

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَعَارُفُ الْأَدِلَّةِ وَالْخِلافَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تَهْنِئَةً لِإِحْتِمَالِ
تَمَامَةِ آيَةِ الْفَتْحِ الْمَطْلُوعِ
الْمُبَشِّرِ لِلْمُسْلِمِينَ فِي السَّنَةِ الْمَبْنِيَّةِ ١٤٤٠ هـ

الجزء الأول

طَبِيعَةُ تَرْكَيبِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

مَقَالَةٌ
لِلْمُؤَلِّفِ الْفَرَسِيِّ

تعارف الأدلة
والتخلاف الإسلامي

١



تَعَارُضُ الْأَلْتِمَا
وَإِخْتِلَافُ الْحَدِيثِ

مِنْ كِبَرِ الْأَمْرِ وَالْحَيْثُورِ وَالْمِنْهَابِ وَالظُّلْمِ وَالْإِبْرَةِ

تَعَارُضُ الْأَلْتِمَاسِ وَإِخْتِلَافُ الْحَدِيثِ

تَهَيَّرَ الْأَجْمَلُ

سَمَّحَةَ آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدِ تَابِي

الْمَجْمُوعِ الْأَوَّلِ

بِقَلَمِ

السَّيِّدِ هَاشِمِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ

طَبَعَتْهُ مَرِيدَةٌ وَمُنْقَحَةٌ

سرشناسه	: هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور	: تعارض الأدلة و اختلاف الحدیث: تقریراً لابیاحث سیدعلی الحسینی السیستانی / بقلم هاشم الهاشمی؛ [برای مرکز الامام الحجة لخدمة الطلاب].
مشخصات نشر	: قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق. = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۲ج.
وضعیت فهرست نویسی	: فیا
یادداشت	: عربی.
عنوان دیگر	: تقریراً لابیاحث سیدعلی الحسینی السیستانی.
موضوع	: تعارض ادله
موضوع	: Opposition of proofs *
موضوع	: تعادل و تراجیح
موضوع	: Taadol and tarajih *
موضوع	: حدیث -- جرح و تعدیل
موضوع	: Hadith -- *Modifications
شناسه افزوده	: سیستانی، سیدعلی، ۱۳۰۹ -
شناسه افزوده	: Sistani, Ali
شناسه افزوده	: مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره	: ۱۶۶/۶BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۸۳۷۹۶۷



تعارض الأدلة واختلاف الحدیث ۱

تقریر الدروس سباحة آية الله العظمى سيد علي الحسيني السيستاني

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

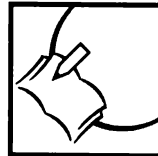
الطبعة: الاولى / ۱۴۴۱ ق

المطبعة: أصيل

عدد النسخ: ۱۰۰۰

ردمك: ۳-۰۱-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸

ردمك الدورة: ۱-۴-۹۶۱۰۵-۶۲۲-۹۷۸



قم: خیابان معلم

میدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲



مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق وأشرف المرسلين

وآله الطاهرين وبعده..

نقدم لطلاب العلوم الدينية تقرير العلامة المحقق السيد هاشم الهاشمي عليه السلام

لدروس المرجع الأعلى السيد عليّ السيستاني عليه السلام في التعارض والتراجع

وأسباب اختلاف الحديث، ويمتاز هذا الكتاب بكونه الحلقة الممثلة لآخر ما

وصلت إليه أنظار العقل الشيعي الإمامي في كثير من البحوث الأصولية

والفقهية والرجالية والدراية بل واللغوية والفلسفية والقانونية، وهو بحث كما

قال المقرر: ثروة علمية في مختلف المجالات.

وإن من حسنات هذا الكتاب بحث أسباب اختلاف الحديث وتاريخ

الحديث ومراحل تدوينه وأسباب وجود ظاهرة التعارض واختلاف النسخ

وكيفية علاج ذلك وفق المرتكزات العقلية المضادة شرعاً، وتحديدات

الشارع المقدّس، ويعتبر المرجع الكبير ﷺ من السابقين إلى بحث أسباب اختلاف الحديث وصاحب المساهمات الكبيرة والبارزة في ذلك، ونتاجه ﷺ مائدة الباحثين المتأخرين عنه، ولا مبالغة إن قلنا بأنّه أبدع من شبه لا شيء وأعجز من جاء بعده في ذلك.

ولله درّ المقرر الذي بذل غاية ما يمكن أن يبذله أصحاب الهمم العالية في ضبط دقة المضمون والعبارة، فجاء كتابه سلساً، واضح المطالب، دانية ثماره، وظاهرة غوامضه وأسراره، وإن القدرة الفائقة على تدليل المطالب الدقيقة بعبارات واضحة جليّة لا توجد إلاّ عند العباقرة المتمكنين من مادة العلم، فتكون أحاطتهم التامة سبباً للقدرة على بيانها بأساليب جليّة لا غموض فيها ولا تعقيد، فشكر الله سعيه وأجزل مثوبته وجعل خدمته للعلم والحوزة وطلابها مضاعفة الأجر، ونفع طلاب العلم وأهل التحقيق والتدقيق بكتابه النفيس الذي يتشرف مركز الإمام الحجة ﷺ لخدمة الطالب بتقديمه بإخراج أنيق لطيف، بإذن المقرر دامت أيام بركاته، ويمتاز هذا الكتاب عن سابقه بأنّه نسخة مصححة ومزيدة، والله وليّ التوفيق.

مركز الإمام الحجة ﷺ لخدمة الطلاب

٦ / ٩ / ١٤٤٠ هجري

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين .
هذا الكتاب يشتمل على دروس ألقاها آية الله العظمى السيد علي السيستاني دامت ظلته في بحوث تعارض الأدلة الشرعية واختلاف الأحاديث وهي ما يصطلح عليها في علم الأصول بالتعادل والترجيح، وقد حضرت دروسه إلى عام ١٣٩٩ هـ وكتبت تقريراته في تعارض الأدلة وغيرها، وانتهيت من كتابة دروسه في تعارض الأدلة (ليلة ٢٨ جمادى الأولى عام ١٣٩٨ هجرية) في النجف الأشرف، وكانت هذه الكتابة مسودة، وحينما انتقلت إلى قم المقدسة أخذت بكتابة المبيضة وانتهيت من كتابتها في (٢٣ شهر رمضان المبارك عام ١٤٠٤ هجرية) مع العلم أنني بذلت وقتاً وجهداً كبيراً في كتابتها، مع الحفاظ بكل دقة وأمانة على دروس السيد الأستاذ في تقسيمات البحوث والمصطلحات والتوضيحات وغيرها، وإن حاولت بعض التنقيح والتوضيح والترتيب لتكون أكثر فائدة ووضوحاً.

ولكن بعد ذلك رأيت من الجدير كتابتها من جديد لمعالجة بعض السلبيات في الكتابة السابقة، وتوضيحاً لبعض مطالبها أو حذفاً لما فيها من استطراد وتبويهاً ومنهجيةً لبعض بحوثها وغيرها، وخاصة بعد أن وصلت إلى دورته الجديدة التي ألقى فيها السيد الأستاذ دروسه حول تعارض الأدلة فحاولت المقارنة بين الدورة السابقة التي حضرتها والدورة الجديدة التي لم أحضرها واستفدت الكثير من هذه المقارنة في تهذيب بعض المطالب ومنهجيتها مع التأكيد على أنّ الدورة السابقة التي حضرتها أكثر توسعاً وتوضيحاً وتعرضاً لبحوث ومطالب كثيرة بينما الدورة الجديدة أكثر تلخيصاً وتركيزاً لذلك فقد استفدت من الدورتين في تسليط الأضواء على هذه البحوث وآراء السيد الأستاذ وتوضيحها، لذلك فإنّ الكتابة الجديدة تعبّر أكثر عن آراء السيد الأستاذ في تعارض الأدلة.

وقد انتهيت من الكتابة الجديدة (يوم الأربعاء ١٤ ذي الحجة ١٤١٤ هجرية) ولكن خلال هذه السنوات كنت أحاول تنقيح هذه الكتابة وتوضيحها حيث كنت أراجعها باستمرار، كما حاولت تدريس بعض فصولها وقد بذلت جهداً كبيراً في استخراج مصادر الروايات والأقوال لكثرتها، وسيرى القارئ أنّ بحوثه في هذا الكتاب تشتمل على مسائل مهمّة لم يتعرّض لها الإعلام في بحوث التعارض والترجيح أو تعرّضوا لها بصورة مقتضبة، وحاول السيد الأستاذ تطويرها، حيث رأى تأثيرها الفاعل في البحث الفقهي والأصولي وفي الاجتهاد

لذلك فإنّ هذا الكتاب ثروة علمية في مختلف المجالات في الفقه والأصول والرجال والدراية والكثير من القضايا العلمية والثقافية الإسلامية حيث تسلّط الأضواء المفيدة عليها، وأعتذر من القارئ الكريم عن النقص والقصور في هذه البحوث وأرجو من الفضلاء الكرام أن يمدّوا المقرّر بملاحظاتهم ليتنفع بها في الطبقات اللاحقة ولهم جزيل الشكر.

السيد هاشم الهاشمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين.

إنّ البحث عن تعارض الأدلّة الشرعيّة، من أهمّ البحوث الأصولية،
وذلك لأنّه يتناول ظاهرة يجدها الفقيه في أغلب المسائل الفقهية، وهي وجود
الأخبار المتعارضة التي أدّت بطبيعتها إلى اختلاف آراء الفقهاء في تلك
المسائل. ومن هنا وجب على الفقيه أن يحدّد وظيفته تجاه هذا الاختلاف، أمّا
بالجمع بينها، أو بترجيح بعضها على البعض الآخر، أو اختيار تساقطها أو
القول بالتخيير بينها.

ومشكلة التعارض بين الأخبار ليست جديدة، فقد كان الرواة في عصر
الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام يعانون منها أيضاً، وقد جاءت الأخبار العلاجيّة
أو الأخبار الصادرة في علل اختلاف الأحاديث، لتحاول مواجهة هذه المشكلة
وحلها.

والموضع الطبيعي لبحث التعارض بحسب المنهجية التي سلكها العلماء
في بحوثهم الأصولية وقوعه بعد البحث عن حجّة الظن مباشرة، كما بحثوا

عن بعض المسائل المرتبطة ببعض الأصول العمليّة بعدها مباشرة، كبحثهم عن تعارض الاستصحابين، حيث بحثوا عنه بعد الاستصحاب مباشرة، فليكن الأمر كذلك بالنسبة لتعارض الأدلة.

وبما أننا نبحث هنا عن تعارض الأدلة القائمة على الأحكام الشرعيّة فحسب، فلذلك لن نبحث عن تعارض الأصول فيما بينها، كتعارض الاستصحابين، أو تعارضها مع قواعد أخرى كتعارض الاستصحاب مع القرعة أو اليد وغيرها، وكذلك لن نبحث هنا عن تعارض الأمارات والحجج القائمة على الموضوعات الخارجية، كتعارض البيّنات التي يبحث عنها في باب القضاء في الفقه.

التخطيط العام للبحث

فهنا أربعة مقاصد يجب علينا دراستها في هذا الموضوع:

١ - تعريف التعارض، وتمييزه عن المسائل المشابهة له أمثال التزاحم واشتباه الحجّة باللاحجة، والورود وغيرها.

٢ - أسباب اختلاف الأحاديث، ونبحث فيه عن الأسباب التي أدت إلى حدوث الاختلاف في الأحاديث. والمراد من الاختلاف: ما يعمّ الاختلاف الحقيقي والموهوم الذي يتصوره غير المطلع على القواعد العامّة للمحاورات العرفيّة، أو القواعد الخاصّة في محاورات الأئمة عليهم السلام ويشمل أيضاً الاختلاف الناشئ من قبل الأئمة عليهم السلام أنفسهم، حيث صرّحوا في بعض الأخبار بأنّ

الاختلاف أحيانا يكون من قبلنا. وكذلك يشمل الاختلاف الناشئ من الرواة. إذن فأسباب الاختلاف لا تختص بالرواة فحسب، كما توهمه بعض، ولا تختص بالأئمة عليهم السلام كما توهمه آخر، بل هناك أسباب كثيرة أدت إلى اختلاف الأحاديث لا بدّ من دراستها.

٣- الأخبار العلاجية، ونبحث فيه عن دراستها سنداً ودلالةً، وما يرتبط

بها من مسائل.

٤- الجمع الدلالي، ونبحث فيه عن صحّة هذا الجمع، وعلى تقدير

صحته، فهل المعتبر منه هو الجمع العرفي أو الاستنباطي؟ وكذلك عن حدود

الجمع الدلالي، وعن وظيفة الفقيه فيما لو تعارض أكثر من دليلين، والبحث

عن انقلاب النسبة.

المقصد الأول

تعريف التعارض وتمييزه عن غيره

والأصل الأولي في المتعارضين، ونفي الثالث

وفيه بحوث:

البحث الأول

تعريف التعارض

من الجدير بالذكر أنّ كلمة (التعارض) لم ترد في شيء من الروايات، لا في الروايات العلاجية، ولا في الروايات الخاصة التي عرضت على الأئمة عليهم السلام في موارد خاصة، ولا في غيرها.

نعم، وردت هذه الكلمة في مرفوعة زرارة^(١) خاصة، ولكن سنذكر بالتفصيل أنّ هذه المرفوعة غير معتبرة وإنّما يعبرّ عن تعارض الأخبار عادة بـ(الاختلاف) أو (المتخالفين) في الروايات، وفي كتب القدماء، العامة والخاصة الذين بحثوا عن هذه المسألة.

وعليه فلمّا لم ترد كلمة (التعارض) في النصوص الشرعيةّ المعتبرة، فلا معنى للاهتمام بالبحث كثيراً حول خصوص كلمة (التعارض) وأتّما من (عرض)، وكيف يكون هذا العرض، والبحث عن معناه اللغوي أو العرفي كما فعل كثير، وإنّما اخترنا هذه الكلمة في عنوان البحث تبعاً لسائر العلماء

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣، الحديث ٢٢٩ ويأتي في ص ٣١٥.

الذين عنونوا البحث بذلك^(١).

وما نقدّمه من دراسة حول حقيقة التعارض إنّما هو لأجل التعرّف حول حدود البحوث التي يتضمّن هذا الموضوع ونذكر في البداية تعريفين:

١- التعريف الذي ذكره الشيخ الأنصاري: (وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعها باعتبار مدلولهما، ولذا ذكروا أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد)^(٢).

٢- تعريف المحقّق الخراساني^(٣)، قال في الكفاية: (التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقةً أو عرضاً بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً)^(٤).

ويلاحظ أنّ تعريف المحقّق الخراساني يختلف عن تعريف الشيخ من جهتين:

الأولى: أنّ الشيخ عبّر عن التعارض بالتنافي بين مدلولي الدليلين، في حين أنّ المحقّق الخراساني عبّر عنه بالتنافي بين الدليلين.

الثانية: أنّ المحقّق الخراساني وسّع من موضوع التنافي إلى ما يشمل التنافي عرضاً.

(١) منهم الشيخ الأنصاري في الرسائل ٢/ ٧٥٠ طبعة جامعة المدرسين، والشيخ العراقي في نهاية الأفكار ٤/ ١٢٥.

(٢) الرسائل ٢: ٧٥٠.

(٣) الكفاية: ٤٣٧ طبعة مؤسسة آل البيت^(٥).

وبما أن بحوث العلماء عادةً تدور حول هذين التعريفين، لذلك ينبغي علينا توضيح هاتين الجهتين اللتين تمثلان جهتي الاختلاف بينهما. ولأجل توضيح الجهة الأولى، لابد من ذكر مقدمة هي أن للتنافي بين الدليلين مرحلتين.

المرحلة الأولى: التنافي في المدلول، كما لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدم الوجوب، أو على الحرمة وهذا التنافي ينسب أولاً وبالذات إلى المدلول، وينسب ثانياً وبالعرض إلى نفس الدليل من باب الوساطة في العروض، والمجاز في الإسناد، باعتبار أن الدليل حاكٍ عن المدلول، ودالّ عليه وبما أن المدلولين متنافيان، فيسند وصف التنافي هذا للدليلين أنفسهما. ونعني بالدليل هنا: هو مطلق الكاشف النوعي، سواء كان حجةً بالفعل، أم لا.

المرحلة الثانية: التنافي في الحجية، ونعني به أن دليل الحجية أمّا أن يشمل الدليلين المتعارضين في عرض واحد، أو على نحو الطولية؛ فإن كانا في عرض واحد، ثبت التنافي بينهما لا محالة؛ إذ لا يمكن اتّصافهما معاً بالحجّية، فحجّية كلّ منهما تتنافى مع حجّية الآخر بعد تنافي مدلوليهما. وإن فرض شمول دليل الحجّية لهما على نحو الطولية - بمعنى أن يكون أحدهما حجةً لولا وجود الآخر - فلا يتحقّق التنافي بينهما في مرحلة الحجّية وإن فرض تحقّق التنافي بينهما في المرحلة الأولى، كما هو الملاحظ في العام والخاص؛ إذ لا ريب في وجود التنافي بين مدلوليهما في مورد الخاص، ولكن لا تنافي بينهما في مرحلة

الحجّية؛ لأنّ حجّية العام في عمومها معلّقة على عدم وجود الخاص، وأمّا الخاص فحجّيته مطلقة، ومن هنا يقدّم الخاص على العام.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، فما ذُكر في تعريف المشهور: من أنّ التعارض: تنافي مدلولي الدليلين، إنّ حمل لفظ (الدليل) في التعريف على الكاشف النوعي أو الظهور - وإن لم يكن حجّة - دخل في التعارض جميع موارد الجمع العرفي، كالعام والخاص وغيرها، وذلك لتحقق تعارض الظهورات فيها. ولهذا لا بدّ من البحث عن طرق الجمع بينها.

وإنّ حمل لفظ (الدليل) في التعريف على الحجّة الفعلية، خرجت هذه المباحث عن التعارض. فالعام بحسب ظهوره مثلاً وإن شمل مورد الخاص أيضاً، إلّا أنّه ليس بحجّة فيه فعلاً بعد ورود الخاص، وإنّما الحجّة فعلاً فيه هو الخاص، وذلك لأنّ دليل حجّية العام هو أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية، وهي لا تجري في مورد وجود الخاص؛ للعلم بانتفاء الإرادة الجدّية للعام في حصّة الخاص؛ ممّا يدلّ على أنّ دليل حجّية العام مقيّد بعدم وجود الخاص.

وقد ذهب المحقّق النائيني^(١)، إلى التفسير الثاني للفظ الدليل، وتبعه

بعض الأعظم^(٢).

(١) انظر فوائد الأصول ٣: ٧٠٠.

(٢) كالسيد الخوئي في مصباح الأصول ٣: ٣٥٣.

وأما المحقق الخراساني^(١) فقد استظهر من تعريف المشهور التفسير الأول، وهو يقتضي دخول موارد الجمع العرفي في التعارض. ولكن بما أنه يرى خروجها عن التعارض، فلذلك جعل التعريف ناظراً إلى المرحلة الثانية للتعارض، وهي مرحلة الحجية، ونحن وإن كنا نؤيد المحقق الخراساني فيما استظهره من تعريف المشهور، لكن نلاحظ عليه:

أولاً: أننا لا نوافق على خروج موارد الجمع العرفي عن التعارض، بل نعتقد بأنها من أهم مباحثه. وسيأتي تفصيل ذلك في البحث الثاني^(٢).

ثانياً: أن حمل تنافي الدليلين على التنافي في مرحلة الحجية لا يتلائم مع قوله بعد ذلك: (على وجه التناقض أو التضاد)، فإنه اعتبر في التناقض (أن يكون أحد طرفيه وجودياً والآخر عدمياً)، والحجتان أمران وجوديان كما أنه اعتبر في التضاد (وحدة الموضوع) وهو متعدّد في المقام، في حين أننا لو أخذنا بتعريف المشهور من أن التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين صحّ إضافة هذه العبارة: (على وجه التناقض أو التضاد)؛ فإنّ مدلولي الدليلين قد يكونان متناقضين، كما لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدم الوجوب، وقد يكونان متضادين، كما لو دلّ الآخر على الحرمة.

نعم، حاول المحقق الأصفهاني^(٣) توجيه التعريف، وذلك بتفسير الحجية

(١) الكفاية: ٤٤٩.

(٢) يأتي في ص ٣١.

(٣) نهاية الدراية: ٦: ٢٧٤.

بأحد وجهين:

١- جعل الحكم المماثل، فيصحّ تعريف المحقق الخراساني حينئذ، إذ أنّ معنى حجية الدليل الدالّ على الوجوب أو الحرمة هو جعلهما، فيكون جعلاً للضدين وهكذا فيما إذا دلّ الآخر على عدم الوجوب، فإنّه يكون جعلاً للنقضين.

٢- جعل المنجزية والمعدرية، فيصحّ التعريف أيضاً، لأنّ الدليلين الدالين على الوجوب وعدمه متضادّان بلحاظ مضايغ الحكم، وهو تنجزه والمعدرية عنه، ومتناقضان بلحاظ استحقاق العقاب على الترك وعدمه.

إلاّ أنّه يلاحظ على هذه المحاولة:

أولاً: عدم انحصار المسالك في الحجية بهذين المسلكين.

وثانياً: أنّه بناءً على هذا التوجيه لا يكون المعرف جلياً واضحاً، مع أنّه

يعتبر في التعريف الجلاء والوضوح بلا ريب.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ عدول المحقق الخراساني عن تعريف المشهور في هذه

الجهة قاصر هدفاً وبيانياً. فما اختاره المحقق النائيني أقلّ إشكالاً، لأنّه إنّما لا

يصحّ من جهة الهدف فحسب.

وأما الجهة الثانية: أنّ المحقق الخراساني بإضافته لهذه العبارة: (أو عرضاً

بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً) إنّما أراد إدخال

موارد عدم التنافي بين الدليلين بأحد الوجهين، ولكن علم إجمالاً بعدم موافقة

أحدهما للواقع، كما لو دَلَّ دليل على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة، ودَلَّ دليل آخر على وجوب صلاة الجمعة فيه، فإنه لا منافاة بين الأمرين، ولكنهما متعارضان، لأننا نعلم إجمالاً بعدم وجوب أكثر من خمس صلوات في اليوم الواحد. وقد وافقه بعض الأعلام على هذه الاضافة^(١).

ولكن يلاحظ عليه عدة أمور:

الأول: أن مجرد العلم (بكذب أحدهما إجمالاً) لا يكفي في تحقق التعارض بين الدليلين، ولا نثبت له أحكام المتعارضين على نحو الإطلاق، بل لابد في صدق هذا العنوان بما له من المفهوم العرفي وهو أن يكون العلم الإجمالي هذا مستنداً إلى قضية بيّنة عقلية أو عقلائية أو شرعية بحيث كانت تلك القضية موجبة للعلم الإجمالي بكذب أحدهما.

فمثال العلم الإجمالي المستند إلى قضية عقلية: ما لو دَلَّ دليل على الوجوب، وآخر على عدمه، فإنَّ العقل يحكم بعدم إمكان اجتماعهما، إذ أن مرجعه إلى الالتزام بالجمع بين اعتبار الشارع الفعل واجباً وعدم اعتباره وهو جمع بين النقيضين، قانون استحالته قضية عقلية بيّنة.

ولا مجال لأن يقال في المقام: إن الاعتباريات - ومنها الأحكام - لا تخضع للقوانين الجارية في التكوينية، ومنها قانون استحالة اجتماع النقيضين لأنه يقال:

(١) المحقق النائيني في أجود التقريرات ٤: ٢٧٤ والسيد الخوئي في مصباح الأصول ٢: ٢٤٦.

عدم جريان القوانين العقلية في الأمور الاعتبارية وإن كان صحيحاً في الجملة - لأنّ قوام الاعتبار بالفرض والتقدير، نظير باب المجازات والاستعارات - إلا أنّ مرجع الأمر في المقام إلى اجتماع النقيضين في التكوينيات، فإنّ اعتبار المعبر فعل تكويني منه، فلا يجتمع مع عدمه.

ومثال القضية العقلية: ما لو دلّ دليل على وجوب شيء وآخر على حرمة.

ولكن ربما يقال: أنه لا تضاد بين الوجوب والحرمة؛ لما ذكره المحققون من المتأخرين من عدم التضاد بين الأحكام في ذاتها^(١)؛ لأنّها من الأمور الاعتبارية، فلا يستحيل اعتبار الوجوب والحرمة لشيء واحد.

ولكن نقول: إنّ التضاد في الأمور الاعتبارية، يعني عدم عقلائية جعل الحكمين معاً، وذلك للتنافي:

إمّا من حيث المبدأ، بلحاظ المصالح والمفاسد الداعية إلى جعل الأحكام؛ فإنّها لا تقتضي إلاّ جعلاً واحداً بعد الكسر والانكسار، وموازنة المصالح والمفاسد؛ إمّا مصلحة ملزمة تقتضي الوجوب فحسب، أو مفسدة ملزمة تقتضي الحرمة فحسب.

أو من حيث المنتهى، باعتبار أنّ جعل الأحكام إنّما هو لأجل توجيه إرادة المكلف، فلو جعلت الحرمة والوجوب لشيء واحد، فهذا يؤدي إلى تحيّر

المكلف في مقام الامتثال. هذا كله بناءً على مسالك القوم، ولكن بناءً على ما ذكرناه في محله من عدم إمكان جعل الوجوب والحرمة لشيء واحد عقلاً فلا يصح التمثيل للعلم الإجمالي المستند لقضية عقلانية بذلك لأنه من العلم الإجمالي المستند لقضية عقلية.

وتوضيحه: أن الوجوب والحرمة راجعان للإنشاء بداعي جعل الداعي، أو بداعي جعل الزاجر، فلا يتصور في المولى المقنن أن يتقدح في نفسه داعٍ جدّي بالنسبة لجعل الداعي والزاجر معاً لشيء واحد.

فالتمثيل الصحيح للعلم الإجمالي المستند لقضية عقلانية بينة هو: ما لو ورد أمران أحدهما ظاهر في الإلزام بالطبيعي نحو: (أكرم عالماً)، والآخر ظاهر في الإلزام بالحصّة على نحو صرف الوجود نحو: (أكرم عالماً عادلاً)؛ فإنّ الإلزام بهما ممّا لا يمتنع صدوره من المولى عقلاً إلاّ أنّ الأمر بالطبيعي مع الأمر بالحصّة ليس بعقلاني وإن فرض لكل منهما مصلحة ملزمة بحدّة، لكون تحقّق الحصّة - على تقديره - مستلزماً لتحقّق الطبيعي كما ذكرنا في بحث المطلق والمقيد.

ومثال العلم الإجمالي المستند إلى قضية شرعية، ما ذكرناه من مثال صلاة الجمعة وصلاة الظهر؛ فإنّه وإن لم يكن مانع من جعل كليهما بحسب الموازين العقلية والعقلانية - إذ المتحقّق أنّ متعلّق أحد الوجوبين غير متعلّق الآخر، والمكلف قادر على الجمع بينهما مع إمكان وجود مصلحة ملزمة في كليهما -

لكن لأجل وجود قضيّة شرعيّة بيّنة، وهي أنّه لا يجب على المكلف صلاتان في وقت واحد من الأوقات الشرعيّة، فنقطع بأنّ أحد الخبرين الدالين عليهما مخالف للواقع.

وأما إذا لم يستند العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع إلى واحدة من هذه القضايا، فلا يصدق التعارض عليه، كما في المثال الذي ذكره المحقّق النائيني فيما لو علم إجمالاً بمخالفة أحد الخبرين للواقع؛ أمّا الخبر الدالّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو الخبر الدالّ على أن دية العبد المدبّر كدية الحرّ^(١)، حيث لا تكون هنا قضيّة مفروضة الثبوت عقلاً أو عقلياً أو شرعاً تكون سبباً لتحقّق العلم الإجمالي بمخالفة أحد الدليلين للواقع، وإن علمنا لأسباب أخرى بمخالفة أحدهما للواقع. إلّا أنّ الاخبار العلاجيّة الواردة في الخبرين المتخالفين لا تشمل مثل هذا المورد، بل لعلاج التنافي في أمثال هذا المورد مقام آخر غير الأخبار العلاجيّة. لذلك لا بدّ من استناد العلم الإجمالي إلى إحدى القضايا ليدخل في باب التعارض.

الثاني: أنّه قد تبين ممّا ذكرناه أنّ العلم الإجمالي بمخالفة أحد الدليلين للواقع موجود في جميع صور التعارض، فلو كان ذلك كافياً في صدق عنوان التعارض لكان ينبغي في تعريف التعارض أن يقال: (هو تنافي الدليلين على وجه يعلم إجمالاً بكذب أحدهما)، ويكون مغنياً عن ذكر قيد التناقض

والتضاد. فيكفي ذكر العلم الإجمالي فحسب، ولا معنى لجعله مكتملاً للتعريف كما ذكره صاحب الكفاية.

الثالث: أن إدخال موارد العلم الإجمالي المستندة إلى قضية بيّنة في باب التعارض كما فعله صاحب الكفاية، وإن كان صحيحاً، ولكن كان يمكن الاستغناء عنها بتعميم دلالة الدليل المذكور في التعريف بما يشمل الدلالات الثلاث؛ وذلك لأنه في تلك الموارد يتحقّق التناقض بين المدلول المطابقي لكل واحد من الدليلين والمدلول الالتزامي للدليل الآخر. وذلك لأجل وجود تلك القضية البيّنة، فلازم قوله: (تجب صلاة القصر) عدم وجوب التمام، فيتناقض مع وجوب التمام المدلول للدليل الآخر.

فتبيّن ممّا ذكرناه عدم سلامة ما لاحظته المحقّق الخراساني على تعريف المشهور من كلتا الجهتين:

أما من الجهة الأولى، فلأنه لا مانع من أن يكون الدليل بمعنى الكاشف النوعي، ولا محذور في دخول موارد الجمع العرفي بناءً على هذا التفسير، وأن التنافي بينهما في مرحلة الظهور لا الحجّة الفعلية، بل هو الصحيح.

وأما من الجهة الثانية - أي: زيادة العلم الإجمالي بمخالفة أحد المدلولين للواقع - فلما بيّناه من الاستغناء عن تلك الزيادة بتعميم الدلالة، للدلالة الالتزامية التي هي من طرق الدلالة اللفظية - على ما صرّحوا به - المتحقّقة في موارد وجود اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ كما هو المفروض في المقام، حيث

شرطنا وجود قضية بيّنة عقلية أو عقلائية أو شرعية.

وبملاحظة ما ذكرناه يظهر أنّ حقيقة التعارض تعتمد على العلم الإجمالي المذكور، فالأفضل في تعريفه أن نقول بأنّ التعارض: (تمنع الدليلين على وجه يعلم إجمالاً بكذب أحدهما علماً مستنداً إلى قضية بيّنة).

ويراد من القضية البيّنة: هي فيما إذا كانت عقلية أو عقلائية أو شرعية كما وضحناها.

البحث الثاني

موارد الجمع العرفي

هل التعارض يشمل موارد الجمع العرفي أم لا؟ وذهب المحقق النائيني وتبعه بعض الأعظم إلى عدم الشمول، وقد ذكرنا أنّ الصحيح دخول موارد الجمع العرفي في باب التعارض، بل هي من أهمّ بحوثه، ولا يعتبر البحث عنها استطرادياً، ومن أجل معرفة الرأي الصحيح نستعرض هذه الموارد في مقامات:

المقام الأوّل: التخصيص

وهو كون أحد الدليلين وهو الخاص كاشفاً عن عدم تعلق الإرادة الجديدة بكل ما دلّ عليه الدليل الآخر، بمعنى أنّ مقام الإثبات في الدليل الآخر أوسع من مقام الثبوت. وعدم مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجديدة.

وللتخصيص صورتان:

الصورة الأولى: أن تكون النسبة بين الدليلين العموم والتخصيص من

وجه. ولا ريب في اعتبارها من التعارض؛ لأنّ العقلاء يرون الدليلين متخالفين بالنظرة الأولى لهما، إلاّ أنّه لو كانت هناك مزية لأحدهما تقتضي اندراج مجمع الدليلين تحته دون الآخر فيلتزم في الثاني بالتخصيص علاجاً للتعارض، كما إذا كان تقديم أحد العامين مستلزماً للغوية الآخر.

ومثال ذلك ما ورد في بعض الروايات: «كلّ شيء يطير لا بأس ببوله وخرئه»^(١) وورد في بعضها الآخر: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(٢)، حيث يتعارضان في الطائر الذي لا يؤكل لحمه؛ فإنّ مقتضى الخبر الأوّل طهارته، ومقتضى الخبر الثاني نجاسته. ولكن لو تأملنا بدقة في هذين الدليلين، لرأينا أنّنا لو خصصنا الأوّل بالثاني، وقلنا بنجاسة بول الطائر، لزم أن يكون عنوان الطائر في الخبر الأوّل لغوياً، وأمّا لو عكسنا الأمر وخصصنا الثاني بالأوّل وحكمنا بطهارة بول الطائر، فتبقى دلالة «ما لا يؤكل لحمه» على حالها، ولكن يخصّص بغير الطائر من سائر الحيوانات فلا يلزم للغوية من ذكره.

ومن المزايا لأحد العامين من وجه ما ادعاه جمع من أنّ كون أحد الدليلين مخصّصاً بدليل ثالث، بحيث تنقلب نسبته مع العام الآخر بعد التخصيص بالدليل الثالث من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق، وبذلك

(١) الكافي ٣: ٥٨ / ٩.

(٢) الكافي ٣: ٥٧ / ٣، التهذيب ١: ٢٦٤ / ٧٧٠.

يكون قرينة على التصرف في العام الآخر؛ لأنّ العام المخصّص كالخاص في تقديمه على العام. وهذا ما ذكره في تعارض أكثر من دليلين، المعبر عنه بـ (انقلاب النسبة).

والنتيجة أنّ الالتزام بخروج هذه الصورة - وهي تنافي العامين من وجه - عن تعارض الأدلّة لوجود نكتة في أحد الدليلين تقتضي تخصيص الآخر به ضعيف؛ لأنّ غاية الأمر أن يكون ذلك علاجاً للمتعارضين نحكم بتعيينه لمقدمات نظرية، لا أن أحدهما يعدّ قرينة عرفيّة على تعيّن المراد الجدّي في الآخر خصوصاً بعد ملاحظة أنّ بعض هذه المزايا ممّا غفل عنه بعض الفقهاء، وبعضها ممّا وقع الخلاف في أصل كونه قرينة، وبعضها ممّا وقع البحث في حدود قرينته، كما سيّضح ذلك في المباحث الآتية. والظاهر أنّ هذه الصورة ممّا لا يقصدها القائلون بخروج موارد التخصيص عن باب التعارض.

الصورة الثانية: أن تكون النسبة بين الدليلين العموم والخصوص المطلق، كما لو ورد دليل عام يدلّ على عدم وجوب إكرام كلّ عالم، ودليل خاص يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد العالم، فنلاحظ التنافي بين مدلوليهما؛ وذلك لأنّ مدلول العام هو الإيجاب الكلي، ومدلول الخاص السلب الجزئي. ولا ريب في وجود التناقض بينهما عقلاً وعرفاً، وهكذا العكس، فيما لو كان العموم على سبيل السلب الكلي، والخصوص على سبيل الإيجاب الجزئي.

إذن فتعريف التعارض ينطبق على كلتا صورتين، فهما ظهوران مقرونان

بالعلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع، استناداً إلى قضية بيّنة. ومثل هذا التعارض بين الظهورين يحتاج إلى معالجة، والالتزام بالتخصيص إحدى طرق المعالجة لهذا التعارض وإن كان أرجحها، ولكن تخصيص الخاص للعام ليس اعتباطياً وبدهيياً يأخذ به العرف لمجرد ملاحظة الدليلين ليخرج عن التعارض، وإنما يخضع لأسس وقواعد عقلائية معيّنة تدلّ على أنّ هذا المورد هل هو من موارد التخصيص أو غيره؟

فمثلاً حالة تأخّر الخاص عن وقت العمل بالعام وهي الحالة الشائعة والمتعارفة في الأبواب الفقهية غالباً، حيث إنّ العمومات الصادرة عن الرسول ﷺ أو الأئمة عليهم السلام قد خصّصت بعد ذلك وبعد وقت العمل بالعام من قبل الأئمة المتأخّرين عليهم السلام.

وكمثال على ذلك ما لو كان دليل عام يقول: (يستحب إكرام العلماء) ودليل خاص ورد بعد وقت العمل بالعام يقول: (أكرم العالم العادل) الظاهر في وجوب الإكرام، ففي علاج التعارض بين هذين الدليلين تبرز عدّة احتمالات:

١- أن نلتزم بتساقط الدليلين، كما هو مقتضى القاعدة الأولى في باب التعارض بين الأدلة.

٢- أن يكون الخاص ناسخاً للعام، باعتبار وروده متأخراً عن وقت العمل بالعام. وهذه هي الميزة التي يمتاز بها النسخ عن التخصيص.

٣- تأويل الخاص بحمل صيغة الأمر في المثال المذكور على الاستحباب والأفضلية، باعتبار استلزام التخصيص تفويت مصلحة ملزمة من خلال الترخيص في ترك مورد الخاص مدّة إلى زمان صدور الخاص. ولأجل ذلك قد لا يلتزم العرف في المقام بالتخصيص، بل بالاستحباب، وإنّما أخفى قرينة الاستحباب في الدليل الخاص مع ظهوره في الوجوب لأجل عوامل دعت إلى عدم التصريح، نذكرها في محلها أمثال السوق للكمال، أو إلقاء الخلاف بين الشيعة حفظاً لهم، أو لأجل اشتهاار الحكم بالوجوب ونفوذه بينهم بحيث يكون التصريح بالاستحباب ربما يجرح مشاعرهم، وغيرها من المصالح.

٤- أن نرجّح العام على الخاص.

٥- أن نرجّح الخاص على العام، والنتيجة هي التخصيص.

ومن هنا، نلاحظ أنّ عملية التخصيص ليست متعيّنة بالدهاءة وواضحة عند العرف بمجرد ملاحظة الدليلين، لتخرج عن باب التعارض بل هناك احتمالات وطرق يصحّ بها معالجة هذا التعارض بل قد يرى العرف بأنّ الطرق الأخرى أولى من التخصيص كما هو الملاحظ في المثال المذكور إذ ربما استنكر التخصيص لأجل أنّه يترتب عليه فوات مصلحة ملزمة بنظره، فتعيّن التخصيص من بين هذه الاحتمالات لا بدّ له من مرجّح ودليل.

ولأجل التوصل إلى تعيّن الاحتمال الخامس - وهو التخصيص من بين

سائر المحتملات - لا بدّ أن نظوي ثلاث مراحل:

الأولى: دفع المحذور المتوجه للتخصيص في هذا المجال، وهو أن تأخير الخاص عن وقت العمل بالعام يعدّ كتماناً وإخفاءً للحكم الواقعي. فلا بدّ في الحمل على التخصيص من ذكر المبررات الكافية للكتمان.

الثانية: توضيح السرّ في تقديم الخاص على العام، وهو أن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية في العام وإن اقتضت حجّة العام في عمومها، ولكنّ الخاص يقدّم على العام لكونه أقوى دلالة في مورده من دلالة العام، من جهة تمركز العناية فيه على حصّة الخاص، بخلاف دلالة العام، فإنّها شاملة لجميع الحصص بما فيها حصّة الخاص. فورود الخاص كاشف عن عدم تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية في العام، وأوسعيّة الإرادة الاستعمالية منها. والعقلاء إنّما يحكمون بأصالة التطابق في كلام المتكلم فيما لو لم تقم حجة على خلافها، وذكر الخاص الذي هو أقوى دلالة من العام حجة على خلافها.

الثالثة: لا بدّ من رفع الاحتمالات الأخر لعلاج التعارض؛ لكي يتعيّن احتمال التخصيص. والملاحظ أنّه بما ذكرناه في المرحلة الثانية يندفع الاحتمال الأوّل - وهو التساقط - والاحتمال الرابع - وهو تقديم العام على الخاص - وذلك لأنّ التساقط متوقف على تكافؤ الظهورين، وتقديم العام متوقف على أقوائيّة ظهور العام. وقد اتضح أقوائيّة ظهور الخاص وعدم التكافؤ، فيسقط الاحتمالان.

وأما الاحتمال الثاني، فلا بدّ في دفعه من إثبات أنّ التخصيص قد يتأخّر عن وقت العمل بالعام أيضاً، كما ذكرناه في المرحلة الأولى، وتمييز موارد النسخ وموارد التخصيص لكي يتضح اندراج المورد في التخصيص دون النسخ.

وأما الاحتمال الثالث، فلا بدّ في دفعه من توضيح أنّ تخصيص العام أولى من تأويل الخاص بحمله على الاستحباب مثلاً.

وعلى ضوء ما ذكره يترجّح احتمال التخصيص على سائر الاحتمالات الأخرى التي طرحت لعلاج التعارض.

وقد ذكر في أجود التقريرات: أنّ الخاص مقدّم على العام مطلقاً، باعتبار أنّه قرينة على بيان المراد من العام. وميزان القرينية أن يكون أحدهما شارحاً للمراد من الآخر، على تقدير اتصالهما في الكلام عرفاً، فكلّ ما كان قرينة حال الاتصال، فهو كذلك في حال الانفصال.

حيث إنّه لا ريب في أنّ الخاص إذا اتصل بالعام في الكلام الواحد كان مبيّناً وشارحاً له، يكون هو القرينة، ويتقدّم ظهوره على ظهور العام مطلقاً. وهذا المعيار يجري في صورة انفصال الخاص عن العام أيضاً^(١).

ولكن يلاحظ عليه: أنّ أحد الدليلين قد يصلح للقرينية في صورة اتّصاله بالدليل الآخر فحسب دون صورة الانفصال، وذلك لأنّ ظهور الكلام في

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٨٥.

صورة الاتصال مؤلف من مجموع الأمرين: (القرينة وذئها) لذلك لا يبقى لأحدهما ظهوره المستقل، وأمّا في صورة الانفصال، فينقصد لكل دليل ظهوره المستقلّ، فيتحقّق التعارض بينهما، وتأتي بعض الاحتمالات السابقة لعلاجه كالنسخ وغيره.

وأما ما جاء في مصباح الأصول: من أنّه إنّما يؤخذ بظهور العامّ عند العقلاء إذا لم يعلم بإرادة خلاف ظاهره، والخاص يعتبر قرينة عند العقلاء على عدم إرادة الظاهر من العام، والقرينة مقدمة على ذي القرينة.

فيلاحظ عليه: أنّ هذا المطلب لا يتمّ إلّا بناء على مقدمة مطوّية، وهي ما ذكر في كلام (أجود التقريرات) من أنّ ميزان القرينية في المنفصل هو أنّه لو كان متصلاً لكان شارحاً للعام، فكذلك إذا كان منفصلاً. وقد سبقت المناقشة في هذه المقدّمة.

وجاء في المصباح أيضاً: أنّ الخاص لو كان قطعياً؛ فإنّه يتقدم على دليل حجّية العام بالورود، لأنّ موضوع أصالة العموم هو الشك في المراد، ومع قطعية الخاص يرتفع موضوع حجّية العام وجداناً. حيث يرتفع الشك وجداناً بمؤونة التعبد وأمّا إذا كان الخاص ظنياً، فإنّه وإن كان مخصّصاً بالنسبة إلى الدليل العام لكنّه حاكم بالنسبة إلى دليل حجّية العام، لأنّه يرفع موضوع الحجّية تعبداً^(١).

ولكن يلاحظ عليه:

أن النسبة بين دليل حجية الخاص مع دليل حجية العام هي التخصص فيما لو كان الخاص قطعياً سنداً ودلالة؛ وذلك لأن حجية العام معلقة على عدم وجود حجة أقوى على خلافه، ومع وجود الحجة التكوينية يرتفع الموضوع تخصصاً. وأما لو كان الخاص ظنياً، فإن تقدمه العام يكون بالورود، وذلك لأن الظن لمؤونة الدليل التعبدي الدال على حجته يكون حجة أقوى من دليل حجية العام، فيكون وارداً عليه لا حاكماً.

