذلك هم يقضون في المسائل بالبينات والأيمان⁽²⁾، مما يكشف أنه حتى العلم، وحتى الانكشاف الواقعي لم ينجز على المكلف بما هو انكشاف واقعي، وإنما نجز عليه مقيداً بأن يكون من هذا الطريق لا من ذلك الطريق، فإذا تبين ذلك يتبين جواب الإشكال الثاني وهو لزوم التناقض في نظر المكلف.

فالتناقض في نظر المكلف إنما ينشأ إذا قلنا بأن الواقع بما هو واقع منجز على عهدة المكلف، وأما إذا قلنا بأن المنجز على عهدة المكلف هو خصوص الواقع المقيد حتى لو ادعينا أن القيد خارج والمقيد داخل لأنه يثور هنا خلاف في أن البينة مثلاً أو الدليل أو الأمانة هل هي دخيلة في موضوعها أو ليست دخيلة في موضوعها. وهذا موضع خلاف كبير بين الفقهاء⁽³⁾.

نقول إن هذا يرتفع على المبنيين سواء قلنا إن القيد والمقيد داخلان أو قلنا إن المقيد دخيل والقيد غير دخيل ولكن المقيد دخيل باعتباره دخيل المنجز الذي هو الحكم المقيد لهذه الطريق والذي هو الواقع الموصول إليه عن طريق الكتاب، أو الموصول إليه عن طريق قول المعصوم، أو عن طريق الاحتياط مثلاً بناء على حجية الاحتياط، أو الموصول إليه عن طريق البراءة الشرعية مثلاً بناء على ثبوتية البراءة الشرعية أو إمضاء الشارع للبراءة العقلية إذا وجدنا من الشارع ما يعين البراءة العقلية مثلاً أو الاحتياط العقلي أو غير ذلك.

فالواقع بما هو واقع غير منجز حتى يحصل التناقض في نظر المكلف؛ فهذا جواب حل.

وهناك جواب نقض أيضاً وهو أن تقول بلزوم التناقض في الواقع أو لزوم التناقض في نظر المكلف، فهل هذا يخص الشيعي الإمامي دون غيره؟ أو يعم كل قاطع بأن هذا تكليف من قبل الله سبحانه وتعالى؟

فإن قلنا إن هناك علاقة نسبية بين الله وبين الشيعة الإمامية فهذا شيء آخر ولا يدعيه شيعي أبداً، وإن قلنا ما يحمده الله يحمده من الجميع وما يذمه الله يذمه من الجميع بمقتضى قواعد العدلية، وهذا يقتضي أن من يقطع بعبادة الأصنام لأنها تقربه إلى الله زلفى ينبغي أن لا يعاقب

1 - يراجع في هذا البحث أوائل المقالات: ص 67 (الشيخ المفيد) ، ويراجع أيضا البحار: ج 56، ص 239.

2 - يشير إلى ما روي عن أبي عبد الله (ع)، قال: قال رسول الله (ص): إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأبما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنما قطعت له به قطعة من النار.

انظر الوسائل: كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، وأحكام الدعوى. باب 2، حديث 1.

يوم القيامة؛ لأنه لو قيل له ليس هذا فرضك وليس هو تكليفك لحصل التناقض إما بالواقع إذا كانت عبادة الأصنام تقربه إلى الله زلفى، أو على الأقل في نظر المكلف، وكذلك من قطع بحجية القياس من المسلمين، وكذلك من قطع بحجية أي طريق كان.

فهذا جواب نقضي، والجواب الواقعي الحليّ هو الأول باعتبار أنه دليل للجميع فينتقض أيضاً بذلك؛ لأنه لما كان لا يلتزم أحد ببراءة ذمة من قطع بصحة عبادة الأصنام بناء على أنها تقربه إلى الله زلفى، أو قطع بصحة التشفع لمن لم يجعل له حق الشفاعة فذلك ينبغي أن لا نقول ببراءة ذمة من ادعى من الشيعة أن القطع حجة مطلقاً من أي دليل حصل.

هذه القضية كيف يمكن حلها بناء على العقل الفطري؟

أستاذنا⁽¹⁾ كما رأينا أراد أن يحلها بناء على التناقض إما في الواقع وإما في نظر المكلف، وقد رأينا أن طريقة التناقض لا تحل هذه المشكلة.

هل يجوز العمل بالظن في أحكامه تعالى أو لا يجوز

ومن هذه المشكلات أيضاً وهي من المشكلات المزمنة التي لا يوجد لها حل هي قضية حجية الظن، فهل يجوز العمل بالظن في أحكامه تعالى أو لا يجوز العمل بالظن في أحكامه تعالى؟

حجية الظن من المسائل التي يثار حولها الخلاف بين الفقهاء من المحدثين والفقهاء من المجتهدين، ولم يوجد لها حل حتى الوقت الحاضر.

الفصل هو الكتاب والسنة

تبين مما سبق أنه لا يمكن الرجوع في باب الحكمة العلمية⁽²⁾ إلى العقل الفطري⁽³⁾ مباشرة، وإنما لا بد أن يوجد في هذا الباب ميزان يمكن أن يعرف به الحق من الباطل، والصواب من الخطأ غير العقل الفطري، وإن كنا نؤمن بأن العقل الفطري هو رسول الرحمن في باطن الإنسان إلا أنه في هذا المجال لا يمكن التوصل إليه بطريقة مباشرة، نعم يمكن أن يؤول التحاكم إليه في درجات بعيدة.

وكذلك العقل العملي⁽⁴⁾ قد لا يكون له مسرح في فصل هذه المنازعات، وسوف يأتي بيان ذلك، وإنما المهم أن نعرف أي ميزان يمكننا أن نزن به الأقوال والآراء في بابي الأخلاق وعلم الفقه وأصوله، وأي فيصل هو الحاكم فيهما حتى نعرف ما هو الصحيح وما هو الخطأ، وما هو الحق وما هو الباطل.

1 - يشير إلى استاذة المرحوم السيد محمد تقي الحكيم ومقولته السابقة.

2 - قسم الفلاسفة الحكمة إلى نوعين. الأول: الحكمة العلمية، أي ما يجب أن يعلم. والثاني: الحكمة العملية، أي ما يجب أن يعمل.

3 -

4 - تقدم معناه في الحكمة العملية.

لا شك أننا نتكلم في هذه المسألة باعتبارنا مسلمين؛ أي في حدود الفكر الإسلامي وليس في نطاق المعرفة الكلية العامة الشاملة⁽¹⁾؛ لأنها مسألة تخص المسلمين دون غيرهم.