ولا يهتَمُّنا البحث عن هذه الجهة، وإنما الهدف هو التأكيد على أن الحكم بالتخصيص ليس من الواضح بحيث يؤخذ به بمجرد ملاحظة الدليلين، ليخرج عن باب التعارض بل إننا نتوصل إليه من خلال اجتياز مراحل سبق بيانها.

ونتيجة ذلك: أن مباحث التخصيص داخلية في باب التعارض، ومشمولة لتعريفه.

المقام الثاني: الحكومة

وهي عبارة عن تعرض أحد الدليلين لحكم الدليل الآخر بلسان المسألة، وذلك بأن يتصرف في موضوعه. وهي على قسمين:

١- الحكومة على نحو التوسعة وتحقق فيما إذا تكفل الدليل الحاكم بإثبات الحكم الذي يتضمّنه الدليل المحكوم لموضوع آخر ولكن بلسان جعل

الموضوع، مثاله لو قال المولى: (أكرم كلَّ عالم)، ثم قال: (العادل عالم) وإن لم يكن عالماً حقيقة وهذا خارج عن البحث. إذ لا مجال لتوهم كون الدليلين فيه من قبيل المتعارضين، وذلك لأنَّ الحاكم في مقام جعل حكم آخر مماثل للحكم المجعول، وليس من قبيل القرينة على ذي القرينة.

٢ - الحكومة على نحو التضييق، وهو الذي يصلح أن يدخل في موضوع مبحثنا؛ إذ يتصور فيه التنافي بين دليلي الحاكم والمحكوم. ومن هنا يجدر التركيز على هذا القسم من الحكومة. وهذا القسم من الحكومة يتصوّر على نحوين:

١ - أن يكون محتوى الدليل الحاكم اعتباراً قانونياً متأسلاً^(١) يتنفي معه حكم الدليل المحكوم لانتفاء موضوعه قانوناً، كحكومة أدلة حجية الإمارات بالنسبة للأصول العملية على ضوء بعض الآراء في تفسير حجية الإمارة، حيث ذهب البعض إلى أمّتها بمعنى التميم الكشف الناقص باعتبارها علماً على نحو الاعتبار القانوني؛ ولذلك لا تجري الأصول في موردها.

ونحن نعتقد بأنّ هذا النحو من الحكومة خارج عن التعارض أيضاً،

(١) هو في قبال الاعتبار الأدبي الآتي في القسم الثاني، فإنّ الاعتبار على قسمين: قانوني، وأدبي (تنزيلي). فالأول هو الاعتبار الذي يكون المراد الجدي منه مطابقاً للمراد الاستعمالي، مثل اعتبار الوجوب والحرمة في الواجبات والمحرمات وسائر التكاليفيات والوضعيات التي تتأدى بلسان التشريع والتقنين، والثاني الاعتبار الذي يتخالف فيه المراد الاستعمالي والجدي وهو باب الاستعارات والكنيات.

فخبر الثقة مثلاً لو قلنا بحجّيته، وفسّرنا حجّيته باعتباره علماً، فإنّه في الواقع إمضاء من الشارع لما جرى عليه العقلاء من اعتبار خبر الثقة علماً، وقد أمضاه بها هو سيّد العقلاء بعد تشخيصه المصلحة في مثل هذا الإمضاء. إذن فهذا الاعتبار لا يختص بالشارع، بل هو ظاهرة عقلائيّة، فلا مجال لتصور التعارض هنا أصلاً؛ إذ لا نرى البناء العقلائي متوقّفاً ولا متحريراً بين ما هو علم اعتباراً، وما أخذ في موضوعه الشك كما هو واضح.

وبناءً على ذلك فإننا لو لم نلتزم بخروج هذا النحو من الحكومة على إطلاقه من باب التعارض فلا أقل من الالتزام بذلك في خصوص هذا المورد، وهو علاقة خبر الثقة بالنسبة للأصول العمليّة، ممّا يكون اعتبار الشارع فيه إمضائياً لا تأسيسياً.

٢ - أن يكون محتوى الدليل الحاكم اعتباراً أدبياً تنزيلياً، ويقصد به نفي الحكم بنحو الكناية عن الحصّة، لا نفي الموضوع حقيقة، كما في قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد»^(١) فإنّه ليس المقصود به نفي حقيقة الربا عن هذه الحصّة، وإنّما المقصود نفي الحرمة فحسب، ولكن لا بلسان صريح، وإنّما بنحو الكناية، لأهداف بلاغيّة، وهذا النحو من الحكومة هو الذي وقع البحث عنه؛ في أنّه داخل في باب التعارض أم لا؟.

ونحن حيننا نقول بأن الحكومة داخله في باب التعارض، فإنّنا نقصد منها

(١) الكافي ٥: ١٤٧/١، الفقيه ٣: ١٧٦ / ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨ / ٧٦.

مورد الحكومة، وهو الدليل الحاكم والمحكوم، لا الحكومة ذاتها بتقديم الدليل الحاكم على المحكوم؛ لأنّها في الواقع علاج لهذا التعارض.

وقبل البحث عن أصل هذا الموضوع ينبغي علينا التعرف على أقسام هذا النحو من الحكومة، فنقول: إنّ الحكومة قد تكون بلسان الإثبات بمعنى أن يتكفل أحد الدليلين بإعطاء حدّ شيء لشيء آخر تنزيلاً واعتباراً، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم)، ثم قال: (إنّ الفاسق جاهل)؛ فالفاسق وإن لم يكن جاهلاً حقيقة وتكويناً، ولكن اعتبر له حدّ الجاهل تنزيلاً، ممّا يؤدّي بالتالي إلى تضيق الدليل المحكوم.

وقد تكون الحكومة التضييقية بلسان السلب - أي: بلسان نفي الطبيعي عن موارد وحصص معيّنة - وفي هذا اللسان يختلف مركز النفي:

١- أن يكون مركز السلب هو - موضوع الحكم - بالذات، وهو يتصوّر على نحوين:

أ) أن يكون الموضوع الذي هو مركز السلب من الاعتبارات القانونية التي يجعلها العقلاء سبباً لبعض مقاصدهم، كما في باب المعاملات من العقود والإيقاعات، مثل: (لا طلاق إلاّ بإشهاد)، و(لا طلاق إلاّ لمن يريد الطلاق). فمركز السلب هنا هو الطلاق، وهو اعتبار قانوني جعله العقلاء للوصول للبينونة بين الزوجين، الذي هو من مقاصدهم؛ فيستفاد من هذين الدليلين شرطية الإرادة والإشهاد في الطلاق.

(ب) أن يكون مركز السلب من الأمور التكوينية التي جعلها الشارع موضوعاً لحكم شرعي كقوله ﷺ: «لا شك لكثير الشك»^(١)، فإن المقصود من نفي الشك موضوعاً، هو نفي آثاره وأحكامه الشرعية. وكذلك في قوله ﷺ: «لا رضاع بعد فطام»^(٢) فإن المراد منه: نفي الحرمة المترتبة على الرضاع قبل الفطام عن الرضاع بعده.

٢ - أن يكون مركز السلب متعلقات الأحكام، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٣)، وكذلك قوله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يمسجه في الصلاة»^(٤) وقوله ﷺ: «لا صلاة فيما لا يؤكل لحمه»^(٥)، فالسلب في المثالين الأولين إرشاد إلى الشرطية، وفي المثال الثالث إرشاد إلى المانع.

٣ - أن يكون مركز السلب هو الحكم نفسه، كقوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون»^(٦) بناءً على تفسير (ما) الموصولة في الحديث بالحكم الإلزامي، حيث يراد منه - وفق بعض الآراء -: اعتبار الحكم الموجود الذي لم ينكشف للمكلف معدوماً، والمقصود: دفع توهم الارتباط بين وجود الحكم الواقعي وبين وجوب إطاعته؛ كي يكون الاحتمال منجزاً للتكليف، فيتحرّك العبد على وفقه احتياطاً.

(١) التهذيب ٢: ٣٤٣ / ١٤٢٣.

(٢) الكافي ٥: ٤٤٣ / ٥.

(٣) عوالي اللآلي ٢: ٢١٨ / ١٣.

(٤) الكافي ٣: ٣٢٠ / ٤.

(٥) الفقيه ٤: ٢٦٥ / ٨٢٤.

(٦) التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩.

٤ - أن يكون مركز السلب معلول الحكم، أي: الأثر التكويني للحكم الشرعي، كما في: «لا ضرر ولا ضرار»^(١)، فإن الضرر ليس موضوعاً للحكم، ولا متعلقاً له، ولا أنه هو نفس الحكم، وإنما هو أثر يترتب على الحكم الشرعي خارجاً أحياناً. فلو كان للأحكام الشرعية إطلاق، لشمّل حتى الموارد التي يترتب عليها الضرر، والمقصود بهذا الحديث - حديث نفي الضرر -: نفي التسبب إلى الضرر بالحكم الشرعي، ونتيجته تضيق إطلاق أدلة الأحكام الشرعية بما سوى موارد الضرر.

وقد ذكر في أجود التقريرات ومصباح الأصول أنّ الحكومة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى عقد الوضع في الدليل الآخر ومتصرفاً فيه، ومثاله، قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد والولد»^(٢)، فإنه ناظر إلى موضوع الدليل الآخر، وهو قوله ﷺ: «الربا حرام»^(٣).

القسم الثاني: أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى عقد الحمل في الدليل الآخر ومتصرفاً فيه، ومثاله: حكومة حديث «لا ضرر» على إطلاقات أدلة الأحكام الأولية وعموماتها بناءً على تفسيرهم للضرر المنفي في الحديث بالحكم الضرري^(٤).

(١) الكافي ٥: ٢٩٢/٣.

(٢) الكافي ٥: ١٤٧ / ١، الفقيه ٣: ١٧٦ / ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨ / ٧٦.

(٣) فقه الامام الرضا: ٢٥٦.

(٤) أجود التقريرات ٤: ٢٨٠، مصباح الأصول ٣: ٣٤٩.

والشيخ موسى الخونساري في رسالته حول حديث: «لا ضرر» مثل للحكومة في عقد الحمل بقوله: (وجوب الإكرام ليس في مورد زيد) بعد قوله (أكرم العلماء)^(١)، حيث تعرّض أحد الدليلين لنفي نفس الحكم في الدليل الآخر. ولكن يلاحظ على هذا التقسيم الخلل في منهجيّته وتقسيمه:

أما من حيث منهجيّته، فمن جهتين:

الأولى: أننا ذكرنا في أقسام الحكومة، على نحو التضييق، أنّ من موارد الحكومة ما يكون أحد الدليلين ناظراً لنفي معلولات الأحكام ومسبباتها، كما ذكرناه في القسم الرابع، وليس في ذلك أيّ نظر لموضوع الدليل الآخر أو محموله. إذن فالقسمة غير حاصرة.

الثانية: أنّه ليس هناك معيار محدد لوقوع الشيء موضوعاً أو محمولاً في مختلف القضايا، فقد يكون الشيء الواحد كالحجج مثلاً موضوعاً في قضية، مثل: (الحج واجب على المستطيع) ولا يقع موضوعاً في قضية أخرى مثل (إن استطعت وجب الحج). فليس في هذه المنهجية نكتة مطرّدة وسارية في تمام الموارد.

وأما من حيث التقسيم فالظاهر من كلماتهم في تفسيرهم للحكومة في عقد الحمل أنّها لا تتضمن تنزيلاً، وإنّما هي متعرّضة لرفع الحكم مباشرة وبالصرحة، فقوله: (وجوب الإكرام ليس في مورد زيد العالم) رافع لنفس

(١) رسالة في قاعدة لا ضرر (ضمن منية الطالب) ٢: ٢١٥.

الحكم بالصرحة في قوله: (أكرم العلماء). وكذلك الأمر في حديث «لا ضرر»؛ فإنه رافع بالصرحة لنفس الأحكام في الأدلة الأولية في موارد الضرر بناءً على بعض المسالك.

وبناءً على ذلك يكون هذا النحو من التصرف من قبيل التخصيص لا من باب الحكومة؛ لأنّ ميزة الحكومة التضييقية أن يتعرّض أحد الدليلين لنفي الموضوع في الدليل الآخر بنحو الاعتبار الأدبي أو القانوني. أمّا إذا تعرّض أحد الدليلين لنفي الحكم ذاته في الدليل الآخر، فهذا من باب التخصيص، حيث يكون حرف النفي داخلياً على المحمول بعد إثبات الموضوع، كما هو الملاحظ في المثالين.

ومما يدلّ على أنّ هذا القسم من قبيل التخصيص لا الحكومة أنّ مصباح الأصول في بحثه عن قاعدة (لا ضرر) استدل على تقديم القاعدة على الأدلة الأولية بما استدل به على تقديم الدليل الخاص على العام في باب العام والخاص، من أنّ الدليل على حجّية العام هو أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت. ومن الواضح أنّها لا تجري إلّا في صورة الشك، وأمّا مع قيام الدليل على عدم التطابق، فلا يبقى شك، فينتفي موضوعها^(١).

وكيف كان، فلا أهميّة للبحث عن هذا الموضوع؛ إذ ليس له ثمرة سوى

التدقيق في المصطلحات.

وبعد هذه المقدمة التي سلطنا فيها الضوء على الحكومة وتقسيماتها، نعود إلى أصل البحث، وهو أن موارد الحكومة داخلية في بحث التعارض أم لا؟ ولأجل معرفة الرأي الصحيح في هذه المسألة لابد لنا من التعرف على حقيقة الحكومة التضييقية على نحو الاعتبار الأدبي وامتيازها عن التخصيص. فنقول: إن الحكومة التضييقية لا تختلف عن التخصيص في ذاتها وحقيقتها؛ لأنّ كلاً منهما يضيق دائرة الحكم، وإنّما الاختلاف بينهما في اللسان والتعبير؛ فلسان الحكومة لسان مسالمة؛ لأنّها تنفي الحكم بلسان نفي موضوعه، فيتوهم أنّ انتفاء الحكم طبيعي لأنّ الحكم ملازم لموضوعه، وأمّا لسان التخصيص فهو لسان المعارضة، لأنّه يعبر عن نفي الحكم مع افتراض وجود الموضوع.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو: لماذا يختار الشارع طريقة الحكومة في نفي الحكم عن الحصّة؟ ولماذا لا يصرح ابتداءً بنفي الحكم بصورة مباشرة بأن يختار طريقة التخصيص؟

والجواب: أنّ هناك عوامل كثيرة تدفع المولى إلى استخدام هذه الطريقة غير المباشرة في نفي الحكم عن الحصّة، فربما كان استخدام التعبير الصريح يصطدم مع الأحاسيس والمرتكزات النفسية والذهنية للمخاطب، والبلاغة تفرض على المتكلم أن يلاحظ مقتضى الحال، فقد يقتضي الحال أن يستخدم الكناية في التعبير عن مقصوده؛ فينفي الملزوم ومقصوده نفي اللازم كما في

الحكومة، وقد يقتضي الحال أن يستخدم التعبير الصريح عن مقصوده، فينفي اللزام بصراحة، كما في التخصيص.

فمثلاً لو قال المولى: (أكرم كلَّ عالم)، وأراد نفي الحكم عن العالم الفاسق، فهنا لو استخدم التعبير الصريح بأن قال: (لا تكرم العالم الفاسق)، فإنَّه بذلك قد يصطدم مع ما ارتكز في أذهان الناس من احترام العلم والعلماء؛ ومن هنا فإنَّ البلاغة تفرض عليه ملاحظة هذه المرتكزات الشعورية، واستخدام الأسلوب المسالم في التعبير، وهي طريقة الحكومة بأن يقول: (الفاسق ليس بعالم)، فيكون بذلك قد توَّصل إلى مراده من إخراج العالم الفاسق من حكم العام، من دون أن يصطدم مع مرتكزات الناس من احترام العلم والعلماء.

وبعبارة أخرى: إنّ الدافع لاستخدام لسان الحكومة وجود العلاقة الوثيقة بين الحكم والموضوع في أذهان المجتمع نتيجة للأساليب التي تستخدمها وسائل الإعلام في توطيد هذه العلاقة في النفوس، بحيث لا يمكن مواجهتها بصورة صريحة؛ لأنَّ مثل هذه المواجهة تؤدي إلى جرح مشاعر المجتمع التي تبلورت وصنعت من خلال الايحاءات المتعددة وإن كانت مخالفة للواقع.

وربما كان الدافع هو إناء لسان العام عن التخصيص، كما ذكر في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)، وكذلك قوله ﷺ: «وليس ينبغي لك أن

تتقض اليقين بالشك أبداً^(١) فإن مثل هذا التعبير يأبى الاستثناء والتخصيص. إذن فأمثال هذه العوامل هي التي دعت الشارع إلى استخدام أسلوب الحكومة في التعبير عن مقاصده. فالفرق بين التخصيص والحكومة باللسان وفي مرحلة الإرادة الاستعمالية فحسب، وأما في مرحلة الإرادة التفهيمية فلا فرق بينهما؛ فكل منهما يريد إفهام أمر واحد، وهو مثلاً: عدم وجوب إكرام العالم الفاسق في المثال السابق. ولذلك يترتب على الحكومة ما يترتب على التخصيص من أحكام وآثار، فكما أن تخصيص الأكثر مستهجن، مثلاً فكذلك الحكومة فيما لو تعرّضت لأكثر أفراد العام.

إذن، فعنوان التعارض كما يصدق على العام والخاص، فإنه يصدق أيضاً على الحاكم والمحكوم، فتجري عليها أحكام التخالف والتعارض. فكما أننا نطرح الروايات المنافية للكتاب العزيز بلسان المعارضة، نطرح أيضاً تلك الروايات المنافية للكتاب بلسان المسالمة، كلسان الحكومة. ومن باب المثال لذلك أنه لا بدّ من طرح الروايات التي نقلت عن الأئمة عليهم السلام: «إن الصلاة رجل، وإن الزكاة رجل، فمن أحبّ ذلك الرجل كفى»^(٢)، وإن كانت بلسان الحكومة؛ لأنها هادمة لأحكام الكتاب.

ومثل هذه الروايات من وضع الملاحدة الذين نسبوا أنفسهم للشيعنة،

(١) انظر التهذيب ١: ٨ / ١١

(٢) ورد بهذا المضمون في بصائر الدرجات: ٥٤٦، ومستدرک الوسائل ٢٢: ١١٤، ورجال الكشي:

لأهداف سياسية أو دينية، من أجل إقصاء الناس عن الأحكام الشرعية، وتصحيح تركهم لامثالها.

ونتيجة الكلام أنه إذا كانت الحكومة في واقعها راجعة للتخصيص ولكن بلسان المسألة، فتدخل في باب التعارض، كما دخل التخصيص؛ إذ لا تأثير لاختلاف الألسنة لاعتبارات أدبية في صدق التعارض وعدم صدقه، فتأتي في الحكومة نفس الاحتمالات التي ذكرناها في التخصيص، وهي:

١- احتمال تقديم الدليل الحاكم، كما هو الغالب.

٢- احتمال كون الدليل الحاكم ناسخاً للدليل المحكوم، فيفترض مثلاً أن يحكم المولى بوجوب إكرام العلماء جميعاً أولاً، ولكن بعد مدة من حكمه - ولأجل مصلحة ما - يخرج الفاسق عن دائرة وجوب الإكرام في العام، فيقول: (الفاسق ليس بعالم).

٣- احتمال تأويل الدليل الحاكم بحمل النفي فيه على نفي الكمال، كما هو الأمر في قوله ﷺ: « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(١) حيث نحمل النفي فيه على نفي الكمال لا الحقيقة؛ للقطع بعدم اختصاص وجوب الصلاة لجار المسجد بالمسجد فحسب.

وبعد اتضح ما ذكرناه نستعرض أقوال العلماء القائلين بخروج الحكومة عن باب التعارض. ويستفاد منها أنّ رأيهم هذا يعتمد على نكتتين:

النكته الأولى: ما ذكر في أجود التقريرات ومصباح الأصول من أن حقيقة الحكومة على نحو التضييق تعتمد على أن يكون الدليل الحاكم شارحاً للدليل المحكوم، وهذا يتوقف على وجود دليل عام أو مطلق يكون الدليل الحاكم ناظراً له، بحيث أنه لولا وجود المحكوم كان صدور الحاكم لغواً محضاً^(١).

ويعترض عليه: بما ذكرناه من أن الدليل الحاكم إنما يكون ناظراً لتلك الارتكازات النفسية الراسخة في أذهان المخاطبين مهما كان منشؤها، بل وإن لم تكن ناشئة من دليل صريح مسبق يكون الدليل الحاكم ناظراً إليه. إذن فتتحقق الحكومة في مثل ذلك المجال الذي رسخ فيه حكم الحصّة في مرتكزات الجمهور وإن لم يكن بدليل صريح، فتأتي الحكومة لأجل نفي ذلك الحكم عن تلك الحصّة بلسان مسالم، حتى لا يجرح مشاعر الجمهور. فمثلاً يصحّ تشريع هذا الحكم: «لا ربا بين الوالد والولد»^(٢) وإن لم يكن هناك دليل على حرمة الربا، أو كان ولكن كان دليلاً لئياً كالإجماع يقتصر فيه على القدر المتيقن، أو كان دليلاً لفظياً، ولكن لم يكن له إطلاق، كأن لم يكن في مقام البيان، فيكفي في صحّة صدور الدليل الحاكم مجرد تصوّر وجود حرمة الربا مطلقاً في الأذهان.

بالإضافة إلى أن هذا الضابط في الحكومة لا ينسجم مع القسم الثالث من

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٨١، مصباح الاصول ٣: ٣٤٧.

(٢) الكافي ٥: ١٤٧ / ١، الفقيه ٣: ١٧٦ / ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨ / ٧٦.

الأقسام التي ذكرناها للحكومة؛ لأنه يتوقف على فرض عدم العلم بوجود الدليل المحكوم، كما في حديث الرفع^(١)، إذ فسّر بأنّه كناية عن رفع الحكم غير المعلوم؛ فإنّه لو فرضنا وجود الدليل على الحكم، لانتفى موضوع حديث الرفع، وهو الجهل.

نعم، قد يوجد هناك دليل على الحكم يكون الدليل الحاكم ناظراً إليه، ولكن هنا أيضاً يكون النظر في الواقع إلى ذلك الترابط والارتكاز الذهني من خلال النظر إلى الدليل الذي هو منشأ ذلك الارتكاز.

النكته الثانية: ما ذكر في أجود التقريرات، ومصباح الأصول أيضاً، في خصوص عقد الوضع: من أنّ مفاد الدليل المحكوم إثبات الحكم لموضوع، بينما مفاد الدليل الحاكم هو تحديد الموضوع، فلا منافاة بينهما، لأنّ كلاّ منهما يتعرّض لغير ما تعرّض له الآخر.^(٢)

ويلاحظ عليه أننا ذكرنا أنّ للدلالة ثلاث مراحل:

- ١- مرحلة الدلالة الاستعمالية: وهي دلالة الجملة على معناها الحقيقي، كدلالة (زيد مهزول الفصيل) على ضعف ولد الناقة.
- ٢- مرحلة الدلالة التفهيمية: وهي دلالة الجملة على معناها الكنائي، كدلالة الجملة السابقة على ثبوت الكرم لزيد.
- ٣- مرحلة الحجية: وهي عبارة عن تطابق السابقتين وتوافقهما.

(١) التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٥٠٦، مصباح الأصول ٣: ٣٤٩.

والنكتة المذكورة إنّما تجري فيما لو جعلنا محور التعارض هو المرحلة الأولى، فيصح القول بأنّ أحد الدليلين تعرّض لما لم يتعرّض له الدليل الآخر، ولذلك لاتعارض بينهما. وأمّا لو جعلنا مناط التعارض هو التنافي في المرحلة الثانية فلا تصحّ تلك النكتة، وذلك لأنّ الدليل الحاكم وإن كان بلسان تحديد الموضوع ظاهراً، ولكنّه في واقعه يستهدف تحديد الحكم، كما مرّ ذكره. وكذلك الأمر فيما لو جعلنا المناط هو التنافي في المرحلة الثالثة، فإنّ الدليل الحاكم والمحكوم كليهما يتعرّضان للعالم الفاسق، وإن كان الدليل المحكوم ليس بحجّة فيه.

ولكن من الواضح أنّه لم يقل أحد بأنّ محور التعارض هو المرحلة الأولى؛ إذ لا معنى لاعتبار الدلالة الاستعمالية مع كونها غير مقصودة، وإنّما الخلاف بين العلماء كما ذكرناه في أنّ محور التعارض هو أمّا المرحلة الثانية كما هو المختار، أو المرحلة الثالثة كما ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقّق النائيني^(١). نعم، لو كان الاعتبار قانونياً، تمّ مذكره لولا بعض الاعتراضات؛ لأنّ الدليل الحاكم هنا مضيّق حقيقة لموضوع الدليل المحكوم كما أشرنا إليه سابقاً. فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الحكومة على نحو التضييق بالاعتبار الأدبي تعتبر أيضاً من موارد التعارض.

(١) كفاية الأصول: ٤٣٨، أجود التقريرات ٢: ٥٠٢.

البحث الثالث

في الفرق بين التعارض،

وبعض الموارد المشابهة له

ونبحث هنا عن ثلاثة موارد يشتهبه فيها بالتعارض:

المورد الأول: التعارض والورود

ونقصد بالورود هنا خصوص التضييقي منه، وأمّا الورود على نحو التوسعة فلا وجه لمشابهته مع التعارض، إذ أنّه كالحكومة على نحو التوسعة، فإنّه إدخال فرد في العام لم يكن داخلياً فيه قبل بيان الدليل الوارد، فهو غير متعرّض للعام، لا حكماً ولا موضوعاً، ليعتبر معارضاً له. ومثاله: أدلة حجّية الحجج، بالنسبة لقاعدة (صحّة العقاب مع البيان)، فالأدلة الشرعيّة الدالّة على حجّية خبر الثقة مثلاً تدخل الخبر في موضوع القاعدة، وهو البيان، فهو من قبيل إيجاد فرد للعام.

إذن فيختصّ بحثنا في الورود التضييقي، وهو عبارة عن إخراج فرد من كبرى عقليّة أو شرعيّة إخراجاً تكوينياً ولكن بمؤونة التعبد، كما في أدلة حجّية

الحجج، كخبر الثقة، بالنسبة لقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) لأنّ المراد من البيان ما يشمل البيان الشرعي، ولا يختصّ بالبيان الوجداني. فلو فرضنا أنّ الخبر دلّ على حرمة شيء أو وجوبه، ولم يكن دليل شرعي على حجّية الخبر، فإنّه لا يعدّ بياناً لعدم حجّيته، ثم بعد ذلك لو تكفّل الاعتبار الشرعي لجعله بياناً قانوناً، كان الخبر بياناً تكوينياً ولكن بمؤونة من التعبّد والاعتبار الشرعي، وخرج بذلك عن القاعدة.

ووجه الشبه بين الورد التضييقي والتعارض هو اشتراكه مع الحكومة والتخصيص في الاحتياج للتعبّد الشرعي من أجل إخراج الفرد عن الكبرى، واشتراك الورد التضييقي مع الحكومة في عدم تعرّضها للحكم في الكبرى، وإنّما يتوجّه الاعتبار فيهما للموضوع، وقد ذكرنا أنّ التخصيص والحكومة داخلان في باب التعارض، ولذلك قد يتشبه في الورد أنّه مثلها أيضاً.

ولإيضاح هذا البحث نعيد وبإيجاز نقول ما ذكرناه في أواخر بحث الاستصحاب في الفرق بين هذه المسائل الأربع وهي: التخصّص، والورد، والتخصيص، والحكومة، فنقول: إنّ خروج شيء عن كبرى، على قسمين:

١- الخروج التكويني: وهو على نحوين:

أ) فتارة يكون الخروج بدون مؤونة من التعبّد وهو يسمى (تخصّصاً)، كما لو قال المولى: أكرم العلماء، وكان زيد عالماً، ثم عرض عليه النسيان، فإنّ خروج زيد من العام خروجاً تكوينياً تخصّصياً.

(ب) وأخرى يكون الخروج بمؤونة من التعبد، كما في خروج موارد الحجج الشرعية عن قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ويسمى بـ(الورود).

٢- الخروج التعبدى، وهو على نحوين أيضاً:

(أ) فتارة يكون الخروج بلسان المسالمة، وذلك بنفي الموضوع عن الحصّة، مستهدفاً بذلك نفي الحكم، وهذا هو الحكومة.

(ب) وأخرى يكون الخروج بلسان المعارضة، بحيث يعبر صريحاً بنفي الحكم عن حصّة من العام، دون أن يتعرّض لنفي الموضوع، فيكون تخصيصاً. ومن هذا البيان يتّضح نقاط الاشتراك والافتراق بينهما وهي:
أولاً: أن الجميع يشترك في إخراج فرد من الكبرى.

ثانياً: أن ما سوى التخصص من العناوين يشترك في الاحتياج إلى مؤونة التعبد والبيان الشرعي، إذ لولا البيان الشرعي، لكان داخلاً تحت الكبرى.

ثالثاً: اشتراك الحكومة التضييقية مع التخصيص في كون الخروج تعبدياً، بخلاف التخصص والورود فإنّ الخروج فيها تكويني.

ويجدر معرفة النسبة والفرق بين الورد والحكومة، مع أنّ الملاحظ اشتراكهما في عدم التعرض للحكم، بل إنّ الاعتبار فيهما قد توجه إلى موضوع الحكم، كما لو قال: (الفاسق ليس بعالم) و: (الخبر الواحد بيان) و: (ولد المسلم مسلم)، سواء كان الاعتبار في كليهما مثبتاً أو نافياً، فالملاحظ في هذه الموارد أنّ اعتبار الشارع كان متوجّهاً للموضوع.

ولمّا الفرق بين الورد والحكومة من جهتين:

الجهة الأولى: أن الاعتبار في الورد يتكفل نفي الموضوع أو إثباته حقيقة بواسطة الدليل الوارد، وأمّا في الحكومة فإنّ الاعتبار متكفل للموضوع كناية، ولكن المراد الجدي منه نفي الحكم أو إثباته. إذن ففي الورد تتطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة التفهيمية، فكلاهما متعرّضان للموضوع إثباتاً أو نفيّاً أمّا في الحكومة، فلا يتطابقان، لأنّ الإرادة الاستعمالية متعرّضة لنفي الموضوع أو إثباته، ولكن الإرادة التفهيمية متعرّضة للحكم فحسب. فالمراد جداً من قوله: «لاربا بين الوالد والولد»^(١) هو نفي حرمة الربا لا نفي الربا حقيقة.

ومن هنا يتّضح أنّه في الورد يتساوى مقام الإثبات مع مقام الثبوت في حدوده، لانتفاء الموضوع في كليهما تكويناً. وأمّا في الحكومة، فإنّ مقام الإثبات أوسع من مقام الثبوت، فإنّ قول المولى: (الفاسق ليس بعالم) بعد قوله: (أكرم العلماء) يدلّ على أنّ العلماء - وهو الموضوع في الدليل الأوّل - لا يراد إطلاقه أو عمومه جداً.

ومن هنا يعلم أنّ الأحكام العقلية، كقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) لا يعقل فيها الحكومة، وإنّما الذي يتصوّر فيها هو الورد، إذ ليس لها مرحلتان: مرحلة الإثبات والثبوت، وإنّما يندك أحدهما في الآخر، لأنّ حقيقة الأحكام العقلية: حضورها بحدودها الواقعية عند العقل، لذلك لا يعقل فيها التخصيص، لأنّه متوقف على أوسعية مقام الإثبات من مقام الثبوت.

(١) الكافي ٥: ٨٤٧، الفقيه ٣: ١٧٦ / ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨ / ٧٦.

الجهة الثانية: آتة في باب الورود يلزم أن يكون الموضوع في الدليل المورد عليه خاضعاً للجعل والاعتبار، بأن يكون الموضوع من نوع يتقوم في حقيقته بالاعتبار، حتى يكون الاعتبار في الدليل الوارد نافياً له تكويناً، فمثلاً إذا افترضنا أن العلم المنفى، في حديث الرفع هو العلم الوجداني، لم يجز فيه الورود بل تجري فيه الحكومة، لعدم إمكان جعل العلم الوجداني، وأمّا لو افترضناه أعمّ من العلم التبعدي والوجداني، فتقدّم أدلّة الحجج عليه بالورود. ومن خلال ما ذكرناه يتّضح أن الفرق بين الورود والحكومة فرق جذري، فالورود لا يتعرّض للحكم نفيّاً أو إثباتاً، بل الاعتبار متوجه لنفي الموضوع حقيقة أو إثباته كذلك، فلا يكون هناك تناف وتعارض بين الدليل الوارد والدليل المورد عليه، وذلك لأنّ الدليل الوارد يتعرّض لما لا يتعرّض له الدليل المورد عليه ومن هنا يكون باب الورود خارجاً عن موضوع التعارض الذي يبتني على التنافي بين الدليلين.

المورد الثاني: التعارض واشتباه الحجّة باللاحجة

والمراد من اشتباه الحجّة باللاحجة: أن يعلم إجمالاً أنّ أحد الدليلين كالخبر مثلاً فاقد لشرائط الحجية، والآخر واجد لها. وهو بذلك يختلف عن التعارض، لأنّ في التعارض - كما عرفناه سابقاً^(١) - يتحقّق علم إجمالي

بمخالفة أحد الدليلين للواقع مع استناد هذا العلم لقضية بيّنة عقلية أو شرعية، فهما يختلفان من حيث الحقيقة ومن حيث المصداق والمورد ومن حيث الآثار والأحكام وفق التفصيل الآتي:

١- أما اختلافهما من حيث الحقيقة فيظهر ممّا ذكرناه في تعريفهما، فإنّ مسألة اشتباه الحجّة باللاحجة متقومة بالعلم الإجمالي بأنّ أحدهما ليس بحجّة، من دون تعرّض للتنافي بين مدلوليهما، أمّا مسألة التعارض، فهي متقومة بالتنافي بين مدلولي الدليلين.

كما أنّه يعتبر في مسألة اشتباه الحجّة باللاحجة أن يعلم إجمالاً بحجّة أحدهما وعدم حجّة الآخر، أمّا في مسألة التعارض، فلا يعتبر فيها ذلك، بل قد يحكم فيها بعدم حجّة شيء منها كما في حالة التساقت، وقد يحكم بحجّيتها معاً تخيراً، وقد يحكم بحجّة أحدهما ترجيحاً.

كما أنّ مسألة التعارض شاملة للأحكام الكلية والأمور الجزئية كما في تعارض البيّنات أمّا مسألة الاشتباه، فهي مختصة بالأحكام الكلية.

إذن فلكل مسألة مميّزاتها الخاصّة التي تميّزها عن المسألة الأخرى.

٢- وأمّا اختلافهما من حيث المصداق، فإنّ النسبة بينهما في المصداق هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

فمورد اجتماعهما مصداقاً كما لو علم إجمالاً بأنّ أحد الخبرين المتنافيين مدلولاً موافق للعامة، والآخر مخالف لهم، ونعلم بأنّ المخالف حجّة، ولكن

لأنعلم تفصيلاً بالمخالف والموافق. فلأجل أننا نعلم إجمالاً بأن أحدهما حجّة والآخر ليس بحجّة يدخل المورد في باب اشتباه الحجّة باللاحجة، ولأجل تنافي مدلوليهما يدخل المورد في باب التعارض.

وأما مورد افتراق مسألة التعارض عن مسألة الاشتباه، فكما لو كان لدينا خبران يحكيان عن أمرين متنافيين، ولكن نتمكن من تمييز الحجّة عن اللاحجة بواسطة وجود المرجح في أحدهما دون الآخر، فبذلك يكون الخبر الذي يملك المرجح حجّة دون الآخر الفاقد له أو كان الخبران متكافئين، وقلنا بتساقطهما، فلا يكون كلّ منهما حجّة، وبذلك يخرج هذا المورد عن مسألة الاشتباه.

وأما مورد افتراق مسألة الاشتباه عن التعارض فكما لو كان هناك خبران نشكّ في وجود شرائط الحجية في أحدهما فهذا داخل باب الاشتباه دون التعارض لأنّ التعارض لا يجري إلّا فيما لو كان كلّ من الدليلين حجّة في نفسه لولا التعارض.

٣ - وأما اختلافهما من حيث الأحكام والآثار، فيظهر الفرق بينهما في

موردين:

المورد الأول: مسألة نفي الثالث، أمّا في مسألة الاشتباه فيكون نفي الثالث وفق القاعدة، لأننا نعلم إجمالاً بوجود الحجّة الفعلية بين الدليلين على أحد هذين الحكمين، فالثالث لو كان محتملاً فلدينا حجّة فعلية على خلافه، لأنّ الحجية لاتعني إلّا صدق ما قامت عليه الحجّة دون غيره.

وأما في مسألة التعارض، فإنّ التعارض - على ما اختاره جماعة - لا يكون نافياً للثالث، فلو ورد خبران، ودلّ كلّ واحد منهما على إحدى خصال الكفّارة بخصوصها، كما لو دلّ أحدهما على عتق الرقبة، والثاني على إطعام ستين مسكيناً كفارة للإفطار متعمداً بالحلال، فإنّهما لا ينفيان احتمال الصيام شهرين متتابعين فلو افترضنا أنّ المتعارضين ضدّان هما ثالث، فبعد تساقط الدليلين المتعارضين عن الحجية لا يوجد دليل على نفي الثالث إلا على مثل مسلك المحقّق النائيني من عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي حجية وسقوطاً وإن كان يتبعه ثبوتاً، فإذا سقطت حجة المدلول المطابقي للدليلين فتبقى حجية المدلول الالتزامي لهما في نفي الثالث كما سيأتي توضيحه^(١).

المورد الثاني: في جريان الأصول أمّا في مسألة التعارض فإن قلنا بالتساقط في الدليلين المتعارضين، فيكون الرجوع للأصول العملية وفق القاعدة وإن كان مقتضى الأصل مخالفاً لمدلول كلا الدليلين، فلو قامت بيّنة على طهارة شيء، وقامت بيّنة أخرى على طهارة شيء آخر، وعلمنا إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع، فهنا بعد تعارضهما وتساقطهما يمكن الرجوع لاستصحاب النجاسة في كليهما على تقدير كون حالتهما السابقة هي النجاسة. وإنّما جاز الرجوع للأصول، لزوال كلا الدليلين بتساقطهما، حيث صاراً - كالعدم.

وأما في مسألة اشتباه الحجّة باللاحجّة، ففيه تفصيل:

١- فإن كانت الحجّة المشتبهة منجزة للتكليف الإلزامي، فلا تجري الأصول المرخصة، كما لو قامت بيّتان على نجاسة شيئين كانا طاهرين سابقاً، ويعلم بعدم موافقة إحدى البيّتين للواقع، مع العلم بحجّة إحداهما وعدم حجّة الأخرى، فهنا لا يمكن استصحاب الطهارة في كليهما بل يجب الاجتناب عنها، إذ مع وجود الحجّة إجمالاً على نجاسة أحدهما حسب الفرض، لا يمكن إجراء أصليين مرخصين، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما بلا فرق بينهما.

٢- وإن كانت الحجّة معدّرة ومرخصة، كما لو قامت البيّتان كلتاهما على طهارة شيئين كانا نجسين سابقاً، وعلمنا إجمالاً بأن إحدى البيّتين حجّة والأخرى ليست بحجّة، فبما أنّ العلم الإجمالي بطهارة أحدهما لا أثر له، فإن استصحاب النجاسة يجري في كليهما، لأنّ العلم الإجمالي، بالحكم الترخيصي لا ينافي إجراء الأصول المثبتة للتكليف، فكذلك الحجّة الإجمالية.

المورد الثالث: التعارض والتزاحم

ويقع البحث هنا في جهتين:

الجهة الأولى: في الفرق بين التزاحم والتعارض:

الجهة الثانية: في الموارد التي وقع النزاع فيها بين العلماء - بعد اعترافهم

بالفرق بينها - أنّها داخلة في التزاحم أو التعارض.

الجهة الأولى: الفرق بين التزاحم والتعارض:

ذكرنا أن التعارض: عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين على نحو لا يجتمعان معاً في مرحلة الجعل.

وأما التزاحم: عبارة عن قصور قدرة المكلف عن امتثال كلا التكليفين معاً، ويعتبر أن يكون عدم القدرة أمراً اتفاقياً - أي: لعروض العوارض - كما لو اتفق وجود غريقين في آن واحد، بحيث لا يتمكن من إنقاذهما معاً. ومثل تترس الكفار بالمسلمين، حيث يتزاحم تكليفان هما: وجوب محاربة الكفار، وحرمة قتل المسلمين، ولا يمكن امتثالهما معاً.

ومثل إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة مع عدم القدرة عليهما في زمان واحد، ففي هذه الموارد المعبر عنها بالتضاد الاتفاقي قال جمع من الأعلام بالترتب المأموري تخلصاً من شبهة لزوم تكليف العاجز.

وأما لو كان عدم القدرة دائماً، كما لو كان دليلان دلّ أحدهما على وجوب التحرك نحو المغرب، والآخر على وجوب التحرك نحو المشرق في زمان واحد. فهذا داخل في باب التعارض، لوجود التنافي بين وجوب شيء ووجوب ضده، فلا معنى لإيجابها بنحو الإطلاق، فالدليلان يعدّان متعارضين لا محالة.

نعم وقع الكلام بينهم في أنه هل يعقل إيجابها بنحو الترتب أم لا؟ ونعبر عنه بالترتب الأمري، فإنه لما كان فعل أحد المتعلقين ملازماً لترك الآخر فلا بدّ

من أن يعالجه المقنن والأمر في مرحلة التشريع بأن يقيّد أمره بكلّ واحد من الضدين بترك متعلّق الآخر، فيقول مثلاً: (تحرّك نحو المشرق إن لم تتحرّك نحو المغرب)، وبالعكس. فذهب بعض كالمحقّق الثاني، إلى الإمكان^(١) وذهب بعض آخر إلى الاستحالة^(٢).

وقد طرحت اعتراضات على هذا الترتيب الأمري، ذكرناها مع مناقشتها بالتفصيل في بحث الضد.

منها: أن مثل هذا الترتيب، يلزم منه الأمر بالضدين.

ولكن ذكرنا هناك أنّه ليس من الأمر بالضدين في وقت واحد، بل هو أمر بالضدين في زمانين، لأنّ الأمر بأحدهما. مقيّد بترك الآخر.

ومنها الاعتراض القانوني: حيث ذكروا أنّ مثل هذا الترتيب يوجب تحيّر المكلف في مرحلة الامتثال، فإذا قال المولى: (أنقذ هذا إن لم تنقذ ذاك): (وأنقذ ذاك إن لم تنقذ هذا)، فمرجع ذلك إلى أنّه في صورة عدم إنقاذ كليهما فهو مأمور بالجمع بين الضدين، لتحقّق موضوع كلا التكليفين.

ومنها الاعتراض الوجداني: وهو أن الضمير والوجدان لا يتقبلان الترتيب الأمري، وذلك لاستلزامه تعدّد العقوبة في صورة الترك كليهما مع أن

(١) عنه في أجود التقريرات ١ / ٢٨٦.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٦، ومن الجدير أن نذكر أنه ذهب للقول بالترتب أيضاً في مجالاته الشيخ كاشف الغطاء في كتاب الغطاء: ٢٧ البحث الثامن عشر، والسيد المجدد الشيرازي، ونفحه تلميذه السيد الفشاركي، وفصله وشيّد أركانه المحقق النائيني وتبعه أكثر المتأخرين.

الوجدان العقلاني حاكم بأنّه لا يستحقّ إلا عقوبة واحدة وقد أشار المحقّق الخراساني في الكفاية إلى هذا الاعتراض في مبحث الترتّب^(١).