فنقول إن الفیصل في هذه القضايا هو الكتاب والسنة؛ ((الكتاب في آياته المحكمة)) وعندما نقول الكتاب لا نعني به الكتاب الأكبر⁽²⁾ الذي هو الكون، وإنما نعني به خصوص القرآن الكريم، والمقصود منه هو الآيات المحكمة أو الآيات التي يكون لها ظاهر، ويكون خلاف ظاهرها ضعيف الاحتمال لكثرة ما فسرتها من النصوص المستفيضة أو المتواترة، فمثل هذين النوعين يمكن أن يجعلاً ميزاناً.

وأما من السنة فهو خصوص ما تواتر⁽³⁾ عن النبي (ص) أو عن أهل بيته الذين ثبتت لهم العصمة أو ما استفاد عنهم⁽⁴⁾، أو الروايات المحفوظة بقرائن⁽⁵⁾ تخرجها من حيز الظن والاحتمال إلى حيز العلم، وإنما حددنا مجال الميزان أو مجال الرجوع في هذه المنازعات في خصوص الآيات المحكمة أو الآيات الظاهرة التي لا يكون في مقابل المعنى الظاهر لها احتمال عقلائي راجح إما لضعف الاحتمال وإما لأن النصوص المستفيضة في تفسيرها وتطبيقها قد تضافرت، وذلك لما حصل التشاجر والاختلاف بينهم؛ أي خروجاً من أن تكون المسألة مسألة مبنائية؛ لأننا نريدها قضية كلية عامة ولا نريدها مسألة مبنائية تصح على قول ويسلم بها على قول بينما لا تصح أو لا يسلم بها على قول آخر؛ لأنه إذا كان المجال مجال خلاف ومجال اختلاف فعندئذ لا نستطيع إجراء المحاكمة ومعرفة الصحيح من الخطأ أو على الأقل لا يمكننا إلزام المخالف بما نقول مادام هو يخالفنا في الأصل؛ ومن أجل ذلك اقتصرنا على أن يكون المعنى على خصوص الآيات المحكمة أو الآيات الظاهرة التي لا يكون بمقابل ظاهرها احتمال يعتد به عند العقلاء أو عند أهل العرف، إما لضعفه من ناحية عرفية (أي لغوية)، وإما لأن النصوص الواردة عن المعصومين (ع) قد تضافرت واستفاضت في تفسير تلك الآية بموجب ما يفهم منها بالظاهر وفي تطبيقها على موردها، وعندئذ يحصل ما نعرفه بمعنى العلم الشرعي إذ إن من الفقهاء من ادعى أنه لا يستفيد من الكتاب العزيز إلا ظناً، ولا يستفيد من الروايات إلا ظناً، ومن أجل ذلك أجاز هذا القسم من الفقهاء العمل بالظن، وهؤلاء الفقهاء هم المعروفون بالانسداديين، الذين يدعون انسداد باب العلم، وهم أيضاً أنواع؛ فمنهم من يدعى انسداد باب العلم بالكلية، وأنه لا يعرف من التكاليف الإلهية على نحو العلم واليقين إلا إجمالاً (أي يعلم أنه إنسان مكلف بتكليفات) ولكن ما هي عدد هذه التكليفات وما هي كیفيتها وكيفية تأديتها وأحكامها فيقول إن باب العلم عنده منسد في ذلك؛ لأن الكتاب المجيد وإن كان قطعي الصدور إلا أنه ظني الدلالة، والروايات الواردة عن النبي (ص) والأئمة المعصومين (ع) فهذه ظنية الصدور وظنية الدلالة، فلا يمكن الاستفادة من الأحكام الشرعية إلا ظناً، ولعله لأجل هذا عرّف هذا الفقيه عملية الفقاهة

1 - المقصود هو نظرية المعرفة بوجه مطلق، والتي تبحث في كتب الفلسفة.

2 -

3 - سيأتي معنى التواتر.

4 - المستفيض: هو ما زادت روايته عن ثلاثة في كل مرتبة، أو زادت عن اثنين عن بعضهم، مأخوذ من فاض الماء يفيض فيضاً.

انظر الرعاية في علم الدراية: (الشهيد الثاني)، ص 69

5 - سيأتي شرح القرائن الحافة بالخبر.

أو عملية الاجتهاد كما يسميها هذا الفريق نفسه بأنها بذل الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي⁽¹⁾ لأن باب العلم بالأحكام الشرعية منسد عنده.

فهو يدعى أن باب العلم قد انسد عليه كلية في جميع الأحكام إلا وجوب الصلاة والصوم والزكاة وغيرها، ولكن كيفية الصلاة وعدد ركعاتها وما يقال فيها كلها أحكام ظنية، وكذلك أحكام الصيام والحج والزكاة والجهد فكلها ظنية لأن باب العلم منسد عنده بالكلية⁽²⁾.

وقسم آخر أخف من هذا ويدعي الانسداد ولكن ليس إلى هذه الدرجة بحيث يدعي أنه قد انسد عليه باب العلم في جميع الأحكام الشرعية، وإنما يقول إنه قد انسد عليه باب العلم بالجملة؛ أي في معظم الأمور منسد عليه وأما في بعض الأمور الضرورية كعدد الصلوات وكيفية الصيام فمعلومة عنده⁽³⁾.

فالذي يذهب إلى الانسداد بصورة كلية لا يمكننا أن نتفاهم معه في هذه المسائل وأن نرجع معه إلى الكتاب المجيد أو إلى الآيات الظاهرة التي يكون ظهورها ظهوراً بيناً لأن ما يقابلها من الاحتمال ضعيف في العرف اللغوي فلا يعتد به، أو لأن الروايات المتضاربة قد فسرتها بما يفهم منها بموجب اللغة، أي الذي هو الظاهر.

هل يجوز العمل بالظن في أحكامه تعالى؟

ولأجل ذلك لا يرى هو أساساً من العمل بأي ظن يحصل لديه، لأن الظنون عنده متساوية. نعم عنده أن الظن الذي يحصل من الآية القرآنية أو الظن الذي يحصل من الروايات أكثر رجحاناً من الظن الذي يحصل من القياس أو من غيره.

وقبل تنقيح هذه المسألة لا بد أن نعرف ما هو العلم المقصود هنا؛ وماذا يقصدون بمعنى الظن، وهل الذي يستفاد من الآيات القرآنية هو العلم أو الظن؟

المناطقة قسموا العلم إلى درجتين: درجة اليقين وهو العلم الذي لا يحتمل معه خلاف، ودرجة الظن وهو العلم الذي يحتمل خلافه⁽⁴⁾.