وتوضيح هذه الاعتراضات ومناقشتها بالتفصيل ذكرناه في مبحث البضد.

وبصورة عامة فإنّ الاحتمالات حول صحّة الترتّب الأمري ثلاثة:

الأوّل: صحّة الترتّب مطلقاً وذلك لوجود المصلحة في كلا المتعلّقين، وكلّ مصلحة تقتضي أمراً مستقلاً ولما لم يكن الإطلاق في كلا الأمرين ممكناً للزوم طلب الجمع بين الضدين لذلك لزم التقييد المعبرّ عنه بالترتّب الأمري.

الثاني: عدم صحته مطلقاً، لأنّه يلزم من تعدّد الأمر تعدّد العقوبة، كما أوضحناه. وتعدّد العقوبة ممّا لا يقبله ارتكاز العقلاء.

الثالث: التفصيل بين ما لو كانت مصالح المتعلّقات متساوية من حيث الأهميّة؛ فلا يصحّ الترتّب، وبين ما لو كانت مصلحة أحدهما أهمّ من الآخر؛ فيصح. وهذا الاحتمال هو الصحيح؛ وذلك لأنّه على تقدير تساوي المصالح في المتعلّقات من حيث الأهميّة لا يمكن جعل وجوبات متعددة؛ لاستلزامه تعدّد العقوبة. وهو ممّا لا يقبله العقلاء؛ إذ لا يملك المكلف إلا قدرة واحدة، لا يتمكّن من خلالها إلا امتثال تكليف واحد لا أكثر، مع أنّه لا بدّ من أن تكون العقوبة محدّدة بقدرة المكلف وفي إطارها لا أوسع منها.

ويتّضح هذا القبح أكثر كلّما ازدادت متعلّقات الأوامر المطلوبة من

المكلف، كما لو كان هناك مائة غريق، فإنه لو أمر المولى بإفناذ كل واحد منهم بنحو الترتب للزم منه استحقاق مائة عقوبة عند ترك الجميع، وما يختاره العقلاء في مثل هذه الموارد هو جعل التكليف على نحو الوجوب التخيري الذي لا يترتب على مخالفته إلا عقوبة واحدة.

ولكن مع وجود المزية أو المرجح في أحدهما وعدم التساوي في المصالح من حيث الأهمية بأن كان أحدهما أهم يعقل الترتب من جانب المهم؛ لأن جعل الوجوب التخيري في هذا المورد يستلزم الترخيص في ترك الأهم، مع اشتماله على مصلحة أكثر من تلك الدرجة من المصلحة التي يشترك فيها مع المهم. ولا يمكن الاكتفاء بجعل الأهم فحسب؛ لأنه يستلزم ترك المصلحة الملزمة الموجودة في المهم فيما لو ترك الأهم لعذر أو غير عذر.

فيتعين عند العقلاء - اهتماماً بالمصالح - جعل وجوبات متعددة وإن استلزمت تعدد العقوبة، ولكن على نحو الترتب.

ولعل المنكرين للترتب - لاستلزامه عقوبات متعددة - والمصححين له - من دون أن يروا قبحاً لتعدد العقوبة - قد لاحظ كل منهم بعض صور المسألة دون جميع الصور وإن صدر كلامهم مطلقاً.

هذا كله حول الترتب الأمري.

وأما الترتب المأموري، الذي هو محل البحث: فهو إنما يجري على بعض المباني التي ترى بأن قصور القدرة عن امتثال كلا التكليفين موجب لتحديد

التكاليف في مرحلة الجعل أو مرحلة الفعلية بنحو الترتب، وإلا فمجرد تأثير قصور القدرة في مرحلة التنجز فحسب لا يوجب تقييد الخطابين على نحو الترتب.

ومهما كان، فالفرق الإجمالي بين التعارض والتزاحم واضح ذاتاً وحكماً: ففي باب التعارض يحكم بما تتطلبه المرجحات المرتبطة بالكاشف دلالة وجهة وسنداً، أمّا في باب التزاحم فيحكم على وفق قوة المنكشف خطاباً وملاكاً، كما أنّ الحكم في التعارض مع التكافؤ هو التساقط، وليس الحكم كذلك في باب التزاحم.

وهذه أمور يعرفها العقلاء بارتكازهم على نحو البساطة والإجمال، إلا أنّ من شأن علم الأصول تحليل الارتكازات العقلائية إبرازها بصورة واضحة، وصياغتها صياغة علمية محدّدة؛ لكي يمكن الاستفادة منها بصورة أسهل وأكثر. وقد بحث علماءنا بعمق وتوسع حول الفارق العلمي بين البابين، بما يظهر فيه بوضوح ما بلغه علم الأصول عند الإمامية من تطوّر وعمق وتوسع، كلّ ذلك نتيجة لفتح باب الاجتهاد عندهم.

ولأجل أن نتعرّف على هذا الفارق بينهما ينبغي علينا أن نتعرّف على آراء علمائنا حول حقيقة التزاحم. واختلاف آرائهم في هذا المجال ناشئ من اختلافهم في تأثير قصور القدرة على الحكم باختلاف مراحلها:

فبعضهم يذهب إلى أنّ قصور القدرة يؤثر في الحكم في مرحلة الجعل

والإنشاء؛ فلا يبقى الحكمان على إطلاقهما في تلك المرحلة نتيجة لقصور القدرة.

بينما يذهب بعض آخر إلى أن قصور القدرة يؤثر في الحكم في مرحلة فعليته، وتحقق موضوعه؛ فيكون موضوع أحدهما متحققاً دون الآخر.

ويذهب ثالث إلى أن قصور القدرة يؤثر في الحكم في مرحلة تنجزه، فلا ينتجز الحكمان في عرض واحد، بل يكون الأهم هو المنجز، أو يكون المهم منجزاً على تقدير ترك الأهم.

وبناءً على الرأيين الأخيرين يكون الفرق بين التزامم والتعارض واضحاً، فالتعارض يعني: التنافي بين الدليلين في مرحلة الجعل، أما التزامم فمجاله مرحلة الفعلية أو التنجز للحكم. أما على الرأي الأول فتصوّر الفرق بينهما ليس بذلك الوضوح؛ لأنّ التزامم حينئذ سيشارك التعارض في كون مورده التنافي في مرحلة الجعل.

ونستعرض هذه الآراء الثلاثة مع ذكر تقريبين لبيان كلّ رأي:

الرأي الأول - تأثير قصور القدرة في مرحلة الجعل والإنشاء :- ويمكن

بيانه بتقريبين:

التقريب الأول، وهو يتلاءم مع كلمات المحققين: الخراساني والعراقي عليهما السلام (١)

وتوضيحه: أنّه لا ريب في أن التكاليف الشرعية كما هي مشروطة بالقدرة على

(١) كفاية الأصول: ١٣٤، نهاية الأفكار: ٤: ٣٧٦.

متعلقاتها كذلك هي مشروطة بالقدرة على الجمع بين امثال التكليف، وكل منهما مؤثر في مرحلة الجعل بلا فرق بين جعل التكليف على نحو قضية واحدة مثل: (انقذ كل غريق) ولدينا غريقان في آن واحد، ولا نقدر إلا على إنقاذ واحد منهما أو على نحو قضيتين منفصلتين مثل: (انقذ كل غريق واطفىء كل حريق) ونحن لا نقدر على الجمع بين أمثال كلا التكليفين في آن واحد فالتكليفان هنا مشروطان بالقدرة على الامثال، كما هما مقيدان بالشرائط العامة للتكليف عقلاً وشرعاً، لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) فلا يتوجه إلينا تكليفان في هذه الحالة؛ لأن الجمع بين الحكمين يعني الأمر بالضدين معاً، وهو محال.

ولا يتم علاج ذلك بما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الفرق بين التضاد الدائمي بين متعلقي التكليفين والتضاد الاتفاقي^(٢)، إذ لا تأثير لهذا الفرق في ذلك بعد عدم قدرة المكلف على الجمع بين الامثالين.

وبناء على هذا الوجه، إذا جاء خطابان متزاحمان كذلك، فإن التزامنا بامتناع الترتب كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله^(٣)، وكان لأحدهما مزية تعين اختصاص الجعل به فقط، باعتباره الأهم، وإن كان المهمّ مشتملاً على الملاك في مرحلة الاقتضاء، وأمّا إذا كانا متساويين من دون أن يكون لأحدهما

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٨٤.

(٣) كفاية الأصول: ١٣٤.

مزية على آخر فإن المدلولين المطابقين لكلا الخطابين يتساقطان، إلا أنه يستكشف الوجوب التخييري من الملاكين المدلول عليهما بالخطابين بالدلالة الالتزامية.

وأما إذا قلنا بجواز الترتب كما ذهب إليه المحقق العراقي^(١) فيقع التنافي بين إطلاق كلا الخطابين، فإن كان لأحدهما مزية على الآخر رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهمّ فحسب، وإن كانا متساويين رفعنا اليد عن كلا الإطالقين، وذلك بتقييد كل منهما بترك الآخر.

وبناءً على هذا التقريب يتشابه باب التزاحم مع باب التعارض، ويصدق عليه تعريفه، وهو تنافي مدلولي الدليلين على وجه يعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع مع استناد ذلك العلم إلى قضية عقلية بيّنة، وهي في المقام عدم جواز التكليف بما لا يطاق، وهي قاعدة مؤيدة بالشرع أيضاً على ما ذكرناه.

وبذلك يعلم أنّ أحد الحكمين في باب التزاحم منتف من أصله على القول بامتناع الترتب، أو بحدوده - كإطلاقه - على القول بإمكان الترتب. كما هو الأمر كذلك في العام والخاص حيث يعلم فيهما بانتفاء العام بعمومه لا من أصله.

إذن تعريف التعارض يصدق تماماً على باب التزاحم مع أنّ الفرق بين البابين أمر مرتكز في أذهان العقلاء، ولذا جعلت مرجّحات أحدهما غير مرجّحات الآخر.

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٦٦.

ولأجل مواجهة هذا الالتباس والتشابه بينهما، يجب علينا أن نتصرّف في تعريف التعارض بما يميّزه عن باب التزاحم تماماً، وهو أن نعرّف التعارض بالتنافي بين الدليلين في مرحلة المدلول المطابقي، ومرحلة المدلول الالتزامي في خصوص كشفه عن وجود الملاك لا بلحاظ سائر المدليل الالتزامية. فإذا دلّ دليل على وجوب شيء، ودلّ دليل آخر على حرمة، فهنا كما يوجد تناف بينهما في مرحلة المدلول المطابقي كذلك يوجد تناف بينهما في مرحلة الحكم الاقتضائي والملاك، إذ لا يمكن أن يوجد في الشيء الواحد مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة بعد الكسر والانكسار. ومن هنا لا بدّ أن يوجد ملاك واحد، أمّا مصلحة ملزمة، أو مفسدة ملزمة فحسب.

وأما في باب التزاحم فالتنافي بين الحكمين متحقّق في مرحلة المدلول المطابقي فقط، لعدم التنافي بينهما في مرحلة الحكم الاقتضائي لتعدّد متعلّق الحكمين، فإذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد ووجبت الصلاة وفرض عجز المكلف عن الجمع بين امثال كلا التكليفين، فكّل من التكليفين مشتمل على ملاكه الملزم المستكشف من الخطاب بالدلالة الالتزامية له. فهنا وبمقتضى العجز عن الجمع بين الامثالين وإن سقط المدلول المطابقي لهما لكن يبقى المدلول الالتزامي على حاله، ومن خلاله يمكن استكشاف الحكم.

وهذا التقريب يلاحظ عليه أمور:

الأول: أن هذا التقريب يعتمد على أنّ القدرة على الامثال مؤثّرة في جميع

مواردها في مرحلة الجعل. ولكن هذه الفكرة غير تامة، وسيأتي توضيحها عند بيان الرأي الثالث إن شاء الله.

وبناءً على ذلك، فما ذكر في مناقشة رأي المحقق النائيني رحمته الله الذي قال بالفرق في التضاد بين الدائمي والاتفاقي^(١) لا وجه له؛ إذ لا ريب في تأثير موارد العجز الدائمي في مرحلة الجعل، فإنه لما كان المكلف غير قادر فيها على الإتيان بكلا الفعلين دائماً وأنّ فعله لأحدهما يلازم ترك الآخر، فالمولى حين جعل التكليف كما عليه ملاحظة متعلق تكليفه، كذلك عليه أن يلاحظ ما يلزمه من الأمور. وعلى ضوء هذه الملاحظات يجعل الحكم.

ومن هنا فإنّ معالجة حالة كهذه إنّما تتمّ في مرحلة الجعل والإنشاء بخلاف موارد العجز الاتفاقي، فإنّ العجز لما كان اتفاقياً فبطبيعة الحال لا يكون ملحوظاً في مرحلة الجعل والإنشاء، ولا مبرّر لمعالجته في تلك المرحلة. الثاني: أنّ ما ذكره بقوله: (بناءً على هذا الوجه فإذا جاء خطابان مترامحان) ... إلى آخره غير تام:

أما بناءً على مبنى المحقق الآخوند رحمته الله من امتناع الترتّب^(٢)، فلاّنه يخالف مرتكزات العقلاء في كلتا الصورتين: ففي صورة تساوي التكليفين من حيث الأهمية فإنّهم يرون توجّه التكليفين إليهم، ولذلك يحاولون تحديد الوظيفة

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٤ و٢: ٥٠٥.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٤.

الفعليّة، لا أنهم يرون سقوط الحكمين تماماً ثم يحاولون استكشاف التخيير من خلال الملاك. وفي صورة أهميّة أحدهما فإنهم يرون الترتّب من جانب المهمّ بعد ملاحظة توفّر الملاك في كليهما.

وأما على مبنى المحقق العراقي رحمته الله من القول بالترتّب، فلأنّ الحكم بالترتّب في صورة التساوي يخالف المرتكزات العقلانيّة على ما ذكرناه آنفاً.

الثالث: هناك عدة محاذير تواجه هذا التقريب في الفرق بين التعارض والتزاحم.

أولاً: أنّ مسألة الفرق بين التعارض والتزاحم لا تبني على القول بوجود ملاكات للأحكام، ليقال: إنّ الملاك يحرز في صورة التزاحم دون التعارض، فإننا نرى بأنّ الأشاعرة أيضاً يفرّقون بينهما، مع أنّهم لا يتبنون تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد^(١). والمطلوب أن نذكر فرقا بين التزاحم والتعارض يتلاءم مع جميع الآراء حتى على القول بعدم تبعيّة الأحكام للملاكات.

وقد يُتساءل بأننا لو أنكرنا توقّف حقيقة التزاحم على نظريّة تبعيّة الأحكام للملاكات، فكيف نفّس الترجيح بالأهميّة في باب التزاحم، مع العلم بأنّه لا يراد من الأهميّة إلا الأهميّة من حيث الملاك؟.

ولكن نجيب بأنّ الأهميّة التي اعتبرت مرجحاً في باب التزاحم لا تختصّ بالملاك، بل يمكن أن تكون عند الأشاعرة من حيث تأكّد الحكم في لسان

الدليل، أو من حيث الشدة والضعف في العقوبة والقانون الجزائري.

وثانياً: أنّ هذا التقريب يتوقف على أن يكون الدليل الدالّ على أصل الجعل بالدلالة المطابقة يدلّ أيضاً على الملاك والحكم الاقتضائي بالدلالة الالتزامية، وهذا يختص بالموارد التي يكون فيها التلازم بين المدلول المطابقي ولازمه تلازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، لتكون الدلالة عليه لفظية مع أنّ دلالة جعل الحكم على وجود الملاك ليس من الواضح بحيث يكون لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، وإنّما يثبت ذلك بالدليل والبرهان الذي يقام على تبعية الأحكام للملاكات في مقابل الأشاعرة الذي ينكرون مسألة التبعية هذه^(١)، إذن فمسألة ثبوت الملاك للحكم ليست من المداليل الالتزامية للكلام لتكون في عرض المدلول المطابقي، ليقال بإمكان عدم تبعية للمدلول المطابقي في السقوط، بل هي من لوازم الكلام التي تسقط قطعاً بسقوط الكلام.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ استكشاف الملاك مدلول التزامي، فإنّ تمامية هذا التقريب تتوقف على القول بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في السقوط، مع أنّ الأمر ليس من الواضح بحيث يعدّ من المسلمات، فإنّ بعض الأعاظم وجماعة ذهبوا إلى أنّ المدلول الالتزامي يتبع المدلول المطابقي في الحجية ثبوتاً وسقوطاً^(٢).

(١) المصدر نفسه.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٧٠.

التقريب الثاني: لتأثير قصور القدرة في تحديد مرحلة الانشاء والجعل:

ويعتمد هذا التقريب على حقيقة: أنّ التكاليف الشرعية وإن صدرت خطاباتها مطلقة وغير مقيدة بشيء، لكنها في واقعها بمقتضى الارتكاز مقيدة في مرحلة جعلها بعدم الاشتغال بواجب لا يقل أهمية عن متعلق التكليف، وهذا التقييد وإن لم يكن ملحوظاً بنظر المولى حين الإنشاء، ولكنّ العرف والعقلاء بحسب مرتكزاتهم يحكمون بذلك، فإذا أمر المولى عبده بالصلاة، فهذا التكليف وإن كان بظاهره مطلقاً غير مقيد بشيء لكن العقلاء يرون أنّه إنّما تجب عليه الصلاة بشرط عدم صرف قدرته واشتغاله بضد واجب مساو له في الملاك، أو أهمّ منه.

فإذا صحّ مثل هذا التقييد والتحديد الارتكازي، فإنّ الدليلين يخرجان حيثنذ من باب التعارض، بل يكون المقام شبيهاً باب الورود، فإنّ الاشتغال بالمساوي أو الأهمّ من هذا الواجب ينفي موضوع هذا الواجب، وهذا التقييد الارتكازي عند العقلاء شبيه بالترتب الأمري الذي سلف ذكره، مع فارق بينهما هو أنّ التقييد في الترتب الأمري يكون لحاظياً يلتفت إليه المولى تفصيلاً حين الخطاب أمّا التقييد هنا فهو ارتكازي عند العقلاء غير ملحوظ عند المولى حين الخطاب، وكما يكون التقييد للحاظي رافعاً للإطلاق في الخطاب، فكذلك التقييد الارتكازي رافع للإطلاق في الخطاب.

ونحن قد التزمنا بذلك في باب خيار الغبن والعيب تبعاً لبعض

الأعظم^(١)؛ فإن مرجع خيار الغبن على الرأي الأصح إلى الشروط الارتكازية؛ لأنّ المتعاملين وإن لم يلتفتا حين المعاملة للغبن وجوداً أو عدماً، ولم يصدر منها حين المعاملة ما يُثبت خياراً لهما في صورة وجود غبن أو عيب، لكن هناك أمور تؤدّي إلى تقييد المعاملة بها وهي أمور ارتكازية لها جذور نفسية تكوّنت في أعماق العرف والعقلاء لأسباب مختلفة بحيث أصبحت من الأمور المسلّمة لديهم، وتحكّم في تصرفاتهم وإن كانت حين العمل مغفولاً عنها.

فمن الشروط الارتكازية في باب المعاملة: عدمّ زيادة ما انتقل منه على ما انتقل إليه في المالية زيادة فاحشة، فيكون البيع مقيّداً ارتكازاً بعدم هذه الزيادة وإن كان العقد حين التبايع مطلقاً. ويتحدّد لزوم البيع بهذا القيد الارتكازي كما يتحدّد بالقيود الصريحة.

أما أنّه كيف نشأت هذه القيود الارتكازية في أذهان العرف والعقلاء فيبحث عنه في محله.

إذن، فالقيود الارتكازية تكون كالقيود اللحاظية محدّدة لمرحلة الإنشاء. وعلى ضوء ما ذكرناه، فإنّ باب التعارض يتميّز عن باب التزاحم بوضوح؛ لأنّه لا تنافي بين الدليلين المتزاحمين أبداً؛ لأنّ المكلف لو اشتغل بأحد المتساويين أو بالأهمّ، فإنّ موضوع الدليل الآخر ينتفي، ويكون التقييد

في المتساويين في كليهما، وفي صورة أهمية أحدهما يكون دليل المهتم هو المقيّد ارتكازاً دون الأهمّ.

ويلاحظ على هذا التقريب: أنّ دعوى الارتكاز هذه لم تؤيّد بشاهد عقلائي، لذلك ينبغي علينا ملاحظة الشواهد العقلائيّة في هذا المجال؛ لمعرفة مدى دلالتها على وجود مثل هذا الأمر الارتكازي، ووضوحه بحيث يستغنى به عن التقييد الصريح، ويكون مقيّداً لبيّناً للخطابات - بل الشواهد على خلافه:

أولاً: أنّ هذا التقييد لو كان واضحاً بديهياً بحيث يستغنى به عن التقييد اللحاطي، لما كنّا نجد أنّ العقلاء يعدّون موارد التضاد الدائمي من قبيل التعارض، ويحاولون الجمع بين الدليلين برفع اليد عن إطلاق كلّ منهما بما إذا لم يشغل بامثال الآخر كأسلوب من أساليب الجمع العرفي. فإذا نقل للعبد شخص بأنّ مولاه يأمره بالذهاب إلى البصرة وشخص آخر نقل له بأنّ مولاه يأمره بالذهاب إلى الموصل فالعبد بطبيعة الحال لا يتمكّن من امتثال كلا التكليفين معاً في آن واحد. فلو كان التقييد ارتكازياً وواضحاً لدى العرف لما كان العبد متحيّراً أمام هذين التكليفين في أنّ أيّهما المقدّم وأيّهما الأوثق نقلاً، أو غير ذلك من المرجّحات. فمثل هذه الأمور التي توجب حيرة العبد يجب ألاّ تخطر في ذهنه، وإنّما كان عليه أن يعلم بأنّ الذهاب إلى الموصل مقيّد ارتكازاً بعدم الذهاب إلى البصرة دون أن يكون هناك تعارض، أو ما يوجب تحيّر

العبد في مثل هذا الموقف.

وبحسب صريح أقوال الأصوليين فإن مثل هذين الدليلين يدخلان في باب التعارض، غاية الأمر أنهم يحاولون الجمع بين هذين الخطابين بتقييد إطلاق كلّ منهما بما إذا لم يصرف قدرته في امتثال الآخر باعتباره جمعاً عرفياً. وواضح أنّ الجمع العرفي غير التقييد الارتكازي؛ فالأول فرع ثبوت التعارض والثاني ينفي وجود التعارض بين الدليلين. ومع ذلك فنحن لا نوافق على مثل هذا الجمع، ونرى بأن القاعدة العقلائية تقتضي في مثل ذلك أن يُلقى الخطاب على نحو الواجب التخييري - أي: بخطاب واحد لا بخطابين مستقلين - كأن يقول مثلاً: يجب عليك أن تسافر إلى أحد البلدين. وسيأتي ذكر ذلك في التضاد الاتفاقي أيضاً.

وثانياً: أنّ مثل هذا التقييد لو كان ارتكازياً، للزم منه أن يكون تعدّد العقوبات ارتكازياً، في الحين الذي تقع فيه مخالفة التكاليف المتساوية؛ فإنّ لازم الارتكازي البديهي ارتكازي وبديهي أيضاً؛ ففي صورة التساوي تتوجه لنا خطابات متعددة لو خالفناها جميعاً فسوف نستحق عقوبات متعدّدة بعدها، في حين أنّ الارتكاز العقلائي لا يوافق على تعدّد العقوبة. كما نلاحظ أنّ المحقق الخراساني استنكره وأورد به على الترتّب فقال في هذا المجال: (ثم إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد؛ ولذا

كان سيدنا الأستاذ لا يلتزم به على ما هو ببالي وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه^(١).

ثالثاً: في موارد قصور القدرة - كموارد التضاد الاتفاقي - يشعر العقلاء ابتداءً بالتحير عندما يواجهون خطابين؛ كل خطاب يشتمل على تكليف يدعو للإتيان بمتعلقة مع عدم القدرة على امتثال كليهما اتفاقاً، وبعد ذلك يحاولون علاج هذه الحيرة، فيحكمون بالتحخير في صورة التساوي، وبوجود إتيان الأهم على تقدير أهمية أحدهما. فلو كان تقييد كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر أمراً ارتكازياً، لما شعر العقلاء بالتحير في مثل هذه الموارد. بل إن هذا التحير العقلاني منعكس في آراء فقهاء الخاصة والعامة، فقد تمسك العامة هنا بالقول بالاستصلاح الذي هو في حقيقته نوع من القول بالرأي، وذهب فقهاء الخاصة للترتب.

الرأي الثاني: أن قصور القدرة يكون محددًا للحكم في مرحلة الفعلية وقد تبنى المحقق النائيني هذا الرأي، وأصرّ عليه. وله تقريبان:

التقريب الأول: وهو الذي اشتهر على ألسنة تلامذته كما هو ظاهر بعض كلماته أيضاً^(٢) وملخصه:

أن التكاليف مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فلا يتصور التنافي بينها في

(١) كفاية الأصول: ١٣٦.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٥٠٢.

مرحلة الجعل فيما إذا قصرت القدرة عن الجمع بينها في مرحلة الامتثال، ما لم تدلّ الخطابات على مداليل متنافية. وقصور القدرة عن امتثال تكليفين مثلاً بسبب التضاد الاتفاقي بينهما لا يوجب وقوع التنافي بينهما قطعاً، ولا يراها العقلاء من التكاليف المتعارضة، فلو جعل وجوب الصلاة على المكلف، وجعل وجوب الإزالة عن المسجد عليه أيضاً، فإنه لا تنافي بينهما في مرحلة الجعل، ولكن لما كانت التكاليف الشرعية محددة بالقدرة لباً فلا تكون هذه التكاليف فعلية إلا بعد تحقق موضوعها بكل قيوده وشروطه ومنها القدرة. فلا بد من تحقق القدرة على الامتثال ليكون التكليف فعلياً، والمفروض أنه لا توجد هنا إلا قدرة واحدة، وكل واحد من هذين الحكمين يدعو لصرف القدرة في تحقيق متعلقه.

إذن فالتنافي بين الدليلين نشأ من قصور القدرة والتي هي شرط لفعلية الحكم عن الجمع بين امتثال كلا التكليفين، فإن كل تكليف لو لاحظناه بنفسه يكون فعلياً لتحقيق موضوعه؛ لوجود القدرة على امتثاله حسب الفرض، فإذا كان التنافي بينهما في مرحلة الفعلية، فالعلاج الذي نتصوره لا بد أن يتم في مرحلة الفعلية أيضاً.

ولا يصح أن يكون العلاج بسقوط كلا التكليفين أو أحدهما من أصله؛ إذ لا وجه لذلك بعد إمكان علاج هذا التنافي مع الاحتفاظ بأصل التكليف، وذلك بتقييد إطلاقهما عند التساوي في الأهمية، أو أحدهما في فرض أهمية الآخر. وبما أن الضرورات تتقدّر بقدرها فإن هذا العلاج يكفي لدفع التنافي

الاتفاقي الحاصل بين التكليفين، فيتقيد وجوب الصلاة في مرحلة فعليته بما إذا لم تصرف القدرة في الإزالة، أو بالعكس. فإذا صرفت القدرة في الإزالة انتفى موضوع وجوب الصلاة.

ونتيجة ذلك كله تكون ثمرة العلاج في باب التزاحم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، لا ارتفاع الحكم عن موضوعه كما هو الحال في باب التعارض، فهناك لو دلّ دليل على وجوب فعل وآخر دلّ على حرمة، فإنّ ثمرة العلاج هناك تكون بارتفاع الحكم في المرجوح عن موضوعه، وهنا بصرف القدرة في امتثال أحد الواجبين يتحقّق العجز عن امتثال الآخر، وبذلك ينتفي موضوعه الذي أخذت فيه القدرة.

ومن هنا ذكر المحقّق النائيني في مناقشة من ذكر أنّ الأصل في التكاليف هو التزاحم أو التعارض: (إنّ هذا لا معنى له اصلاً) إذ لا جامع بين التزاحم والتعارض، ولا ارتباط لأحدهما بالآخر.^(١)

ولكن يلاحظ على هذا التقريب:

أولاً: إذا كان للإطلاق مصحّح في مرحلة الإنشاء والجعل فكيف نرفع اليد عنه في مرحلة الفعلية، وإن لم يكن له مصحح في مرحلة الجعل فلا بدّ ألا ينعقد الإطلاق في مرحلة الجعل بالذات، ويحصل التقييد في تلك المرحلة لا في مرحلة الفعلية.

وثانياً: أنّ سقوط الإطلاق في مرحلة الفعلية؛ هل هو بتصرف من الشارع، أو بحكم العقل.

ولا معنى للقول بالأوّل ذلك لأنّ المشرّع إنّما يتصرف في الأحكام في خصوص مرحلة الجعل دون مرحلة الفعلية، إذ بعد تمامية الإنشاء وجعل الأحكام على نحو القضية الحقيقية، فمرحلة تحقّق الموضوع تكوينية لاعلاقة لها بالمشرّع، بل هي خارجة عن مجال تصرفه كي يتدخّل في تقيدها.

أما إذا قلنا بأنّ المقيد للإطلاق هو العقل؛ فهل الحاكم هو العقل النظري، أو العملي؟ أما النظري فشأنه إدراك الواقعيات بما هي عليها، وليس من شأنه التصرف بالتقييد وغيره. فإذا كان الحكم في مرحلة الفعلية مطلقاً، فهو يدرك الإطلاق وإن كان مقيداً فهو يدرك التقييد دون أن يمتلك القدرة على تغيير الواقع.

وأما إذا كان الحاكم هو العقل العملي الذي لا يكون علمه انفعالياً كالعقل النظري، وإنّما علمه فعليّ في مجال حكمه بالحسن والقبح فمجال تدخّله وتأثيره هو مرحلة التنجّز لا الفعلية؛ فالعقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة أحدهما في صورة صرف القدرة في امتثال الأهمّ أو المساوي، ومرحلة حكم العقل باستحقاق العقاب وعدم استحقاقه هي مرحلة التنجّز لا الفعلية، فالتحديد إذن يتحقّق بحكم العقل في مرحلة التنجّز فحسب.

وثالثاً: ما ذكره من أنّ صرف القدرة في أحدهما يوجب انتفاء الحكم عن

الآخر بانتفاء موضوعه غير تام؛ لأنه إما أن نلاحظ التكليفين قبل مرحلة العلاج، أو بعدها: فقبل مرحلة العلاج لدينا قدرة واحدة يمكن صرفها في كلٍّ منهما، فإذا صرفناها في أحدهما كان ذلك تعجيزاً اختيارياً بالنسبة للآخر، ومثل هذا التعجيز الاختياري يختلف عن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بل هو إسقاط للحكم بتفويت موضوعه فهو داخل في المخالفة والعصيان، أمّا ما بعد مرحلة العلاج فكذلك إذ أنّ نتيجة العلاج هو رفع اليد عن الإطلاق بنفي الحكم عن بعض حصص الموضوع، كنفي وجوب الصلاة لو اشتغل بالإزالة بدون مبرّر.

التقريب الثاني: وهو ما نستظهره من كلمات المحقّق النائيني رحمته الله في بحث الاضطرار إلى غير المعين، وفي بحث الزكاة^(١) وهو أنّ فعلية كلّ حكم وإن كانت بفعلية موضوعه - أي: بتحقيقه - إلا أنّ بعض الموضوعات قد يكون فيها إبهام في مجال التطبيق، ومن هنا يلجأ العقلاء لإزالة هذا الإبهام إلى جعل ثانٍ نعبر عنه بـ(متّمّ الجعل التطبيقي). ففيما لو اضطرّ المكلف لأحد أمرين: إمّا شرب الخمر، أو شرب النجس، فالمضطرّ إليه حقيقة هو عنوان انتزاعي من كليهما، وهو عنوان أحدهما لا أحدهما معيّناً، مع أنّ عنوان أحدهما ليس هو المحرّم شرعاً بل المحرّم هو كلّ واحد بحدّه معيّناً. فهنا يبرز الإبهام، فإنّ المضطرّ إليه حقيقة ليس له حكم حتى يرتفع، والذي له حكم ليس مضطراً

إليه؛ فإمّا أن نقول ببقاء حرمة شرب الخمر وشرب النجس كليهما على الرغم من الاضطرار لأحدهما، أو نقول بأنّ الاضطرار لأحدهما يكفي في رفع الحرمة عنهما معاً.

وكلاهما ممّا لا يمكن الالتزام به؛ فإنّ بقاء حرمة كليهما يُلغي تأثير الاضطرار، والالتزام بحليّتهما معاً لا يقتضيه الاضطرار. ومن هنا يلتجئ العقلاء إلى متمّم الجعل التطبيقي لتحديد ما هو المضطرّ إليه؛ فإذا كان الأمران متساويين في المفسدة فيعتبرون المضطرّ إليه ما يختاره المكلف، وإلّا اعتبروا المضطرّ إليه هو الأقلّ مفسدة.

والسرّ: في ذلك أنّ اختيار الفرد في حال الاضطرار يجب أن يندكّ في اختيار الجامع، وهو في حال التساوي يتحقّق باختيار أيّ من الفردين. أمّا في حال وجود الأشدّ مفسدة فإنّ اختيار الأشدّ لا يندكّ في اختيار الجامع؛ ولذا لا يصدق أنّه مضطرّ إليه، بل يعتبر مضطرّاً إلى ارتكاب الأقلّ مفسدة عند العقلاء.

إذن فهناك موضوعات تفتقر في تطبيقها على مواردها إلى متمّم جعل تطبيقي يعيّن العقلاء من خلاله موضوع الحكم. وهو لا يختص بموارد القدرة فقط، بل يتعدّى إلى غيرها أيضاً كما في باب الزكاة فيما إذا كان عندنا حول وتردّد أنّه لهذا النصاب أو لذلك، وسيأتي توضيحه.

وهنا كذلك؛ فعندنا قدرة واحدة تتعلّق بأحد الفعلين، مع أنّ التكليف متعلّق بهذا بحده أو بهذا بحده، واعتبارها قدرة على كلّ منهما ممّا لا يساعد

عليه العقلاء، وإلا لزم الجمع بين الضدين. فهنا العقلاء في صورة التساوي يروونه قادراً على كلّ واحد منهما بشرط ترك الآخر وفي صورة وجود الأهمّ فإنهم يروونه قادراً على فعله فحسب، وإن لم يصرف قدرته في الأهمّ فإنهم يروونه قادراً على فعل المهمّ في هذه الحالة، أي: يعتبرون الترتب والطولية في مرحلة التطبيق.

وملخص الحديث: أن التكليف مشروط بالقدرة، والقدرة هنا متحققة على أحد الأمرين، وتعيين متعلّقها في هذه الحالة يحتاج إلى متمم الجعل التطبيقي لأجل رفع الإبهام في مرحلة الفعلية. والملاحظ أن متمم الجعل هذا يفيد فائدة الإطلاق تارة كما لو تعلق بالأهمّ، وفائدة التقييد أخرى كما لو تعلق بالمهمّ أو في صورة التساوي.

وبذلك ترتفع الإشكالات التي وجّهت للتقريب الأوّل؛ إذ أنها كانت مبتنية على رفع إطلاق الحكم والتصرف فيه، والحديث هنا ليس في رفع إطلاق الحكم؛ لأنّ كلّ حكم أخذ في موضوعه القدرة على متعلّقه، وكلّ منها يدعو المكلف لصرف قدرته في إنجاز متعلّقه. ولرفع الإبهام يعين العقلاء بمتّم الجعل التطبيقي مورد صرف القدرة، فالتصرف حينئذ في الموضوع لا في الحكم.

ولكن يلاحظ على هذا التقريب:

أولاً: أنّه يبني على افتراض وجود قدرة واحدة على الضدين تتعلّق

بالعنوان الانتزاعي - وهو أحد الأمرين - وبذلك نحتاج إلى متمم جعل تطبيقي لتعيين مجال صرف القدرة منها. ولكن إذا كانت القدرة بمعنى القوة المنبسطة في العضلات بلا مانع تكويني من الفعل، بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهي موجودة بالنسبة إلى كل واحد منهما، ولكن ليست له القدرة على الجمع بينهما فحسب. فالصحيح وجود قدرتين - كما سيأتي توضيحه - لا قدرة واحدة؛ ليأتي التقريب.

وثانياً: أن متمم الجعل التطبيقي لما كان من المرتكزات العقلائية، فلا بد أن يتلاءم مع سائر مرتكزات العقلاء الأخر. ولازم فكرة متمم الجعل المذكور تعدد العقوبة في صورة التساوي؛ إذ التساوي يعني أن المكلف قادر على الأول إذا ترك الثاني وقادر على الثاني إذا ترك الأول، فلو تركها مع القدرة عليهما حسب الفرض لزم من ذلك تعدد العقوبة وهو - كما ذكرنا سابقاً - خلاف مرتكزات العقلاء.

وإن أمكن دفع هذا الاعتراض بأن نقول: إن العقلاء هنا يرون المكلف قادراً على أحدهما فقط فلا يستحق إلا عقوبة واحدة لا على كل منهما عند ترك الآخر لكي يكون مستحقاً لعقوبتين.

وثالثاً: - وهو أهم الوجوه في الملاحظة هذه: - أن مجال تأثير القدرة التامة التي هي محل البحث لا يمكن أن يكون مرحلة الفعلية للأحكام؛ إذ القدرة هنا تقابل العجز عن امتثال تكليفين الزاميين محرزين. وبما أن العجز بهذا

المعنى مما يرتبط بمرحلة التنجّز للتكليف، لذلك، فإنّ القدرة التي تقابله لا بدّ أن يكون مجال تأثيرها هو مرحلة التنجّز أيضاً.

ومن هنا فنحن نحتمل أنّ المحقّق النائيني رحمته الله يريد بما ذكره: مرحلة التنجّز لا الفعلية، كما عبّر عن ذلك كثيراً بمرحلة الامتثال، ونحتمل أنّه يريد منها مرحلة التنجّز فلاحظ.

الرأي الثالث: هو أنّ قصور القدرة عن الجمع بين التكليفين مؤثر في مرحلة التنجّز واستحقاق العقاب، وهنا أمران لا بدّ من البحث فيهما.

الأمر الأوّل: في إثبات هذه المبني إجمالاً.

الأمر الثاني: في بيان كيفية تأثير ذلك في مرحلة التنجّز.

فأمّا الكلام حول الأمر الأوّل فنقول: إنّ للقدرة ثلاث مراحل ومعان:

المرحلة الأولى: أو المعنى الأوّل القدرة بالنسبة إلى متعلّق التكليف، ويقابلها العجز عن الإتيان بالمتعلّق. ويعبّر عنها اصطلاحاً بـ: (إن شاء فعل وإن شاء ترك)، وهي تتقوّم بثلاثة أمور:

١- وجود القوّة المنبثة في العضلات بما يتناسب والفعل الذي يراد إنجازه.

٢- سلامة الآلات والوسائل حتى غير البدنية منها التي يحتاج إليها

الإنسان في إنجاز العمل.

٣- عدم وجود الموانع التكوينية من إنجاز العمل.

فلو تمتّ هذه الأمور يقال للإنسان: إنّ له القدرة على العمل. ويقابله

العجز عن الإتيان بالعمل، كما لو لم تكن له قوّة على العمل كالمزمن الذي ليست له القدرة على الجهاد، أو كان فاقداً للوسيلة على إنجاز العمل كأعمى الذي ليست له قدرة على الاستهلال لفقدانه البصر، أو كانت هناك موانع تمنعه من إنجازه كالسجين الذي يمنعه سجنه من إنجاز العمل.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا حول هذا المعنى للقدرة هو: هل أنّ هذه القدرة بالنسبة للضدين اللذين لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد هي قدرة واحدة، أو متعددة؟.

ربّما يقال: أنّها قدرة واحدة متعلّقة بأحد الضدين، إلّا أنّ الحقّ أنّها متعددة، فكلّ واحد من الضدين مقدور للإنسان؛ لتوفّر المقومات الثلاثة في كلّ واحد من الأمرين، لا أنّها قدرة واحدة متعلّقة بأحد الأمرين ليحتاج إلى متمم جعل تطبيقي يعين مجال صرفها منها.

لا يقال: إنّ تحقّق القدرة على كلّ واحد منها يستلزم قدرته على الجمع بينهما، وهو مستحيل.

فإنّه يقال: إنّ القدرة على كلّ واحد منها بحدّه لا يلازم القدرة على الجمع بينهما؛ إذ من الواضح أنّ الجمع بين الضدين ماهيّة ثالثة غير ماهيّة كلّ واحد منهما، وهي قد تكون مقدورة وقد تكون غير مقدورة؛ إذ لا مانع من تحقّق المقتضي لوجود كلّ واحد من الضدين في نفسه دون أن يتحقّق المقتضي للجمع بينهما لعدم القدرة عليه، كما بالنسبة لتحركه إلى جهتين متعاكستين في

آن واحد، فهو قادر على كل واحد منهما في نفسه وإن لم يكن قادراً على الجمع بينهما؛ ولذا فمن الممكن لشخصين الإتيان بهذين الأمرين.

المرحلة الثانية: أو المعنى الثاني القدرة على الجمع بين امثال التكليفين الإلزاميين المحرزين، ونصطلح عليها بالقدرة التامة، وهي التي تقابل العجز عن امثال التكليفين المذكورين، وهي التي يبحث عنها في بحث التزاحم. وهي غير القسم الأوّل من القدرة؛ فإن الإنسان وإن كان قادراً على كل واحد منهما في نفسه بمعنى أنّه إن شاء فعله وإن شاء تركه، لكن مع ذلك ليس له قدرة على الجمع بينهما.

المرحلة الثالثة: أو المعنى الثالث القدرة على الموافقة القطعية للتكليف في قبال العجز عنها.

بيان ذلك: أنّه قد يكون متعلّق التكليف مقدوراً عليه، لكن يعجز المكلف عن القطع بالامثال، وهذا على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون المكلف قادراً على المخالفة القطعية، وإمّا أن يكون عاجزاً عنها أيضاً كالموافقة القطعية.

مثال الأوّل: كمن يعلم بوجوب أحد الضدين اللذين لهما ثالث في آن واحد، مثل التحرك نحو المشرق والمغرب، فإنّ المكلف قادر على تركها معاً بالتحرك نحو جانب آخر أو السكون. ومثال الثاني: كموارد دوران الأمر بين المحذورين.

وبعد أن عرفنا أقسام القدرة ومعانيها الثلاثة نقول: لا ريب في أن القدرة بالمعنى الثالث ترتبط بمرحلة التنجّز وتكون محددة لها.

ففي القسم الأول تحرم المخالفة القطعية ويتعين على المكلف الامتثال الاحتمالي، فالتكليف الواقعي الموجود بالتحرك نحو أحد الجانبين معيّن لا يقتضي استحقاق العقوبة على مخالفته، إلا إذا قطع المكلف بمخالفته بترك الطرفين معاً.

كما أنه في القسم الثاني - أي: دوران الأمر بين المحذورين - يتخيّر المكلف بين الفعل والترك مع وجود التكليف الواقعي بلا تصرف وتقييد فيه كما هو المتسالم عليه بين الأعلام.

إلا أن الكلام وقع في القدرة بالمعنى الأول والثاني، فذهب جمع إلى أنّهما مؤثران في مرحلة التنجّز أيضاً^(١).

(١) ويمكن تقريبه بوجهين:

الأول: أن مفاد الأمر هو النسبة الإيقاعية، أي: إيقاع فعل على ذمة المكلف. وبالنتيجة يرجع الحكم التكليفي إلى حكم وضعي من قبيل اشتغال الذمة في باب الضمان، ومن المعلوم عدم اشتراطه بالقدرة كما أنه لا يكون مشروطاً بالعلم. ثم إنّ العقل يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، وهذا الحكم العقلي مشروط بالعلم والقدرة، وينتزع من الأمر - بلحاظ هذه المرحلة المترتبة عليه - عنوان الباعثية، لا أن مفاد الأمر هو البعث. فالقدرة إذن شرط لحكم العقل بوجود الإطاعة واستحقاق العقوبة، أما الحكم الشرعي المجعول فهو من سنخ الوضعيات غير المشروطة بالقدرة والعلم.

وعلى هذا الوجه اعتمد بعض مشايخنا^{رحمهم}، كما أنّ مبناه - وهو تفسير مفاد الأمر بالنسبة الإيقاعية - يستفاد من مواضع من كتاب المحاضرات وإن لم يلتزم بلازمه، لكن لا يمكننا الموافقة عليه لإنكاره الحكم التكليفي وإرجاعه إياه إلى الوضعي، في حين أنّها حقيقتان مختلفتان في عالم

الاعتبار، كما أوضحناه في محله. فالحكم التكليفي يكون بمفاده الأولي باعثاً أو زاجراً، بخلاف الحكم الوضعي فإنه حكم تمهيدي لترتب أحكام تكليفية، وذكرنا أن مفاد هذا الأمر بحسب المفاهيم العرفي ليست هي النسبة الإيقاعية، بل نسبة بعثية تهييجية.

الثاني: ما اعتمد عليه بعض الأعلام من التفرقة بين الأحكام القانونية والخطابات الشخصية. وبيانه يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن توهم اشتراط الحكم بالقدرة مبني على زعم انحلال الحكم القانوني الى خطابات متعددة حسب أفراد المكلفين ؛ فإنه - بناءً عليه - يكون شمول الخطاب للعاجز، بمعنى توجه خطاب خاص نحوه. ولا شبهة في استهجانها، كما إذا خوطب الأعمى مثلاً بوجوب الاستهلال. أما إذا أنكرنا الانحلال وقلنا بأن الخطاب القانوني مجعول لطبيعي المكلف بلا تكثر في ناحية الخطاب ولو انحلالاً، فلا يلزم الاستهجان في شمول الحكم القانوني للعاجز كما يشمل القادر. وحيث إن الحق عدم الانحلال في الخطابات القانونية وإنما جعلت لطبيعي المكلف وانطباقها على الأفراد عقلي فلا إشكال في شموله للعاجز بما أنه فرد للطبيعي.

الثانية: أن ملاك الحكم وإن كان عبارة عن عنوان الدعوة الى الخير والزرع عن الشر - وهو لا يتحقق بالنسبة الى العاجز- إلا أنه لا دليل على اعتبار تساوي الحكم المجعول والملاك المذكور في جميع افراد الطبيعي، فيكفي في عقلانية الحكم القانوني الكلي وجود هذا الملاك بالنسبة الى عدد معتد به من أفراد الطبيعي.

ثم استشهد القائل على مدعاه بأمر لا مجال لعرضها ونقدها وقد تعرضنا لها في بحث الضد. والذي نقوله في المقام على نحو الاختصار ملاحظاً على مقدمته الأولى: إنه ليس المراد من الانحلال في المقام: انحلال الخطاب الواحد إلى خطابات متعددة، وإنما المراد انحلال الحكم المبرز انحلالاً عقلانياً اعتبارياً، بمعنى أن العقلاء ينسبون الحكم إلى كل فرد من أفراد العنوان الذي تعلق به الخطاب مثل عنوان «الناس» و«المؤمنون». وأثر هذا الانحلال تعدد الإطاعة والعصيان بالنسبة إلى الأفراد، فكل فرد له حكم مستقل غير مرتبط بحكم الآخرين.

ولكن الصحيح هو التفصيل بين القدرة بالمعنى الأول؛ فإنها تؤثر في مرحلة الجعل والإنشاء، والقدرة بالمعنى الثاني؛ فإنها مؤثرة في مرحلة تنجز الأحكام.

والوجه في هذا التفصيل أنّ القدرة والعجز بالمعنى الأول من التقسيمات السابقة على التكليف؛ لأنّ المكلف قبل توجه التكليف إليه إمّا أن يكون قادراً على إيجاد متعلّقه، وإمّا أن يكون عاجزاً عنه؛ فلا محالة إمّا أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود هذا القيد وعدمه مطلقاً وإمّا أن يكون مقيداً. والإهمال غير معقول، وإطلاق التكليف للعاجز يكون تكليفاً بالمحال، وهو قبيح بل على حد تعبير المحقّق النائيني هو بنفسه محال؛ لأنّ حقيقة التكليف عبارة عن الإنشاء لغاية إيجاد الداعي والمحرّك إلى الفعل أو الترك في نفس المكلف، فلا يتحقّق التكليف الحقيقي من المولى الحكيم بالنسبة إلى العاجز.

ثم إنه ﷺ قد صرح في بحث العام والخاص بأنّ الموضوع له في أداة العموم هو الكثرات - أي كثرات الطبيعة - ومعناه أنّ العام إذا كان موضوعاً بمثل «يا أيها الناس» يكون كل فرد موضوعاً للحكم.

ونلاحظ على المقدمة الثانية أنّ الملاك هو روح الحكم سواء كان حكماً شخصياً أم قانونياً، وكيف يعقل شمول الحكم لمن ليس فيه ملاك؟ وأي داع إلى هذا الالتزام مع أنه لو سُئل المقتن مثلاً في خطابه القانوني (يجب على الناس الاستهلال): هل أن خطابك يشمل الأعمى؟ مثلاً لأجاب بالنفي والاعتماد فيه على القرينة اللببية الكاشفة عن تحديد المراد؟ هذا كله، مضافاً إلى ما ذكرناه في تقريب القول المختار فلاحظ.

وكيفما كان فإنه يكفي في إثبات محدودية الخطاب بالقدرة الحكم العقلاني بقبح تكليف العاجز ولو بنحو الخطاب القانوني المتوجّه إلى طبيعة المكلفين، كما إذا كلّف الجميع بوجوب الاستهلال مثلاً فلا مجال لتوهم شموله للأعمى. هذا كله، مضافاً إلى الآيات والروايات الدالة بظاهرها على اشتراط التكليف بالقدرة بل السّعة التي هي أخصّ من القدرة، نحو قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، وبما أنّ التكاليف الشرعية ليست تكاليف شخصية بل تكاليف قانونية على نهج القضايا الحقيقية فنفي التكليف عن العاجز يرجع إلى تقييد الحكم في مرحلة الجعل.

وفي صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما كلّف الله العباد كلفة فعل، ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة ثم أمرهم ونهاهم، فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً باستطاعة متقدمة قبل الأمر والنهي، وقبل الأخذ والترك، وقبل القبض والبسط»^(٢). والروايات بهذا المفاد كثيرة.

وأما القدرة بالمعنى الثاني التي عبّر عنها بالقدرة التامة - وهي القدرة على الجمع بين متعلّقي التكليفين، ويقابلها العجز - فهي من التقسيمات اللاحقة للتكليف، لأنّها تلاحظ بالنسبة إلى حكمين فعليين معلومين إيجابيين. فلو كان أحد الحكمين إيجابياً والآخر تحريمياً أو استحبابياً أو لم يكن أحدهما فعلياً أو لم يكن معلوماً لا يتحقّق تراحم بينهما.

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) التوحيد: ٣٥٢ / ١٩.

والحاصل: أنّ المتعبر في تحقّق العجز بهذا المعنى عن متعلّق التكليف تعلّق تكليف آخر إيجابي فعلي معلوم بما يضافه، بشرط ألا يكون التكليف الأوّل أهمّ من الثاني، فإنّ امثال الأمر بالمهمّ لا يعدّ عند العقلاء عذراً لترك الأهمّ. وهذه الأمور المتعبّرة في تحقّق العجز بهذا المعنى كلّها من قبيل الانقسامات اللاحقة للحكم، كالعلم، وقصد الامتثال وتقييد الحكم بمثل العلم وإن لم يمتنع عقلياً - كما قررناه في محله لكنّه بعيد عقلائياً؛ فالعرف لا يساعد على تقييد الحكم بما هو متأخّر رتبة عن نفس الحكم. وقد ذهب الإمامية إلى شمول الأحكام للعالم والجاهل.

وهكذا، فالعرف لا يساعد العرف على تقييد الحكم بالقدرة بالمعنى المذكور، التي مرجعها إلى عدم تعلّق حكم آخر بضده. والذي يؤكّد هذه الدعوى أنّ العقلاء في مجال التكاليف المتزاحمة يرون توجّهها للمكلف، ويحاولون معالجتها في مرحلة الامتثال.

ويوافق لسان بعض الروايات الواردة في التزاحم، نحو رواية ابن أبي نجران الواردة في تزاحم غسل الجنابة وغسل الميت: «إذا اجتمعت سنة وفريضة بدئ بالفرض»^(١).

ويمكن أن يتوجّه على هذا التقريب اعتراضات نتعرّض لاثنتين منها ولمناقشتها، ومن خلال ذلك ستّضح فكرة التقريب أكثر:

(١) التهذيب ١: ١٠٩ / ٢٨٦.

الاعتراض الأول: أن التقريب المذكور مبني على الفرق بين الخطاب القانوني الذي يتم إنشاء الأحكام الشرعية من خلاله، والخطاب الشخصي، مع أن مرجع الخطاب القانوني - على القول بالانحلال، وهو الحق - إلى الخطابات الشخصية بعدد الأفراد. فحين يقول المولى يجب إنقاذ الغريق فإنّ هذا الخطاب القانوني الواحد ينحلّ إلى تكاليف متعددة بعدد الأفراد، فإذا كان هناك غريقان فإنّ هذا الخطاب القانوني الواحد ينحلّ إلى خطابين شخصيين. فلا فرق في الحقيقة بين الخطابات الشخصية المتعددة بعدد الأفراد، والخطاب القانوني الواحد إلّا في نوع المبرز فقط أمّا المبرز ففي كليهما واحد، وهو تكاليف شخصية بعدد الأفراد، فإذا لم يكن هناك مصحح لتوجيه خطابات شخصية كما في موارد قصور القدرة وعدم إمكان الجمع بين الامتثالين كإنقاذ غريقين في آن واحد فإنّه لا يوجد مصحح للخطاب القانوني أيضاً. فلا بدّ من الالتزام بأنّ الخطابات القانونية لا تتوجّه في هذه الموارد إلى المكلفين، كالخطابات الشخصية؛ فالقدرة التامة على حسب اصطلاحنا تحدّد مرحلة الإنشاء كالسابقة.

ولكن يناقش هذا الاعتراض بوجهين:

الوجه الأول: أن الفرق بين الخطاب الشخصي والقانوني لا يختص بمجال المبرز فحسب بل يفترقان في المصحح للجعل أيضاً.
وتوضيحه: أن المصحح لكلّ خطاب هو إيجاد الداعي أو الزاجر في نفس

المكلف، فيعتبر فيه أن لا يكون للمكلف داع إلى الفعل فيتعلق به أمر، ولا يكون له زاجر عن الفعل فيتعلق به نهي، ولكن يكفي في صحّة الخطاب القانوني وشموله لجميع الأفراد وجود أفراد لا يتوفّر فيهم الداعي إلى الفعل والزاجر عنه وإن كان في حالات نادرة، ولا يشترط في صحته عدم وجود الداعي والزاجر في جميع الأفراد. ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾^(١) يصحّ هذا الخطاب ويشمل جميع المكلفين مع وجود الزاجر النفسي عن تناول الخبائث في أكثر الأفراد، لكن لوجود بعض الأفراد في بعض الحالات النادرة الذين يتناولون الخبائث، صحّ هذا الخطاب القانوني وكذلك في إيجاب التفقه على الأهل مع وجود الداعي للتفقه في الكثير، ولكن بسبب فقدانه عند البعض فهذا يصحح جعل الوجوب.

إذن وجود الداعي أو الزاجر في بعض الأفراد لا يوجب عدم صحّة الخطاب القانوني وشموله.

وأما الخطاب الشخصي فلا يصحّ إلا إذا علم عدم وجود داعي الفعل أو الزاجر عنه في نفس المخاطب؛ لأنّه يدلّ بالدلالة الالتزامية على عدم وجود الداعي أو الزاجر، ولذلك ربّما اعتبر توجيه مثل هذا الخطاب الشخصي لمن يوجد داع أو زاجر في نفسه استخفافاً واستهانة به، كما إذا خاطب شخصاً محترماً بقوله: لا تشرب الخمر، فإنّه ربّما فهم من هذا الخطاب أنّه يشرب الخمر فعلاً.

إذن فالخطابات الشخصية تختلف في المصحح أيضاً عن الخطابات القانونية، وعلى ضوءه فقد يكون الخطاب الشخصي في مورد ما مستهجناً وقبيحاً، ولكن لا مانع من شمول الخطاب القانوني له.

الوجه الثاني: أن المراحل الثلاثة للحكم وهي (الإنشاء والفعليّة والتنجز) مندجّة في الخطاب الشخصي، فلا بدّ أن تتوفر شروط المراحل الثلاثة جميعاً ومصحّحاتها، ليصحّ هذا الخطاب. في حين أنّه في الخطاب القانوني قد يكون هناك انفكاك بين هذه المراحل، فربّما يتمّ إنشاء الحكم دون أن يوجد موضوعه ليكون فعلياً، أو يكون فعلياً ولكن لا يعلم به المكلف ليكون منجزاً عليه.

الاعتراض الثاني: لا بدّ من وجود المصحح والداعي لإطلاق الحكمين في مرحلة الإنشاء مع أنّه لا مبرر للالتزام بإطلاق كلا الحكمين في مرحلة الإنشاء مع عدم تنجز أحدهما؛ لأنّه إن كان الداعي للإطلاق تحصيل الجمع بين الضدين فهو محال، وإن كان بداعي صرف المكلف عن أعمال قدرته في الآخر فهو خلاف الفرض، لأنّ دليل الآخر أيضاً مطلق، وربّما كان الآخر مساوياً له في الأهميّة، بل قد يكون أهمّ منه. وعليه فلا بدّ من تقييد كلّ من الخطابين بترك الآخر، فلا يصحّ الالتزام بتوجه خطابين مطلّقين في عرض واحد للمكلف في مرحلة الإنشاء. فالقدرة إذن تؤثر في هذه المرحلة.

ويناقش هذا الاعتراض بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الاطلاق في الحكمين إن كان إطلاقاً ذاتياً - كما هو الحقّ -

فلا مجال للسؤال عن الداعي والمصحح له؛ إذ أنه ليس بعمل من أعمال المولى المشرع ليسأل عنه، أما إذا كان إطلاقاً لحاظياً فإنّ المصحح له في مرحلة الإنشاء هو تحقق الملاك أو المصلحة والمفسدة في جميع أفراد الطبيعة المتعلقة للتكليف. وبها ذكر من المحذورين - من استلزامه إرادة تحصيل الجمع بين الضدين، أو صرف القدرة في الآخر - فلا تأثير لهما في إطلاق الحكم في مرحلة الإنشاء، لأنّها إنّما يتحققان في مرحلة التنجّز، فكيف يؤثّران في المرحلة السابقة عليها؟ فهما يمنعان من وصول الحكم إلى مرحلة التنجّز والتأثير في المكلف لا في أصل إنشائه وجعله.

فالمولى لم ينشئ تحصيل الجمع بين الضدين بل أنشأ حكماً مطلقاً بمقتضى الطبع والقاعدة، لتوفّر الملاك في جميع أفراد الطبيعة، لكن لقصور القدرة على الجمع بين امثال كلا التكليفين نشأ هذان المحذوران في مقام الامثال والتنجّز.

الوجه الثاني: ما مضى مراراً من أنّ تقييد الخطابات الشرعيّة في مرحلة إنشاءها بهذه القدرة لا يتلاءم والمرتكزات العقلائيّة في المتساويين فراجع.

الأمر الثاني: في بيان كيفية تأثير قصور القدرة في مرحلة التنجّز.

فهنا آراء بين العلماء:

الرأي الأوّل: أنّ المنجّز هو أحد التكليفين فحسب؛ وذلك لأنّ العقلاء لا يرون تعدّد العقوبة في مثل هذا المجال، فهناك عقوبة واحدة سواء في صورة وجود الأهم، أو في صورة التساوي، وإنّما الفرق بينهما أنّه في صورة وجود

الأهمّ إنّما تكون العقوبة على مخالفة الأهمّ فحسب، ولو خالف المهمّ أيضاً أمّا في صورة التساوي فهناك عقوبة واحدة على ترك أحدهما فحسب.

الرأي الثاني: تنجز كلا التكليفين إلاّ أنّه في صورة وجود الأهمّ فإنّ الأهمّ منجز مطلقاً، وأمّا المهمّ فإنّه إنّما يتنجز في صورة ترك الأهمّ.

أما في صورة التساوي، فإنّ أحدهما إنّما يتنجز فيما لو ترك الآخر ونتيجة هذا الرأي هو تعدّد العقوبة.

الرأي الثالث: - وهذا الرأي هو المختار:- التفصيل، ففي صورة التساوي يرويه قادراً على أحدهما، فتكون هناك عقوبة واحدة، أمّا في صورة وجود الأهمّ، فإنّ الأهمّ يتنجز مطلقاً، وأمّا المهمّ فإنّه يتنجز على تقدير ترك الأهمّ، فلو ترك كليهما لكانت هناك عقوبتان. وقد ذكرنا هذا الرأي بالتفصيل في بحث الترتّب.

وهذه الآراة تحتاج لتفصيل موسّع حول تقييمها، وليس هنا مجال البحث عنها. لكنّ ممّا يجدر ذكره هنا بيان ما هو المرتكز في وجدان العقلاء في هذا المجال، حيث نراه يتوافق مع الرأي الثالث.

فقد ذكرنا سابقاً في بحث الترتّب الأمري، أنّ القدرة التامة في المقام - مرحلة الجمع بين الامتثالين - هي قدرة اعتبارية بمتّمّ الجعل التطبيقي من قبل العقلاء، ففي صورة التساوي بين الأفراد في مقام الامتثال يرى العقلاء أنّ للمكّلف قدرة تامة واحدة، حيث يعتبرونه قادراً على أحدهما فحسب، ولا يعتبرونه قادراً على الجميع. فلو كان هناك ألف شخص على وشك الغرق،

وزيد لا يقدر إلا على إنقاذ واحد منهم فقط لكن خالف ولم ينقذ أي واحد منهم فغرقوا جميعاً، فإثمهم لا يعتبرون زيداً مسؤولاً عن غرق الجميع.

إذن، فالالتزام بتعدّد العقوبة - وهو من نتائج القول بالترتب - محل إشكال في صورة التساوي بحسب ارتكاز العقلاء ووجدانهم.

أما في صورة وجود الأهمّ، فإثمهم يروونه قادراً بالدرجة الأولى على الأهمّ بصورة مطلقة، ولكن إذا لم يأت بالأهمّ فإثمهم يعتبرونه قادراً على المهمّ على تقدير تركه للأهمّ. ومن هنا يعتبره العقلاء ذا قدرتين، بلحاظ أثمهم - بحسب ارتكازاتهم - يرون الطوليّة الرتبية بين الأهمّ والمهمّ، كالتوليّة الزمانيّة.

فإذا كان هناك جماعة مشرفون على الموت عطشاً، ولا يوجد عند المكلف إلا كمية قليلة من الماء لا تروى إلا شخصاً واحداً منهم، والمفروض اختلاف أفراد الجماعة من حيث الرتبة والأهميّة، فهنا لو لم يعط هذا الماء إلى جميع أفراد الجماعة، فسيعبره العقلاء مسؤولاً عن موت الجميع، ويعاقب على إهلاك الجميع عقوبات متعدّدة بعددهم كما هو الأمر في الطوليّة الزمانيّة، كما لو كان هناك أفراد متعدّدون يعانون العطش ولكنّ الأوّل منهم يموت في الدقيقة الأولى لو لم يصل إليه الماء، والثاني في الدقيقة الثانية وهكذا، حيث يموتون طولياً، فهنا يجب على المكلف إعطاء الماء إلى الأوّل في الدقيقة الأولى، فلو أعطاه الماء وأنقذه من الموت، فلا يبقى له ماء بالنسبة لبقية الأفراد لذلك لو مات البقية لا يعتبره العقلاء مسؤولاً عن موتهم، أمّا لو لم يعط الماء إلى الأوّل في الدقيقة الأولى ومات عطشاً، فإنّه يكون مسؤولاً عن موته، ولكن العقلاء

يلزمونه باعطاء الماء في الدقيقة الثانية للثاني، فلو عصى ومات الثاني، فيرونه مسؤولاً عن موته وهكذا بالنسبة للبقية ويرونه مؤاخذاً بمؤاخذات كثيرة. والطولية الرتبية في أذهان العقلاء شبيهة بالطولية الزمانية.

والملاحظ أن العلماء لم يفرّقوا في مجال المسؤولية والعقاب بين صورة الأهم، وصورة التساوي، فأولئك القائلون بتعدّد العقوبة في موارد التزامهم، لاحظوا أمثلة الأهمّ والمهم بحسب وجدانهم وارتكازاتهم، ولم يلاحظوا أمثلة التساوي، في حين أن القائلين بوحدة (العقوبة) لاحظوا أمثلة التساوي دون ملاحظة أمثلة الأهمّ والمهم. وهذا في الواقع نوع من الجمع بين آراء العلماء وارتكازاتهم المختلفة في هذا المجال.

هذا كلّه في ما لو لم يكن قصور القدرة بسوء اختيار المكلف، أمّا لو كان قصور القدرة بسوء اختياره - بأن كان المكلف مثلاً في أوّل الوقت قادراً على إنقاذ جميع الغرقى لكنّه آخر إنقاذهم إلى أن ضاق الوقت وقصرت قدرته عن إنقاذ الجميع، فلا يقدر إلّا على إنقاذ واحد منهم، فهو بسوء اختياره قد أوقع نفسه في هذا الأضرار - فهنا يكون التكليفان المتزامان مثلاً معاً منجزين عليه، ويعتبر مستحقاً للعقاب على مخالفة كلا التكليفين حتى مع التساوي؛ لأنّه تعجيز اختياري، والاضطرار أو الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. ولا أقل من عدم منافاته للاختيار في مرحلة العقوبة والتنجز، فهنا لو كانا متساويين، فالواجب إنقاذ أحدهما ويعاقب على ترك إنقاذ الآخر، وأمّا لو كان أحدهما أهمّ من الآخر، فيجب إنقاذه عقلاً؛ لأنّ المهمّ أخف عقوبة، وإن ترك

الأهم فالواجب هو المهم.

وعلى كل حال، فالفرق بين ما اخترناه، ومسلك المحقق النائيني بناءً على التقريب الثاني هو أنه تصوّر أنّ القدرة واحدة، فلذلك ذهب إلى تأثيرها في مرحلة الفعلية بعد تطبيق متمم الجعل في هذه المرحلة، لكنّا حيث بنينا أنّ القدرة ليست تكوينية لتكون واحدة، وإنّما هي اعتبارية بلحاظ تزامم الامتثالين المنكشفين، لذلك طبقنا متمم الجعل في مرحلة التنجز.

وعلى ضوء ما سلكناه يكون الفرق بين التعارض والتزامم أنّ التعارض تنافي المدلولين في مرحلة الجعل، حتى لو فرض عدم فعلية الحكمين وعدم تنجزهما، أمّا التزامم فهو تردّد موضوع لأن يكون موضوعاً لفعلية هذا الحكم، أو الحكم الآخر.

بقي شيء وهو أنّ جميع ما ذكرناه في هذا البحث مبني على معالجة التزامم على أساس اعتبار القدرة، لكن يمكن معالجته بما ورد في رفع ما اضطروا إليه، ففي الواجبين المتزاممين يصدق عنوان المضطرّ إليه على ترك أحدهما المقارن لفعل الآخر، هذا فيما إذا كانا متساويين من حيث الأهمية، وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فلا يصدق هذا العنوان إلا على ترك غير الأهمّ، المقارن لفعل الآخر، فتكفي أحاديث تحليل المضطرّ إليه، وحديث الرفع^(١) لتشخيص الوظيفة في باب التزامم وتفصيل ذلك في بحث الترتب.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى حول البحث في الفرق بين التعارض والتزاحم.

الجهة الثانية: الموارد المشتبه كونها من التزاحم أو التعارض:

بعد أن تعرّفنا على الملاك في التعارض والتزاحم، فمن حيث التطبيق والصدق هناك موارد اختلفت الآراء حول كونها من باب التزاحم أو من باب التعارض، وهي ثلاثة موارد:

١ - موارد اجتماع الأمر والنهي، والبحث عنها موكول إلى محله.

٢ - ما ذكره المحقق النائيني من أنّ هناك موارد يثبت فيها التزاحم من غير ناحية قصور القدرة.

٣ - المسائل الدورانية في باب المركبات الارتباطية التي يدور الأمر فيها بين ترك شرط أو ترك جزء.

ويدور البحث هنا حول الموردين الأخيرين.

المورد الأول: موارد التزاحم مع عدم قصور القدرة.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ المحقق النائيني التزم بأنّ هذه الموارد من باب التزاحم^(١) إلا أنّ جماعة من الأعظم أنكروا عليه ذلك وذهبوا إلى أنّها من باب التعارض^(٢).

(١) أجدد التقريرات ٢: ٥٠٤.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٥٩.

وقد ذكر بعض مشايخنا^(١) أنّ أكثر الفقهاء إلّا من شدّ منهم أدخلوا مسألة تردّد النصاب في باب التزامهم، وهذه المسألة من صغريات الكبرى التي نبحث عنها.

والملاحظ أنّ لهذه الكبرى موارد كثيرة، ولكننا هنا نتعرّض إلى مثال تردّد النصاب في باب الزكاة ومثاله ما لو ملك زيد في أوّل المحرم (٢٥) من الإبل، وهو النصاب الخامس في باب الزكاة، وفي أوّل رجب من ذلك العام ملك ناقة أخرى فبلغت ممتلكاته (٢٦)، وهو النصاب السادس، ففي المحرم الثاني بما أنّه كان يملك (٢٥) من الإبل قد حال عليها الحول، فيجب أن يدفع (٥) من الشياه زكاة، وفي رجب الثاني بما أنّه مرّ على (٢٦) من الإبل حول كامل، فيجب أن يدفع بنت مخاض.

ونتيجة ذلك تزكية المال الواحد مرّتين في عام واحد، وهذا ممّا يعلم خلافه، ومن هنا يحصل التزامهم بين الحكمين؛ مع عدم قصور قدرة المكلف؛ لأنّه قادر على دفع (٥) شياه للنصاب الخامس، وبنت مخاض للنصاب السادس، إلّا أنّ لازمه دفع الزكاة مرّتين في عام واحد.

وقد أدخل المحقق النائيني هذا المورد في باب التزامهم، ورّجح الحكم الأوّل وهو وجوب دفع زكاة النصاب الخامس آخر حوله؛ للتقدم الزماني، وهو أحد مرجّحات باب التزامهم. وإذا استدامت ملكيّته للنصاب السادس

(١) هو العالم الكبير الشيخ حسين الحلبي (قدس سره).

إلى المحرم التالي وجبت عليه زكاته، ولا تجب الزكاة عليه في رجب. وبذلك أيضاً أفتى الفقهاء إلا الشاذ منهم.

ولعلّ هذا من الشواهد على إدخالهم هذا المورد في باب التزام. كما ذكر ذلك بعض مشايخنا في بحثه بعد أن اعترض على المحقق النائيني وإن قرّر أنّ المورد داخل في التعارض لا التزام ولكنه برّر رأيه بذهاب أغلب العلماء إليه، كما اعترض في أجود التقريرات على المحقق النائيني أيضاً، وذهب إلى أنّ هذا المورد داخل في باب التعارض لا التزام^(١). ولا بدّ من ملاحظة هذه المسألة على كلا المسلكين: مسلك التزام، ومسلك التعارض.

المسلك الأوّل - الذي اختاره المحقق النائيني -: ويدور البحث فيه تارة في إثبات كون المورد داخلاً في باب التزام، وأخرى أنّه بعد ثبوت ذلك، فما هو مقتضى المرجّحات؟ فالبحث يكون في جهتين:

الجهة الأولى: أنّ موضوع وجوب الزكاة عبارة عن مرور حول تام غير متداخل كما يوضّحه التأمّل في الأمثلة العرفيّة، فإذا قال مثلاً يجب عليك في كلّ شهر تسكن فيه الدار أن تعطي كذا يكون الموضوع هو الشهر غير المتداخل، وإلا فيلزم إعطاء المال مرّات فيما إذا سكن الدار خمسة وثلاثين يوماً، فإنّ هذه الأيام إذا لوحظت متداخلة تحقّق أشهراً كثيرة باعتبار أنّه في اليوم الأوّل من الشهر الثاني يكون قد مرّ على سكناه شهر وفي اليوم الثاني

أيضاً قد مرّ شهر حيث يحتسب مبدؤه اليوم الثاني من الشهر الأوّل وهكذا. ولا ريب أنّه خلاف المتفاهم العرفي من هذا الكلام.

وكذلك يستظهر من روايات اعتبار مضيّ الحول على النصاب مضيّ حول مستقل غير متداخل على كلّ نصاب. ومن المعلوم أنّ في المثال الذي سبق في تمكّن الإبل يكون مجموع ما مضى على الإبل عبارة عن ثمانية عشر شهراً، وهي لا تشكل عامين إلاّ مع التداخل، فلا يصدق أنّه قد مضى على خمس وعشرين حول، ومضى على ستّ وعشرين حول، وإذا لوحظ الحول مستقلاً غير متداخل فلم يمضِ إلاّ حول ونصف.

وبالنتيجة لم يتحقّق موضوع وجوب الزكاة إلاّ لواحد من النصّابين؛ فإذا اعتبرنا هذا الموضوع لخمس وعشرين تجب زكاتها في أوّل شهر محرم الحرام ومن هذا اليوم يبتدئ الحول لستّ وعشرين وتجب زكاتها في أوّل شهر محرم الآتي. وإذا اعتبرنا موضوع الحول لستّ وعشرين فتجب زكاتها في أوّل شهر رجب.

فإنّ الحول في المقام نظير القدرة في باب المتزاحمين على مسلك المحقّق النائبي، والتنافي بين الحكمين يقع في مرحلة تحقّق الموضوع. ويحتاج تطبيق الموضوع إلى متّمّ جعل في هذه المرحلة، وحيث عرّف المحقّق النائبي التزاحم بالتنافي في مرحلة الفعلية وتحقّق الموضوع فإنّ المقام يندرج في باب التزاحم أيضاً.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ إدراج المورد في باب التزاحم لا يتوقّف على ملاحظة الرواية القائلة بأنّ المال الواحد لا يزكّي مرتّين في عام واحد^(١)، حتى يعترض عليه بما في هامش أجود التقريرات من أنّ الرواية المذكورة توجب العلم بتقييد أحد الإطّلاقين، وذلك لأنّ دليل النصاب لا يملك إطلاقاً يشمل فرض تداخل الأعوام لكي يحتاج في تقييده لهذا الحديث^(٢).

الجهة الثانية: ما هو مقتضى المرجّحات في هذا التزاحم؟

إنّ المرجّحات تقتضي اعتبار الحول التام بالنسبة للنصاب الخامس وهو (٢٥) من الإبل؛ عقلاً وشرعياً:

أما عقلاً، فلما ذكرناه في محله من أنّ التقدّم يكون لدى العقلاء مرجّحاً في باب التزاحم، حيث إنّ بناء العقلاء في باب الأفراد المتدرّجة الوجود على اعتبار الموضوع هو الفرد المتقدم.

وأما شرعاً فإننا لو اعتبرنا الحول بالنسبة للنصاب المتأخّر للزم عدم وجوب الزكاة في سنين عديدة، فلو ملك واحداً من الإبل في الشهر العاشر، تغيّر نصابه للنصاب السادس، وسقط ما مضى من الأشهر العشر ونصابها، ثم بعد عشرة أشهر لو فرض أنّه ملك عشرة من الإبل، سقط جميع ما قبله ووجبت حقّه عليه وهكذا.

(١) الكافي ٣: ٥٤٣ / ٤.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٨٥.

المسلك الثاني: مسلك التعارض. ويقع البحث فيه أيضاً من جهتين: فتارة في إثبات أصل المدعى، وإثبات كون المورد من باب التعارض، وأخرى الوظيفة بعد إثبات ذلك.

أما **الجهة الأولى** - وهي إثبات كون المورد من باب التعارض لا التزام - فلأن التزام ينحصر بموارد قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين، ومن الواضح أن الإنسان قادر هنا على إعطاء (٥) شياه، وبنت مخاض، فلا قصور في القدرة ليدخل في باب التزام.

وأما **تصوير التعارض**، فلأن أدلة النصب مطلقة من حيث اعتبارها الحول، فإنها تشمل الحول التام والمتداخل، لكن نعلم إجمالاً بعدم إرادة الإطلاق من كلا الدليلين؛ أما من جهة وضوح عدم صحة ذلك، وإلا وجب عليه أن يدفع في رأس السنة خمس شياه وبنت مخاض وحقه، لو كان مالكاً للنصاب الخامس ثم ملك في اليوم الثاني واحداً من الإبل ثم ملك في اليوم الثالث عشرةً من الإبل، أو من جهة ماورد «شيء واحد لا يزكى في عام واحد من وجيهن»^(١) ومن هنا نعلم إجمالاً بعدم وجوب زكاتين أو أكثر للمال الواحد، وبذلك نعلم بعدم صحة أحد الإطالقين.

وهذا العلم الإجمالي يوجب التعارض بين الدليلين، ولا بدّ من إعمال قواعد التعارض، ولا وجه لجريان قواعد باب التزام؛ لأنه في كل مورد كان

فيه العلم الإجمالي سبباً لتنافي الدليلين، فهذا ممّا يرتبط بباب التعارض لا التزاحم. ومن هنا اعترض على المحقق النائيني بوضوح دخول هذا المورد في باب التعارض.

ولكن يعترض على هذا الكلام؛ سواء في تصوير إخراج المورد من باب التزاحم، أو في تصوير إدخاله في باب التعارض:

أمّا الاعتراض على إخراجه من التزاحم، فلما ذكرناه من أنّ ملاك باب التزاحم هو إبهام الموضوع لاقصور القدرة.

وأمّا الاعتراض على إدخاله في التعارض، فلما بيّناه في المسلك الأوّل - مسلك التزاحم - من عدم وجود الإطلاق لتلك الروايات.

وأمّا الجهة الثانية، فيما أنّه لا تملك تلك الروايات مرجحاً يرجح به بعضها على البعض الآخر، لادلالة ولاسنداً، كما أنّه لا يوجد إطلاق يرجع إليه بعد تساقطها، لذلك يكون المرجع هو الأصول العمليّة، وهي تقتضي الاحتياط بالجمع بين الزكّاتين.

إلّا أنّه ذكر في مستند العروة: (الصحيح هو الأوّل المطابق لما ذكره في المتن إذ لا موجب لإلغاء الحول بالإضافة إلى النصاب الأوّل بعد تحقّق موضوعه وفعليّة حوله وكونه مشمولاً لإطلاق دليله، فرغ اليد عنه طرح للدليل بلا موجب وبلا سبب يقتضيه).

ثم قال بعد ذكره للمثال: (وبعد أن تعلّقت الزكاة بتلك الإبل أو الشاه

فلا يبقى بعدئذٍ موضوع لملاحظة النصاب الثاني في شهر رجب؛ لأنّ ذلك
الوجوب...^(١).

وهذا غريب منه، إذ بعد فرض كون المقام من باب التعارض كيف يقدم
الأوّل ليكون رافعاً لموضوع الثاني، مع أنّ التقدّم الزمني لا يعتبر من
مرجّحات باب التعارض؟

المورد الثاني: المسائل الدورانية.

من المسائل التي اختلف فيها أمّها من باب التزام أو التعارض، المسائل
الدورانية، وترتّب عليها فروع عديدة في الفقه.

وتتحقّق هذه المسائل في المجال الذي لا يتمكّن فيه المكلف من امتثال
جميع أجزاء المركبات الارتباطية. وتفرض عليه هذه الحالة أن يترك بعض
الأموار الدخيلة في المركب الارتباطي، سواء كان دخلها بعنوان الجزئية أو
الشرطية، أو كان لعدمه دخل في تحقّق ذلك المركب بأن كان مانعاً.

إذن فيتوقف امتثال هذا المركب الارتباطي على ترك أحد الأمور، ليتمكن
من امتثال البقية.

فهل مثل هذه المسائل داخله في باب التزام لتجري عليه قواعده
ومرجّحاته؛ فتلاحظ الأهمية مثلاً أو السبق الزمني، أو في باب التعارض
لتجري فيه قواعده ومرجّحاته - المرجّحات الدلالية، والسندية - أو الرجوع

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الزكاة) ١: ٢٤٤ - ٢٤٥.

لأصول العملية مع عدم وجود الدليل اللفظي؟

هناك خلاف في ذلك بين العلماء. فما يظهر من الفقهاء إجراء قواعد التزاحم في المسائل الدورانية، ولها أمثلة كثيرة، يمثل لها عادة فيما لو دار أمر المكلف بين أن يصلي في مكان قائماً ولكن لا يتمكّن من الركوع والسجود، بل يأتي بهما مع الإيحاء، أو في مكان يصلي فيه قاعداً مع التمكن من الاتيان بالركوع والسجود.

وقد ذكر في المستمسك في بحث القيام من كتاب الصلاة نقلاً عن ظاهر الفقهاء أنهم عدّوا المورد من باب التزاحم، ولكنه اعترض عليهم في ذلك وأنكر دخول مثل هذا المورد في التزاحم المصطلح، وإن اعترف بأن الأحكام الجارية فيه تماثل أحكام التزاحم^(١). وقد تعرّض المحقّق الهمداني لهذه المسألة والتزم بقواعد التزاحم فيها، وكذلك التزم بهذا الرأي المحقّق النائيني والمحقّق العراقي^(٢).

ولكن بعض الأعاظم (أيده الله) أدخل ذلك في باب التعارض، وذهب إلى ملاحظة قواعد التعارض وأحكامه فيها^(٣). وتقريب كلامه بيتني على مقدمتين:

(١) مستمسك العروة الوثقى ٦: ١٣١.

(٢) مصباح الفقيه (كتاب الصلاة): ٢٥٩.

(٣) المحاضرات ٣: ٣٢٢، مباني الاستنباط ٢: ٤١٢، مصباح الاصول ٢: ٣٦٢، تنقيح العروة

المقدمة الأولى: أنّ مورد التزام يتمثل في تلك الموارد التي يوجد فيها تكليفان لكل واحد منهما إطاعة مستقلة وعصيان مستقل، لكنّ المكلف لأجل قصور قدرته لا يتمكن من امتثالها معاً، ودار الأمر بين مخالفة أحدهما وامتثال الآخر، فهنا يتزاحم الحكمان.

ومثل هذا المعنى للتزام لا يتحقق في التكاليف الارتباطية؛ لأنّ التكليف ارتباطي فيها، بمعنى أنّ هناك أمراً واحداً تعلق بأمر متكررة، كالأمر بالصلاة الذي توجه إلى عدة أجزاء وقيود وجودية وعدمية. ومن هنا تكتسب هذه الأمور المتكررة خارجاً الوحدة الاعتبارية من ذلك الأمر الواحد؛ ولهذا تعتبر هذه الأمور الكثيرة عملاً واحداً. وكذلك يكتسب ذلك الأمر الواحد الكثرة من تلك الأمور، ويعبر عنه بـ(الانحلال) ويسمى بـ(الأوامر أو الوجوبات الضمنية).

وبما أنّ هذه الوجوبات ضمنية، فليس لها إطاعة مستقلة أو عصيان مستقل، وإنّما هي تابعة لذلك الأمر الواحد المتوجه للمجموع، وإطاعتها تحصل بإطاعة المجموع، وعصيانها كذلك، وإنّما هذا التكرّر تكثر اعتباري، فيعتبر هذا الوجوب الواحد وجوبات متعددة، أمّا في الواقع فلا يوجد انحلال بحيث تنفكّ هذه الوجوبات بعضها عن الآخر في الإطاعة والعصيان ويشتمل كلّ واحد منها على الملاك، لتلاحظ على ضوء ذلك الأهمية والمهميّة من حيث الملاك، وإنّما الملاك قائم بالمجموع والأمر متعلق حقيقة بالمجموع،

فلمجموع إطاعة واحدة وعصيان واحد ولو تحقق العصيان الواحد بترك بعض الأجزاء.

ومن خلال ذلك يظهر جلياً أنه لا يعقل أن يدخل المقام في باب التزام؛ فيدخل في باب التعارض إذ القسمة حاصرة. ولا يوجد شق ثالث.

المقدمة الثانية - وقد ذكرت هذه المقدمة في أواخر بحث الاشتغال :- أن مقتضى القاعدة سقوط الأمر بالركب فيما إذا تعذر بعض ما يعتبر فيه من جزء أو شرط أو مانع، لأنّ المركب ينتفي بانتفاء أجزائه، كما أنّ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه. فالعجز عن بعض الأجزاء يلزم منه العجز عن المركب؛ لأنّ المفروض أنّ الأوامر متوقفة على أن تكون متعلقاتها مقدورة، والقدرة على المركب تنتفي بانتفاء القدرة على بعض الأمور الدخيلة في تحقق ذلك المركب. إذن، ففي موارد التعذر عن بعض الأمور المعتمدة في المركب الارتباطي فإنّ مقتضى القاعدة سقوط الأمر لا دخوله في باب التزام.

إلا أنّ هناك موردين نلتزم فيهما بلزوم الإتيان بالمقدار الميسور، وعدم سقوط الأمر بالمركب الارتباطي مع العجز عن بعض الأمور المعتمدة فيه:

المورد الأوّل: وهذا المورد خارج تخصّصاً - أن يكون الدليل الدالّ على دخل الجزء أو الشرط قاصراً في نفسه، كما لو كان دليلاً لئياً، لا إطلاق له لصورة التعذر، وإنّما يدلّ على اعتباره في صورة التمكن فحسب، كدليل وجوب الاستقرار في الصلاة. فإذا تعذر هذا الجزء أو الشرط، وجب ما بقي

من المركب؛ لأنّ المفروض أنّ شرطية هذا الشيء ليست مطلقة.

المورد الثاني: ما لو دل دليل ثان على لزوم الميسور، وعدم سقوط التكليف به ولو تعدّر ما يعتبر فيه، كما ذكر ذلك في باب الصلاة فيما إذا لم يتمكّن المكلف من صلاة المختار التامة بجميع أجزائها وشرائطها، لتعدّر بعض أجزائها، فقد التزموا بوجود أدلة على الاتيان بالصلاة المقدورة. وهذه الأدلة هي الإجماع والتسالم على عدم سقوط الصلاة بتعدّر بعض أجزائها، وكذلك ما ذكره من الرواية في باب الصلاة «الصلاة لا تترك بحال»^(١).

ومن هنا نستكشف من الدليل الثاني - بعد سقوط الأمر بالمركب الأول وجوب الإتيان بمركب آخر والإتيان بهذا المركب الآخر واضح فيما لو تعذر جزء معين مثلاً فإنّ ذلك الشيء المعين يسقط، وتجب الصلاة الميسورة الفاقدة لذلك الجزء مثلاً، كما لو لم يتمكّن من الاستقرار أو الركوع أو السجود.

أما لو تردّد سقوط أحد أمرين، فهنا ينبغي علينا ملاحظة الأدلة الدالة على دخل هذين الأمرين، فإذا كان لأحدهما مرجح دلالي أخذ به، كما لو دلّ أحدهما بالإطلاق على دخل ذلك الأمر في الصلاة، والآخر بالعموم فهنا يلزم الحفاظ على ما كان دليhle بالعموم، وترك ما كان دليhle بالإطلاق. أمّا إذا كانت دلالة كلا الدليلين بالعموم، فسنأخذ بالمرجح السندي، فما كان له مرجح سندي أخذ به، وإن تكافئا سنداً فتصل النوبة للأصل العملي.

وبما أننا نشك هنا في أنّ الواجب علينا هل هو التخيير في الإتيان بأيّ واحد من المركبين، أو التعيين والإتيان بهذا المركب الفاقد لهذا الجزء بالخصوص، أو الإتيان بالمركب الفاقد لذلك الجزء بالخصوص؟ فإنّه يدور الأمر بين التخيير والتعيين. وفي مثله تجري أصالة البراءة عن الخصوصيات والتعيين، وبذلك نحكم بالتخيير.