وقالوا إن مؤدى النسبة الخبرية إذا كان له طرفان؛ طرف راجح وطرف مرجوح (أي طرف الوقوع يكون أرجح من طرف اللاوقوع) فطرف الوقوع يكون ظناً وطرف اللاوقوع يكون وهماً وبالعكس إذا كان طرف اللاوقوع أرجح وطرف الوقوع مرجوحاً فيكون طرف اللاوقوع ظناً وطرف الوقوع وهماً.

ولنأخذ مثلاً على ذلك لو فرضنا موت زيد ، فماذا يحصل عندنا من هذا الخبر؟

1 - قال الشيخ حسن في المعالم: ص 238، في معنى الاجتهاد في الإصلاح، " هو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي".

2 -

3 -

4 - قسم المناطقة والفلاسفة العلم إلى حضوري وحصولي، وتصور وتصديق، ثم قسموا التصديق على يقين وظن. المنطق: ح1، ص 11-12.

فهل القرائن المحيطة بزيد ترجح وقوع الوفاة كما لو علمنا بأنه في حالة النزاع ثم يأتي خبر بأنه توفي، فيكون احتمال وقوع الوفاة أرجح؛ يعني الطرف الراجح في الخبر هو صدقه، وعدم صدق الخبر طرف مرجوح، وفي هذه الحالة يكون الطرف الراجح بمصطلح المنطقة ظناً والطرف المرجوح وهماً.

أما من كان حاضراً عنده وقت الوفاة وقد شاهد بعينه فهذا لا يوجد عنده طرف راجح وطرف مرجوح بل عنده يقين⁽¹⁾.

وأما الفقهاء فمنهم من قسم العلم بهذا التقسيم وقالوا إن الخبر كما يعرفه علماء البلاغة والنحو بأنه الكلام التام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته⁽²⁾.

فالكلام التام يخرج الكلام الناقص مثل المبتدأ بمفرده أو الفعل بمفرده أو الفاعل بمفرده فلا بد أن تكون جملة تامة.

وقولهم ما يحتمل الصدق والكذب لذاته يخرج الإنشاء، فالخبر باعتبار هذا التعريف ما الذي ينفي جانب الكذب ويرجح جانب الصدق فيه؟ فتارة تكون المرجحات نافية لجميع الاحتمالات وعندئذ يكون الإذعان بوقوع النسبة أو لا وقوعها على نحو يقيني ليس وراءه احتمال، وتارة أخرى لا تكون المرجحات التي ترجح جانب الوقوع على اللاوقوع أو العكس لا تكون قد غلبت إلى حد أن تنفي كل احتمال مقابل، فيبقى هناك احتمال وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً ولو احتمال واحد في المائة، فالاحتمال بالدقة العقلية باطل، ومن ثم يبقى الخبر في حيز الظن لأن الإذعان بالنسبة ليس على نحو اليقين⁽³⁾.

إذن فما يستفاد من الأحكام من الكتاب العزيز ومن السنة المطهرة بعضه لا يوجد فيه احتمال بالكلية كما في الآيات المحكمة (منه آيات محكمات هن أم الكتاب ...)⁽⁴⁾ مثل قوله تعالى (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ...)⁽⁵⁾ وقوله (كتب عليكم الصيام ...)⁽⁶⁾ وقوله (والله على الناس حج البيت ...)⁽⁷⁾ وقوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة)⁽⁸⁾ وقوله (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ...)⁽⁹⁾، إلى غير ذلك من الآيات التي لا يحتمل فيها أكثر من وجه واحد، فيكون الإذعان في وجود الحكم إذعائاً ليس في مقابله أي احتمال فيستفاد منه علم.

1 - المنطق: ج1، ص 11-12

2 - هذا التعريف للخبر لعلماء البلاغة، يلاحظ شرح المختصر: للتفتازاني، ص 43-44. ويلاحظ أيضاً جواهر البلاغة: ص 56-57، للهاشمي. أما تعريف علماء النحو للخبر فهو: الجزء المتمم للفائدة. كالله برّ والأبيدي شاهدة. يلاحظ شرح قطر الندى: ص 128. ويلاحظ ألفية ابن مالك: ج1، ص 128-129.

3 - نفس المصدر السابق لعلم البلاغة.

4 - سورة آل عمران: الآية 7.

5 - اقترنت الصلاة بالزكاة في هذا المقطع في موارد عديدة من الآيات والسور، ونحن سنرجع الآية إلقي سورة وآية واحدة، سورة البقرة: الآية 43.

6 - سورة البقرة: الآية 183.

7 - سورة آل عمران: الآية 97.

8 - سورة النور: الآية 2.

9 - سورة المائدة: الآية 38.

وكذلك في السنة المطهرة إذا كانت الرواية متواترة⁽¹⁾ أو كانت قد احتقت بقرائن تخرجها من حيز الظن إلى حيز العلم⁽²⁾ وتنفي عنها كل الاحتمالات، وبالإضافة إلى ذلك كان مدلولها نصاً في معناها فعندئذ يستفاد منها العلم. وفي حالات أخرى يكون في الكتاب العزيز ظاهراً، ولكن في مقابل هذا الظاهر وجه أو وجوه كقوله تعالى (فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ..)⁽³⁾ فإذا تطهرن أو طهرن أو اظهرن؛ فاختلاف القراءات يوجب الاختلاف في فهم المعنى⁽⁴⁾، أو تكون اللفظة مشتركة تطلق على أكثر من معنى واحد؛ فترجيح هذا المعنى على ذلك المعنى يحتاج إلى مرجحات خارجية عن الكتاب⁽⁵⁾، وهذه المرجحات قد لا تصل إلى حد السنة القطعية، وعندئذ تتبع النتيجة أخس المقدمتين؛ فيبقى الاحتمال قائماً فلا يستفاد منها إلا ظن.

وكذلك بالنسبة للروايات التي يحتمل عدم صدورها، بل حتى لو كانت صحيحة السند⁽⁶⁾ ولكنها ليست نصاً في مدلولها وإنما تكون ظاهرة المعنى، فكل هذه لا تفيد علماً وإنما تفيد ظناً، وإنما جوزنا لأنفسنا العمل بهذه الظنون التي نستفيد منها من كتاب الله سبحانه وتعالى أو نستفيد منها من السنة لأن باب العلم في هذه القضايا منسد علينا، وليس عندنا طريق إلا الظنون، فإذا كان التعارض بين الظن الذي يأتي من الكتاب أو الظن الذي يأتي من السنة أو الظن الذي يأتي من دليل العقل أو الظن الذي يأتي من الإجماع يقابله الظن الذي يأتي من القياس⁽⁷⁾ والاستحسان⁽⁸⁾ أو غيره، فإن هذه الظنون الخاصة تكون أرجح من الظنون التي تأتي من القياس والاستحسان وأمثاله، هذا قول الذين قالوا بالانسداد ولكن ليس على نحو كلي.