هذا كلّه في ما لو كان لكلّ واحد من المتعذّرين دليل مستقل، وأمّا لو كان لهما دليل واحد، كما لو تعذّر أحد الركوعين: الركوع في الركعة الأولى، أو الثانية، فلا معنى للتعارض فيرجع ابتداء للأصل العملي.

هذه خلاصة كلامه أيده الله.

وبحثنا في هذا المجال يدور حول جهتين:

الأولى: هل يمكن الالتزام بكون المقام من باب التزاحم كما نسب إلى ظاهر الفقهاء أم لا؟

الثانية: لو لم يتمّ ذلك، فهل تجري فيه مايمائل أحكام التزاحم، أو أحكام التعارض؟

وترتيب البحوث وإن اقتضى تقديم البحث عن الجهة الأولى، إلّا أنّنا بملاحظة بعض الأمور نقدّم البحث عن الجهة الثانية.

أمّا الجهة الثانية: رأينا فيما سبق أنّ المقدّمة الثانية تتلخّص في أمرين:

١- أنّه لولا وجود الإجماع، وما ورد من أنّ «الصلاة لا تترك بحال»،

لكانت القاعدة تقتضي سقوط الأمر بالصلاة فيما لو تعذر بعض مايعتبر في المركب الارتباطي.

٢ - أنّ أدلة الجزئية أو الشرطية أو المانعية بها أنّها مطلقة فتعارض، ومعه فلا بدّ من الإخذ بالمرجح لو وجد، وإلا وصلت النوبة للأصل العملي.

ولأجل تقسيم هذين الأمرين ينبغي علينا ملاحظة الأدلة الواردة في هذا المجال وهي على طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: المطلقات الأمرة بالصلاة، وأنّ الصلاة إمّا موضوعة لمعظم الأجزاء، أو منطبقة عليها.

والمراد من معظم الأجزاء: الأركان والفرائض. وإطلاق الأدلة تقتضي تحقق الصلاة مع الإتيان بالإركان والفرائض، كالركوع والسجود والظهور سواء تمكّن من الإتيان بغيرها أم لا. فهذا الإطلاق يثبت التكليف وأنّه يجب الإتيان بالمعظم هذا حتى في صورة عدم ميسورية غير الأركان والفرائض.

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على الجزئية والشرطية والمانعية أمثال:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) و«لا صلاة لمن لم يمسجه في الصلاة»^(٢)

«لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»^(٣) وغيرها من الأدلة الدالة على شرطية أو جزئية بعض الأمور في الصلاة وإن لم تكن أركاناً، ولم تكن دخيلة في مفهوم الصلاة

(١) عوالي اللآلي ٢: ٢١٨ / ١٣.

(٢) الكافي ٣: ٣٢٠ / ٤.

(٣) الفقيه ٤: ٢٦٥ / ٨٢٤.

وماهيتها، ولكنها دخيلة في الأمور به. وظاهر إطلاق هذه الأدلة دخلها بصورة مطلقة، وهذا يقتضي سقوط التكليف في صورة عدم التمكن منها، فمثل هذا الإطلاق ناف للتكليف، وعدم لزوم المقدار غير الميسور.

الطائفة الثالثة: وهي الروايات المحددة لإطلاق الارتباطية وهذه الطائفة تصطدم مع إطلاقات الطائفة الثانية، فإن ظاهر تلك الإطلاقات هو الارتباطية المطلقة. ولكن هذه الطائفة تحدّد الارتباطية بصورة فقد العذر من نسيان وغيره.

وهذه الطائفة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما يفيد بمدلوله الأوّلي نفي الارتباطية المطلقة بين الأركان وغيرها. وعمدة هذا القسم ماورد في ذيل صحيحة زارة المعروفة بحديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس...» فقد ورد في ذيلها «والقراءة سنة، والتشهد سنة»^(١). وفي بعض النسخ إضافة «والتكبير سنة»^(٢)، «ولاتنقص السنة الفريضة» حيث تقسم هذه الصحيحة ما يعتبر في الصلاة إلى سنة وفريضة، وتنفي الارتباطية المطلقة بين السنن والفرائض. فتدل على أن ارتباطية غير فرائض الصلاة مع الفرائض ليست ارتباطية مطلقة، بل إن ارتباطيتها مقيدة بعدم الغدر في الترك.

(١) الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ / ٥٩٧.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ٦ / ٢٦٨.

إذن، فهذا الذيل ناظر لتقييد وتحديد أدلة الشريعة والجزئية والمانعية بغير صورة العذر في الترك.

والظاهر أنّ هذا التقييد والعذر لا يختصان بصورة النسيان فحسب، كما ذهب إليه المحقق النائيني^(١)، بل يشمل كلّ عذر من الأعذار، فإذا أُخّل بالسنن أي تلك الأمور غير الدخيلة في مفهوم الصلاة لعذر - فهذا الإخلال لا يوجب سقوط الأمر عن إطلاقات الطائفة الأولى، بل تبقى الصلاة مأموراً بها، ومقتضى الأخذ بإطلاقها تحديد إطلاق الطائفة الثانية، وأتمها دخيلة في المأمور به في غير مورد العذر.

ويلاحظ أنّ هذه الطائفة تختصّ بموارد تعذر السنن ولا تشمل تعذر الفرائض، فإنّه لو تعذرت الفرائض فلا يبقى أمر الصلاة. أمّا لو تعذرت السنن وبقيت الفرائض، فالأمر بالصلاة باق على حاله.

القسم الثاني: الروايات الدالة على حلية الحرام بالاضطرار، أمثال قولهم عليه السلام: «ما من شيء حرّمه الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه».

وتقريب الاستدلال بها أنّ الحرام الوارد في هذه الروايات لم يرد به خصوص الحرام التكليفي الاستقلالي، بل المراد به: كلّ ما جعل المكلف محروماً منه بوسيلة قانونية، سواء كانت تلك الوسيلة إنشاء التحريم له مباشرة من قبيل شرب الخمر، أم كانت من خلال إيجاب ضده العام استقلالاً أو تبعاً.

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٠٩.

فترك الواجب مصداق للحرام، وهكذا ترك جزئه أو شرطه.

والحاصل أنّ المراد بالحرام: ما يعمّ ترك الواجب أو ترك بعض شؤونه ممّا هو دخيل فيه، المتعارف التعبير عن ترك الواجب بالحرام.

والذي يشهد على التعميم المذكور، تطبيق هذه الكبرى في الروايات على ترك الواجبات الضمنية، كما في معتبرة أبي بصير قال: سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ قال: «لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء ممّا حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»^(١).

والظاهر أنّ الإجابة بالنفي لأجل عدم حصول الاستقرار في مثل هذه الحالة بحسب الطبع، والإمام عليه السلام طبق الحرام على عدم الاستقرار الذي هو واجب شرطي في الصلاة.

وفي معتبرة سماعة قال: سألته عن الرجل يكون في عينه الماء فينزح الماء منها فيستلقي على ظهره أياماً كثيرة أو أربعين يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة إلا إيماءً وهو حاله. قال: «لابأس بذلك» وليس شيء ممّا حرّمه الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه^{(٢)(٣)}.

(١) التهذيب ٣: ١٧٧/٣٩٧.

(٢) وهذه الجملة الأخيرة لا توجد في الفقيه، إلا أنّ ذلك غير قادح مع ملاحظة أنّ الفقيه كتاب فتوى، ولم يكن للصدوق داع قوي لذكر تمام الرواية خاصة إذا كانت مشتملة على كبرى كلية؛ إذ لا حاجة لذكر الكبريات الكلية في كتاب الفتوى.

(٣) التهذيب ٣: ٣٠٦ / ٩٤٥.

والملاحظ أن الإمام عليه السلام جعل ترك القيام والسجود والركوع التام محرماً، وهي واجبات ضمنية.

ومثل هاتين الروایتين معتبرة محمد بن مسلم^(١)، إلا أنه استشهد في ذيلها بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ عَلَيْهِ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٢) وهي تشير إلى شمول قاعدة الاضطرار لأمثال هذا المورد.

وحيث ظهر المراد من التحريم الوارد في الرواية، يظهر المراد من الإحلال، وأنه عبارة عن رفع تلك الحرمة وحل عقدة الحظر^(٣)، فإحلال ترك الواجب لا يكون إلا برفع الوجوب الاستقلالي أو رفع الجزئية والشرطية. **والنتيجة:** أننا نفهم من حديث «لا تنقض السنة الفريضة»، وحديث

(١) الكافي ٣: ٤١٠ / ٣.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) وقد ذكر هذا المعنى للحلال في أقرب الموارد وغيره، ولازمه ثبوت نوع من الحظر في الفعل حتى يحل، فيظهر الفرق حينئذ بين الحلال والمباح، فإن الحلية تكون حكماً شرعياً إما بصورة نسخ الحرمة الثابتة في الشريعة السابقة وإما بصورة هدم السنن الجاهلية ونحوها. وهذه النكتة تعالج المشكلة المعروفة في بحث الشروط من البيع في تفسير قوله عليه السلام: «إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً» حيث إن كثيراً من الشروط المتسام على صحتها تُنتج تحريم مباح على الشروط عليه. وهذه المشكلة نشأت من تفسير الحلال بالمباح، أما لو فسرناه بها كان للشارع فيه حكم تحليلي هدم به التحريم الثابت أو المتوهم، فلا يظهر فيه إشكال، فيعتبر على ضوءه في صحة الشرط، وكذلك الصلح واليمين؛ لورود أمثال هذه العبارات فيها أيضاً ألا يتناقض مع أحكام الإسلام؛ سواء أحكامه البنائية من الواجبات والمحرمات، أم أحكامه الهدمية أي تحليلاته التي هدم بها الحكم الثابت أو المتوهم. وتفصيل هذه الفكرة، وتوضيح الفرق بين الأحكام البنائية والهدمية ذكرناه في محله.

الاضطرار إلغاء السنن والأمور الدخيلة في المركب، وعدم ارتباطيتها به في حالة التعذر والعجز، فإذا لم يكن عنده عذر بمعناه الواسع الشامل للنسيان ولغيره تكون هذه السنن معتبرة يجب الإتيان بها، وإن وجد عذر فلا تكون معتبرة ويأتي بالمركب بدونها.

وربما يعترض على ذلك: بأن هذه الأحاديث وإن أفادت انتفاء الوجوبات الضمنية في حالة التعذر.

لكنّ الجواب عن هذا الاعتراض: أنّه يمكن لنا إثبات بقاء الميسور على الوجوب من خلال عدّة طرق، نذكر منها هنا طريقتين:

الأوّل: أنّه قد وردت أوامر بالصلاة على نحو العموم المجموعي، ولكن هذه الأحاديث التي ذكرناها قد خصصتها بصورة الاضطرار، فتبقى تلك الأوامر بمجموع الصلاة بالنسبة إلى المضطرّ إلى ترك جزء أو شرط حجة في الباقي، لأنّ هذا القائل يتفق معنا بأنّ العموم المجموعي حجة فيما بقي.

الثانية: أن نتمسك بإطلاقات الطائفة الثانية التي أمرت بالأركان والفرائض، لأنّ أحاديث الطائفة الثالثة إنّما تقيّد الطائفة الثانية، التي أمرت ببعض الأجزاء والشرائط.

إذن فإذا تعدّرت بعض الأمور المعيّنة الدخيلة في المركب الارتباطي، فإنّ مقتضى الأدلة اللفظية والإطلاقات هو لزوم الاتيان بالبقية، فلا تصل النوبة للأصول العمليّة.

وأما إذا اضطر إلى أحد أمرين أو أمور، كما لو عجز عن الجمع بين أمرين واضطر لترك أحدهما، فهنا نحتاج لمتّمة الجعل التطبيقي ليعين لنا موضوع الاضطرار ولا بدّ من ملاحظة المرجّحات في ذلك، والعقلاء في مثل هذه الموارد، وفي مقام متّمة الجعل التطبيقي يلاحظون الأهمّ والمهمّ، ويعذرون الإنسان في تركه للمهم ولا يعذرونه في ترك الأهمّ. أمّا في صورة التساوي بين الأمرين من حيث الأهميّة، فيلاحظون وجود البدل، فما كان له بدل فيتركه لبدله، وإن كان لكليهما بدل فيلاحظون التقدّم الزماني، وهكذا في ملاحظتهم لسائر المرجّحات.

إذن ففي مثل هذه الموارد فإنّ متّمة الجعل التطبيقي يعين لنا العلاج. وعلى ضوء ما ذكرناه، ففي الفرع الفقهي الذي ذكرناه سابقاً في صدر هذه المسألة - فيما لو دار الأمر بين القيام والركوع والسجود إيماءً، أو الركوع والسجود مع عدم القيام - ذهب جماعة من العلماء ككاشف اللثام وصاحب الجواهر والمحقّق الهمداني إلى تقديم الركوع والسجود على القيام^(١)، فعليه أن يصلي في المكان الذي يقدر فيه على الركوع والسجود؛ فإنّهما أهمّ من القيام؛ لأنّها ركن بينما القيام ليس بركن، كما يستفاد ذلك من بعض الأحاديث كقوله «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود»^(٢)، وقوله في

(١) كشف اللثام ٣: ٤٠٠ جواهر الكلام ٩: ٢٥٦، مصباح الفقيه (كتاب الصلاة): ٢٥٩.

(٢) الفقيه ١: ٢٢ / ٦٦.

رواية ثانية: «أول صلاة أحدكم الركوع»^(١).

وإن أمكن الاعتراض على ما ذهبوا إليه في هذا الحكم^(٢)، لكن من خلال ذلك كله يتّضح أنه يجب علينا إجراء قواعد التزام في الترجيح حتى لو شكنا في كون المقام من باب التزام.

ومما ذكرنا ظهر بطلان كلا الأمرين المذكورين في المقدمة الثانية:

وأما الأول: فلأننا لانحتاج في ذلك إلى الأجماع ورواية «لاترك الصلاة بحال» التي لا يعلم حالها، فإن الطائفة الثالثة من الأحاديث التي ذكرناها تدلّ على ذلك بوضوح.

وأما الثاني: فلا وجه لإجراء قواعد التعارض مطلقاً، وإنما الصحيح ما ذهب إليه الفقهاء قديماً وحديثاً من إجراء قواعد التزام.

وأما الجهة الأولى: فيقع الكلام تارة في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

أما مقام الثبوت: فهل يعقل أن يفرض المقام من باب التزام أم لا؟

(١) التهذيب ٢: ٩٧ / ٣٩٢.

(٢) بأن يقال: إن أهمية الركن من غيره وإن كانت صحيحة إلا أنه قد يشكل انطباقها على الفرع المذكور بلحاظ إمكان أن يكون الركن هو الجامع بين المبدل منه والبدل أي الإيلاء فإن الإيلاء وإن لم يكن ركوعاً لغة لكن الركوع المعدود في حديث لاتعاد من جملة الفرائض ليس مختصاً بالركوع الاختياري بل يشمل الإيلاء في حال الضرورة، ولهذا يكون تركه سهواً خلا بالصلاة، فتدبر.

فالتزاحم بالمعنى الأخصّ الذي يعني عدم التمكن من الجمع بين تكليفين

متوجّهين للمكلف، هل يعقل في المركبات الارتباطية أم لا؟

ذهب البعض إلى أنّ عدم كون المورد من التزاحم بين القضايا التي تكون

قياساتها معها؛ لأنّ ذلك إنّما يتصوّر في ما لو كان هناك تكليمان لكلّ منهما

إطاعة وعصيان مستقلان، لكن لم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما. أمّا لو كان

التكليف ارتباطياً بأن كان هناك تكليف واحد قد توجّه لعدّة أمور بحيث

يكون لهذا التكليف الواحد عصيان واحد وإطاعة واحدة فلا يعقل دخوله في

باب التزاحم بالمعنى الأخصّ.

لكن لأجل تصوّر دخوله في باب التزاحم، يلزم علينا تفسير الارتباطية في

التكليف، فإنّ هذه الارتباطية تُتصور على أربعة وجوه:

١- ما ذكرناه في المقدّمة الأولى، وهو الارتباطية المتولّدة من الأمر الواحد

المتوجّه لأمر متعددة، حيث تكتسب هذه الأمور المتكثّرة الوحدة من هذا

الأمر الواحد، في حين يكتسب الأمر الواحد الكثرة الاعتبارية من هذه

الأمر؛ ولأجل ذلك نعبر عن هذه الكثرة بالوجوبات الضمنية. وهذه

الارتباطية هي المشتهرة على ألسنة العلماء، ولو كانت الارتباطية مختصّة بهذا

النوع دون أن يكون لها نوع آخر، لما أمكن تصور التزاحم بالمعنى الأخصّ في

المركبات الارتباطية.

٢- الارتباطية التي لم تنشأ من وحدة الأمر والجعل، وإنّما تنشأ من وحدة

الملاك حتى مع تعدّد الأمر. وقد التزم المحقّق النائيني^(١) وهذا القائل بهذا النحو في مبحث خطاب الناسي في باب الاشتغال.

وتوضيحه إجمالاً: أنّ هناك أمرين في هذا المجال: أمراً بالأركان وهو مطلق، وأوامر تتوجّه لكلّ واحد من السنن، كالفاتحة والتشهد على أسلوب متمم الجعل المفيد فائدة الجزئية أو الشرطية، والأمر بالأركان متوجّه لعامة المكلفين، أمّا الأمر بكلّ واحد من السنن فهو متوجه لهم، ولكن بشرطين:

الأوّل: الإتيان الأركان.

الثاني: الالتفات للسنن.

فيقال مثلاً: أيها الآتي بالأركان المتلفت للسنن ائتِ بهما.

ومن هنا يختلف الأمر بالأركان عن الأمر بالسنن متعلّقاً وموضوعاً، فموضوع الأوّل هو المكلف القادر ومتعلّقه هو الأركان، في حين أنّ موضوع الثاني هو المكلف الآتي بالأركان المتلفت إلى متعلّقه وهو السنة.

وإنّها تعدّد الأمر وكان الأمر الثاني غير الأمر الأوّل؛ لأنّ الأمر بالأركان غير مقيّد بالالتفات للسنن أو بالإتيان بغير الأركان أو عدمهما، أمّا الأمر بالسنن فهو مقيّد بالالتفات للسنن والإتيان بالأركان، وغير المقيّد بشيء غير المقيّد به.

أما السرّ في الالتزام بتعدّد الأمر، والدافع للشارع ليتوسّل بمثل هذين

الأميرين بهذه القيود، فهو أنّ السنن كقراءة سورة الفاتحة في الصلاة مثلاً ليست من الأمور الدخيلة في الملاك مطلقاً، بل إنّها هي دخيلة في ملاك الصلاة في حالة الالتفات للفاتحة، بخلاف الركوع مثلاً فإنّه دخيل في الملاك مطلقاً بلحاظ الالتفات إلى غير الأركان وعدمه. فإذا أوجب الشارع الإتيان بالأركان وغيرها بأمر واحد فإنّه يلزم منه سقوط وجوب الأركان بسقوط غيرها لنسيان أو غيره من الأعذار، مع أن المفروض تمامية ملاك الصلاة في هذه الحالة. فلأجل التحفظ على الملاك لا مناص من الالتزام بتعلق أمر آخر بالأركان غير مرتبطب غيرها.

ثم إنّ هذا الأمر لا يمكن أن يكون موضوعه عنوان (الناسي)، بأن يقال مثلاً: أيها الناسي للفاتحة يجب عليك الإتيان بالأركان؛ وذلك لأنّه بعد أن كان المصحح لجعل الحكم هو إيجاد الداعي إلى الفعل في نفس المكلف بالإمكان - وهو يعني أنّه لو علم بالحكم وبموضوعه فسيؤثر به ويتحرّك على وفقه - لكن هنا لا يتحقّق هذا المصحح؛ وذلك لأنّ الناسي لو التفت إلى نسيانه فسيبدل نسيانه إلى التذكر فينتفي موضوعه.

ومن هنا فلا يعقل أخذ عنوان النسيان في خطاب الناسي؛ ولذلك لا بدّ من الالتزام بتعدّد الأمر بصورة أخرى: فأمر يتعلّق بالأركان مطلقاً، وأمر يتعلّق بالسنن مقيداً بالالتفات إليها وبالإتيان بالأركان بنحو متمّم الجعل المفيد فائدة الجزئية أو الشرطية، بعد أن كان ملاك كلا الأمرين واحداً يترتب على المجموع من الأركان والسنن تارة وعلى خصوص الأركان أخرى.

٣- الارتباطية التي لم تنشأ من وحدة الأمر ولا من وحدة الملاك، وإنّما تنشأ من تقيّد الأمر بالأركان بعدم عصيان الأمر بالسنن.

وتوضيحه: أن يفترض وجود أمرين استقلاليين هنا: أمر بالأركان، وأمر بالسنن في ظرف الإتيان بالأركان، والأمر الأوّل ليس مطلقاً بل متعلّقه مقيد بعدم عصيان الأمر بالسنن. فالمطلوب هو الإتيان بالأركان بشرط لا عن عصيان السنن.

فإذا أتى المكلف بالأركان متعمّداً لترك السنن فإنّه يكون أثماً لترك التكليف الاستقلالي، وتكون صلاته - بما أتى به من الإركان - باطلة، لعدم انطباق المأمور به على المأتي به؛ لأنّ المفروض أنّ الإتيان بالأركان كان مقيداً بعدم عصيان السنن. أمّا إذا ترك السنّة بدون تعمد فيه، فصلاته صحيحة؛ لعدم صدق العصيان على الترك عن عذر. وإذا ترك الفرائض والسنن معاً فليس له إلاّ عقوبة واحدة لترك الفرائض؛ أمّا السنن فالمفروض أنّها كانت واجبة في ظرف الإتيان بالأركان، وبما أنّه لم يتحقّق موضوعها، فلا يتوجّه إليها أمر، فلا محل للعقوبة عليها.

٤ - الارتباطية في مرحلة الحكم الجزائي بإيجاب إعادة عقوبة على ترك السنن.

وتوضيحه: أن نفترض وجود أمرين استقلاليين كالصورة الثالثة هنا: أمر مطلق بالأركان، وأمر متعلّق بالسنن في موضوع الإتيان بالأركان والالتفات

إلى السنن من دون أن يكون الأمر الثاني مفيداً للجزئية والشرطيّة؛ لأنّ المفروض استقلالية الأمر وتعدّد الملاك، إلّا أنّ الشارع تصرّف في مرحلة الجزاء وجعل العقوبة، فأوجب الإعادة على من خالف الأمر الثاني من باب العقوبة على ترك السنة.

وبعبارة أخرى أنّ الصلاة الفاقدة للسنة صحيحة باصطلاح المتكلمين للصحة، وهي مطابقة المأتي به مع المأمور به، وغير صحيحة باصطلاح الفقهاء للصحة، وهي سقوط الإعادة والقضاء. ولا وجه لما جاء في الكفاية من أنّ المعنيين للصحة يرجعان إلى أمر واحد^(١).

وقد يستغرب هذا المعنى؛ إذ كيف يجمع بين كون العمل صحيحاً مع وجوب إعادته؟

ولكن ذكرنا أنّ الإعادة هنا من باب العقوبة والحكم الجزائي، وقد ورد مثل ذلك في بعض الروايات مثل صحيحة زرارة فيمن غشي امرأة وهما محرمان، بعد حكم الأمام عليه السلام بوجوب الحجّ ثانياً: قلت: فأيّ الحجّتين لهما، قال «الأولى أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة»^(٢)، وموثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصليّ قال: «يعيد صلاته لكي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه»^(٣).

(١) كفاية الأصول ٢٤.

(٢) الكافي ٤: ٣٧٣ / ١.

(٣) التهذيب ١: ٢٥٤ / ٧٣٨.

إذا اتضحت هذه الصور الأربعة للارتباطية فالملاحظ أنه على التصويرين الأولين لا يمكن اعتبار مورد البحث من قبيل التزاحم إذ ليس للسنن إطاعة ومعصية مستقلة؛ لأنها لم تجعل بأمر مستقل. أمّا في التصوير الأول فواضح؛ إذ لا يوجد إلا أمر واحد، وأمّا في التصوير الثاني، فكذلك؛ لأنّ الأمر فيها يفيد فائدة الجزئية أو الشرطية أو المانعية وليس أمراً مستقلاً وأمّا على التصويرين الأخيرين؛ فلأنّ الأمر المتعلّق بالسنن فيها مستقلاً؛ فلذا يعقل فيها التزاحم؛

وعلى هذا فلا وجه لما جاء في المقدّمة الأولى في تقريب كلام بعض الأعاضم من أنّه لا يعقل ذلك مطلقاً.

وأما مقام الإثبات، فلا ريب في أنّ الأدلة لا تتلاءم مع التصوير الأول للارتباطية، كما أنّ القائل نفسه لم يلتزم بذلك في مبحث خطاب الناسي وإن كان ذلك ظاهر كلامه هنا.

وكذلك التصوير الرابع أيضاً لا يتلاءم مع الأدلة؛ فإنّه وإن ذكر في بعض الروايات كما سبق ذكره في تقريب هذا التصوير، إلاّ أنّه خلاف ظاهر الأدلة التي تفيد بأنّه على تقدير ترك السنّة متعمداً لا ينطبق المأمور به على المأتي به؛ فيدور الأمر حينئذ بين التصوير الثاني والثالث.

ومّا يبعد التصوير الثاني أنّه يبعد فرض ثبوت نفس الملاك الذي يترتب على صلاة المختار المشتملة على جميع الأجزاء والشرائط، والفاقدة لموانع

الصلاة يترتب بنفسه على صلاة الناسي الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط أو المشتملة على بعض الموانع، فيبعد افتراض ثبوت نفس ملاك التامة فيها كما لو صلى فكبر ونسي القراءة ثم ركع ونسي الذكر ثم سجد ونسي الذكر وهكذا في الركعة الثانية ثم نسي التشهد وسلم وكان مستصحباً لأجزاء ما لا يؤكل لحمه وهو معذور في ذلك.

ومما يبعد التصوير الثالث أن ظاهر الأدلة مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) هو إثبات الجزئية أو الشرطية أو المانعية، لا أنها واردة لإثبات حكم تكليفي ضمن الصلاة، فيكون سبب البطلان كون الأركان (بشرط لا) عن عصيان السنن.

وربما يؤيد التصوير الثالث بالكثير من الروايات التي قسّمت الصلاة إلى فرائض وسنن، وقد عقد الوافي باباً بعنوان (فرائض الصلاة)^(٢).

ومن هذه الروايات ما ورد في جامع الأحاديث في باب فرائض الصلاة وحدودها في صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة فقال: «الوقت والطهور والقبلة والركوع والسجود والدعاء» قلت: فما سوى ذلك؟ قال «السنّة مفروضة» وفي نسخة التهذيب: «سنّة في فريضة»، والتعبير الثاني أكثر دلالة على المقصود.

(١) عوالي اللآلي ٢: ٢١٨ / ١٣.

(٢) انظر الوافي ٧: ٤١ / ٣ باب الفرض في الصلاة.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي، فلا شيء عليه»^(١).

والمراد من الفريضة ما فرضه الله تعالى، ومن السنة ما سنّه النبي صلى الله عليه وآله، ومن الواضح أنّه مع تعدّد الجعل والجاعل والمجعول بالنسبة للفرائض والسنن يبعد الارتباط بينها بنحو التصوير الثاني الذي يقوم على أساس متمم الجعل. ولكن يشكل الاحتجاج بهذه الأحاديث لما ورد في كثير من الروايات من أنّ الركعتين الأولىين فرضهما الله تعالى والأخيرتين فرضهما النبي صلى الله عليه وآله؛ ولذا كان الشك في الركعتين الأولىين مبطلاً دون الأخيرتين. فلا يمكن الالتزام بأنّ مطلق الأركان ممّا أمر الله سبحانه به، وأنّ مطلق السنن ممّا أمر به النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح تفسير الفريضة والسنة بذلك التفسير، ولا بدّ من تفسير تلك الروايات بتفسير آخر، بأن نجعل الفريضة بمعنى التقدير والسنة بمعنى التكميل كما جاء ذلك في لسان العرب: (الفرض ما أوجبه إليه سمّي بذلك لأنّ له معالم وحدوداً) ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾^(٢) أي جعلتم لهن مهراً، وجاء فيه أيضاً: (سنّ الشيء: أحده وصقله، وسنن المنطق

(١) الكافي ٣: ٣٤٧ / ١.

(٢) انظر الوسائل ٨: ١٨٧ / ب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٣) البقرة: ٢٣٧.

حسنه فكأنه صقله وزينه^(١). فالمهيات الاعتبارية كالأمور الخارجية كما أنّ المهندس الأوّل في الأمور الخارجية يخطط المعالم الرئيسية وأركان البناء ويترك الأمور الثانوية للمهندس الثاني، فكذلك في المهيات الاعتبارية فهو تعالى حدّد الفرائض وأوكل تصميم السنن للنبي ﷺ.

وعلى أي حال فالأمر يدور بين التصوير الثاني والثالث ولا أثر في تحقيق ذلك بعد أن كان المتعيّن هو إجراء أحكام التزاحم في ذلك.

(١) لسان العرب ٧: ٢٠٢ / مادة فرض.

البحث الرابع

الأصل في المتعارضين

ويقع البحث حوله في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل بالنسبة إلى حدود التنافي.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل فيما وراء حدود التنافي بالنسبة لنفي الثالث. أما المقام الأول، فلا بدّ من ملاحظة الدليل على اعتبار هذين الدليلين المتعارضين؛ أمّا أن يكون بناء العقلاء وهو دليل لبي، أو دليلاً شرعياً إمضائياً لما بنى عليه العقلاء، أو دليلاً شرعياً تأسيسياً.

١ - فإن كان دليل حجّيتها بناء العقلاء، فهنا ثلاث مراحل مترتبة:

المرحلة الأولى: الجمع بين الدليلين، وذلك فيما إذا امكن استكشاف مراد الشارع من مجموعهما بملاحظة القواعد التي يراعيها في إبراز مقاصده، ويعبّر عن ذلك بالجمع العرفي أو الاستنباطي. وسيأتي توضيحه في محله^(١).

(١) انظر الجزء الثاني ص: ٤٠٠.

المرحلة الثانية: - بعد تعذر المرحلة الأولى - ملاحظة المرجحات، ويلزم أن يكون المرجح على نحو ينحلّ به العلم الإجمالي بكذب أحدهما، بأن تصرف الريبة الناشئة من التعارض من أحدهما إلى الآخر - وهذا المعنى هو المقصود من خبر عمر بن حنظلة كما سيأتي - كما لو اختلف طبيبان في تشخيص المرض ولكن درجتها كانت متفاوتة، بحيث يكون قول أحدهما هو المعتمد عليه بحسب بناء العقلاء دون الآخر.

المرحلة الثالثة: - بعد تعذر الجمع والترجيح - فالأصل التساقط؛ لأنّ العقلاء لا يرون شيئاً منها حجّة في حدود ما يتنافيان فيه؛ وذلك لأنّ حجّة خبر الثقة عندهم من باب الطريقية إلى الواقع، ولازم طريقية كلّ منها إلغاء طريقية الآخر.

٢- لو كان الدليل على حجّيتها هو الدليل الشرعي الإمضائي لبناء العقلاء، فحاله كحال الوجه السابق، لما مرّ منا مراراً من أنّ الدليل الإمضائي يتبع في الحكم ما وقع عليه الإمضاء.

٣- لو كان الدليل على حجّيتها الدليل الشرعي التأسيسي، فهو وإن كان مجرد افتراض لا واقع له في الخارج - إذ لا يوجد مثل هذا الدليل على حجّيتها، والدليل القائم على حجّيتها هو بناء العقلاء فحسب، وما ذكر من أدلة لفظية فهو تأكيد وإمضاء له. لكن مع ذلك وقع البحث فيه بين العلماء، واختلفوا فيه على قولين:

القول الأول: التسايط؛ وذلك لأنه لا يعقل شمول دليل الحجية لكلا الدليلين المتعارضين؛ فإنه يعني التعبد بالمتناقضين. وهكذا شمول دليل الحجية لأحدهما دون الآخر؛ فإنه ترجيح بلا مرجح بعد أن كان المفروض وجود ملاك الحجية في كل منهما.

القول الثاني: حجية كلا الدليلين المتعارضين بتقريب أن دليل الحجية له إطلاق أفرادى وإطلاق أحوالى، والأخذ بالإطلاق الأحوالى له وإن كان يلزم منه محذور التعبد بالمتناقضين، لكن نرفع اليد عن إطلاق دليل الحجية الأحوالى الذي هو منشأ بروز التنافى بين الدليلين، وذلك بأحد نحوين:

الأول: أن نقيّد حجية كلّ من الدليلين بعدم الأخذ بالآخر، كأن يقول: خذ بخبر زرارة إن لم تأخذ بخبر محمد بن مسلم، وبالعكس. وواضح أن هذا النحو من التقييد لا يدفع الإشكال مطلقاً، إذ لو لم نأخذ بشيء من الخبرين تحقّق موضوع حجية كليهما، فيجب الأخذ بهما معاً؛ وهذا يعني التعبد بالمتنافين.

الثاني: أن نقيّد حجية كلّ منهما بالأخذ به، بأن يكون خبر زرارة حجة فيما لو أخذ به، وخبر محمد بن مسلم حجة فيما لو أخذ به. وحيث لا يمكن الأخذ بكليهما؛ لفرض وجود التنافى بينهما، فلا يتحقّق موضوع حجّيتهما معاً أبداً ليلزم محذور الجمع بين المتنافين.

وقد يعترض على هذا النحو من التصرف في إطلاق الدليلين باعتراضين:

أولاً: أن نتيجة هذا التقييد الالتزام بعدم حجية كلا الدليلين في صورة عدم الأخذ بهما.

وثانياً: أن القائلين بالتخيير لا يقولون بذلك، بل يلتزمون بوجوب الأخذ بأحدهما كما ورد ذلك في الأخبار العلاجية.

ولكن لا وجه لهذين الاعتراضين:

أما الاعتراض الأول، فيندفع بأنه لا محذور في الالتزام بعدم حجية كليهما على تقدير عدم الأخذ بأيّ منهما، بل نرجع بعد ذلك إلى الإطلاقات أو الأصول النافية أو المثبتة.

وأما الاعتراض الثاني، فلم يثبت عدم التزام القائلين بالتخيير بذلك، والأخبار التي استدلّ بها على التخيير كما سيأتي الحديث عنها غير تامة سنداً أو دلالة أو كليهما.

لكن الاعتراض الذي يمكن أن يوجّه على هذا النحو أن الجمع المذكور ليس ممّا يعترف به العقلاء، وذلك لأنّ الحجية إنّما تجعل لطريق لكي يؤخذ به، لأنّ الطريق إذا أخذ به عند ذاك تجعل الحجية له، كما هو الحال في الاعتبارات القانونية من عقود وإيقاعات.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتعيّن القول الأول وهو التساقط.

وهناك وجوه أخرى للجمع لم نتعرض لها هنا، وستتعرض لها في المقام

الثاني، فإن مفادها ليس هو حجية الجميع في حدود التنافي فحسب.

هذا كلّ ما يتعلّق بالمقام الأوّل.

المقام الثاني:

ويدور البحث فيه حول حجّة الدليلين المتعارضين فيما وراء حدود التنافي بينهما.

لكن قبل الدخول يجدر التعرف على مقدمة يتوضّح من خلالها حدود البحث، فنقول: إنّ المدلول الذي يدلّ عليه الكلام ممّا هو خارج عن حدود التنافي بين الدليلين ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون مدلولاً عليه بالدلالة المطابقيّة للدليلين، كما إذا ورد خبر يدلّ على أنّ هذا العمل المعين ليس مستحبّاً بل هو واجب، وورد خبر آخر يدلّ على عدم استحبابه وعلى أنّه حرام. فهذان الخبران ينفيان استحباب العمل بالدلالة المطابقيّة، ومثاله من الخارج ما إذا اختلف طيبان ماهران في تشخيص الألم المحسوس في الصدر مع اتفاقهما على أنّه ليس من السل، فهما متفقان بالمطابقة على نفي السل. ولا ريب في حجّة هذا القسم في نفي ما وراء حدود التعارض.

الثاني: ما يكون مدلولاً عليه بالدلالة التضمينيّة العرفيّة للدليلين المتنافيين كما في موردي افتراق العامين من وجه، كما إذا قال: (أكرم كلّ عالم)، وقال: (لا تكرم الفاسق)، فهما يتنافيان في المجمع وهو العالم الفاسق، ولكن فيما سواه وهو (العالم العادل) و(الجاهل الفاسق) لا اختلاف بينهما.

ولا نريد من التضمّن معناه المنطقي، أو البياني كما لو دلّ الدليل عليه بالتحليل العقلي كإنقسام حقيقة الوجوب بتحليل العقل إلى رجحان وإلزام، وإنّما نريد منه ما يدلّ عليه نتيجة الانحلال كما في قوله: (أكرم كلّ عالم) حيث ينحلّ إلى أوامر متعدّدة بعدد أفرادها، والحديث هنا يدور في النوع الثاني، أمّا الأوّل فهو داخل في القسم الثالث.

الثالث: ما يكون مدلولاً عليه بالدلالة الالتزامية، ونريد منه ما يعمّ المعنى المنطقي منه ليشمل قسماً من التضمّن المصطلح أيضاً كما بيّناه في القسم الثاني، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: المدلول الذي تكون دلالة الدليلين عليه بجامع حقيقي أو انتزاعي، كما لو دلّ دليل على وجوب عمل ودلّ آخر على استحبابه، فهما متفقان على رجحان العمل، فإنّ مورد اختلافهما هو الإلزام والترخيص؛ فإنّ الوجوب والاستحباب لدى التحليل العقلي يتضمّنان الرجحان. وكذلك إذا دلّ دليل على وجوب القصر ودلّ آخر على وجوب التمام، فهما يتفقان في وجوب الصلاة.

الثاني: المدلول الذي تكون دلالة الدليلين عليه بغير ذلك وهو ما يسمى اصطلاحاً بنفي الثالث كما لو قامت بيّنة على أنّ المال لعمره وأخرى على أنّه لزيد، فكلتا البيّتين تنفيان كون المال لخالد التزاماً.

وهذا القسم هو الذي وقع مورداً للكلام بين الأعلام.

ولابدّ من التأكيد هنا على أنّ مورد الكلام فيما إذا لم يعلم إجمالاً بمطابقة أحد الدليلين للواقع، وأمّا إذا عُلِمَ ذلك فإنّ المورد يكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجّة، وانتفاء الثالث فيه من الواضحات. وبذلك يخرج عن البحث ما لو كان التنافي بنحو التناقض أو التضاد فيما لو لم يكن للضدين ثالث، وتبقى صورة ما لو كان التنافي مستنداً إلى علم إجمالي عرضي أو كان للضدين ثالث فيما إذا لم يحصل علم إجمالي بموافقة أحدهما للواقع.

وللعلماء في إثبات نفي الثالث مسالك عديدة، يبتني بعضها على الالتزام بوجود الحجّة في الجملة بين الدليلين المتعارضين بالنسبة للمدلول المطابقي لهما، بأن يكون أحدهما اللامعيّن حجّة، فهو وإن لم يكن حجّة في حدود التنافي ولكنّه بالنسبة لنفي الثالث يكون حجّة أو يكون أحدهما المعيّن عند الله هو الحجّة وإن لم يتعيّن عندنا. وبعضها يبتني على الالتزام بالحجّة في المدلول الالتزامي مع سقوط الحجّة في المدلول المطابقي كما عليه المحقّق النائيني^(١).

ولكن هناك من ينكر دلالة الدليلين المتنافيين على نفي الثالث كالسيد الطباطبائي، والسيد الخوئي وتعرّض فيما يلي الطرق التي ذكرت لإثبات دلالة الدليلين المتنافيين على نفي الثالث.

الطريق الأوّل: أنّ الخبرين المتنافيين لولا العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع لالتزمنا بالحجّة في كليهما، والعلم الإجمالي المذكور هو الذي يمنعنا من

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

الالتزام بثبوت الحجية الفعلية لهما معاً؛ للزوم محذور التعبد بالمتنافيين. ولكن من الواضح بأن العلم الإجمالي بكذب أحدهما إنَّما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية لا كليهما؛ فلا مانع من شمول دليل الحجية لأحدهما لا بعينه.

وهذا الوجه هو المستظهر من كلام المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية قال: (التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر. إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً، فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يكن واحداً منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين الحجية أصلاً كما لا يخفى.

نعم، يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية وصلاحيته على ماهو عليه من عدم التعيين لذلك^(١). وقد صرح بذلك أيضاً في حاشيته على الرسائل^(٢).

وقد اتفق المتأخرون عنه تقريباً ممن فسر كلامه بهذا التفسير على الاعتراض عليه بما جاء في مصباح الأصول بأنه يوجد عندنا خبران معينان وقد فرض عدم شمول دليل الحجية لخصوص كل منهما بحده، وليس عندنا

(١) الكفاية: ٤٣٩.

(٢) حاشية فوائد الأصول: ٢٦٨.

في الخارج ما يطلق عليه عنوان أحدهما كي يشمله دليل الحجية، فإنّ عنوان أحد الخبرين لا بعينه عنوان انتزاعي لا وجود له في الخارج ولا ماهية، فلم يبقَ شيء يكون موضوعاً لدليل الحجية وناهماً للثالث^(١).

ولكن يعترض عليه بالنقض بموارد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين والشك في نجاسة الآخر، حيث التزم هذا القائل وغيره بجريان أصالة الطهارة في واحد لا بعينه، فإذا توضأ بأحد الماءين وصلّى ثم غسل بالماء الآخر مواضع وضوئه وتوضأ ثانياً به يحكم بصحة وضوئه، مع أنّ المحذور المذكور يأتي فيه أيضاً.

وبالحلّ بما يتوقف توضيحه على بيان أمور:

الأمر الأول: أنّ عنوان (أحد الخبرين) أو (أحد الظهورين) من العناوين الانتزاعية التي ينتزعاها العقل من شيئين بعد إلغاء خصوصية كلّ منهما، وأخذ الجامع بينهما. وهو كبقية الأمور الانتزاعية وجوده في الخارج بوجود منشأ انتزاعه، فإذا كان منشأ انتزاع عنوان أحدهما من نوع الجوهر كان عنوان أحدهما الموجود بوجود الجوهر جوهرًا، وإذا كان منشأ انتزاعه من العرض كان العنوان الانتزاعي عرضاً أيضاً. فوجوده، إذن يتبع منشأ انتزاعه وجوداً ماهية، فإذا كان منشأ الانتزاع خبراً كان العنوان الانتزاعي خبراً أيضاً.

وإنّما ذكرنا ذلك مع كونه من الواضحات حتى لا ينكر ذلك فيقال بأنّ

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٧-٣٦٨.

عنوان أحد الخبرين ليس خبراً بنفسه كي يشملته دليل الاعتبار.

الأمر الثاني: أن انتزاع هذا الكلي يكون لأجل أمور ثلاثة:

الأول: أن تتعلّق به الصفات النفسية كالعلم الإجمالي والشك الإجمالي،

فإذا علمنا بأن أحد الرجلين عادل من غير تعيين فلدينا علم قطعاً، والعلم بما أنّه من الصفات الحقيقية فلا بدّ له من معلوم في وعاء العلم يتقوّم به، وحدّ العلم هنا هو أحدهما الانتزاعي، وبذلك يتكون العلم الإجمالي.

الثاني: الاستفادة من عنوان أحدهما في مقام التعبير كما لو كنا نعلم بأنّ

زيداً أو عمرواً عادلان، ولكن هناك مصالح تفرض علينا أن نُبهم في التعبير عن المراد، فنقول في جواب من سأل عن عدتها: إنّ أحدهما عادل.

الثالث: أن تتعلّق به الأحكام الاعتبارية سواء كانت تكليفية كالوجوب

التخييري، بناءً على ماهو الحقّ من كون الواجب فيه أحد الفعلين، أو وضعيّة كما في بيع صاع غير معيّن من صبرة فالمبيع فيه ليس صاعاً معيّنّاً في الخارج وإنّما هو أحد أصواع الصبرة.

الأمر الثالث: أنّ الأحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقية، قد يتعلّق

الحكم فيها بالأمور الخارجية فحسب دون أن تكون الصفات النفسية دخيلة فيها كما في قوله (أكرم العلماء)، فيكون تكثّر الحكم فيها بلحاظ تكثّر الأفراد في الخارج دون تعدّد العناوين.

وقد تؤخذ الصفات النفسية - كالشك واليقين - في موضوعاتها أيضاً،

فيكون تكثر الحكم بكلا الأمرين: الأفراد والعناوين التي أخذت فيها والصفات النفسية، فإنّ تكثر الصفات النفسية كالعلم والشك يدور مدار تعدّد العناوين النفسية الإدراكية، ولا يدور مدار تعدّد الشيء خارجاً، فيمكن أن يكون ما في الخارج واحداً ولكنّه متعدّد في الذهن، فيمكن أن يكون شخص واحد معلوماً في الذهن عدالته بعنوان أنّه زيد، ولكن نشك في عدالته بعنوان أنّه ابن عمرو، مع أنّهما متحدان في الخارج، فلا يقال: كيف يمكن أن تكون عدالته معلومة ومجهولة عند شخص واحد؟ وذلك لأنّ العلم تعلق بعنوان، والشك بعنوان آخر، ولو أنّ هذين العنوانين ليس لهما إلاّ مصداق واحد في الخارج.

فالصفات النفسية إذن تتعدّد بتعدّد العناوين المقومة لها سواء انطبقت في الخارج على شيء واحد أو أشياء متعدّدة.

ويلاحظ ذلك في قاعدة الطهارة كما في قوله ﷺ «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر»^(١)، فلو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين مع الشك في نجاسة الآخر، فكّل واحد من الإناءين - بما أنّه مشكوك في نجاسته - يمكن الحكم بطهارته استناداً إلى قاعدة الطهارة التي أخذ فيها الشك. لكن بما أنّ الحكم بطهارة كليهما ينافي العلم بنجاسة أحدهما غير المعين، فلذلك لا يمكن الحكم بطهارة الإناءين معاً. فوجود العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما يكون مانعاً من

جريان الأصول الترخيضية في أطرافه.

ولكن بما أنّ عنوان أحد الإناءين من العناوين المنتزعة من الوجودات الخارجية، ولذا تتمثل فيه كلّ مميزات وصفات منشأ انتزاعه، كما مرّ في الأمر الأوّل، وبما أنّ الغرض من انتزاع هذا العنوان هو إيجاد متعلّق لليقين والشك بالنجاسة، فلذلك لا مانع من اتصاف عنوان أحدهما - وهو واحد خارجاً - بأنّه متيقّن النجاسة من حيث انتزاعه من الفرد المتقين النجاسة، وأنّه مشكوك النجاسة من حيث انتزاعه من الفرد المشكوك النجاسة. ولا إشكال في اتصاف الشيء الواحد بصفيتين نفسيّتين متغايرتين، بعدما ذكرنا من أنّ تعدّد الصفات النفسيّة يدور مدار تعدّد العناوين النفسية الإدراكية.

والحاصل أنّ في الذهن صورتين لعنوان أحدهما: متيقّن النجاسة ومشكوكها، ولذلك فيمكن أن يقع هذا العنوان بإحدى صورتيه - أي من حيث كونه مشكوك النجاسة - موضوعها لقاعدة الطهارة وإن لم يكن كذلك من حيث كونه متيقّن النجاسة.

وهكذا فيما نحن فيه، فإنّ عنوان أحد الخبرين بما أنّه منتزع من الخبر المخالف للواقع يقيناً لا يكون حجّة، وبما أنّه منتزع من الفرد المشكوك صدقه وكذبه فيكون حجّة؛ لشمول أدلّة حجّية الخبر لكل خبر مشكوك الصدق والكذب. ولا مانع من اتصاف عنوان أحدهما بوصفين بعد أن كان تعدّد الصفات النفسية يدور مدار تعدّد العناوين الإدراكية.

لا يقال: لماذا خصصتم الفرد العنواني المنتزع من الخبرين بموارد العلم بكذب أحدهما؟ ولماذا لا يشمل موارد عدم العلم بكذب أحدهما؟ وإذا شككنا في طهارة كل من الإناءين فلماذا لا يجري الأصل في عنوان أحدهما المنتزع؟

لأننا نقول: إذا لم يعلم بكذب أحدهما فلا يوجد شك إجمالي متعلق بأحدهما ليكون موضوعاً للحجّية، كما أنّه إذا لم يعلم بنجاسة أحد الإناءين لا يكون هنا شك إجمالي متعلق بأحدهما ليكون موضوعاً لقاعدة الطهارة، وإنّما الشك قد تعلق بكل واحد من الإناءين بحده، فكّل واحد منهما مشكوك الطهارة دون أن يكون عنوان أحدهما مشكوكاً في طهارته. فحينئذ لا يصحّ أن يقال بأنّ أحد الإناءين مشكوك إلاّ إذا أريد الإبهام في مرحلة التعبير. وكذا في الخبرين اللذين لا يعلم إجمالاً بكذب أحدهما فكّل واحد منهما مشكوك الصدق، فهنا لا يوجد إلاّ الشكّ التفصيلي في كلّ واحد منهما، فهذا الخبر بحده مشكوك تفصيلاً بأنّه مطابق للواقع أم لا، وذاك الخبر أيضاً مشكوك تفصيلاً، فهنا لا يصحّ أن نقول بأنّ أحدهما أيضاً مشكوك فيه إلاّ إذا قصد الإبهام في مرحلة التعبير كما هو واضح، فيختصّ عنوان أحدهما حقيقة بموارد العلم بكذب أحدهما إجمالاً فقط.

ويتّضح ممّا ذكرناه وجه المناقشة فيما أثاره المحقّق الإصفهاني وغيره من

الإشكالات على هذا المبني^(١).

ولكن كلّ ذلك مبني على فرض وجود دليل لفظي على حجّية خبر الثقة من عموم أو إطلاق تأسيسي لا إمضائي لما بنى عليه العقلاء؛ لأنّه يتبعه في حدوده وخصائصه، فإذا وجد مثل هذا الدليل اللفظي فربّما يستظهر أنّ هذا الدليل العامّ أو المطلق يشمل الأفراد المتشخّصة المتميّزة وغيرها كالكليّ المتشخّص ضمن أفراد، ولكنّه لا يعدو الفرض فقط؛ فإنّ الدليل على حجّية الخبر أو الظهور هو بناء العقلاء. والاستدلال ببناء العقلاء على نفي الثالث يبني على أمرين:

الأوّل: التأكّد من التزام العقلاء في مورد الخبرين المتنافيين بنفي الثالث بهما، وهو يعتمد على ملاحظة الشواهد العقلائيّة الدالّة على ذلك، ومجرد الفرض لا يكفي للإثبات ما لم يقترن بشواهد، وسيتبيّن فيما سيأتي مدى دلالة الشواهد العقلائيّة على ذلك.

الثاني: ألا يمكن تفسير بنائهم هذا بأحد الطرق التي سنذكرها غير هذا الطريق.

الطريق الثاني: - هو ما يحتمل أن يكون تفسيراً لكلام صاحب الكفاية - أن العلم الإجمالي بمخالفة أحد الدليلين المتنافيين للواقع يعتبر كاشفاً عقلياً عن الحكم المخالف للواقع؛ ولذلك فنحن نعلم بأنّ أحد الخبرين بخصوصه لا

يطابق الواقع، وأمّا الآخر فيكون مشكوكاً في مطابقتها للواقع لذلك لا يكون حجّة ولذا فإنّ دليل الحجية يشملها، فيكون المقام من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة. ولعدم تميّز الساقط عن الحجية من بين هذين الدليلين فلذا لا يمكن الأخذ بالمدلول المطابق لكلّ منهما، ولكن بما أنّ أحدهما حجّة للعلم الإجمالي المذكور، فلذلك نأخذ بالمدلول الالتزامي وهو نفي الثالث فيما وراء هاتين الحجّتين.

والأساس العلمي لذلك أنّ الكشف الذاتي عن الواقع مختصّ بالعلم التفصيلي فحسب، أمّا العلم الإجمالي فلا يكشف عن الواقع ذاتاً، خلافاً لما يظهر من كلمات المحقّق العراقي^(١)، بل إنّهُ يكشف عن الجامع الانتزاعي منهما وهو عنوان أحدهما، والكلي لا يكشف عمّا ينطبق عليه وإنّما يكشف عمّا يطابقه، وهو الجهة الجامعة لا الفرد الخارجي. فالفرد الذي ينطبق عليه المعلوم بالإجمال واقعاً لا يكون مكشوفاً بالعلم الإجمالي عقلاً، فإذا علمنا أنّ في الدار إنساناً فالإنسان ينطبق على زيد ولكن لا يكشف عن وجود زيد تفصيلاً ولكن يمكن دعوى أنّ العلم الإجمالي له نوع آخر من الكشف وهو الكشف العقلاني، فإنّ العقلاء أحياناً يلتزمون بكشف العلم الإجمالي عن الواقع حيث إنّ عنوان أحدهما الذي هو حدّ العلم في العلم الإجمالي أخذ على نحو المرآتية

(١) نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث ٣٠٦، وفي بحث القطع القسم الأول من الجزء الثالث ٤٧.

دون الموضوعية كما في الوجوب التخيري، وبضمّ الإشارة الحسيّة إلى ذلك يمكن أن نقول بأنّ الواقع هو المكشوف. فالكشف عن الواقع وإن لم يوافق عليه العقلاء مطلقاً ولكن في خصوص موارد العلم الإجمالي بحكم إلزامي يروونه كاشفاً عنه؛ ولذا فإنّ أصالة الحلية لالتجري في موارد العلم بحرمة أحدهما.

إذن فمعرفة الشيء تارة تكون بعينه وأخرى لا بعينه. ويقصد بمعرفته لا بعينه: معرفة الشيء بعنوان كلي ينطبق عليه، لكن من دون أن يكون متميّزاً خارجاً وإنّما يكون مردّداً بنحو الشبهة المصدّاقية، ولا يضرّ التردّد وعدم تميز المكشوف في مجال الكشف العقلائي؛ إذ لا مانع من الشبهة المصدّاقية، بالنسبة للمعلوم العقلائي، ومن هنا تتصوّر الشبهة المصدّاقية في موارد العلم الإجمالي، وعليه يبتني القول بالاحتياط؛ لأنّ الحرام أو النجس مكشوف بالكشف العقلائي.

وعلى ضوء ذلك كلّه ففي مورد الدليلين المتنافيين اللذين يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فإنّ هذا العلم يكون كاشفاً عن المخالف للواقع بينهما بالكشف العقلائي، ويبقى الآخر على حجّيته ويكون مكشوفاً، وإن لم يكن متميّزاً بنفسه فيكون المورد من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجّة، ونفي الثالث في موارد اشتباه الحجّة باللاحجّة من الواضحات.

ولا يبعد أن يكون هذا التفسير هو مراد صاحب الكفاية، من كلامه في

آخر بحث القطع، حيث ذكر بأن العلم الإجمالي لما لم ينكشف به الواقع تمام الانكشاف، فلجريان الحكم الظاهري مجال؛ وذلك أنه لا شك بأن الجامع منكشف تمام الانكشاف، فلا بدّ من أن يريد من الواقع الذي لم ينكشف الشيء المنطبق عليه. ويوافقه أيضاً ظاهر كلمات المحقق العراقي في بعض ما قاله في ذلك المبحث^(١).

ولكن ترد عليه اعتراضات عديدة:

الأول: أن الشواهد العقلائية لا تتوافق مع اعتبار أحدهما مكشوفاً كما أوضحنا في مبحث العلم الإجمالي تفصيل ذلك. وقد تبين هناك أن أساس عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو حجّة الاحتمال المتقوم بالعلم الإجمالي، حيث يكتسب هذا الاحتمال قوّة من ناحية العلم الإجمالي، وإذا كان الاحتمال قوياً فإنه يكون حجّة عند العقلاء بالتقريب الذي ذكرناه في مبحث الاشتغال.

الثاني: على تقدير صحّة هذا الطريق، فإنّما يصح في خصوص العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي دون غيره، فلو تعلّق العلم الإجمالي بغير الحكم الإلزامي أو ملزومه لا يعتبر فيه العلم الإجمالي علماً بالواقع، وإلاّ لعدّ كلّ جاهل بسيط عالماً؛ لأنّه مثلاً يعلم بأنّ زيداً أمّا عالم أو جاهل، فهو عالم إجمالاً بأحد الوجهين.

(١) كفاية الأصول: ٢٧٢، نهاية الأفكار القسم الأول من الجزء الثالث: ٤٧.

الثالث: أنّه لو سلّمنا ذلك، فهذا العلم نفسه سيكون طرفاً للمعارضة، فإنّ العلم الذي كان منشأ المعارضة هو العلم القطعي الذي تكون حجّيته ذاتية؛ ولذا قلنا بأنّه لا بدّ من استناد العلم الإجمالي إلى قضية بيّنة. أمّا لو كانت غير ضرورية كما لو قام خبر بعدم وجوب صلاتين في وقت واحد، فيكون هو أيضاً طرفاً للمعارضة، فبناءً على اعتبار كشفه عقلاً لا يمكن إخراجه من التعارض، فيدعى بأنّه موجب لفقدان أحدهما شرائط الحجّية، لكن نحن لانميّز ذلك.

فتلخص أنّ هذا الطريق غير تام.

الطريق الثالث: أنّ إطلاق أدلة حجّية الحجج يقتضي حجّية كلّ من الدليلين المتعارضين، وبما أنّ هذه الأدلة بالإضافة إلى ثبوت الإطلاق الأفرادي لها يثبت لها إطلاق أحوالي أيضاً، فهي تشمل الدليل سواء كان له معارض أم لا، وسواء كان معارضه مخالفاً للواقع أم لا. والأخذ بكلا الإطلاقين غير محتمل؛ لأننا نعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فلا بدّ من رفع اليد عن الإطلاق الأحوالي بتقيد كلّ منهما بفرض كون الآخر مخالفاً للواقع بأن نقول: إنّ هذا الدليل حجّة إذا كان الآخر مخالفاً للواقع، وكذلك الآخر، والضرورات تقدر بقدرها. وبذلك يتم الجمع بين الدليلين، فإنّنا نعلم بأنّ أحدهما مخالف للواقع، فتكون حجّية أحدهما واصلة؛ وذلك لوجود شرط حجّيته - وهو مخالفة الآخر للواقع - لكنّها حجّة غير متميزة؛ فتدخل في موارد

اشتباه الحجّة باللاحجة، ونفي الثالث فيها واضح.

وقد يعترض عليه بأنّ من المحتمل أن يكون كلاهما مخالفاً للواقع، لأنّ المفروض عدم العلم بموافقة أحدهما للواقع، وحينئذ يتحقّق شرط حجّة الدليل الآخر أيضاً؛ فيجب الأخذ بهما معاً، وهذا غير معقول.

والجواب عن هذا الاعتراض أمّا على مبني أنّ حجّة الحجج ليست كالأحكام الواقعية شاملة لفرضي الوصول وعدم الوصول بل هي تختص بما إذا قطع بوجود موضوعاتها وتنتفي في صورة عدم القطع بوجودها، فواضح؛ فإنّه يقطع بمخالفة أحدهما فقط للواقع لا كليهما كي يكون موضوع كلنا الحجّتين، متحقّقاً، ومع فرض القطع بمخالفة كليهما أيضاً فإن المورد يخرج عن باب التعارض.

وأما على مبني أنّ حجّة الحجج كالأحكام الواقعية شاملة لحالتي الوصول وعدم الوصول، فلأنّ غايته أن تكون حجّة أحدهما واصله لنا فتكون مؤثّرة في مقام العمل.

وأما حجّة الآخر، فإنّها لما لم تكن واصله فهي كالمعدوم، وليس لها تأثير في مقام العمل، فلا توجب تحييراً للمكلّف؛ فإنّ التحير إنّما يتحقّق من التنافي بين الحجّتين الواصلتين لا بين حجّة واصله وغير واصله.

وهذا الطريق وإن كان حسناً في حدّ ذاته، ولكنّه يتّني على الالتزام بأمرين:

الأول: ثبوت الدليل اللفظي التأسيسي على حجّة الحجج، مثل خبر الثقة

أو حجية الظواهر كي يفترض له إطلاق أفرادى وإطلاق أحوالى كي يجري عليها ما ذكره، ولكن ذكرنا في محله أن الدليل على حجية الحجج ينحصر بالسيرة العقلية وارتكازات العقلاء فقط، وما ورد من الأدلة اللفظية في ذلك فهو إمضاء لتلك الارتكازات العقلية.

الثانى: أن يكون مثل هذا الجمع المذكور مما تؤيده ارتكازات العقلاء وسيرتهم، مع أن الشواهد العقلية لاتؤيد هذا الأسلوب من الجمع، بأن يعتبروا الحجية لأحد المتعارضين بشرط مخالفة الآخر للواقع سواء كان هذا الطرف بنفسه مخالفاً للواقع أم لا.

ولا وجه للالتزام بأن مستند هذا الجمع القاعدة المشهورة (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)؛ فإن هذه القاعدة بنفسها باطلة ولاتصح، ولا يعتبر من الجمع إلا ما يكون وفق الموازين العقلية، فإذا كانت الارتكازات العقلية مخالفة لهذا الجمع، أو على الأقل لانعلم بموافقتها لمثل هذا الجمع، فإنه يسقط ويلغى.

الطريق الرابع: ما يقارب الطريق السابق، لكن هنا نقيّد الإطلاق الأحوالى لدليل الحجية في كل من الدليلين بما إذا كان مطابقاً للواقع. وبما أننا نعلم بمخالفة أحدهما للواقع إجمالاً، فلا يمكن أن يتّصف كلاهما بالحجية، بل يتّصف أحدهما بها وإن لم يكن متميّزاً، وبذلك ننفي الثالث.

ولكن يعترض عليه بوجوه:

الأول: أنه أخص من المدعى؛ إذ قد لانعلم بمطابقة أحدهما للواقع بل

نحتمل مخالفة كليهما للواقع، فلا يتحقق شرط الحجية في أي واحد منهما.

الثاني: أنه خروج عن مفروض البحث؛ لأنّ البحث في فرض عدم وجود

العلم الإجمالي بمطابقة أحدهما للواقع، وإلا كان هذا العلم هو المتكفل لنفي

الثالث من دون حاجة إلى جعل الحجية لأحدهما بالطريق المذكور.

الثالث: أنّ مثل هذا الطريق الذي يتلخص بتقييد حجية كلّ من الدليلين

المتعارضين بفرض مطابقته للواقع، ليس له ما يؤيده من العقل أو من

الشواهد العقلية؛ فإنّ جعل الحجية لدليل إنّما هو لأجل بيان وظيفة المكلف

بصورة واضحة وجليّة حتى يتحرّك وفقها، فلا معنى لأن تكون مشروطة

بأمر فرضي لا يمكن للبعد كشفه والتعرّف عليه حين العمل؛ فإنّ الأمر

الفرضي لا يكون محرّكاً للإنسان، فلا معنى لأن يقول: (هذا حجة على فرض

كونه مطابقاً للواقع).

وقد يتصور وجه مصحح لاختيار الطريق الرابع، وهو أنّه لما كانت مسألة

نفي الثالث في الدليلين المتعارضين مسلّمة عند العلماء، وقد ثبت بطلان كلّ

الطرق الأخرى لتفسيرها، فإنّ ذلك يكفي لإثبات صحّة هذا الطريق.

ولكن يعترض عليه بأمريّن:

الأول: أنّ مسألة نفي الثالث ليست مسلّمة عند كلّ العلماء، فقد ذكرنا أنّ

السيد الطباطبائي ذهب إلى القول بعدم نفي الدليلين المتعارضين للثالث

وكذلك السيد الخوئي^(١).

الثاني: توضّح ممّا سبق صحّة الطريق الأوّل؛ فلا ينحصر تفسيرها بهذا الطريق.

الطريق الخامس: ما ذهب إليه المحقّق النائيني^(٢) وجماعة، من التفصيل بين المداليل الالتزامية للكلام، ولوازم الكلام، فالمداليل المتعارضان ينفيان الثالث فيما إذا كان نفي الثالث مدلولاً التزامياً لهما لا لازماً للدليلين.

وتوضيحه: هناك فرق بين المدلول الالتزامي للدليلين المتعارضين وبين لوازم الكلام فيهما، ولا بدّ من التمييز بينهما، فالدلالة الالتزامية هي من أقسام الدلالة اللفظية الوضعية ويعتبر في تحقّقها لزوم عقلا وعرفاً بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، بحيث يكفي فيه تصوّر الملزوم لتصوّر اللازم والملازمة، فالكلام كما يدلّ بالوضع على المدلول المطابقي، فهو يدلّ كذلك على المدلول الالتزامي لكن بصورة طولية. أمّا لوازم الكلام فلا يدلّ عليها الكلام بالدلالة الوضعية وإنّما تعرف بواسطة حكم العقل بالتلازم بين مفاد الكلام الثابت وبينها.

أما كيف تتحقّق الدلالة الالتزامية للكلام، فهناك عوامل لتكوينها، وقد ذكرنا في مبحث الوضع أنّه يحدث بموجب قانون تداعي المعاني ملازمة ذهنية

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٧.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

بين مفهومين، فبمجرد حضور اللفظ في الذهن فإنه سيؤدّي إلى حضور المعنى فيه بموجب الدلالة الأنسية، وهو بدوره يكون سبباً لحضور معنى أو معانٍ أخرى ملازمة لمعنى اللفظ. هذا على ضوء قانون تداعي المعاني، وهو يعني أنّ المعاني بحكم الملازمة الذهنية بينها، يجذب بعضها بعضاً إلى الذهن. ومنشأ حصول التقارن الذهني بين شيئين أمور ثلاثة، ذكرت في علم النفس:

١- التقارن المتكرّر في الإحساس بين الشيئين.

٢- التضادّ بين الشيئين، فإنّ تصوّر السواد يؤدّي إلى تصوّر البياض مثلاً.

٣- التشابه.

وتلازم اللفظ مع المعنى وتداعي المعاني في عالم الألفاظ، إنّما هو لكثرة التقارن بينهما في الإحساس، فدلالة اللفظ على معناه لا تتحقّق بمجرد الوضع بل لا بدّ من تكرار استعمال اللفظ في معناه، كي يتحقّق مثل هذا التقارن بينهما في الإحساس.

وقد يكون العامل لتداعي المعاني هو التشابه أو التضادّ، فحين نسمع لفظاً يحضر معناه للذهن، وكذلك يحضر معنى آخر مشابه أو مضادّ للمعنى الحقيقي، فيكون هذا اللفظ موجباً لإخطار معنيين في الذهن: المعنى المطابقي، والمعنى الالتزامي الملازم له باللزوم البيّن. وهذا هو معنى الدلالة الالتزامية، فحين يقال: أبيض، نتصوّر معنى البياض، وربما نتصوّر معه أيضاً السواد.

هذا في المفردات، وكذلك الحال في الجمل، فحين يقول: البياض موجود، فإننا كما نتصور المدلول المطابقي للجملة، كذلك سوف نتصور أن السواد معدوم، وهذا من التلازم بين الجملتين، فيكون للفظ الواحد ظهوران: مطابقي والتزامي، وهذه هي حقيقة الدلالة الالتزامية.

فيظهر من هذا البيان أن المدلول الالتزامي عبارة عن معنى يلزمه المعنى المطابقي للفظ لزوماً ذهنياً بيناً، وهو الذي ينعقد للفظ ظهور فيه، كما انعقد له ظهور في المعنى المطابقي. أما إذا لم يكن بين المعنيين ملازمة ذهنية وإنها كانت ملازمة خارجية فحسب، فالمعنى اللازم لا يكون مدلولاً التزامياً للكلام؛ لأن مجرد الارتباط بين شيئين لو لم يكن في وعاء الذهن لا يوجب الخطور الذهني الذي هو الملاك والمعياري في باب دلالة الالفاظ.

ومثال المدلول الالتزامي ما لو دل دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وآخر على حرمة الدعاء عند رؤيته، فدليل الوجوب يدلّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحرمة والإباحة والاستحباب والكراهة، ودليل الحرمة كذلك يدلّ نفي غير الحرمة من الأحكام الأربعة. وكما يكون الدليل حجة في المدلول المطابقي، كذلك هو حجة في المدلول الالتزامي أيضاً.

ويظهر من المحقق النائيني في بحث الأصل المثبت من التزامه بحجية لوازم الأمارات بيّنة كانت أو غير بيّنة^(١) أن حجية لوازم الكلام إنما تكون في

حالة حجية الكلام بنفسه، أما على تقدير سقوط المدلول المطابقي عن الحجية كما في الدليلين المتعارضين، فلا يمكن الالتزام بحجية لوازمه، بخلاف المدلول الالتزامي فإنه لا يسقط عن الحجية بسقوط المدلول المطابقي عنها، فهو يتبع المدلول المطابقي في الوجود لا في الحجية. ففي مثال قيام خبرين أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والآخر على حرمة، بما أنّ المدلولين الالتزاميين لهما يتعارضان في نفي الحكم المذكور في الدليل الآخر، فهما يستاقطان كالمدلولين المطابقين. أمّا ما وراء ذلك بالنسبة للأحكام الثلاثة الأخر: الأباحة، والاستحباب، والكراهة حيث تتوافق المدليل الالتزامية هناك فلا تسقط بسقوط المدلول المطابقي، ولا مانع من الالتزام بحجية المدلول الالتزامي هذا، وبذلك يتم نفي الثالث.

وقد اعترض على المحقق النائيني باعتراضات نذكر بعضها كما يلي:

الاعتراض الأول - ما جاء في تعليقه أجود التقريرات ما نصّه -: بأنّ الدلالة الالتزامية في الحجية أيضاً تابعة للدلالة المطابقية، كما أنّه في الوجود تتبعها؛ وذلك لأنّ الحكاية عن اللازم إنّما كانت حجة ولو مع عدم التفات المتكلم إلى الملازمة وعدم قصد الحكاية عنه؛ لأنّ ثبوت الملزوم والتعبّد به يقتضي التعبّد بلازمه، لبناء العقلاء على ذلك في باب الظهورات، فإذا لم يثبت الملزوم لم يثبت اللازم أيضاً^(١).

وهذا الاعتراض - على ما يبدو - ناظر إلى اللوازم التي قد لا يلتفت إليها، والبحث هنا ليس بالنسبة لمثل هذه اللوازم، بل البحث في خصوص اللوازم التي يكون الكلام ظاهراً فيها كظهور ثان وراء ظهوره في المدلول المطابقي، لتشمله أصالة الظهور، فهو في الحقيقة خروج عن محل البحث كما هو واضح.

الاعتراض الثاني: ما جاء في المحاضرات ومصباح الأصول وهو أن الكلام الذي يكون ظاهراً في مدلول مطابقي ينعقد له ظهور في مدلوله الالتزامي أيضاً، فالظهور متعدّد، ولكن ظهوره في المدلول الالتزامي ليس على نحو الإطلاق، بل هو يدلّ على حصّة خاصّة منه وهي الحصّة الملازمة للمدلول المطابقي. فالدليل الدالّ على حرمة الرؤية مثلاً يدلّ على عدم كونها مباحة أيضاً، ولكن لا عزمها على الإطلاق بل خصوص نفي الإباحة الملازم للحرمة، فلو لم يمكن الالتزام بالمدلول المطابقي لسقوط الدليل عن الحجية انتفى المدلول الالتزامي المذكور أيضاً، فإن نفي الإباحة هنا مقترن بالحرمة، ومع عدم ثبوت الحرمة لا يجدنا نفي الإباحة تعبّداً، فهو يسقط بنفسه بسقوط الحرمة، من غير حاجة إلى نافي^(١).

ويظهر ضعف هذا الاعتراض ممّا سبق؛ فإنّ ظهور الكلام في المدلول الالتزامي إنّما هو بالدلالة الأنسية التي تتحقّق بين الضدين، مثلاً فبسمع جملة

(١) المحاضرات ٣: ٧٦، ومصباح الأصول ٣: ٣٧٠.

(تحرم الرؤية) يخطر في الأذهان عدم إباحتها بموجب علاقة التضاد بين الحرمة والإباحة، دون الحصّة من الضد الملازمة للضد الآخر. وعلى ضوء قانون تداعي المعاني ينعقد للكلام ظهور في نفي الإباحة مطلقاً، ويعتبر كالتصريح بنفي الضد، كما إذا قال: (هذا أبيض وليس بأسود)، فكما أنّ نفي الضد في حالة التصريح لا يسقط بسقوط إثبات الضد الآخر فكذلك في الدلالة الالتزامية؛ إذ لا فرق بينهما.

الاعتراض الثالث: وهو مستفاد من بعض كلمات السيد الخوئي (سلمه الله): أنه لو صحّ الأخذ بالمدلول الالتزامي بعد سقوط الدلالة المطابقة بالتعارض، لصحّ الأخذ بالمدلول الالتزامي حتى في موارد العلم بعدم مطابقة الخبر للواقع لا لأجل التعارض؛ إذ لا فرق بين العلم تفصيلاً أو إجمالاً بمخالفة أحد الخبرين للواقع، مع أن أحداً لا يلتزم بذلك. والأمثلة العرفية والشرعية تخالفه، ففي العرف لو قال قائل: (سافر زيد نحو المشرق) وعلمنا بخطأ المخبر وأنّ خبره مخالف للواقع، وأنّ زيدا لم يسافر نحو المشرق، فهل يتوهم أحد بأنّ الخبر المذكور حجة في مداليله الالتزامية، وأنّه يمكن الأخذ بعدم سكونه وعدم تحرّكه نحو الجهات الثلاثة الأخرى؟.

وكذلك في الشرع فإنّه لو شهدت بيّنة بأنّ الثوب أصابه بول - ولازم ذلك هو نجاسة الثوب - وعلمنا بخطأ البيّنة في ذلك، فهل يتوهم أحد بإمكان الأخذ بالمدلول الالتزامي وإثبات نجاسة الثوب مع العلم أنّ لازم التفكيك

الذي ذكرناه يكون وجود المدلول الالتزامي، كالصريح بجملة أخرى غير القضية المطابقة؛ فإنّ المخبر وإن أبرز قضية واحدة وهي إصابة البول للثوب، لكنّه في الحقيقة يجبرنا بقضيتين كلّ قضية لها موضوعها ومحمولها، وحجية كلّ منهما تقوم بنفسها ولا ارتباط لها بالأخرى، مع أنّ الالتزام بالنجاسة في هذا الفرض من المستنكرات لدى العرف^(١).

وتوصّل من خلال ذلك كلّّه، إلى عدم صحّة الأساس العلمي لهذا الرأي.

لكن يمكن الجواب على هذا الاعتراض بأنّه يبني على معرفة المنشأ الإدراكي للقضايا والأخبار المتعددة سواء كان مدلولاً عليها بالمطابقة أو بالالتزام، فإنّ المنشأ الإدراكي من حيث الوحدة والتعدّد على ثلاثة أقسام:

١- العلم بتعدّد المنشأ الإدراكي للقضايا، كما لو أخبر الطبيب بأنّ المنشأ لصفرة الوجه هو السل دون اليرقان أو فقر الدم، فهنا أخبار ثلاثة لكل واحد منها منشؤه الإدراكي الخاص، وهو نتيجة تحليل الطبيب واستنتاجه من خلال التجارب المتعددة التي أجراها على المريض، فمثلاً توصّل إلى عدم كونه فقر الدم من خلال إجراء أشعة كهربائية، وإلى عدم كونه يرقاناً من خلال تحليل الدم وإلى كونه مرض السل من خلال مناشئ أخرى.

وهكذا نرى بأنّ أخبار الطبيب المتعددة سواء كانت بالمدلول المطابقي

الصريح أو بالمدلول الالتزامي، لها مناشئ إدراكية متعدّدة. وفي مثل ذلك لا ريب في أنّ ظهور خطأ بعض هذه الأخبار لا علاقة له ببقية الأخبار، بل يمكن الأخذ بالبقية ما دام لم يظهر خطأها. وكذلك في مجال الأخبار، فإذا تعدّدت مناشئها الإدراكية فإنّ سقوط بعضها عن الحجية لا يمنع من الأخذ بالبعض الآخر وإن كان مدلولاً عليه بالدلالة الالتزامية.

٢- العلم بوحدة المنشأ الإدراكي للقضايا، كما لو كان نفي الطبيب لغير السل في المثال السابق يبتني على تشخيصه للمرض بأنّه السل، فهنا لو علمنا بخطأ تشخيصه للسل فبالطبع لا يمكن الأخذ بأخباره الأخرى، وأنّه ليس بيران ولا فقر دم، باعتبار وحدة المنشأ لجميع هذه الأخبار. وقد تبين بطلان هذا المنشأ.

٣- الشك في وحدة المنشأ أو تعدّده. وفي مثله تجرى أصالة عدم الاشتباه في كلّ قضية في نفسها إلّا ما علم ببطلانه منها. ونتيجته حجية بقية الأخبار وإن كان مدلولاً عليها بالدلالة الالتزامية.

فإذا اتّضح ذلك نعود إلى الأمثلة التي ذكرت كنقض على مبنى المحقق النائيني رحمته الله؛ فأما مثال (سافر زيد إلى المشرق) ففيه:

أولاً: أنّ الغالب في مثل هذه الأمثلة العرفية هو وحدة المنشأ الإدراكي للأخبار المتعددة وإن كان مدلولاً عليها بالدلالة الالتزامية، فنفي سفره إلى بقية الأطراف الثلاثة مبنى على سفره إلى المشرق، فإذا ثبت خطأ الخبر هذا

فإن بقية الأخبار الدالة على نفي سفره إلى سائر الأطراف لا يمكن الأخذ بها. ثانياً: أن سقوط الأخبار الأخر المدلول عليها بالدلالة الالتزامية لقوله: سافر زيد نحو المشرق، ليس لأجل تبعية الدلالة الالتزامية في السقوط للدلالة المطابقة حتى في فرض تعدد المنشأ الإدراكي لها، بل للعلم إجمالاً بكذب أحد هذه الأخبار الالتزامية؛ وذلك فإنه لو لم يسافر نحو المشرق فهو لا يخلو من أن يكون مسافراً لإحدى الجهات الثلاث الأخر، أو ساكناً؛ ولذا فلا يكون أحدها حجة. بخلاف ما نحن فيه من تعارض الخبرين فإن العلم الإجمالي بعدم مطابقة أحد الخبرين المذكورين للواقع لا يعين أن يكون الواقع هو غيرهما، بل قد يكون الثابت هو الخبر الثاني الذي لم يعلم بمخالفته للواقع. وأما المثال الشرعي ففيه:

أولاً: أن حجية البيّنة في المدلول الالتزامي مبتنية على كونه من الأمور المحسوسة والمشهودة، بحيث لو كان بنفسه مدلولاً مطابقاً لشملة أدلة حجية البيّنة، والأمر في المثال الذي ذكره ليس كذلك، فإنه كما صرح به في الجزء الثالث من التنقيح^(١) لا يرى اعتبار البيّنة في مورد الطهارة والنجاسة، باعتبار أنّها من الأحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها، لا أنّها من الأمور المحسوسة خارجاً؛ لذا فإن الشهادة بهما تكون في الحقيقة شهادة على تحقق السبب لهما فإذا كان السبب موجباً لهما عند الطرفين صحّ الحكم وإلا فلا.

وثانياً: أنّ ما ذكره في الاعتراض الثاني من التحصص ففيه أنّ التقارن الذهني في الأدلة الالتزامية إن كان منشأه التضاد، فالضد المنفي ليس هو الحصّة التي تكون مع الضد الآخر؛ إذ لا معنى للتحصص، بل هو منفي مطلقاً. أمّا لو كان المنشأ لهذا التقارن هو علاقة العلية والمعلوليّة، فلا ريب في أنّ اللازم هنا الحصّة؛ لأنّ العلة إنّما تكون علة لمعلول خاص، فإذا انتفت العلة انتفى المعلول. وفي مثالنا فإنّ النجاسة من هذا القبيل؛ لأنّها معلولة للبول، فمع عدم وجود البول، تنتفي هذه الحصّة من النجاسة الناشئة من البول، لا مطلق النجاسة.

الاعتراض الرابع: وجود بعض الفروع والمسائل الفقهية تلاحظ في بعض تقريرات السيد الخوئي^(١)، ذكر بأنّها لا تتلاءم والتفكيك بين المداليل الالتزامية والمطابقية في الحجية. ونستعرض هذه المسائل:

المسألة الأولى: ما لو كانت الدار في يد زيد وادعاها عمرو وبكر، وأقام كلّ منهما بيّنة على دعواه. وقد ذكر بأننا لو التزمنا بعدم تبعيّة المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، فيمكن أن يسقط المدلول المطابقي عن الحجية، بينما يبقى المدلول الالتزامي على حجيته؛ فيلزم من ذلك أمران:

الأول: ألا تكون الدار لزيد في هذا المورد، أي مع تعارض البيّنتين.
والثاني: أن تصبح الدار مجهولة المالك، مع أنّ أيّ فقيه أو متفقه لا يلتزم بذلك.

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٩.

توضيحه: أنّ إحدى البيّتين قامت على أنّ الدار لبكر والبيّنة الأخرى قامت على أنّها لعمرو، ولازم كونها لبكر أنّها ليست لزيد ذي اليد ولا غيره، وكذلك لازم كونها لعمرو، وتعارض هاتان البيّتان بالنسبة لمدلولهما المطابقي - أي في مجال كون الدار لكل واحد منهما - ويتساقطان. أما بالنسبة للمدلول الالتزامي - وهو عدم كون الدار لزيد - فلو بقي المدلول الالتزامي على حجّيته، مع سقوط المدلول المطابقي عنها، فإنّ هذا يعني عدم كون الدار لزيد ذي اليد، فإذا لم تكن لزيد ولا لعمرو ولا لبكر، فإنّها تصبح مجهولة المالك، مع أنّ أيّ فقيه أو متفكّه لم يلتزم بذلك.

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ ما ذكره من أن لازم الشهادة عدم كون الدار لزيد، فهذا الحكم صحيح، ولا بدّ من الأخذ به بعد اتفاق البيّتين على عدم كون الدار له، وقد اتّفقت النصوص والفتاوى على ذلك، وأنّه بعد عدم وجود المرجّحات لإحدى البيّتين على الأخرى - كما هو مفروض الكلام - يُرجع إلى الحلف أو القرعة - ومختاره هو الحلف - فإن حلفاً معاً أو لم يحلفا، قسّم المال بينهما، وإن حلف أحدهما فحسب، أعطي المال له.

إذن فلازم البيّتين انحصار المال بين الشخصين، وعدم كون المال لزيد، وهذا ما دلّت عليه النصوص والفتاوى. والظاهر أنّه لم يقل فقيه بكون المال لزيد دونها.

وثانياً: ما ذكره بأنه يلزم من هذا القول أن يكون المال مجهول المالك، فهذا أيضاً لا وجه له، بل الذي يلزم منه هو انحصار الملكية بين هذين الشخصين، وتردده بينهما. وتعيينه بحسب القواعد، فكل بيّنة منهما تدلّ بالالتزام على أنّ الدار ليست لغير من قامت عليه البيّنة مطلقاً حتى بالنسبة للآخر صاحب البيّنة الأخرى وغيره، ويتساقطان بالنسبة للآخر، ولكنهما يتوافقان بالنسبة لغيرهما. إذن ففي غير الشخصين اللذين قامت البيّنة لصالحهما يتطابق المدلول الالتزامي لكلتا البيّنتين على أنّ الدار ليست ملكاً لأحد غيرهما، ونتيجة ذلك حصر الملكية وترددها بينهما ويتمّ تعيينها بحسب القواعد، لا أنّ لازم هذا القول كون المال مجهول المالك.

على أنّه يمكن للمحقّق النائي أن يستشهد بهذا الفرع على صحّة مبناه؛ إذ لم يحتمل الفقهاء كون المال لذي اليد.

وثالثاً: على تقدير التسليم بما ذكره من عدم حجّية مدلولهما الالتزامي من نفي المال عن ذي اليد، فإنّ ذلك ليس لأجل خصوصية في المدلول الالتزامي، بل حتى لو بقي المدلول المطابقي على حجّيته، لم يكن المدلول الالتزامي هنا حجّة؛ وذلك لأنّ البيّنة - كما ذكر في الفقه - لا بدّ أن تكون على طبق دعوى الخصم كما قال الفقهاء: يعتبر أن يكون المدعي خصماً، فلو تنازعا وأقاما البيّنة على أنّ المال الذي بيد زيد ليس له، فهو غير مسموع. وبما أنّ المدلول الالتزامي هنا ممّا لا يرتبط بمدّعاها؛ لذلك لا يكون قيام البيّنة مسموعاً فيه ولا تأثير له في باب البيّنات.

المسألة الثانية: وهذه نظير المسألة السابقة، بأن يوجد للدار ذو اليد وهو زيد مثلاً، وادعاها عمرو وبكر، وأقام كل منهما شاهداً واحداً على مدّعا، فشهد أحدهما بأنّ الدار لعمرو، وشهد الآخر بأنّها لبكر، والشاهد الواحد بلا ضمّ يمين لا يكون حجّة في الأموال، بل لا بدّ من انضمام اليمين إليه، فتعارض الشهاداتتان في المدلول المطابقي، ولكنهما تتوافقان في المدلول الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد. وإذا صحّ الأخذ بالمدلول الالتزامي، فلا بدّ أن نحكم بأنّ هذه الدار ليست ملكاً لزيد؛ لأجل شهادة شخصين اثنين بواسطة المدلول الالتزامي لكلامهما بأنّ الدار ليست لزيد، فيجب أن يؤخذ المال من زيد من دون ضمّ يمين، مع أنّه لا يمكن الالتزام بذلك.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما ذكرناه في الاعتراض على المسألة الأولى من أنّ البيّنة لا بدّ أن تكون على طبق الدعوى، وأما لو لم تكن على وفق الدعوى فلا تكون حجّة. وثانياً: يعتبر في البيّنة، أن تقع شهادة الشهود على حصّة واحدة، بأن تكون النسبة بين المشهود به لهما نسبة التساوي لا العموم من وجه.

والملاحظ أنّ بين المدلول الالتزامي للشهادتين نسبة العموم من وجه؛ فإنّ أحد الشاهدين يقول: (المال لعمرو)، ومعناه أنّه ليس لغير عمرو حتى بكر، والآخر يقول: (المال لبكر)، ومعناه أنّه ليس لغير بكر حتى عمرو. ومن هنا لا تكون شهادتهما حجّة حتى لو صرّحاً بذلك، بأن لم تكن شهادتهما بنحو المدلول الالتزامي، بل بنحو المدلول المطابقي.

وثالثاً: أنّ هذا القول يتوقف على أن نستظهر من أدلة الشهادة، اعتبار البيّنة حتى بالنسبة للمدلول الالتزامي لها، وعدم اختصاصها بالمدلول المطابقي، وهو محل تأمل.

المسألة الثالثة: لو كانت الدار بيد زيد، وقامت بيّنة على أنّها لعمرو، ولكن عمرو أقرب بآثارها ليست له. فلا ريب في تقديم الإقرار على البيّنة، إلاّ أنّه لايزاحمها إلاّ في مدلولها المطابقي، وبناء على التفكيك بين الدلالة المطابقية والالتزامية الحجّية تبقى حجّة البيّنة بالنسبة للمدلول الالتزامي الذي ينفي المال عن غير عمرو من زيد ذي اليد وغيره، مع سقوط المدلول المطابقي للبيّنة، بسبب معارضته للإقرار. فإذا كان المدلول الالتزامي حجّة، فهو يعارض اليد الثابتة لزيد على الدار، فيلزم منه الحكم بعدم كون الدار لزيد، وهذا ممّا لايقول به فقيه^(١).