وذهب قوم آخرون⁽⁹⁾ إلى أنه لا يجوز العمل في أحكامه تعالى بالظن مطلقاً؛ سواء كان هذا الظن من الكتاب المجيد أو من السنة المطهرة أو من العقل أو الإجماع أو غيرها؛ فما دام ظناً فلا يجوز العمل به، بل لا بد من تحقيق العلم، وأن باب العلم لم يغلقه الله بهذه الصورة على عباده،

1 - قال الشهيد الثاني رحمه الله تعالى، في كتاب الرعاية في علم الدراية ص 62، التواتر هو: ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً، أحالت العادة تواطؤهم - أي اتفاقهم - على الكذب.

2 - ذكر الحر العاملي قس الشريف، في خاتمة الوسائل: ص 243-244-245 في الفائدة الثامنة، ثلاثة أقسام للقرائن، وحن نوجز ما ذكره، ونذكر بعضها، وعي كالتالي:

أ- كون الراوي ثقة يؤمن منه الكذب عادة، فإنه يحصل منه العلم بصديق الخير وصحة صدره.

ب- وجود الحديث في كتاب من كتب الأصول المجمع عليها، أو في كتاب أحد الثقات.

ج- وجود الحديث في كتاب لأحد أصحاب الإجماع.

د- تكرر في كتب متعددة.

هـ- عدم وجود معارض له.

3 - سورة البقرة: الآية 222.

4 - راجع للتوسع في هذا المبحث، فرائد الأصول: ج1، ص 157، في حجية ظواهر الكتاب (الأنصاري). وكفاية الأصول: ص 328، نفس المبحث (الأخوند الخراساني).

5 - كالروايات المفسرة لبعض آيات الأحكام، فهي ترجح معنى على آخر.

6 - الصحيح هو: ما اتصل سنده إلى المعصوم، بنقل العدل الإمامي عن مثله، في جميع الطبقات، حيث تكون متعددة. يلاحظ، الرعاية في علم الدراية: ص 77.

7 - قال الشيخ المظفر في تعريف القياس هو: إثبات حكم في محل بعلته ثبوت في محل آخر بتلك العلة. ثم نقل عن الشيخ المفيد قوله: وعلماء الإمامية - تبعاً لآل البيت (ع) - أبطلوا العمل به. أصول الفقه: ص 520 - 521. (الشيخ المظفر).

وللقياس تعريفات كثيرة، راجع للتوسع كتاب إرشاد الفحول: للحافظ الشوكاني، ج2، ص 117 وما بعدها.

8 - عرف الاستحسان بتعاريف كثيرة: وهو دليل ينقذ في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه. ومنها: هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. ومنها: تخصيص قياس بأقوى منه. راجع إرشاد الفحول: للحافظ الشوكاني، ج2، ص 265-266.

9 - أي الاخباريون المحدثون، وغذا أردت الاستزادة والوقوف على هذه المباحث في كتبهموزبرهم، فلاحظ، الفوائد المدنية: ص 180 وما بعده (للإستزادي)، وهداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار: ص 26-27، وما بعده. (الكركي العاملي). ومشارك الشمس الدرية في أحقية مذهب الإخبارية: ص 40 - 41 - 42 - 43. (السيد عدنان الموسوي).

وإلا فلا معنى لبقاء الشريعة وحفظها، ولا معنى لبقاء النبوة، فإنه حتى بالنسبة لأحكام الأنبياء السابقين نستطيع أن نحصل الظن بها، فما فائدة البعثة الجديدة؟ وأين ذهب حفظ الشريعة وحفظ القرآن؟ وأين وجب العلم؟ وأين ذهب الذم الوارد في القرآن للعمل بالظن أو غير ذلك؟

فهذه المسألة؛ أي مسألة هل يستفاد علم من هذه الأمور أو هل يستفاد ظن؟ وهل أن باب العلم مفتوح أو أنه مسدود ولو بالجملة؟

هل يجوز العمل بالظن؟

كان الكلام قد توقف عند مدى حجية الظن، وهل يجوز العمل بالظن في أحكامه تعالى أو أنه لا يجوز العمل به شرعاً.

والظن عندما يطلق فإنه يطلق على نوعين أو إطلاقين، فتارة يكون مطلقاً⁽¹⁾ مهما يكن مصدره، وأخرى يراد به ظنون خاصة⁽²⁾ كالظن الذي يستفاد من الكتاب على فرض أن الكتاب لا يفيد إلا ظناً، أو كالظن الذي يستفاد من الخبر من الواحد⁽³⁾ إذا قلنا بأن أخبار الآحاد لا تفيد إلا ظناً، أو مطلق الظن عدا ما ثبت بدليل يقيني في النهي عنه.

ومعنى الظن كما عرفوه⁽⁴⁾ بأنه ما لم يصل إلى درجة اليقين؛ أي أن الرؤية أو انكشاف الموضوع أو انكشاف الحكم لم يصل إلى درجة اليقين؛ فهذا يسمى ظناً.

إشكال ابن قبة:

وأول من أثار هذه المسألة هو المتكلم الإمامي ابن قبة⁽⁵⁾ (رض)؛ وهو أحد العلماء في القرن الثالث الهجري، حيث قال وهو في معرض الكلام عن عدم جواز العمل بأخبار الآحاد من استدلاله: إن التعبد بالظن مستحيل عقلاً فضلاً عن الظن الشرعي، ويدعي أن العقل يرى أن من المستحيلات أن يتعبد الله الإنسان بالظن، ولا شك أن الكتاب المجيد مليء بالآيات التي ذمت العاملين بالظن مثل قوله تعالى: (مالهم لذلك من علم إن هم إلا يظنون)⁽⁶⁾ (ومالهم لذلك من علم إن هم إلا يخرصون)⁽⁷⁾.

و الخرص هنا بمعنى الظن، وكذلك في قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس)⁽⁸⁾.

فالآيات القرآنية كلها واردة في العمل بالظن إلا أن هذا الظن ربما كانت له مصادر، فربما أن من يدعي جواز العمل بالظن يقول إن هذا الظن هو مطلقه، ولا يوجد من يقول بجواز العمل

1 - الظن المطلق هو: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره.

2 - الظن الخاص هو: كل ظن قام دليل قطعي على حجيته وإتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

3 - خبر الواحد هو: الذي لا يبلغ حد التواتر، سواء كان راويه واحداً أو أكثر من واحد. راجع، الدراية: للشهيد الثاني، ص 69.