ويمكن الإجابة عن هذا بجوابين: إجمالي وتفصيلي:

الجواب الإجمالي: لا ريب أنّ العقلاء يرون الطوليّة بين هذه الطرق والأصول العقلانيّة، فتعتبر اليد حجّة لولا البيّنة، وتعتبر البيّنة حجّة لولا الإقرار. والظاهر أنّ الطوليّة هذه غير محدودة بحدود الدلالة المطابقية فحسب، بل تشتمل الدلالة الالتزامية أيضاً، فمع وجود الطريق المتقدّم رتبة؛ لا يتحقّق الشرط لحجّة المتأخّر ولو في بعض شؤونه كالمدلول الإلزامي؛ ولذلك

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٩.

لاتكون البيّنة حجّة عقلياً في مدلوليها مع وجود الإقرار، وسقوط البيّنة هنا ليس لأجل المعارضة، بل لتأخرها الرتبي عن الإقرار. فعدم العمل بالمدلول الالتزامي في المسألة المذكورة ليس من باب عدم حجّة المدليل الالتزامية، بل من باب عدم حجّة البيّنة في ذاتها.

الجواب التفصيلي: أنّ الإقرار له لازم عقلي أيضاً، وهو أنّ المال لغير عمرو، وهو بإيجابه الجزئي يعارض السلب الكلي في لازم البيّنة، وأنّ المال ليس لغير عمرو. فإن قلنا بتقديم الإقرار ولو في مدلوله الالتزامي على البيّنة ولوازمها، يسقط لازم البية عن الحجّة ويحكم بأنّ المال لذي اليد. أمّا لو قلنا بأنّه لا توجد طولية بين لازمي الإقرار والبيّنة، فيتعارضان ويتساقطان، وتبقى حجّة اليد، فيعطى المال لذي اليد أيضاً.

الاعتراض الخامس: الظاهر أنّ أساس التفكيك بين المدلولين المطابقي والالتزامي في الحجّة هو القول بتعدّد الظهورات للجملة الواحدة، فيكون كلّ منها مشمولاً لأصالة الظهور بصورة مستقلة، فلا يسقط أحدهما بسقوط الآخر. لكن نحن ننكر تعدّد الظهورات في الجملة الواحدة سواء كانت إنشائية أو إخبارية، فلا يصل المجال للبحث عن التفكيك في حجّة الظهورين وعدمها، مع عدم وجود ظهورات متعددة، بل إنّها من قبيل القسم الثاني الذي ذكره المحقّق النائيني، وهو كونها من لوازم الكلام. وقد ذهب إلى أنّها تابعة للدلالة المطابقية في الحجّة كما مرّ.

توضيحه: أن لدلالة اللفظ ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: الدلالة الأنسية، وهي تبادل المعنى عند ذكر اللفظ على ضوء قانون تداعي المعاني، فقد يكون للمعنى أنس وتقارن بمعنى آخر، فإذا ذكر اللفظ فإنه بذلك يخطر المعنى في ذهن السامع مع المعنى المقارن لمعنى اللفظ.

المرحلة الثانية: الدلالة التصديقية الأولى، وتسمى أيضاً بالدلالة التفهيمية، وتعني بأن المتكلم حين ألقى اللفظ بمسمع من المخاطب فهو قاصد لتفهم المخاطب، وإيجاد المعنى في ذهنه.

المرحلة الثانية: الدلالة التصديقية الثانية، وهي مرحلة الحجية، بمعنى أن كلام المتكلم حجة له وعليه، والحكم بأن المتكلم جادّ في كلامه غير هازل، وملتزم بمفاد كلامه.

والدلالة الالتزامية: توجد في المرحلة الأولى، فإن الكلام دالّ عليها التزاماً إلا أنها دلالة تصورية فحسب؛ وذلك لأنه بموجب التلازم الموجود في الذهن بين اللفظ والمعنى يكون سماع اللفظ موجباً لتصور المعنى. فإن كان هذا المعنى له نوع من الإرتباط بمعنى آخر؛ أمّا من جهة تقارنهما في الأحساس، أو للتضاد، أو للتشابه فإنه يؤدي إلى تصور هذا المعنى الآخر أيضاً، بمعنى أن سماع اللفظ يوجب تصور المعنى، وتصور المعنى يدفع الذهن إلى تصور المعنى الآخر، كما يتبادر البياض فيما إذا ذكر السواد مثلاً.

ولكن هذه المرحلة من الدلالة ليست موضوعاً للحجّية، ولا تحقّق ظهور الكلام في المعنى ما لم تصل إلى مرحلة أخرى وهي الدلالة التفهيمية.

وأما الدلالة التفهيمية، فهي كما ذكرنا، عبارة عن دلالة الكلام عن أنّ المتكلم به قاصد لتفهم معناه. وهذه الدلالة تثبت بمعونة أصل عقلائي، على أساس أنّ المتكلم العاقل غير الغافل والساهي إذا تكلم بكلام، فالحكمة تقتضي أن تكون علته الغائية هي التسبب بكلامه إلى تفهم المعنى. وهذه المرحلة مختصة بالمدلول المطابقي، بمعنى أنّه ليس هناك أصل عقلائي يحكم بأنّ المتكلم الحكيم يقصد تفهم جميع المعاني التي تلزم المعنى المطابقي في مرحلة الإخطار والتصور، فإنّه كثيراً ما يتكلم الإنسان بكلام له معنى مطابقي ومعان لازمة له في مرحلة الإخطار، بحيث إذا سمعه السامع تخطر بذهنه تلك المعاني، مع أنّ المتكلم لم يقصد تفهيمها.

وبعبارة أخرى: الأصل العقلائي الذي يحكم بإرادة المتكلم تفهم المعنى قائم على أساس عدم لغوية الفعل الصادر من العاقل؛ ولذلك تحمل الكلمة بما أنّها فعل من أفعاله على إرادة تفهم معناها. وهذا الأساس لا يقتضي إلاّ أنّ المتكلم أراد تفهم المعنى المطابقي ولا يقتضي أكثر من ذلك.

وأما الدلالة التصديقية الثانية، فمجالها ظاهر الكلام وما يلازمه، سواء كانت الملازمة بينها بيّنة أو غير بيّنة، فهذه الدلالة وإن شملت المدليل الالتزامية للكلام، لكن لا لأجل التقارن الذهني بين المدلول المطابقي والالتزامي، بل لجهة

عامة تشمل المدلول الالتزامي المقارن للمطابقي وغيره من لوازم الكلام وإن لم تكن ملازمة للكلام بيّنة، وهي قانون الميثاق الاجتماعي العقلاني بأخذ كلّ شخص بظاهر كلامه ولوازمه التي لاتنفك عنه.

ثم إن هذه المرحلة من الدلالة مترتبة على المرحلة الثانية المتقدمة، بمعنى أنّ الكلام الذي تمت فيه الدلالة التفهيمية حجّة في معناه المطابقي ومعانيه الالتزامية ولو أنّ هذه المعاني غير مقصودة بالتفهم كما هو المفروض^(١) فليست حجّة للوازم حجّة مستقلة في عرض حجّة المدلول المطابقي، بأن تكون لها مبادئ مستقلة. وتكون مجرى لأصالة الظهور بنفسها، بل اللوازم حجّة في ظلّ حجّة المدلول المطابقي من باب التعهد العقلاني، فإذا سقط عن الحجّة، لا يبقى للوازم دليل على حجّيتها.

وماذكر في شرح الإشارات وغيرها^(٢)، من توصيف الدلالة الالتزامية بأنّها لفظية وعقلية، هو في الواقع إشارة لما ذكرناه من أنّها في مرحلة الدلالة

(١) وهذا معنى حجّة مثبتات الكلام، في مقابل عدم حجّة مثبتات الاصول، فإنّها لاتعتمد على أن لوازم الكلام مقصودة بالتفهم؛ لكي ينحل خبر واحد إلى أخبار متعددة، وإنّما تعتمد على الميثاق العقلاني الذي مفاده حجّة الكلام المراد تفهم معناه المطابقي في جميع لوازمه سواء كانت اللوازم مقصودة بالتفهم أم لا. نعم، هذا. أيضاً ليس على نحو القاعدة الكلية، وإنّما يجب الرجوع في تشخيص حدوده إلى بناء العقلاء، فقد يوجد التفكيك بين المعنى المطابقي وبعض لوازمه؛ ولذلك يقال: إنّ عموم العام لا يكون حجّة في إثبات عكس النقيض، فإذا ورد: (أكرم العلماء) وعلمنا بعدم وجوب إكرام زيد، فلا يمكن الحكم بعدم عالميته من باب أنّه لازم لحجّة (أكرم جميع العلماء)؛ وذلك لأنّ عكس نقيضه عدم عالميته من ليس بواجب الإكرام.

(٢) الإشارات وشرحها ٢٨/١.

التصويرية تنقيد بما يدلّ عليه اللفظ، ولكنّها في المرحلة الثالثة التصديقية تتسع فتشمل غير المداليل الالتزامية للفظ من لوازمه؛ فإن ملاكها اللزوم العقلي وهو يعمّ لوازم الكلام مطلقاً كما ذكرنا.

فتبيّن من كلّ ما ذكرناه أنّ الدلالة الالتزامية تسقط بسقوط الدلالة المطابقية كما تسقط لوازم الكلام بسقوطها؛ لأنّ المناط لهما في مرحلة الحجية واحد.

وبعد كلّ هذا لا بدّ لنا من مراجعة الشواهد العقلية لنرى ما تقتضيه في مجال نفي الثالث في باب الخبرين المتعارضين فهل لها دلالة على ذلك أو لا؟ والبحث فيها يقع من جهتين:

الجهة الأولى: في الظهورين المتعارضين، إذا علمنا بمخالفة أحد الظهورين للواقع، وهذا بدوره يؤدّي إلى التعارض. وسبق أن ذكرنا أنّ حجية ظواهر الكلام ليست لكاشفيتها عن مراد المتكلم، بل للميثاق العقلاني الاجتماعي الذي يقوم على أساس أخذ كلّ متكلم بظواهر كلامه ولوازمه، حيث إنّ كلّ إنسان ملزم بما يقوله بعد تمامية المراحل السابقة، فإذا تعارضت الظواهر وإن كان هذا التعارض شكلياً ونتيجة عدم التمكن من التمييز واستكشاف المراد الواقعي بسبب عدم التمكن من الجمع الدلالي بينهما وغيره من الطرق المعتبرة، فمقتضى القاعدة حينئذ هو التساقط وعدم الأخذ بأيّ منهما ولا يوجد شاهد على اعتبار أحدها.

نعم، قد تذكر وجوه في هذا المجال من أئمتنا وإن تساقطت لكن لا يعتبران كالعدم بل يمكن أن يكون لهما تأثير في نفي الثالث:

الوجه الأول: ما إذا ورد عام مخصّص بمخصّص منفصل مردّد بين المتباينين كما لو قال: (أكرم كلّ عالم)، وبعد ذلك قال: (لا يجب إكرام زيد)، وتردّدنا في زيد هل هو ابن عمرو أو ابن خالد - وكلاهما من العلماء - سواء كان التردّد من الأوّل أو أنّ الإجمال طرأ بعد ذلك. فهنا يرى العقلاء بحسب مرتكزاتهم بأنّ الخارج من تحت العموم هو أحد هذين الفردين لا كلاهما وإن لم يتعيّن شخصاً، وهو ممّا يدلّ على عدم سقوط الظهورين المتعارضين تماماً، لكن بما أنّ ظهور العامّ يتحلّ إلى ظهورات متعدّدة بعدد الأفراد، فالظهور يقتضي إكرام كلّ منهما.

لكن في مورد العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظهورين للواقع الناشئ من صدور المخصّص وإجماله، فالقاعدة تقتضي المنع من جريان أصالة حجّية ظهور العامّ في كليهما، إذ المفروض العلم بمخالفة أحد الظهورين للواقع وجريانها بالنسبة لأحدهما المعيّن لا أثر له؛ لأنّه بلا مرجّح، وأحدهما لا بعينه ليس له وجود خارجي، فلا دليل على وجوب إكرامهما. مع أنّنا ذكرنا بأنّ المرتكزات العلائقية لا تؤيّد هذه النتيجة، فهم في مثل هذا المورد يتردّدون في إكرام أيّ منهما لا أنّهم يعرضون عن إكرامهما كما هو مقتضى القاعدة التي توصلنا إليها من خلال سقوط كلا الظهورين عن الحجّية، وهو يدلّ على أنّ

عموم وجوب الإكرام لا يسقط تماماً بل لا بدّ من تقييد حجّة العام بالنسبة إلى كلّ واحد منهما بما لو كان الآخر مخالفاً للواقع، أو نحو ذلك من وجوه الجمع التي ذكرناها بلا فرق في ذلك بين الظهورات المنحلة والظهورات المستقلة.

لكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ ما ذكره من بقاء حجّة العامّ بالنسبة لأحد هذين الظهورين صحيح، ولكن ذلك لجهة خاصّة لا تجري في سائر الموارد كما أوضحناه في مبحث العامّ والخاصّ. وذكرنا هناك بأنّه في صورة عروض الإجمال للمخصّص المذكور فإننا قبل عروض الإجمال كنّا نعلم بسقوط أصالة التطابق في أحدهما معيّناً وعدم سقوطها في الآخر وتامة الحجّة بالنسبة إليه، ولكن بعد عروض الإجمال اشتبه الأمر علينا فهو داخل في موارد اشتباه الحجّة باللا حجة. أمّا في صورة وجود الإجمال من حين صدور الحكم بأنّ يكون المولى هو الذي جعل المخصّص مجملاً رعاية لجهة من جهات الكتان، فهو كما لو قال: (لا يجب إكرام أحدهما، لكن لا أعينّه). ومن الواضح ثبوت الوجوب هنا بالنسبة لأحدهما، ولذا يتعيّن عليه الاحتياط.

الوجه الثاني: لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فكما أنّ هذا العلم الإجمالي لا يمنع من التمسك بقوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم...»^(١) لإثبات طهارة الإناء الثاني، فكذا الحال في الظهورات المستقلة إذا علم بمخالفة

أحدهما للواقع، فنحكم بحجّة الآخر طبقاً للدليل حجّة الظهورات.
والجواب عن ذلك ما ذكرناه في بحث سابق من أنّ الحكم في المثال المذكور وأمثاله، إنّما هو لجهة خاصّة تختصّ بها ولا تشمل بقية الموارد، وتلك الجهة هي وجود عموم لفظي أخذ فيه الشك على نحو الصفة النفسية الموجبة لتعدّد العناوين. وهذه الجهة غير متوفّرة في مورد بحثنا حيث لا يوجد دليل لفظي أخذ فيه ذلك؛ فلذا لا يجري فيه هذا الحكم.

الوجه الثالث: أنّ العقلاء بحسب مرتكزاتهم لا يفرّقون بين إبراز اللازم بصورة صريحة أو بنحو المدلول الالتزامي، فلا فرق عندهم بين قول القائل: (هذا حرام، أو هذا واجب) وبين قوله: (هذا ليس مستحباً)؛ حيث إنّ لازمه أنّه واجب أو حرام.

والجواب عنه: ما ذكرنا من أنّه في صورة التصريح ينعقد للكلام ظهوران يدخل كلّ منهما في أصالة الظهور. أمّا في مورد المدلول الالتزامي فليس عندنا سوى ظهور واحد.

الجهة الثانية: في الخبرين المتعارضين، إذا تعارض خبران وعلمنا إجمالاً بصدور أحدهما من الشارع، فإنّه بطبيعة الحال سوف ينفي الثالث، أمّا إذا لم نعلم بذلك فإنّ الخبرين المتعارضين يتساقطان كما هو مقتضى الأصل.

ولكن قد تذكر وجوه لنفي الثالث بذلك:

الأول: الأحاديث الواردة في التخيير بين الخبرين في حالة التعارض،

وهي لو تمت سنداً ودلالة فإنها ستكون شاهداً على مسألة نفي الثالث بهما. لكن سيأتي الحديث عنها بالتفصيل، وسيبين أنها غير تامّة سنداً أو دلالة أو كليهما.

الثاني: قد مرّ في المسألة الأولى في الاعتراض الرابع على مبنى المحقّق النائبي رحمته على أن النصوص والفتاوى متفقّة على عدم إعطاء المال لدى اليد، مع أن لازم القول بالتساقط إعطاء المال لدى اليد. ومن هنا نعرف أن الطريقتين المتعارضتين ليسا في حكم العدم، بل لهما نحو من التأثير؛ ولذا لم نطرح البيّتين تماماً ونوجّه إلى شخص ثالث وهو ذو اليد مثلاً.

والجواب: عن ذلك أن مورد اتفاق الفتاوى والنصوص هو مجال القضاء وفصل الخصومات، وهو غير مجال إثبات الأحكام الشرعيّة، ففي باب القضاء يوجد نحو من التشدّد أو السعة لا تتوفّر في مجال إثبات الأحكام، فمثلاً في باب إثبات الأحكام ذهبوا إلى حجّة خبر الثقة أو الموثوق به في حين أنّه في باب القضاء لا يكون خبر الواحد حجّة مطلقاً حتى في الدعاوى المالية، أو أن القرعة أو اليمين إذا انضمتا للخبر الواحد فإنّه لهما تأثيرهما في باب القضاء في حين أنّه لا تأثير لهما في باب الأحكام، ففي باب القضاء بما أنّه يلزم فصل الخصومة بين المتنازعين، وعدم تركها بدون معالجة وأنّه يتعيّن حلّها بمختلف الطرق الممكنة المشروعة، فلذلك من المحتمل الأخذ بالمدلول الالتزامي فيه دون أن يكون حجّة في مجال إثبات الأحكام.

الثالث: في مورد تعارض المقومين في باب الأرش اختلف الفقهاء، فذهب بعضهم إلى تعيين الأقل بإجراء البراءة عن الزائد، وبعضهم ذهب إلى القول بالقرعة، وذهب المشهور إلى الجمع بين أقوال المقومين؛ أما بملاحظة القيم المعينة للصحيح من قبل المقومين والقيم المعينة للمعيب ثم لحاظ نسبة المجموع إلى المجموع، أو التنصيف بأن يكون كل قول حجة في النصف فلو قوم أحد المقومين الدار بألف دينار والآخر بخمسمائة فنرجع إلى مقوم وفي النصف الآخر إلى المقوم الآخر، ثم نلاحظ نسبة النصف إلى النصف الآخر. وعلى ضوء ذلك يتبين اتفاق الفقهاء على عدم إهمال أقوال المقومين بتعارضها والرجوع إلى الثالث، مما يدل على أن نفي الثالث متفق عليه بينهم.

والجواب عن ذلك أن التقويم لا يحكي عن قيمة واقعية ثابتة للشيء واقعاً، وإنما هو في الحقيقة وضع للقيمة وإنشاء لها عن حدس بموجب ما يملكه المقوم من خبرة في تحديد قيم الأشياء، من خلال تشخيص الملاكات والمقاييس التي لها تأثيرها في تحديد قيم الأشياء، كمقدار الجهد المبذول فيه، ومدى رغبة الناس فيه، واحتياجهم إليه، ومدى توفره في السوق، وقلته، وغير ذلك من العوامل المؤثرة في القيمة. وقد حصلت هذه الخبرة فيه نتيجة لكثرة ممارسته للتقييم وتقوية حدسه في هذا المجال، فالتقويم على ما ورد في مجمع البحرين يعني (جعل له قيمة)^(١)، فهو جعل وليس إخباراً عن حقيقة

(١) مجمع البحرين ٦: ١٤٨ مادة.

خارجية. فالقيمة إذن من الأمور الاعتبارية التي تصدر من المقوم لأنّها من الأمور التي تختلف باختلاف الأنظار، وهو تعريف الأمر الاعتباري، لا أنّها أمر تختلف فيه الأنظار، وهو تعريف الأمر الواقعي الحقيقي. ولذا فلو كانت قيمة العبد ألف دينار فحينما يعتق ويسقط عن المالية لا يقال: أنّه قد زال عرض عنه من أعراضه، وهو المالية.

وهناك شواهد كثيرة على هذه الفكرة، وبذلك يظهر بطلان النظرية التي ترى بأنّ قيمة الأشياء وأسعارها من الأمور الواقعية باعتبار أنّها عمل متجسّد كما ذهبت إلى ذلك أيضاً بعض المدارس الفقهية والقانونية المعاصرة. غايته أن اعتبار القيمة من المقوم لشيء بحاجة إلى مصحح، فإذا كان المقوم واحداً، أو أكثر من واحد واتفقوا على جعل قيمة واحدة، فالناس يلتزمون بمثل هذا التقويم، ويكون اعتبار الناس على وفق اعتبار المقومين، لا أنّهم يعتمدون التقويم هذا لأنّه طريق إلى معرفة واقعية في الشيء؛ إذ لا واقع خارجي للقيمة.

وفي صورة تعارض المقومين في تعيين القيمة فبناء العقلاء قائم على التعديل بين هذا القيم والأخذ بالقيمة المتوسطة بينها، فإذا ذكر كلّ مقوم قيمة معينة تختلف عمّا ذكره الآخر، فإنّ المعدّل أو المتوسط بين القيم هو قيمة الشيء عند العقلاء. فإذا قوّم أحد المقومين الدار بـ (١٥٠٠) دينار والآخر بـ (٢٠٠٠) دينار، فإنّ العقلاء يرون بأنّ القيمة حينئذ هي (١٧٥٠).

وليس معنى ذلك أن تعيين القيمة الثالثة قد تمّ بالأخذ بنصف القيمة بقول هذا المقوم، وفي النصف الآخر بقول ذاك المقوم، كما فهمه الشيخ الأنصاري رحمته، وغيره^(١)؛ ولذا أشكلوا على المشهور، والتزموا برأي الشهيد رحمته فليس الأمر كذلك؛ إذ أنّ التقويم ظاهره موضوعية لا طريقية، فالمقصود الحقيقي من ملاحظة أقوال المقومين في مورد الاختلاف إنّما هو التعديل وأخذ الحدّ الوسط بينها، فيرتبط بحث القيمة بموضوعات الأحكام، ولا علاقة له بالطرق الكاشفة عن الأمور الواقعية، بل هي موضوع للحكم العقلاني. والبحث عنها باستيعاب تعرّضنا له في مبحث المكاسب.

وبالجمله، فليس هناك شاهد على نفي الثالث في الخبرين المتعارضين، فالمعيار إذن هو حصول الاطمئنان على نفي الثالث من خلال تجميع القرائن وتراكم الاحتمالات والشواهد؛ ففي كلّ مورد يتحقّق فيه هذا الاطمئنان نحكم بنفي الثالث وإلا فلا.

إلى هنا تمّ الكلام في المقصد الأوّل حول تعريف التعارض وحدوده والأصل في المتعارضين.

(١) المكاسب، خيار العيب. بحث الارش.

المقصد الثاني

في علل اختلاف الأحاديث

ونقصد بالأحاديث في عنوان الباب: ما هو الموجود بأيدينا منها، وبالاختلاف: ما يعمّ الاختلاف الواقعي والشكلي الذي يترأى للباحث فيها نتيجة قصور باعه وعدم إحاطته بأساليب وطرق تشريع الأحكام والقوانين العامة للمحاورة، وخصوص طرق وأساليب الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام الشرعيّة، وكذلك عدم الإحاطة بما يتحكّم في نقل الرواة لها عنهم من العوامل الذاتية وغيرها، وما يجري عليها بعد نقلها في الكتب والأصول، فبالإحاطة التامة بهذه الجهات يظهر أنّ الكثير من الاختلافات التي يتوهم وجودها بين الأحاديث هي في الحقيقة اختلاف يتوهمه الباحث لعدم معرفته بما ذكرناه، وإلاّ فيبينها كمال الملاءمة، ممّا يفرض علينا أن نتناول هذه الجهات وغيرها بدراسة شاملة وعميقة لما يترتب على معرفتها من الغرض المهمّ؛ فإنّ ذوات الأسباب لاتعرف إلاّ بأسبابها. وقبل أن نستعرض مناشيء اختلاف الحديث لابدّ من أن نتعرّف على أمور ثلاثة كمقدمة للبحث:

الأول: تاريخ بداية الإحساس بمشكلة اختلاف الأحاديث، ومدى

اهتمام المعاصرين للأئمة عليهم السلام بها.

الثاني: مدى تأثير ظاهرة اختلاف الأحاديث في معتقدات البعض؛ مما دفع بالعلماء إلى الاهتمام بها أكثر، والتفكير في إيجاد حلول صحيحة لها.

الثالث: الأساليب التي أتبعها السابقون لعلاج مشكلة اختلاف الحديث.

ونحن نتعرض لبيان هذه الأمور:

الأمر الأول: تاريخ الإحساس بمشكلة اختلاف الحديث

الذي يظهر للباحث أن تاريخ بدايات الإحساس بمشكلة اختلاف الحديث يعود إلى الصدر الأول، حيث نرى أن الصحابة والتابعين عاشوا هذه المشكلة وأحسّوا بها كما نحسّ بها نحن اليوم، فقد اشتملت أحاديث الرسول ﷺ التي ألقاها إليهم على أقل التقادير - على المحكم والمتشابه، وعلى الناسخ والمنسوخ، وهذا بدوره سيؤدّي إلى بروز حالة الاختلاف بين الأحاديث، ولبيان هذه الجهة نشير إلى المرحلتين اللتين مرّ بهما نشر الأحكام وتبليغها في الإسلام، فقد تمّ بيان أحكام الشريعة ونشرها على مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة التلقّي من الرسول ﷺ، وقد قام ﷺ ببيان الأحكام على مستويين:

الأول: المستوى العام: ويتمثّل ببيان الأحكام للصحابة ككلّ. وقد تلقّى الصحابة منه ذلك ويتمثّل في الأحاديث النبوية.

الثاني: المستوى الخاص: ويختص ذلك بتلقّي مولانا أمير المؤمنين عليه السلام التعاليم والأحكام الإسلامية من الرسول ﷺ حيث كان يميلها عليه بصورة

خاصة. وقد جاء ذلك في جملة من الروايات حيث ورد فيها بالنص أن الرسول ﷺ كان يملي عليه وهو عليه السلام يكتب. وكان حصيلة ذلك تأليفه عليه السلام لكتب متعددة على عهد الرسول ﷺ كما اتفقت على ذلك كلمات العامة والخاصة^(١) ذكرت بعض مصادره في مقدمة كتاب الأحاديث، وجاء فيها أن للإمام عليه السلام عدة كتب ومنها كتاب الديات المذكور بنفسه في آخر كتاب الكافي، وصحيفة علي، وكتاب الفرائض، وغيرها من الرسائل، كما تعرّض لذلك كتاب فتاوى رشيد رضا الجزء الرابع حيث يتعرّض فيه إلى بحث شامل عن صحيفة علي يتّضح منه سعة هذه الصحيفة واشتمالها على أحكام كثيرة.

وقد اعترف علماء العامة باختصاص الإمام علي عليه السلام من بين الصحابة بتلقي أحكام البغاة والخوارج من النبي ﷺ؛ ولذا نرى أن أبا حنيفة^(٢)

(١) وقد وردت الروايات والأقوال من الفريقين في صحيفة الإمام علي عليه السلام وأنه كتبها بإملاء الرسول ﷺ. أما من طريق أهل البيت عليه السلام فالروايات فيها كثيرة، كما ذكرت في جامع أحاديث الشيعة ١ / ٣٣. منها عن الإمام الصادق عليه السلام والله إن عندنا لصحيفة فيها جميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش إملاء رسول الله وكتبه على بيده وقد سميت أيضاً بالجامعة. والظاهر أن صحيفة الإمام عليه السلام كانت مشهورة عند بعض أهل السنة، كما أشارت إليها بعض الصحاح كما في صحيح البخاري ١ / ٣٦، ٢ / ٢٢١، ٤ / ٨٩، ٨ / ١٤٤.

(٢) بدائع الصنائع ٧: ١٤٩.

وصحيح مسلم ٤ / ١١٥ وأشارت صحاح وكتب أخرى منهم لكتب الإمام عليه السلام بإملاء الرسول ﷺ عليه، كما ذكرت ذلك في مسند أحمد ١ / ٨١. وصحيح مسلم ٤ / ٥٧. والسنن الكبرى للبيهقي ٨ / ١٦ نقلاً عن الشافعي، ويؤيده ما روي في طبقات ابن سعد في ترجمة الإمام ٢ / ١٠١ (قيل لعلي مالك أثر أصحاب رسول الله ﷺ حديثاً. فقال: إني كنت إذا سألته أنبأني. وإذا سكت ابتدأني) وراجع حول الصحيفة كتاب أضواء على السنة المحمدية ص ٩٤ (المقرر).

والشافعي يستدلان في أحكام البغاة والخوارج بأقوال الإمام عليه السلام وهذا يدل على أن الرسول صلى الله عليه وآله كان يُعدّ الإمام عليّاً ليكون باباً لعلمه وعدلاً لكتاب الله. والفرق بين هذين المستويين في تلقّي الأحكام واضح، فقد كان ينقص الصحابة الدقّة في فهم أحاديث الرسول والتركيز على كلماته، وكان من المفروض عليهم الرجوع في فهمها إلى من يفسّر لهم ذلك وهو الإمام علي عليه السلام، لكن لم يفعلوا.

وهذان النحوان من تلقّي الأحكام يعتبران من المناشئ الرئيسية لاختلاف أحاديث الفريقين: الشيعة وأهل السنّة، وهو بدوره أدّى إلى اختلافهم في الفقه؛ فإنّ مصدر الفقه عند الشيعة صحف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام التي خطها بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، ومصدر الفقه السنّي الأحاديث التي تلقّاها الصحابة من النبي صلى الله عليه وآله بما فيها من جهات النقص التي نشأت من عوامل مختلفة، كمنعهم من تدوين أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، وضعف مستواهم في فهم كلام الرسول صلى الله عليه وآله، وإعراضهم تقريباً عن صحف ومصادر أهل البيت عليهم السلام في مجال التشريع التي كانت تتضمن معرفة الناسخ من الحديث ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهة، وعمّته وخاصّه، وفقدهم الوسائل العلمية التي يمكنهم من خلالها التعرف على كيفية معالجة الاختلاف في أحاديث الرسول إذن فقد واجه العامة منذ صدر الإسلام مشكلة الاختلاف في نفس الأحاديث التي تلقّوها من الرسول صلى الله عليه وآله لأنّ فيها الناسخ والمنسوخ والعام والخاص

والمحكم والمتشابه، ولم تكن لهم القدرة العلمية والثقافية على معالجتها لأنهم لم يتمسكوا بإرشادات أمير المؤمنين عليه السلام ولم يعتمدوا على أحاديث أهل البيت عليهم السلام بالإضافة لبعض العوامل التي فرضت عدم بيان هذه المشكلة أو عدم محاولة علاجها.

إذن فإن وجود هذه المشكلة المستعصية وعوامل سياسية وعقائدية أخرى - أشرنا إليها في مدخل البحث عن حجية خبر الواحد في فصل تاريخ تدوين الحديث - دفعهم إلى مواجهة مشكلة اختلاف الحديث مواجهة سلبية لا إيجابية وذلك بمنع تدوين الحديث منعاً باتاً، وأمروا بإحراق كتب الحديث بدلاً من استخدام أساليب وحلول صحيحة لمعالجتها، وقد أشارت بعض المصادر لهذا الأمر مثل كتاب أضواء على السنة المحمدية^(١) لكن هذه المواجهة لم تعالج المشكلة بل زادت تعقيداً على طول التاريخ، حيث فتحت المجال للموضوعين أيضاً ليكثر من وضع الحديث وفق ماتفرضه ظروفهم ما يسببه الاعتماد على مجرد الذاكرة خلال هذه المدة الطويلة من وضع المغرضين للأحاديث وإدخالها ضمن أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وصولاً لبعض الأغراض، أو من حصول الاشتباه في النقل والنسيان. والزيادة أو النقص في الأحاديث وأمثالها، فاضطروا بعد ذلك في بداية القرن الثاني إلى تدوين الحديث. غير أن العمل الجاد في تدوين الحديث بدأ في أواسط ذلك القرن، فقد كتب مالك

(١) أضواء على السنة المحمدية: ٥٨.

موطأه ولم يكن يتبع في تدوينه منهجاً علمياً بل كان يذكر فيه كل ما يميل إليه من أحاديث المدنيين، فذكر القليل من الأحاديث في كتابه معرضاً عن أحاديث العراقيين التي التزم بها فقه أبي حنيفة، حيث كان أتباع كل مدرسة آنذاك من العراقيين والمدنيين يتعصبون لأحاديثهم ويرمون أحاديث المدرسة الأخرى بالضعف.

إذن فلم يستخدموا طريقة حاسمة وعلمية لمعالجة اختلاف الحديث، وقد اعتبرت فتاوى الفقهاء الأربعة مقدّسة قبل تدوين الحديث في مجال الفقه السنّي؛ لذلك لم يكن لاختلاف الحديث أي أثر بعد تدوينه.

المرحلة الثانية: دور نشر الأحاديث والأحكام الصادرة من الإمامين الباقر والصادق عليه السلام في بداية القرن الثاني، حيث ساعدتها هذه الفترة الزمنية كثيراً في نشر الأحكام، فإنّه في هذه الفترة قد ضعفت الدولة الأموية والخلافة العباسية كانت في بدايتها وعدم استقرارها، لذلك أمكنهم من نشر أحكامهم في ظلّ هذه الظروف.

وقد أحصى ابن عقدة أربعة آلاف من تلامذة الإمام الصادق عليه السلام. وما أحصاه ابن عقدة هو الأساس لرجال الشيخ الطوسي حول رجال الإمام الصادق عليه السلام وقد استدرك عليه جماعة منهم ابن نوح.

وقد أحس الرواة الذين تلقوا الأحاديث عنهما عليه السلام بنوعين من الاختلاف

النوع الأول: الاختلاف بين ما كانوا يسمعون من الصادقين عليهم السلام عن الأحاديث المتداولة عند أهل السنة، فالراوي الكوفي يرى الاختلاف بين أحاديثهما عليهم السلام وأحاديث الكوفيين وهكذا الأمر بالنسبة لأحاديث الحجازيين. ومن هنا نشأت مشكلة مخالفة أحاديث الصادقين عليهم السلام أحياناً لفتاوى العامة.

النوع الثاني: الاختلاف الذي رأوه في نفس الأحاديث الصادرة عن الأئمة عليهم السلام وفتاواهم، فتساءلوا أولاً عن علل هذا الاختلاف، وثانياً عن طرق علاجها، كما هو الملاحظ في مقبولة ابن حنظلة^(١)، وثالثاً قد يظهر تساؤلهم هذا من خلال عرض روایتين متعارضتين على الإمام عليه السلام وسؤاله عن العلاج، كالروايات المتعارضة الواردة في طهارة الخمر ونجاسته^(٢).

إذن فالرواة واجهوا نوعين من الاختلاف بين الأحاديث، وهناك شواهد عديدة عليهما، وقد عرض الرواة كلا النوعين على الإمامين عليهم السلام.

ففي النوع الأول، كان الاختلاف في البداية مشهوراً بين مباني الأئمة عليهم السلام وأسسهم مع مدرسة الجمهور، وقد عُرض هذا الاختلاف على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قبل ذلك كما ورد في جامع الأحاديث نقلاً عن عدة كتب كالكافي والغيبة للنعماني ونهج البلاغة وغيرها: عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأمر المؤمنين عليهم السلام إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير

(١) ستأتي في الجزء الثاني ص ٢١.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦٨/٢ ب ٣٨ من أبواب النجاسات.

القرآن وأحاديث عن النبي ﷺ غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن من الأحاديث عن نبي الله ﷺ أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله ﷺ متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم؟ قال فأقبل عليّ فقال: قد سألت فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كُذِبَ على رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً وقال: «أيها الناس، قد كثر على الكذّابة فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ثم كُذِبَ عليه من بعده. وإنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس:

رجل منافق يظهر للإيمان متصنّع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله ﷺ متعمداً، فلو علم الناس أنه منافق كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه ولكنهم قالوا: هذا قد صحب رسول الله ﷺ ورآه وسمع منه فأخذوا عنه وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم، فقال عز وجل: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾^(١). ثم بقوا بعده فتقرّبوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان، فولّوهم الأعمال، وحملوهم على رقاب الناس،

وأكلوا بهم الدنيا، وإتيا الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله. فهذا أحد الاربعة.

ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً فلم يحمله على وجهه، ووهم فيه ولم يتعمد كذباً، فهو في يده يقول به ويعمل ويرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوه ولو علم هو أنه وهم لرفضوه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع لم يكذب على رسول الله ﷺ مبالغاً للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله ﷺ، لم ينسه بل حفظ ما سمعه على وجهه فجاء به كما سمع، لم يزد فيه ولم ينقص عنه، وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فإن أمر النبي ﷺ مثل القرآن ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم ومتشابه.

قد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان، كلام عام وكلام خاص، مثل القرآن، وقال الله عز وجل في كتابه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْهَوْا﴾^(١) فيشتهبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به

ورسوله ﷺ. وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله عن الشيء فيفهم، وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى أن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي والطارئ فيسأل رسول الله ﷺ حتى يستمعوا، وقد كنت أدخل على رسول الله ﷺ كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة^(١).

والملاحظ أن هذه الرواية ليست مجرد خبر وحديث، وإنما هي تعبر عن واقع الصحابة آنذاك، وكيفية تلقيهم الأحاديث عن النبي ﷺ.

وفي المصدر نفسه بسند صحيح عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ قال: «إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان». قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله ﷺ صدقوا على محمد ﷺ أم كذبوا؟ قال: «بل صدقوا». قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: «أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله ﷺ فيسأله عن المسألة، فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً»^(٢).

وليس معنى الرواية صدق الصحابة جميعهم، بل المقصود منها الإشارة إلى جهة من جهات الاختلاف وهي عدم معرفة الناسخ من المنسوخ. وفي جامع الأحاديث أيضاً في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام

(١) الكافي ١: ٥٠ / ١، جامع احاديث الشيعة ١: ١٩٦ / ١٧٣.

(٢) الكافي ١: ٥٢ / ٣، جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٢٤ / ٤٨٥.

قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ﷺ لا يهتمون بالكذب، فيجيء منكم خلفه؟ قال: «إنّ الحديث يُنسخ كما ينسخ القرآن»^(١).

والهدف من ذكر هذه الأحاديث أنّ الرواة كانوا يعرضون الاختلاف بين أحاديثهم ﷺ مع أحاديث غيرهم على الأئمة ﷺ، وفي رواية الميثمي التي سيأتي ذكرها تفصيلاً قال: حدّثني أحمد بن الحسين الميثمي أنّه سُئل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد^(٢) فأوضح له الإمام عليه السلام وجه ذلك.

وقد أشار الأئمة ﷺ في ذلك إلى أنّ الصحابة لم يكونوا يدركون كلام النبي ﷺ، وقد قصدوا من خلال ذلك دفع الشبهات عما يروونه.

وفي مقدمة ابن خلدون نقلاً عن الزهري - وهو من أعلام محدّثي العامّة في أوائل القرن الثاني -: أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يفرقوا بين ناسخ الحديث ومنسوخه^(٣).

وفي جامع الأحاديث في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: (جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي ﷺ وفيهم علي عليه السلام فقال: وما تقولون في المسح على الخفين؟ فقام المغيرة بن شعبه فقال: رأيت رسول الله ﷺ

(١) الكافي ١: ٥٢ / ٢، جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٢٣ / ٤٨٣.

(٢) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠، جامع أحاديث الشيعة ١: ٣١٥ / ٤٦٨.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٤٤٠.

يمسح على الخفين. فقال علي عليه السلام سبق الكتاب الخفين، إنَّما أنزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين، أو ثلاثة^(١).

إذن فالأئمة عليهم السلام بيّنوا أسباب الاختلاف في هذا النوع بين أحاديثنا وأحاديث أهل السنّة، ولسنا في مجال البحث عن ذلك؛ لأننا بفضل أحاديث أهل البيت عليهم السلام لم نواجه مشكلة الاختلاف في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله؛ إذ نحن نقول بحجّية الخبر الموثوق به. وعند البحث عن حجّية خبر الواحد ذكرنا وجوهاً تؤدّي إلى عدم الوثوق بالأحاديث المذكورة في كتب أهل السنّة، أمثال تأخر تاريخ التدوين لأحاديثهم، ووصول الأحاديث لهم عن طريق الذاكرة فحسب لا كتابة، وما يعتمد على الحفظ والذاكرة يكون معرضاً للزيادة والنقصان غالباً. وقد نقلت هذه الأحاديث خلال (١٥٠) عاماً عن طريق النقل والذاكرة فحسب مع وجود أسباب عديدة أدّت إلى حدوث التغيير والتحريف إضافة إلى العوامل النفسية والسياسية والاجتماعية التي لها تأثيرها في هذا المجال. وقد ذكرنا ذلك كلّ بالتفصيل في بحث حجّية خبر الواحد عند البحث عن تاريخ تدوين الحديث، ومن هنا قلنا بعدم حصول الوثوق والاطمئنان بأحاديث العامة.

وفي النوع الثاني يدور البحث حول اختلاف الأحاديث الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فقد سألوا منهم عليهم السلام عن هذا الاختلاف في عدة روايات، منها ما

ذكر في صدر صحيحة منصور بن حازم المتقدمة. وسيأتي ما له علاقة بذلك من الأحاديث التي سأل من خلالها الرواة أنفسهم منهم عليه السلام عن أسباب اختلاف الأحاديث.

ولكن الملاحظ أنّ الإحساس الأكثر لهذه المشكلة، والاهتمام الجدّي بمعالجتها كان عند الطبقة السادسة من الرواة، وهم أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام حيث ظهر الاهتمام بهذه المشكلة من شخصيات علمية آنذاك أمثال يونس بن عبد الرحمن، وابن أبي عمير، وأحمد بن أبي نصر البزنطي، والحسن بن محبوب، وغيرهم، فقد اهتم جماعة من الرجال وعلماء هذه الفترة بالروايات المنقولة عن الصادقين عليهما السلام، والكتب التي وصلتهم من أصحابها. وكانت مختلفة من حيث الاعتبار والضبط والدقة، كما أنّ مصنفها كانوا يختلفون في درجة الفهم والإدراك، فانكبّ هؤلاء على جمعها وتدوينها، ومحاولة تبويبها وتهذيبها وترتيبها، والجمع بين الأخبار المختلفة وغير ذلك. ومن هنا دوّنت جوامع الحديث أمثال جامع البزنطي وجوامع الآثار ليونس بن عبد الرحمن والمشيخة لابن محبوب ونوادير ابن أبي عمير.

ومن خلال ممارستهم لتأليف الجوامع، وعملية الاستنباط منها أحسّوا بمشكلة اختلاف الأحاديث أكثر؛ فلهذا كتبت في هذه الفترة الكتب الرجالية، فقد صنّف فيه عبد الله بن جبلة المتوفى سنة (٢١٩) والحسن بن فضال المتوفى سنة (٢٢١).

إذن فقد اعتمدوا في كتاباتهم على الكتب والروايات التي نقلت إليهم عن الصادقين عليه السلام من رواة الطبقة الرابعة والخامسة. والطبقة الرابعة هي التي تلمذ رجالها على الإمام الباقر والصادق عليه السلام ولا تتجاوز وفياتهم غالباً سنة (١٥٠) هجرية، أمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، والطبقة الخامسة الذين كانوا أحداثاً زمان الإمام الصادق عليه السلام ولم يدركوا الإمام الباقر عليه السلام.

وكانت منقولات هؤلاء الرواة بحاجة إلى تهذيب؛ ولذا ألقت جوامع الحديث، وكتب نقد الرجال، وقواعد اختلاف الحديث. وللحديث بتوسّع عن هذه الأمور موضع آخر منها ما بحثناه في حجية خبر الواحد وبحث الاجتهاد والتقليد.