4 - راجع، المنطق: ص 11 - 12 (للسيد المظفر).

5 - انظر المتبقي من تراث ابن قبة الرازي ص 55، وانظر أيضاً فرائد الأصول: ص ج1، ص 105-106-107. (للسيد الأنصاري).

6 - سورة الجاثية: الآية 24.

7 - سورة الزخرف: الآية 20.

8 - سورة النجم: الآية 24.

بالظن مطلقاً إلا بتمامية دليل الانسداد الكبير⁽¹⁾، أما إذا لم تتم مقدمات دليل الانسداد الكبير فلا يوجد أحد يقول بحجية العمل بالظن كذلك.

وأما الاستحالة التي ادعاها ابن قبة فقد أجاب عنها الشيخ الطوسي في العدة⁽²⁾ بأن هذا غير مستحيل عقلاً وذلك لاحتمال تعبدنا ونحن على صفة ما من الصفات النفسية يكون دخيلاً في موضوع تلك العبادة وتحقيق مصلحتها؛ كما لو تعبدنا الله سبحانه وتعالى في حالة كوننا ظانين، وربما يكون تعبدنا في حالة كوننا ظانين مصلحة خاصة يريد الشارع تحقيقها ومن ثم تنتفي الاستحالة العقلية.

ولكن مثل هذا الكلام لا يرفع الاستحالة العقلية، وإنما يصح أن يقال بعد رفع الاستحالة العقلية. والحق أن الاستحالة العقلية لا وجه ولا معنى لها، لأننا نرى في أنفسنا أنه لا يستحيل في حالة عدم وجود طريق علمي أن نظن بالحكم، وعندئذ يكون هذا الظن في حالة عدم تمكننا من غيره حجة علينا وملزماً لنا بالعمل به، ولا نشعر أن في ذلك استحالة عقلية كالاستحالة العقلية في اجتماع المثليين أو النقيضين أو غيرها.

بعض المتأخرين⁽³⁾ أجاب على ابن قبة بأنه إذا انسداد باب العلم، ونحن نعلم بوجود التكاليف الشرعية إجمالاً في الشريعة، فكيف يمكننا أن نبرئ ذمتنا إذا لم نعمل بمطلق الظن أو بالظنون الخاصة؟

وهذا الإشكال أو هذا الجواب يقتضي أن يكون ابن قبة ممن يقول بالانسداد، ولكن ابن قبة كما يظهر من كلماته وكتبه لم يقل به، بل مسألة الانسداد لم تثر في ذلك الوقت، ولم يكن أحد من الفقهاء في ذلك الوقت يدعي انسداد باب العلم والعلمية عليه، بل إن السيد المرتضى (رض)⁽⁴⁾ وهو متأخر بكثير عن ابن قبة⁽⁵⁾ وهو ممن ذهب إلى عدم جواز العمل بخبر الواحد⁽⁶⁾، ومع ذلك فهو من الانفتاحيين؛ فإن مسألة الانسداد لم تثر في تلك العهود وإنما ثارت عند المتأخرين، وعندئذ لا يكون هذا الجواب وهو ثبوت حجية الظن بناء على الانسداد ليزيل العقدة التي أوجدها ابن قبة في الموضوع (أي ادعاء الاستحالة العقلية) وإنما الشعور الوجداني يحكم بعدم وجود الاستحالة العقلية ولا نحتاج إلى الاستدلال بتمامية انسداد باب العلم والعلمي⁽⁷⁾ على ذلك.

لكن هل التعبد بمطلق الظن أو التعبد بالظنون الخاصة واقع في الشريعة أو غير واقع في الشريعة؟ ينبغي أن يقال هذا، لا أن يقال بالإمكان العقلي أو الاستحالة لأن الإمكان العقلي أمر محقق.

1 - الانسداد الكبير هو: انسداد باب العلم في جميع الاحكام من جهة السنة وغيرها.

2 - راجع العدة في أصول الفقه: ج1، ص 103. (لشيخ الطائفة الطوسي).

3 - يلاحظ كفاية الأصول: ص 356 - 357. (الأخوند الخراساني).

4 - (255 - 426 هـ)

5 - من أعلام القرن الثالث الهجري.

6 - راجع المسائل التبتانيات (ضمن رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص 24-25. والذريعة إلى أصول الشريعة: ج2، ص 528 - 531.

7 - المقصود بـ انسداد باب العلم والعلمي: هو أنه لا يوجد طريق معتبر - لا قطعي وجداني، ولا تعبدية - قام الدليل الشرعي الخاص على حجتيه.

بالنسبة لمطلق الظن مالم تثبت مقدمات باب الانسداد فلا يمكن القول بحجتيه، وذلك لكثرة الآيات والروايات الدامة للعامل بغير علم، والعامل بغير علم سواء كان ظناً خاصاً أو مطلق الظن، فعندئذ كلها ينطبق عليها عنوان العامل بغير علم.

ولكن إذا توافرت مقدمات باب الانسداد الكبير فيحتمل أن يجري الكلام في حجية مطلق الظن أو سقوط التكاليفات أو وجوب تقليد الفقيه الافتتاحي على المجتهد الانسدادى، أو اللجوء إلى الأصول العملية⁽¹⁾ كالاكتياط أو البراءة والتخيير أو غير ذلك، ولا يكون الظن حجة، أو يكون الظن حجة إذا ثبتت مقدمات الانسداد الكبير.

مقدمات الانسداد الأربع

المقدمة الأولى: أننا نعلم يقيناً بأننا مكلفون من قبل الله سبحانه وتعالى بأحكام من الواجبات، وبنواهي من المحرمات، وهذا العلم علم إجمالي، فنحن نعلم يقيناً بوجود هذه التكاليفات في الشريعة، ولاشك أن هذه المقدمة مسلم بها عند الجميع .

المقدمة الثانية: أننا نعلم بأن الأحكام الشرعية مشتركة بين الجاهل والعالم؛ أي أن الله سبحانه وتعالى عندما حكم بهذه الأحكام على هذه الموضوعات، فإن حكمه بها على من بلغته وعلى من لم تبلغه، وعلى من علم بها وعلى من لم يعلم بها، غاية ما هناك أن تركها قبل الوصول أو قبل العلم بها لا يوجب عقاباً، وذلك إما لما ورد في الكتاب المجيد (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً)⁽²⁾ وهو لسان البراءة الشرعية، أو لأن العقل يستقبح العقاب من دون بيان الذي هو لسان البراءة العقلية، وإلا فكون وجوبها على الجاهل كوجوبها على العالم أمر لا إشكال فيه، ومدخلية العلم هنا هي في تنجز الحكم على كاهل المكلف أو عدم تنجزه وعدم استحقاقه العقاب على المكلف، وهذه المقدمة إلى هذا الحد مسلمة أيضاً لا إشكال فيها.

المقدمة الثالثة: أن باب العلم وهو الوصول إلى النبي (ص) أو الإمام المنصوص من قبله وسؤاله عن المسألة منسد في وجهه، وباب العلمي وهو ما يعود إلى العلم أيضاً منسد في وجهنا، إذ لا توجد عندنا أدلة قاطعة يقينية على أن ظاهر الكتاب يفيد علماً، أو أن الأخبار وكلها أحاد تفيد علماً.

وهذه المقدمة غير مسلمة وينبغي الكلام فيها.

المقدمة الرابعة: يدور الأمر بعد تمامية المقدمات الثلاث، بين أمور فإما أن نقول إن العلم الإجمالي بوجود التكاليف لا ينجز تلك الأحكام على كواهلنا، ومن ثم تسقط عنا جميع الأحكام التي لا تصلنا بطريق العلم التفصيلي، وعندئذ يحصل الفساد الكبير وتلغى الشريعة من أساسها، وإما أن نقول بأنه يجب على الفقيه الانسدادى أن يقلد الفقيه الافتتاحي، وهذا أيضاً لا يجوز،

1 - الأصول العملية: هي الأحكام الظاهرية التي تجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك ولا يراد بها احرازه. راجع دروس في علم الأصول: (الحلقة الثالثة) الشهيد الصدر.

2 - سورة الإسراء: الآية 15 .

وإما أن يعمل بالاحتياط في جميع أموره وعندئذ يلزم العسر والحرص الشديداً (1) خصوصاً إذا كلفنا الناس العمل بالاحتياط، ولا يمكن الرجوع إلى الأصول العملية في هذه الحالة لأن أسنتها تقتضي أن الرجوع إليها إنما يكون بعد الانحلال أي انحلال العلم التفصيلي وانحصار الأحكام في عدد معين، ثم نشك؛ ففي موضوع ما لا يضر ذلك بالسرعة، ولا يكون من جوهرها، فنلجأ فيها إلى الأصول العملية غير الإحرازية (2) كالبراءة والاستصحاب (3) وأمثالها.

إذن يتحتم العمل بالظن، فإذا عرفنا عدداً معيناً من الأحكام انحل به العلم الإجمالي عن طريق الظن لأنه هو المتوافر عندنا ولا نتمكن من غيره، ولا يكلفنا الله بأكثر من وسعنا فعندئذ ما يتبقى من الأحكام زائداً على ذلك نلجأ فيه إلى الأصول العملية، وهذه مقدمات باب الانسداد الكبير.

الجواب على دعوى انسداد باب العلم

ونقول إن المقدمة الثالثة والرابعة غير تامتين، فدعوى انسداد باب العلم غير صحيحة.

فأولاً هناك من الآيات ما هي آيات محكمات، وهذه الآيات المحكمات (4) فيها أحكام تفصيلية مثل جلد الزاني (5) ومثل قطع يد السارق (6) ومثل وجوب الوفاء بالعقود (7) وغيرها من الآيات التي تقرب من مئتين أو ثلاث مئة آية (8) هي آيات محكمات لا يحتمل في فهمها لبس.

فبهذا القدر من العلم اليقيني تنحل طائفة من الأحكام الشرعية، ويستطيع أن يصل إليها المكلف عن طريق العلم.

وكذلك هناك آلاف من الروايات هي روايات متواترة إن لم يكن تواتراً لفظياً فهو تواتر معنوي (9)، ومن طريق هذه الروايات تنحل طائفة أخرى من الأحكام الشرعية إذ يمكن معرفتها تفصيلاً من طريق العلم.

وهناك طائفة ثالثة من الروايات وإن لم تصل إلى حد التواتر اللفظي أو المعنوي ولكنها احتقت بقرائن، هذه القرائن تخرجها من حيز الظن وتدخلها في حيز العلم.

1 - وهما منغيات آية ورواية.

2 - قسموا الأصل إلى محرز وغير محرز.

أ- الأصل المحرز: هو الذي فيه درجة من الإرادة الكاشفة عن الواقع. ولكن أقل من مستوى الأمانة، ومثلوا له بالاستصحاب بناءً على أنه أصل لا أماره. ب- الأصل غير المحرز: وهو الذي لا حكاية فيه عن الواقع، وإنما يقوم - فقط - بتعيين الوظيفة العملية. وهذا في أصل البراءة وأصل التخيير وأصل الاحتياط.

3 - تبين إن الاستصحاب من الأصول الإحرازية وليس غير الإحرازية.

4 - قال الطريحي في مجمع البحرين: ج 6، ص 43، المحكمات جمع المحكم، وهو في اللغة: المضبوط المتقن، وفي الاصطلاح: يطلق على ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة، ويقابله المتشابه.

5 - سورة النور: الآية 2.

6 - سورة المائدة: الآية 38.

7 - سورة المائدة: الآية 1.

8 - المشهور والمعروف أن آيات الأحكام خمسمائة آية، ومع حذف المتكرر من الآيات تبلغ الثلاثمائة أو تزيد عليها بقليل. راجع كنز العرفان: ج 1، ص 5، (للمقداد السيوري).

9 - ينقسم الخبر المتواتر إلى قسمين: لفظي ومعنوي.

أ- المتواتر اللفظي: هو الذي يرويه جميع الرواة، وفي كل طبقاتهم بنفس صيغته اللفظية الصادرة من فائله.

ب- المتواتر المعنوي: وهو المعنى المستفاد من تكرره أو الإشارة إليه في أحاديث مختلفة الألفاظ، وكثيرة كثرة لا يمكن معها تكذيبها. راجع أصول علم الحديث: ص 80، (للفضلي).

وهذه الطائفة من الروايات التي توافرت القرائن المحيطة بها سواء كانت قرائن داخلية (1) أو قرائن خارجية (2) تنحل بها مشكلة قسم كبير من الأحكام بحيث تعلم عن طريق العلم.

الطائفة الرابعة من الروايات أي روايات الآحاد الأخرى لو فرضنا أنه لم يوجد لها من القرائن ما يخرجها من حيز الظن إلى حيز العلم، لكان الأمر كذلك، ولكن قام الدليل اليقيني من الشارع المقدس على أنه جعلها طريقاً لأحكامه وتعبد المكلفين بها، فإذا قام الدليل اليقيني على ذلك فإنها تقيد الأحكام الشرعية بالطريق العلمي وإن لم يكن بطريق العلم (3)، وعليه فلا تكون المقدمة الثالثة مسلمة.

وإذا انحلت المقدمة الثالثة لا يبقى فائدة في الكلام عن المقدمة الرابعة، وهي دوران الأمر بين تقليد المجتهد الانسدادي للفقهاء الانفتاحي، أو العمل بالاحتياط أو سقوط التكاليف الشرعية، فلا نصل إلى هذه المرتبة.

على أنه لو وصلنا إلى هذه المرتبة فعندئذ ما المانع من أن يقلد المجتهد الانسدادي الفقيه الانفتاحي الذي يدعى أن باب العلم منفتح إليه، غاية ما هناك أنه يراه مخطئاً في هذا القول، ولكن لا أقل من أن الفتوى التي يفتي بها الفقيه الانفتاحي لا تنفع المجتهد الانسدادي في إفادة الظن من الخبر الواحد أو من غيره من الأدلة التي تدخل في مطلق الظن مثلاً ما عدا القياس والاستحسان الذي لم يقل به أحد من الانسداديين.

فالمقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد إذا لم تثبت كفى ذلك في سقوط بقية المقدمات وعدم إفادتها في جواز العمل بمطلق الظن.

1 - المراد من القرائن الداخلية وثافتهم ووثاقة مشايخهم إلى أن تنتهي إلى الامام. راجع كليات في علم الرجال: ص 189، (الشيخ السبحاني).

2 - القرائن الخارجية:

منها: أن تكون موافقاً لإدلة العقل وما اقتضاه.

منها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب.

منها: أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر.

منها: أن يكون موافقاً لما أجمعت عليه الفرقة المحقة.

نفس المصدر السابق.

3 - مربيانه.

مصادر ومراجع التحقيق:

- (1) القرآن الكريم
- (2) تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي، ت ٣٢٠هـ. تحقيق، قسم الدراسات الإسلامية- مؤسسة البعثة - قم - ط ١، ١٤٢١هـ - طهران.
- (3) التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ت ٤٦٠هـ - تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتبة الإسلام والإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- (4) كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد السيوري، علق عليه المحقق الشيخ محمد باقر شريف زاده، وأشرف على تحقيقه وإخراج حواشيه محمد باقر البهبودي، منشورات، المكتبة المرتضوية لأحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٤هـ.
- (5) مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، ت ٥٠٢هـ، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاي - دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- (6) المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ت ٢٨٠هـ، تحقيق وتعليق، السيد جلال الحسيني - دار الكتب الإسلامية - قم، ط ٢، ١٣٧١هـ.
- (7) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ت ٣٢٩هـ، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٣٨هـ، طهران.
- (8) الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ت ٣٢٩هـ، صححه وقابله الشيخ نجم الدين الاملي - قدم له وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات المكتبة الإسلامية، ١٣٨٨هـ، طهران.
- (9) دعائم الإسلام، القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي. ت ٣٦٣هـ، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، ١٩٦٣م، دار التعارف، القاهرة.
- (10) الخصال، الشيخ الصدوق، ت ٣٨١هـ، تصحيح وتعليق، علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ٢٤٠٣هـ.
- (11) ثواب الاعمال، الشيخ الصدوق، ت ٣٨١هـ، تقديم السيد حسن الخرساني، منشورات الشريف الرضي، ط ٢، مطبعة أمير- قم، ١٣٦٨هـ.
- (12) مشكاة الأنوار- أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، المتوفى في أوائل القرن السابع الهجري، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤١١هـ.
- (13) عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية: محمد بن علي بن ابراهيم ابن أبي جمهور الاحسائي، ت ٩٤٠هـ، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، مطبعة سيد الشهداء، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- (14) بحار الأنوار: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، ت ١١١٠-١١١١هـ، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بيروت - لبنان.

- (15) تفصيل وسائل الشيعة إلى حصيل مسائل الشريعة: محمد بن الحسن الحر العاملي، ت ١١٠٤ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، ط ١، قم، ١٤٠٩ هـ.
- (16) مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل: خاتمة المحدثين الميرزا النوري الطبرسي، ت ١٣٢٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٨ م.
- (17) المستدرک على الصحيحين: الامام الحافظ ابن عبد الله الحاكم النيسابوري، ت ٤٠٥ هـ، دار احیاء التراث العربی - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- (18) الجتمع الصغير في احاديث البشير النذير: جلال الدين ابي بكر السيوطي، ت ٩١١ هـ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- (19) كنز العمال في سنن الاقوال والافعال: علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، ت ٩٧٥ هـ، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.
- (20) فرائد الأصول (الرسائل): الشيخ مرتضى الانصاري، ت ١٢٨١ هـ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة إلى جامعة المدرسين بقم المشرفة، تحقيق عبد الله النوراني.
- (21) الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم - الناشر المجمع العالمي لأهل البيت (ع) - قم - مطبعة أمير - ط ٢ - ١٤١٨ هـ.
- (22) صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ت ٢٥٦، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١ م.
- (23) غناية الأصول: السيد مرتضى الحسيني الزيدي الفيروز أبادي - ط ٤ - قم - ايران، ١٤٠٠ هـ.
- (24) الحقائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة: الشيخ يوسف بن احمد بن إبراهيم، ت ١١٨٦ هـ، قم - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٤ هـ، ط ٢.
- (25) ارشاد الفصول الى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، ت ١٢٥٠ هـ، تحقيق محمد بن حسن إسماعيل الشافعي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز، ط ١، ١٤١٩ هـ.
- (26) الذريعة الى أصول الشريعة: الشريف المرتضى، علي بن الحسيني الموسوي، ت ٤٣٦ هـ، مؤسسة الامام الصادق (ع)، مطبعة الامام الصادق (ع)، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
- (27) العدة في أصول الفقة: الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، ت ٤٦٠ هـ، تحقيق: محمد رضا الانصاري القمي، المطبعة ستارة - قم - ط ١، ١٤١٧ هـ.
- (28) رسائل الشريف المرتضى: الشريف المرتضى، علي بن الحسيني الموسوي، ت ٤٣٦ هـ، تقديم السيد احمد الحسيني - اعداد السيد مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء - قم، نشر دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ.

- (29) دروس في علم الأصول: (الحلقة الثالثة)، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- (30) القواعد والفروق: محمد باقر الفاضلي البهسودي، الناشر دار التفسير، المطبعة - شريعت، قم - شارع المعلم، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- (31) الفوائد المدنية وبذيله الفوائد المكية: المولى محمداً أمين الاسترابادي - مؤلف الشواهد نور الدين الموسوي العاملي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- (32) هداية الأبرار إلى طريقة الأئمة الأبرار: الشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي العاملي، ت ١٠٧٦، منشورات دار الحسين (ع)، ط ٣، ١٤٣٧هـ.
- (33) مشارق الشموس الدرية في أحقية مذهب الإخبارية: السيد عدنان بن السيد علوي آل عبد الجبار الموسوي البحراني ت ١٣٤٨هـ، نسخة مصححة ومنقحة، منشورات دار الحسين (ع)، كربلاء - العراق.
- (34) المنحول من تعليقات علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت ١٥٠٥هـ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو - دار الفكر المعاصر بيروت - لبنان. ط ٣.
- (35) الأحكام في أصول الأحكام: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، ت ٦٣١هـ، تعليق عبدالرزاق عفيفي، ط ٢، الناشر المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ.
- (36) البحر المحيط في أصول الفقه: أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي، ت ٧٩٤هـ، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور محمد محمد تامر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت - لبنان، ١٤٢١هـ.
- (37) المنطق: الشيخ محمد رضا المظفر، مطبعة الزهراء - بغداد، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م، ط ٢.
- (38) النجاة في المنطق والالهيّات: ابن سينا، ت ٤٢٧هـ، دار الجيل، ١٩٩٢م - بيروت، ط ١.
- (39) المباحث المشرقية: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ت ٦٠٦، انتشارات بيدار، ١٣٧٠هـ، ط ١.
- (40) الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين محمد الشيرازي، ت ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م.
- (41) شرح المنظومة: ملا هادي السيزواري، ت ١٢٨٩هـ، تصحيح وتعليق حسن حسن زاده الأملي، الناشر نشر ناب، ط ١، ١٩٩٢م.
- (42) نهاية الحكمة: السيد محمد حسين الطبطبائي، ت ١٩٨١م، تحقيق وتعليق الشيخ عباس الزراعي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤٦٣هـ.
- (43) الفلسفة العليا: السيد رضا الصدر، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط ١، ١٩٨٦م.

- (44) المعجم الفلسفي: الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، الشركة العالمية للكتب، ١٩٨٢م.
- (45) نظرية المعرفة: الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ محمد مكي العاملي، مؤسسة الامام الصادق (ع) - قم، ط ٤، ١٤٣٧هـ.
- (46) أصول الفقه: الشيخ محمد رضا المظفر، تحقيق عباس علي الزراعي، قم بوستان كتاب، ط ١٧، ١٤٣٨هـ.
- (47) المتبقي من تراث ابن قبة الرازي: أبو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي من اعلام القرن الثالث الهجري، أعده وحققه جعفر البياتي، المبعة دار الكفيل، العراق - كربلاء، الناشر مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، ط ١، ٢٠١٧هـ.
- (48) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلي، ت ٧٢٦هـ، تحقيق حسن حسن زاده، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ط ٤، ١٤١٣هـ.
- (49) شرح المصطلحات الإسلامية: الناشر مجمع البحوث الإسلامية، ايران - مشهد، طبع مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية المقدسة، ط ١، ١٤١٥هـ.
- (50) أوائل المقالات: الشيخ المفيد، ت ٤١٣هـ، تحقيق: الشيخ إبراهيم الانصاري، الناشر دار النشر المفيد للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- (51) لسان العرب: ابن منظور، ت ٧١١هـ، نشر أدب الحوزة، قم - ايران، ١٤٠٥هـ.
- (52) تاج العروس من جواهر القاموس: السيد محمد مرتضى الزبيدي، ت ١٢٠٥هـ، تحقيق علي شيري، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٩٤م.
- (53) مجمع البحرين: فخر الدين الطريحي، ت ١٠٨٥هـ، مطبعة جابه خانه طروات، الناشر: مرتضوي، ط ٢، ١٣٦٢هـ.
- (54) شرح القوائد العشر: الخطيب التبريزي، ت ٥٠٢هـ، ضبطه وصححه الأستاذ عبدالسلام الحوفي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م.
- (55) المجازات النبوية: الشريف الرضي، ت ٤٠٦هـ، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، حققه وعلق عليه مروان والدكتور محمد رضوان الداية، ١٩٨٧م.
- (56) شرح قطر الندى وبل الصدى: ابن هشام الانصاري، ت ٧٦١هـ، دار المجتبى، ط ١، ١٤٤٢هـ.
- (57) شرح ابن عقيل ألفية بن مالك: ابن مالك الطائي، ت ٦٧٢هـ، تحقيق الدكتور محمود مصطفى حلاوي، بيروت - لبنان، دار احياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٦هـ.
- (58) شرح مختصر المعاني: سعد الدين التفتازاني، ت ٧٣٩هـ، دار المجتبى، ط ١، ١٤٤٢هـ.
- (59) جواهر البلاغة: السيد احمد الهاشمي، الناشر اسماعيليان، مطبعة سرور، ط ١، ١٤٢٥هـ.

- (60) التعريفات: السيد الشريف الحسيني الجرجاني، وضع حواشيه وفهارسهمحمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- (61) كليات في علم الرجال: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، الناشر مركز مديريت حوزة قم، المطبعة: مهر- قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ.
- (62) منية المريد: زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني، ت ٩٦٥ هـ، مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، بيروت - لبنان، ٢٠١٠ م.
- (63) جامع السعادات: محمد مهدي الزاقي، ت ١٢٠٩ هـ، الناشر اسماعيليان، ط ٧، ١٤٢٨ هـ، المطبعة سرور.
- (64) مصباح المجتهد: شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، ت ٤٦٠ هـ، صححه وأشرف على طباعته الشيخ حسين الاعلمي، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١ هـ.
- (65) الرعاية في علم الدراية: زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني، ت ٩٦٥ هـ، نشر مكتبة المرعشي النجفي، تحقيق عبدالحسين محمد علي بقال، قم المقدسة، ط ٢، ٢٠٠٩ هـ.
- (66) أصول الحديث: الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
- (67) الحقائق في محاسن الاخلاق: محمد محسن الفيض الكاشاني، ت ١٠٩١ هـ، الناشر مكتبة الالفين - الكويت، ط ٢.
- (68) الكامل في ضعفاء الرجال: ابن عدي الجرجاني، ت ٩٧٦ هـ، دار الفكر، ط ١، ١٩٨٤ م.
- (69) حلية الاولياء وطبقات الاصفياء: للحافظ ابن نعيه الاصفهاني، ت ٤٣٠ هـ، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ١٩٨٨ م، دار الكتب العلمية.