والرجال الذين نقلوا الأحاديث عن الصادقين عليه السلام كانوا على مستويين: مستوى تعليم الفقه العالي، وهؤلاء كانوا يتلقون الأصول ويفرعون بأنفسهم الفروع، حيث أخذوا بالاستظهار من الكتاب والسنة والدفاع عن فقه أهل البيت عليه السلام مقابل فقه العامة. وقد عبّر عنهم بالفقهاء أمثال زرارة ومحمد بن مسلم، وغيرهما.

المستوى المتوسط، وهؤلاء كانوا يتلقون الأحاديث والفتاوى في المسائل المرتبطة بحاجاتهم فحسب، أو أنهم كانوا من رواة الحديث فحسب دون محاولة التفريع والاستظهار.

وكان لهؤلاء الرجال روايات وكتب في مجال جمع الأحاديث وتدوينها،

وبما لها من تأثير كبير في مجال اختلاف الأحاديث كان لابد من دراستها. وهي على تقسيمات عديدة:

- تقسيمها من حيث العرض على الإمام عليه السلام وعدمه، فقد كانت بعض هذه الكتب تعرض على الإمام، وكان الإمام عليه السلام يصححها أو يستحسنها مثل كتاب عبيد الله بن علي الحلبي الذي نقل النجاشي أنه عرض كتابه على الإمام الصادق عليه السلام فاستحسنه وقال: «ما لهؤلاء مثل هذا في الفقه»؛ فإن العامة كانوا متأخرين في تدوين الحديث. وما نعبّر عنه اليوم بالحديث كان يعبر عنه آنذاك بالفقه، واصطلاح الحديث كان يطلق على الأحاديث المتلقاة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهناك أحاديث وكتب لم تعرض على الإمام. والملاحظ أنّ العرض على الإمام وعدم العرض يؤثر في مدى اعتبار ذلك الكتاب طبعاً.

٢- التقسيم من حيث كتابتها في مجلس الرواية وعدمها، فإنّ قسماً من الروايات كانت تكتب في حضور الإمام عليه السلام وفي مجلس الرواية، في حين أنّ قسماً منها لم تكتب في مجلس الرواية، وهناك شواهد من الروايات تدلّ على كتابتها في المجلس كما في رواية ابن بكير، قال: دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام قال: إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين ثم قلتم أبردوا في الصيف فكيف الإبراد؟ وفتح ألواح ليكتب ما يقول^(١).

وفي معتبرة سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البعير بالبعيرين

(١) رجال الكشي: ١٤٣ / ٢٢٦، جامع أحاديث الشيعة ٤: ٢١١ / ٥٦٩٧.

يداً بيد ونسيئة، فقال عليه السلام: «لا بأس إذا سميت بالأسنان؛ جذعين أو ثنين، ثم أمرني وخطت على النسيئة»^(١).

وفي الفقيه علّل أمر الإمام عليه السلام؛ لأنّ الناس يقولون: لا، فإنّها فعل ذلك للتقية^(٢). ومن الواضح الاختلاف في درجة الاعتبار بين ما يكتب في مجلس الحديث وبين ما لا يكتب فيه. فإنّ ما يكتب في مجلس الرواية بحسب الظاهر أكثر اعتباراً.

٣- تقسيمها من حيث العرض على الفقهاء الكبار وعدمه، فهناك عدة أحاديث يظهر منها أنّ الراوي حينما كان يروي الحديث عن راوٍ آخر - ولو كان الراوي من الثقات الكبار - كان يعرض الحديث على شخص آخر من الكبار أمثال زرارة؛ ليتعرف على أنّ الراوي لم يشته حين نقل من المعصوم، أو لم يشته حين نقل عن الراوي. والشاهد على مثل هذا الاهتمام في النقل ما ورد في الكافي عن عمر بن أذينة قال: قلت لزرارة: إنّ أناساً حدثوني عنه وعن أبيه عليه السلام بأشياء في الفرائض فأعرضها عليك فما كان منها باطلاً فقل: هذا باطل، وما كان منها حقاً فقل: هذا حق، ولا تروه واسكت. فحدّثته بما حدّثني به محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام^(٣).

(١) الكافي ٥: ١٩١ / ٤.

(٢) الفقيه ٣: ١٧٧ / ٨٠٠.

(٣) الكافي ٧: ٩٥ / ٣.

إذن فقد عرض ما نقله عن محمد بن مسلم وهو من أكابر فقهاء الشيعة على زرارة.

وعن موسى بن بكير قال: قلت لزرارة: إنَّ بكيراً حدَّثني عن أبي جعفر عليه السلام... إلى أن يقول: فقال زرارة: وهذا قائم أصحابنا لا يختلفون فيه^(١). إلى غير ذلك. ولا شك بأنَّ الروايات والكتب المعروضة على أجلاء الرواة أكثر اعتباراً من غير المعروضة.

٤- تقسيمها من حيث التحفّظ من الدسّ والتحريف أو التصحيف وعدمه، فبعض الكتب المشهور منها بالخصوص، والمنقول عن أصحاب الصادقين عليهم السلام، قد تحفّظ عليها تلامذتهم من الدسّ والتحريف، وبعضها لم يتحفّظ عليها من ذلك. وبطبيعة الحال فليس هذان النوعان في درجة واحدة من الاعتبار، وهذه الملاحظة توضّحها لنا رواية الكشي المنقولة في جامع الأحاديث: إنَّ بعض أصحابنا سأله - يعني: - يونس بن عبد الرحمن وأنا حاضر فقال: يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا. فما الذي يجعلك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: « لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتقوا الله،

ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا محمد ﷺ، فإننا إذا حدثنا قلنا: قال الله عزوجل، وقال رسول الله ﷺ).

قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام، وقال لي: «إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام. لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإننا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وبموافقة السنة، إننا عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، كلام أولنا مصداق لكلام آخرنا. وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه، وقولوا: أنت أعلم بما جئت به، فإن مع كل قول منّا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان»^(١).

٥- من حيث الزيادة على كلام الإمام وعدمها، فإنه في بعض كتب الحديث، وبعد نقلها لكلام الإمام تنقل تفريعات من كلام الراوي، أو من أستاذه أو شيخه، أو يذكر أدلة أخرى للفتوى مقترنة بالحديث. ومنها كتاب

حريز كما سنذكره في روایتين نقلتا عنه في باب الصلاة. إحداهما مرتبطة بالمواقيت والأخرى بباب العدول عن الصلاة والظاهر أنّ الملحقات ليس من الرواية وإتّما من كلام زرارة.

إذن، فهم خلال ممارستهم لتدوين الحديث وجمعه واجهوا مشكلة اختلاف الأحاديث، ومن هنا كان الاهتمام بعلاج هذه المشكلة من رجال الطبقة السادسة وما بعدها، فقد ألف يونس بن عبد الرحمن كتاب اختلاف الحديث كما في فهرست الشيخ الطوسي^(١)، وذكر له النجاشي كتاب (علل الحديث)^(٢). والظاهر أنّ المراد بـ(علل الحديث)، ضعاف الأحاديث كما أنّ جماعة من أهل السنّة ألفوا في هذا الموضوع كعلل أبي حاتم المطبوع في جزأين، وليس المراد من العلل هنا حكمة الشيء التي ألف فيها البعض كتاباً مثل علل الفضل بن شاذان أو علل الشرائع للصدوق.

وآلف محمد بن أبي عمير من هذه الطبقة أيضاً كتاب اختلاف الحديث كما ذكره النجاشي^(٣).

وفي الطبقة السابعة - وهم أصحاب الجواد والعسكريين عليه السلام - ألف أحمد بن محمد بن خالد البرقي كتاب اختلاف الحديث، كما في الفهرست^(٤)، وكتاب

(١) الفهرست: ٢٦٦ / ٨١٣.

(٢) رجال النجاشي: ٤٤٦ / ١٢٠٨.

(٣) رجال النجاشي: ٣٢٦ / ٨٨٧.

(٤) الفهرست: ٦٢ / ٦٥.

معاني الحديث والتحريف كما ذكره النجاشي^(١)، والظاهر أنه لا يقصد من معاني الحديث تفسيرها ككتاب معاني الأخبار للصدوق، بل إنه يهدف من ذلك رفع اختلاف الحديث كمعاني الآثار. ومن هذه الطبقة أيضاً أحمد بن محمد بن عيسى القمّيّ وله كتاب الناسخ والمنسوخ.

وفي الطبقة الثامنة ألف عبد الله بن جعفر الحميري كتاب (الحديثان المختلفان)، كما ذكره النجاشي^(٢).

ولم نجد في الطبقة التاسعة من ألف شيئاً في هذا المجال.

أما في الطبقة العاشرة، فإنّ محمد بن أحمد بن داود - وكان من كبار العلماء، ومعاصراً لجعفر بن محمد بن قولويه، وأول من أنكر القول بالعدد في شهر رمضان - ألف كتاب (الحديثان المختلفان)، وكذلك ابن الجنيد من هذه الطبقة، وله كتب في اختلاف الأحاديث سيأتي ذكرها.

وفي الطبقة الحادية عشرة ألف أحمد بن عبد الواحد شيخ النجاشي والطوسي كتاب الحديثان المختلفان، وكذلك أحمد بن نوح السيرافي - وهو من شيوخ النجاشي أيضاً كما ذكره بنفسه - كتاب (القاضي بين الحديثين المختلفين)^(٣)، وألف الشيخ كتابه المشهور الاستبصار.

(١) رجال النجاشي: ٧٦ / ١٨٢.

(٢) رجال النجاشي: ٢١٩ / ٥٧٣.

(٣) رجال النجاشي: ٨٦ / ٢٠٩.

وهذه الكتب على نوعين:

١- كتب المحدثين، وهي لا تشتمل إلا على الأخبار. وهذه الكتب وإن كان أكثرها مفقوداً، لكن يمكن ملاحظتها إجمالاً في باب اختلاف الحديثين من الكافي.

٢- كتب الفقهاء والمتكلمين. وهذه وإن كان أغلبها مفقوداً أيضاً، لكن يمكن لنا التعرف على بعض آرائهم من خلال ما ينقل عنهم في كتب الفقه والحديث والرجال، كالنص الذي نقلناه عن يونس، حيث دلنا على بعض آراء يونس في هذا المجال.

إذن، فهذه المسألة - مسألة اختلاف الحديث - لعلها أقدم مسألة من مسائل علم الأصول اهتم بها العلماء. والدليل على اهتمامهم الكبير لها أنّ العلماء، محدثين ومتكلمين وفقهاء حاولوا معالجتها والتأليف فيها، وما ذكرناه من كتب يختصّ بالكتب المستقلة التي ألفت في هذا الموضوع.

الأمر الثاني: تأثير مشكلة اختلاف الحديث في غير مجال استنباط الحكم الشرعي:

حيث كان لها تأثيرها في مجالات أخرى نستعرضها:

المجال الأول: تأثير المشكلة في التشكيك العقائدي فالملاحظ أنّ اختلاف الأحاديث أدّى إلى التشكيك في بعض المسائل الاعتقادية؛ أمّا في النبوة كما في المشكّكين في أحاديث أهل السنة، أو في الإمامة كما في المشكّكين في أحاديث

أهل البيت عليهم السلام حيث أدى إلى التساؤل والتشكيك، وأنّه كيف تصدر الأحاديث المختلفة منهم فلو راجعنا كتب الفريقين لرأينا أنّ جماعة قد اتخذوا من اختلاف الأحاديث في الأحكام والمسائل الإسلامية ذريعة للتشكيك في العقائد وإن اختلف نوع التشكيك؛ فأحاديث أهل السنّة التي ينتهي سندها للنبي صلى الله عليه وآله والاختلاف فيها اتخذها الملاحدة وسيلة للتشكيك بأصل النبوة والرسالة، أمّا أخبار الشيعة التي تنتهي لأئمة أهل البيت عليهم السلام فقد اتخذها جماعة من العامة والزيدية وسيلة للتشكيك في الإمامة.

وحين تصل مشكلة اختلاف الحديث إلى مرحلة التشكيك العقائدي فإنّها سوف تثير اهتمام المسلمين وتدفعهم أكثر لمعالجتها، ونقل هنا بعض النصوص كشواهد على ذلك:

أما بالنسبة للتشكيك في أصل النبوة فذكر الطحاوي المتوفى سنة (٣١٠هـ) - وهو من كبار علماء الحنفية - في مقدمة كتاب معاني الآثار، قال: سألت بعض أصحابنا من أهل العلم أن أضع له كتاباً أذكر فيه الآثار الماثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الأحكام التي يتوهم أهل الإسلام أنّ بعضها ينقض بعضاً؛ لقلّة علمهم بناسخها ومنسوخها، وما يجب العمل منها لما يشهد له الكتاب الناطق والسنة المجمع عليها..^(١).

حيث يعلم من هذا النص أنّ بعض الضعفاء توهم وجود التناقض في

أحاديث الرسول ﷺ، مما دفع الطحاوي لتأليف هذا الكتاب لمعالجة هذا التناقض.

وأما في كتب الشيعة فهناك شواهد عديدة تدلّ على أنّ مشكلة اختلاف الحديث أدت إلى التشكيك في الإمامة، فمنها ما ذكره النوبختي في كتابه فرق الشيعة في ذكر من عدل عن القول بإمامة الباقر عليه السلام: ومنهم عمر بن رباح زعم أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن المسألة فاجابه فيها بجواب، ثم عاد له في عام آخر فسأله عن تلك المسألة عينها، فأجابه فيها بخلاف الجواب الأوّل، فقال لأبي جعفر: هذا خلاف ما أجبته في هذه المسألة العام الماضي. فقال له: «إنّ جوابنا ربما خرج على وجه التقيّة»، فشكّك في أمره وإمامته^(١) ويمكن أن يعتبر هذا الشاهد جزئياً، حيث أثار التشكيك في شخص واحد، ويمكن أن توجد شواهد على التشكيك في حدود أوسع

منها ما ورد في كتاب إكمال الدين للصدوق نقلاً عن كتاب نقض الاجتهاد لأبي زيد العلوي لابن قبة. وهو من المعاصرين للكليني، أو أقدم منه، وقد نقل الصدوق كثيراً من اعتراضات العلوي ومناقشات ابن قبة له، ومن جملة ما نقله عن أبي زيد ردّاً على الشيعة: (إنّ اختلافهم - الشيعة - أما أن يكون مولداً من أنفسهم، أو من عند الناقلين إليهم أو من عند أئمتهم؛ فإن كان اختلافهم من قبل أنفسهم فالإمام من جمع الكلمة لا من كان سبباً

للاختلاف بين الأمة ولاسيما وهم أولياؤهم دون أعدائه ومن لا تقيّة بينهم وبينه.

إلى أن قال: وإن كان الاختلاف من قبل الناقلين إليهم دينهم، فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم معهم فيما ألقوا إليه من الإمامة^(١).

ومنها: ما ذكره الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب التهذيب، في كلام طويل تعرّض فيه إلى سبب تأليفه لكتابه، وأنّ جماعة من الشيعة رجعوا عن القول بالإمامة بسبب اختلاف الحديث، قال: (ذاكرني بعض الأصدقاء - أيده الله - ممن أوجب حقّه بأحاديث أصحابنا - أيدهم الله ورحم السلف منهم - وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد).

إلى أن قال: (حتى جعل مخالفونا ذلك أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا... حتى دخل على جماعة ممن ليس لهم قوة في العلم، ولا بصيرة بوجوه النظر ومعانى الألفاظ شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاده الحقّ بما اشتبه عليه الوجه في ذلك، وعجز عن حل الشبهة وسمعت شيخنا أبا عبد الله المفيد يذكر أنّ أبا الحسن الهاروني - وفي نسخة: الهروي - العلوي كان يعتقد الحقّ ويدين بالإمامة، فرجع عنها لما التبس عليه الأمر)^(٢).

(١) إكمال الدين: ١٠٩.

(٢) التهذيب ١: ٢.

٢ - المجال الثاني: أن هذه المشكلة أدت إلى التشكيك في علم الأئمة عليهم السلام،

وأتمهم يعتمدون على القياس والاستحسان.

فقد ذكر الشيخ المفيد في شرح اعتقادات الصدوق في مجال بيان أن القصور لا يختص بأصحاب الحديث: (وقد رأينا في أولئك من يقول: إنهم يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء، وهذا هو التقصير الذي لاشبهة فيه)^(١) وقد نسب هذا الأمر إلى ابن الجنيد كما ذكر ذلك في كشف القناع، والمسائل السروية قال فيها: (وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقبها بالمسائل المصرية، وجعل الأخبار فيها أبواباً، وظن أنها مختلفة في معانيها، وينسب ذلك إلى قول الأئمة فيها بالرأي، وأبطلت ما ظنّه في ذلك وتحيلّه، وجمعت بين جميع معانيها، حتى لم يكن اختلاف...)^(٢)، فهو قد نسب إلى ابن الجنيد أنه اعتقد أن الأئمة عليهم السلام يقولون بالرأي.

وقال السيد بحر العلوم في رجاله (الظاهر أنه قد زلت لهذا الشيخ المعظم قدم في هذا الموضوع، دعاه اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام القول بهذه المقالة الردية)^(٣).

وليس مرادنا البحث عن هذه النسبة؛ فإنها قد تكون غير صحيحة.

(١) تصحيح اعتقادات الصدوق: ١٣٥.

(٢) كشف القناع: ٢٩٨، المسائل السروية: ٧٣.

(٣) رجال بحر العلوم ٣: ٢١٤.

المجال الثالث: أنّ هذه المشكلة أدّت إلى سوء الظن بالرواة ونقله الأحاديث، فالملاحظ أنّ جماعة من العلماء ألفت تبعة هذه المحنة التي أصابت العقائد الإسلامية على الرواة والفقهاء التابعين لمدرسة الحديث والمليّمين أشدّ من غيرهم بالحديث فحسب، فقد جاء في جواب ابن قبة على كلام أبي زيد العلوي: (إنّ اختلاف الإمامية إنّما هو من قبل كذّابين دلسوا أنفسهم فيه في الوقت بعد الوقت وفي الزمان بعد الزمان حتى عظم البلاء، وكان أسلافهم قوماً يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميز، فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظن وقبلوه ولمّا كثّر هذا شكوا إلى إئمتهم فأمرهم أن يأخذوا بما يجمع عليه فلم يفعلوا وجروا على عادتهم، وكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمتهم)^(١).

ومراده: ليس جميع القدماء؛ وذلك لأنّ فيهم من كبار العلماء أمثال زرارة ومحمد بن مسلم وجميل بن دراج ويونس والفضل بن شاذان وغيرهم من أصحاب الاجتهاد والدقّة والنظر، وإنّما يقصد من ذلك جماعة من أهل الحديث. وقد اعترض أمثال هؤلاء على يونس في ردّه لبعض الأحاديث مع قداستها لديهم، وقد ذكر في كشف القناع بعض المعترضين على أهل الحديث حيث لم يفرّقوا بين الغث والسمين، ومن هؤلاء المعترضين السيد المرتضى والشيخ المفيد.

الأمر الثالث: المناهج المتبعة لمعالجة هذه المشكلة.

ونتعرف فيها على المناهج التي اتبّعها العلماء السابقون لمعالجة مشكلة الاختلاف بها يتلاءم ومكتسباتهم الفكرية والثقافية. ونستعرض بإيجاز هذه المناهج أمّا البحث عن التفاصيل فسندكره خلال البحوث القادمة:

المنهج الأول: وهو ما استخدمه على الأغلب المتكلّمون من أصحابنا وعلمائنا، وذلك من خلال التشديد في حجّة خبر الواحد.

وذلك بالقول بأنّ الخبر الحجّة هو الموثوق به، وهو الذي يقترن بقرائن توجب الوثوق بصدوره، وهذا معنى ما ينقل عن القدماء أنّهم يذهبون لعدم حجّة الخبر الواحد، أي الذي لا يوجب الوثوق بالصدور.

وهذا المنهج يؤدي إلى قلة الإحساس بوجود الأخبار المتعارضة بكثير، حتى أنّ السيد المرتضى استغنى بهذا المنهج عن بحث تعارض الأخبار، قال عليه السلام في الذريعة: (اعلم أنّا إذا كنّا قد دللنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعيّة، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه؛ لأنّ الفرع تابع لأصله فلا حاجة بنا إلى الكلام إلى أنّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يرد له الخبر أو لا يرد في تعارض الأخبار)^(١).

ومرادهم من الخبر الواحد ما يقابل المجمع عليه كما في تعبير ابن قبة، أو

خبر عامة عن عامة أو جماعة عن جماعة كما في تعبير أهل السنّة؛ وذلك لأنّ القدماء يقولون بحجّية الخبر إذا كان موجِباً للعلم أو الوثوق والاطمئنان بانضمام بعض القرائن إليه كما نقلنا عن ابن قبة اعتبار كونه مجمعاً عليه.

وسياقي الحديث حول هذه الفكرة بالتفصيل في مبحث المرجّحات. ولا شكّ بأنّ هذه الطريقة في حجّية الخبر أي بما يوجب الوثوق بصدوره - سوف تؤدّي إلى تقليل الاختلاف في الأحاديث، وقلة الأحاديث المتعارضة.

المنهج الثاني: أن نذهب إلى أن الاختلاف بين الروايات أمر موهوم، وإنّما توهمه البعض لأجل عدم معرفتهم بمعاني الكلمات وأساليب إلقائها، سواء كانت من القواعد العامة عند العقلاء أو المختصة بالأئمّة عليهم السلام فقد ذكر في مقدمة التهذيب عن بعضهم أنّه كان يعتقد الحقّ فرجع عنه لما التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث وترك المذهب، ودان بغيره لما لم يتبيّن له وجوه المعاني فيها^(١).

وللمفيد أقوال كثيرة تدلّ على هذا المعنى في كتابه شرح اعتقادات الصدوق وغيره، منها ما جاء في المسائل السروية: (وقد أجبنا عن كثير من الأخبار المختلفة وردت عليّ بعضها من نيسابور وبعضها من الموصل وبعضها من فارس وبعضها من ناحية تعرف بإزندان، وكلّ ذلك تتضمّن مسائل مختلفة جاء فيها الأخبار عن الصادقين عليهم السلام، وللقوم أخبار تختلف ظواهرها

في أنواع شتى من الأحكام، وأودعت كتاب التمهيد أجوبة عن مسائل مختلفة جاءت فيها الاخبار عن الصادقين عليه السلام، وأفتيت مايجب العمل عليه من ذلك بدلائل لا يطعن فيها، وجمعت معاني كثيرة من أقاويل الأئمة عليهم السلام يظن كثير من الناس أنّ معانيها تتضادّ وكذا بيّنت اتّفاقها في المعنى، وأزلت شبهات المستضعفين - ثم تعرّض لما تقدم في ابن الجنيّد - وبالجملة، إنّ أقوال الأئمة عليهم السلام كانت تخرج على ظاهر يوافق باطنه^(١).

وذكر الشيخ الصدوق في آخر كتابه أمثلة لذلك، قال: (ولا يكون اختلاف ظواهر الأخبار إلّا لعلل مختلفة، مثل ما جاء في كفارة الظهار عتق رقبة، وجاء في آخر صيام شهرين متتابعين وجاء في خبر إطعام ستين مسكيناً، وكلّها صحيحة، فالصيام لمن لم يجد العتق، والإطعام لمن لم يستطع الصيام)^(٢). ويمكن اعتبار هذا المنهج مكتملاً للمنهج الأوّل؛ لأنّ الأوّل لا يعالج المشكلة بذاته؛ لأنّ التنافي في بعض الأخبار أمر تخيّل محض دون أن يكون واقعياً مستقرّاً.

المنهج الثالث: وهو منهج المحدثين والأخباريين قديماً وحديثاً، حيث يدعو هؤلاء إلى رواج الأحاديث وعدم تضيق دائرتها، إضافة إلى أنّ المنهج السابق غير واضح المعالم عندهم؛ لذلك فزعوا إلى منهج آخر لمعالجة مشكلة

(١) المسائل السروية: ٧٤ (طبع مؤثر الشيخ المفيد).

(٢) الاعتقادات للصدوق: ١١٧.

اختلاف الحديث بما يتلاءم ورغبتهم الشديدة بأخذ الأحاديث بصورة أوسع، فذهبوا إلى عدم إعمال المرجّحات تماماً أو كثيراً، والالتزام بأنّ جميع الروايات المودعة في الكتب المعتمدة والأصول على حقّ، والتوسعة في مجال الأخذ بالأحاديث، وهو ما عبّر عنه في أخبار أهل البيت عليهم السلام بـ «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(١) ويدعو هؤلاء إلى عدم الإصرار في التدقيق المشدّد في مجال اعتبار الروايات. والاختلاف إنّما نشأ من حصر الحقّ بإحدى الروايات دون الأخرى المخالفة لها، أمّا لو جعلنا جميع الروايات على حق، فلا مجال للاختلاف بينها.

والشيخ الكليني في مقدمة الكافي بيّن بعض معالم هذه الطريقة فقال: (فاعلم يا أخي أرشدك الله - أنه لايسع أحداً تمييز شيء ممّا اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلا على ما أطلقه العالم بقوله: «اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزوجل فخذوه وماخالف كتاب الله فردّوه» وقوله عليه السلام «دعوا ما وافق القوم؛ فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام «خذوا المجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». ونحن لا نعرف من جميع ذلك كله إلا أقلّه ولانجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم...»^(٢).

(١) الكافي ١: ٩.

(٢) الكافي ١: ٨-٩.

وعبارته: (نحن لانعرف من جميع ذلك إلا أقله) مجملة، فهل المراد: أنه لايعرف المقصود من تلك الروايات؛ وذلك لأنّ موافقة الكتاب أخذت في الروايات تارة شرطاً لحجّية الخبر، وأخرى كمرجّح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر؟ ثم ما المراد من مخالفة العامة؟ وهل إنّ المخالفة معهم أخذت على نحو الموضوعية؛ أو الطبقية للوصول إلى أحكام ليس فيها تقيّة ولأجل ذلك يقتصر على العامة الذين كانوا مع السلاطين والحكام؟ وما المراد من المجمع عليه؟ هل المراد: المجمع عليه فتوى أو رواية وغيرها، أو أنّ المراد من عدم المعرفة: أنّه يشكل تطبيقها فمثلاً بالنسبة لمخالفة العامة تتوقف على الاطلاع تماماً على كتب العامة وهم مختلفون؟

واختلف أيضاً في مفاد عبارته؛ فهل مفادها الرجوع إلى التخيير رأساً ولو مع وجود المرجّحات، أو أنّ موارد المرجّحات قليلة بحيث يكون الغالب الأخذ بالتخيير لقلة اشتغال الأخبار المتعارضة على المرجّحات؟ فذهب إلى التفسير الأوّل لعبارته - أي التخيير رأساً - المحدث البحراني وصاحب الكفاية، ورجّحه المجلسي في مرآة العقول قائلاً بأنّ هذا التفسير أنسب بالعبارة^(١). وذكر السيد الطباطبائي والمحقّق الإصفهاني أنّ مفادها هو الثاني^(٢).

وهناك جماعة من متأخري المحدثين التزموا بهذه الطريقة في مجال الأخذ بالأحاديث والروايات، لكن في الفروع والمسائل الفقهيّة لا في المسائل

(١) مرآة العقول ١: ٢٣، الحدائق الناضرة ١: ١٠٧ كفاية الأصول ٤٤٥.

(٢) نهاية الدراية ٦: ٣٢٤.

الاعتقادية والعقلية أمثال الملا صدرا والفيض الكاشاني. قال الملا صدرا في شرح أصول الكافي: (إنَّ الاختلافات الواقعة في الأحاديث المروية عن أصحاب العصمة عليهم السلام أكثرها في الأمور العملية الفرعية لا في الأصول الاعتقادية، وما يجري مجراها من الأمور العظيمة المهمة، والاختلافات في القسم الأوّل ليس اختلافاً لا يسع الناس أن يأخذوا بأيّهما كان بعد أن يكون كلاهما ثابتاً عن أهل بيت النبوة عليهم السلام أو مستنداً إليهم. والناس لجمود قرائحهم وعدم تفقّهم في المسائل العلمية الأصولية والعملية الفرعية صعب عليهم الأمر في مثل هذا الحديث، واستشكلوه حتى جزموا بالقطع من إحدى الروايتين؛ أمّا من جهة الراوي وجرحه، وأمّا من جهة المتن وحمله على التقيّة^(١)).

ويلاحظ أنّ ما ذكره من أنّ الأمور العملية غير مهمّة كان نتيجة لعزلته عن الناس واهتمامه أكثر بمسائل أصول الدين، وإلّا فكيف يمكن القول بعدم الأهمية للمسائل العملية المتعلقة بالأعراض والنفوس والأموال؟

المنهج الرابع: محاولة الجمع بين الروايات المتعارضة مهما أمكن، وتأويلها بما يرفع التعارض من دون تعرّض للسند وإن كان الخبر ضعيفاً في نفسه وإن لم يكن ذلك واجباً؛ ولأجل تحقيق هذه الفكرة ألف ابن قتيبة كتابه (تأويل مختلف الحديث).

ويظهر من عبارة الشيخ الطوسي في آخر مقدمة التهذيب انتهاجه هذه الطريقة في معالجة اختلاف الحديث، قال عليه السلام: (ومهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أظعن في أسنادها فإني لا أتعدها، وأجتهد أن أروى في معنى ما أتأول الحديث عليه حديثاً آخر يتضمّن ذلك المعنى؛ أمّا من صريحه، أو من فحواه؛ حتى أكون عاملاً على الفتيا والتاويل بالأثر وإن كان هذا ممّا لا يجب علينا لكنّه ممّا يؤنس بالتمسك بالأحاديث).^(١)

ويشير إلى هذه الطريقة ابن أبي جمهور الأحسائي بدعواه قيام الإجماع على أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.^(٢) وكان دافعهم لذلك هو شعورهم بقداسة الأحاديث الشريفة، واجتناب ترك العمل بها مهما أمكن؛ ولذا عبّر عن أمثال هذا النحو من الجمع بأنّه تورّعي.

تقييم هذه المناهج: أمّا تقييمنا لهذه المناهج والطرق، فسيّضح من خلال البحث عن علل تقسيم هذه المناهج اختلاف الأحاديث بصورة موسّعة، ونشير هنا إليها إجمالاً:

فأما المنهج الأوّل والثاني الذي يذهب إلى التشديد في حجّية خبر الواحد، أو التأكيد على أن الاختلاف بين الروايات موهوم، كما وضّحناه، أو أن السبب في اختلاف الحديث من الرواة أنفسهم فيلاحظ عليهما، أنّنا نلاحظ

(١) التهذيب ١: ٣

(٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦

أن أئمة أهل البيت عليهم السلام قد أرجعوا كثيراً من الاختلافات بين الروايات إلى أنفسهم لا إلى الرواة. وتدلل على ذلك روايات عديدة تضمنت العوامل التي حفزتهم على ذلك مثل التقية وإلقاء الخلاف بين الشيعة حفاظاً عليهم، وغيرها من العوامل التي ستذكر.

وأما ما ذكره من أن الشروط المشددة في مجال اعتبار الحديث والمقايسة المضمونية بالكتاب والسنة القطعية تؤدي إلى تقليل الأحاديث المعتبرة، وهو بدوره يؤدي إلى تقليص الاختلاف بينها، فهو أيضاً غير صحيح؛ فإنه حتى مع التقيّد بهذه الشروط المشددة يبقى الاختلاف ثابتاً بين الكثير من الروايات لملاءمة كلّ منها مع جملة من الأصول المجمع عليها. وسيأتي توضيح هذه الفكرة أكثر في محله. ولأجل ذلك لا يكون مثل هذا التشديد موجباً لرفع الاختلاف.

أما منهج المحدثين أمثال الشيخ الكليني والملا صدرا وغيرهما من الالتزام باعتبار جميع الروايات المذكورة في الكتب المعتبرة، وأنها جميعاً على حق فهو وإن كان صحيحاً في الجملة، لكن في مجال الموسّعات فقط، وذلك ضمن ضوابط معينة تذكر في محلّها، وتذكر أيضاً أسباب صدور الاختلاف فيها منهم عليهم السلام. فإنهم يبيّنوا هذه الموسّعات بأساليب متعدّدة وربّما كانت متعارضة، ولا شك بأن أطراف الأحكام الموسّعة جميعاً على حق كأطراف الواجب التخييري، بأن يبيّن لكلّ شخص طرفاً منه غير ما يبيّنه للآخر لاختلاف ظروفهم وكلّها على حق.

وسياتي الحديث عنه في مبحث علل اختلاف الحديث، وسيتضح أنّ الاختلاف لا يختصّ بكونه من الإمام عليه السلام، بل قد يكون من الرواة أو النسخ أو غيرهم من العوامل ستاتي.

وأما منهج الجمع والتأويل الذي تبناه الشيخ الطوسي وغيره، فهو وإن كان في نفسه صحيحاً، لكنّه يخضع لضوابط معيّنة نذكرها في فصل الجمع العرفي، فلا يصحّ الجمع بين مختلف الحديث بأيّ جمع كان. وسنذكر أنّ المختار هو الجمع الاستنباطي الذي يعتمد على معرفة القواعد العقلائيّة العامّة وكذلك الأساليب الخاصّة للأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام، وليس هو إلّا الجمع العرفي ولكن بصورة أخرى سيأتي توضيحها.

إذن فكلّ المناهج التي ذكرها العلماء في مجال معالجة اختلاف الحديث صحيحة لكن في حدود معيّنة وضمن ضوابط خاصّة، وأمّا تفسير هذا الإختلاف بالعامل الواحد فربّما لا يتلاءم مع الواقع؛ إذ هناك عوامل عديدة لتفسير هذه الظاهرة ولا تخضع جميعها لعامل واحد كما توهمه البعض.

أسباب اختلاف الحديث:

وبعد هذه المقدّمة نعود إلى البحث عن أسباب اختلاف الأحاديث، وتجدر الإشارة إلى أنّ المراد من الاختلاف هنا مايشمل الاختلاف الواقعي والمتوهم كما مرّت الإشارة اليه في بداية البحث.

وهذا البحث وإن لم يطرح في الكتب الأصولية المتداولة، لكن ينبغي

التعرّض له؛ لأنّه يمكن أحياناً معالجة الاختلاف في الأحاديث أو إزالته من خلال التعرّف على أسباب هذا الاختلاف.

ويمكن إرجاع اختلاف الأحاديث بمعناه الشامل إلى أسباب ثلاثة:

الأوّل: عدم إحاطة الشخص بمدائل النصوص الشرعيّة، وعدم محاولة التدقيق فيها، فيتوهّم وجود الاختلاف بينها.

الثاني: الاختلاف الناشئ من أئمة أهل البيت عليهم السلام أنفسهم؛ لما في كلماتهم من ناسخ ومنسوخ، وعام وخاص، ومحكم ومتشابه، وما يصدر منهم عن تقيّة وغيرها؛ ولما فيها من أحكام واقعية وأحكام ولائية.

الثالث: الاختلاف الناشئ من قبل رواة الحديث من حيث النقل بالمعنى أو التقطيع في الرواية مع تصوّر عدم الارتباط بين جمل الرواية، أو الدسّ في الروايات، والتصحيح القياسي عند عدم وضوح الكتابة. إذن فالبحث يقع في أمور ثلاثة:

الأمر الأول

في بيان ما يتعلق بفهم النصوص الشرعية
والإحاطة بمداليلها

لقد حثّ الآيات والروايات على التدبّر في فهم الأحاديث وتعقلها، فقد ورد: «حديث تدريبه خير من ألف ترويه»^(١)، وجاء في خطبة الرسول ﷺ التي ألقاها في مسجد الخيف: «نور الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم تبلغه. يا أيها الناس - فليبلغ الشاهد الغائب، فربّ حامل فقهه وليس بفقيه، وربّ حامل فقهه إلى من هو أفقه منه»^(٢)، فلزوم التدبر على نحو الكبرى الكلية ممّا لا شك فيه، لكن لا بدّ من التعرف على تطبيقات التدبر وصغرياته العامل في مجال فهم الأحاديث، وهو يتم من خلال البحث عن بعض المجالات التي تعتبر في الواقع عوامل أدّت إلى توهم الاختلاف بين الروايات، ولكن لو أحاط الفقيه والباحث بها، فسوف تزول الكثير من الاختلافات بينها، ونستعرض هذه العوامل.

(١) معاني الأخبار: ٢ / ٣.

(٢) الكافي ١: ٣٣٣ / ٢.

العامل الأوّل: قد يتوهم أن أقوال الأئمة عليهم السلام على أسلوب واحد، وهو أسلوب التعليم لذلك ينشأ تصوّر التعارض بينها مع أنّها على أسلوبين: أسلوب التعليم والتثقيف، وأسلوب إرشاد الناس إلى وظيفتهم العمليّة.

ونسَمّي الأوّل بأسلوب التعليم، والثاني أسلوب الإفتاء الذي يعني مساعدة الشخص الذي لا يتمكّن من معرفة حكمه الشرعي من خلال تطبيق الكبريات الكلّية على الموضوع. ومن هنا يلزم علينا توضيح الفرق بين هذين الأسلوبين لأهميته في مجال فهم أقوال المعصومين بصورة عامة، وفي مجال التعارض بصورة خاصّة، فنقول: لقد انتهج الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في مجال تبليغ أحكام الشريعة أسلوبين:

الأوّل: أسلوب التعليم، ونعني به بيان الأصول العامّة والقواعد والأحكام الكلّية للشريعة لتفقيه الأفراد الذين أعدّوا لحمل علوم الشريعة، وليكونوا فقهاء الأئمة. فالهدف منه تعليم الأفراد المؤهّلين، لا العمل وبيان الوظيفة العمليّة الفعلية كما في أسلوب الفتيا. ولا بدّ في هذه المرحلة من معرفة الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمحكم والمتشابه.

ومن خصائص هذا الأسلوب الاعتماد في البيان على القرائن المنفصلة، واتباع أسلوب التدرّج في عرض هذه المعارف؛ فقد يذكر العام أو المطلق في مجلس والخاصّ والمقيّد في آخر، ولا يذكرها جميعاً في مجلس واحد، كما هو المتعارف في تعليم الدراسات العالية حيث لا يهدف الأستاذ فيها إلى بيان

الوظائف العملية الفعلية للأفراد كتعليم الطبيب المعلومات الطبية لطلاب الجامعة. حيث يذكر قواعد عامة للطلاب، ولا يذكرها بمخصّصات في درس واحد، وإنها يتدرّج في عرضها، ويتضمّن أيضاً التعرف على طرق معالجة الاختلاف الذي ينشأ بين الأحاديث الملقاه على ضوء التدرّج واعتماد القرائن المنفصلة في بيان الأحكام. وقد جاء في الحديث ما يؤكّد هذا الأسلوب من عرض الأحكام، فقد ورد في الحديث الشريف: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(١). وجاء أيضاً في قول الإمام عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين قلت: هذا أصل؟ قال نعم»^(٢). ويعني بالأصل: القاعدة العامة، وهكذا معرفة القواعد الثانوية أمثال قاعدة نفي الضرر والحرّج، ورفع الإكراه والاضطرار وغيرها. هذا بالإضافة إلى الأحاديث الكثيرة التي صدرت في مجال تعليم الفقهاء من أصحابنا ممّن تلمذوا لهم في الفقه أمثال زرارّة ومحمد بن مسلم وجميل بن درّاج وغيرهم.

الثاني: أسلوب الإفتاء، ونعني به: مرحلة بيان الحكم الشرعي للمستفتي الذي يتبلي بمشكلة شرعية في حياته اليومية، فيرجع فيها للإمام عليه السلام لمعالجتها، فيذكر له كلّ ما يحتمل أن يكون مؤثراً ودخيلاً في تحديد حكمه ووظيفته العملية. والإمام عليه السلام بدوره يقوم بتطبيق الكبريات الشرعية على هذا المورد

(١) مستطرفات السرائر: ٥٨ / ٢١.

(٢) الفقيه ١: ٢٣١ / ١٠٢٥.

الخاص آخذاً بعين الاعتبار مايناسب حالة السائل وشؤونه الخاصّة وظروفه، ويجيبه على حسب مايقضيه ذلك دون أن يلقي إليه الكبرى الكليّة، أو يعتمد على قرينة منفصلة؛ فهو كوصفة الطبيب للمريض.

ولا يصح الاعتماد على القرينة المنفصلة في الفتيا - لأنّ ذلك يدخل في الكتمان، وهو يحتاج لمصحّح، فمثلاً لو راجع المريض للطبيب، فوصف له دواء دون أن يعيّن زمان تناوله وإنّما يعيّنّه في وقت آخر، فلا تكون لوصفه الدواء ثمره عملية، وكذلك فإن ذكر المقيد المنفصل في التعليمات على القاعدة - لذلك يجري فيها حمل المطلق على المقيد، وأمّا في الفتيا فلا يصحّ الاعتماد على القرينة المنفصلة، إلّا إذا كان هناك مصحّح لكتمانها، وإلّا فإنّ الاعتماد عليها ممّا لا يقبله العرف.

وكمثال لذلك ما جاء في الأجوبة المختلفة التي صدرت من الإمام عليه السلام في مجلس واحد حول كفارة تعمد الافطار في شهر رمضان في مقام الجواب عن أسئلة أشخاص تختلف ظروفهم وشؤونهم الخاصّة، ففيما كان السائل ضعيفاً غير قادر على الإطعام أو العتق أجابه بلزوم صيام شهرين متتابعين لكن قد يعيّن أحدهما: أمّا العتق، أو الإطعام لشخص ما؛ نظراً لأفضليّته على بقية الأبدال. فهو عليه السلام لا يلقي عليه الحكم الكلي، وهو التخيير بين الثلاثة؛ لأنّ السائل لم يسأله عن الكبرى الكليّة وإنّما طلب منه تحديد وظيفته الخاصّة به، ولا يختلف الأمر في ذلك بين الأحكام التكليفية والعقود والإيقاعات

والأمور التي جعلت موضوعاً للاعتبارات القانونية كالطهارة والنجاسة. ولتقريب فكرة الفرق بين الفتيا والتعليم نذكر علم الطب كمثال لذلك، فإنَّ الطبيب الحاذق قد يتصدَّى لإلقاء المحاضرات في علم الطب فيلقي من خلالها بعض القواعد الطبية للطلاب يستعرض فيها عوامل المرض وعوارضه وطرق استكشافه وأساليب علاجه وتبيين الطريق الأيسر لمعرفة ذلك، وغير ذلك ممَّا يرتبط بمجال تعليم علم الطب، وأخرى يعرض مريض نفسه على هذا الطبيب ويذكر له خصوصيات ما يعانیه من المرض وما يتصوَّره دخيلاً في معرفة الحالة المرضية فيه، فيعطيه الطبيب وصفة طبية لعلاجه مع ذكر المرض إجمالاً، أو عدم ذكره له؛ إذ ربما أدَّى إلى الضرر بحاله، ومن دون أن يذكر له القاعدة الطبية العامة.

والملاحظ أن هذه الوصفة الطبية تختصَّ بهذا المريض، ولا يجوز لهذا المريض إعطاؤها لمريض آخر يعاني ما يعانیه هو بحسب الظاهر؛ لأنَّه لوحظت فيها بعض الأمور الشخصية التي ربَّما لا تتوفَّر في المريض الآخر، وقد يؤدِّي ذلك إلى القضاء على المريض الآخر أو حدوث مضاعفات في مرضه، فلا يستفيد من هذه الوصفة سوى طبيب آخر مثله يفهم المرض من خلال معرفة الدواء الذي تشتمل عليه.

وهكذا علم الفقه، فهناك أحاديث صدرت من الأئمَّة عليهم السلام في مجال الإفتاء لا التعليم، وقد لاحظ الإمام فيها خصوصيات حالة السائل وغيرها ممَّا لها

تأثيرها في الحكم، وربما يخفى كثير منها على السائل، ولا يجوز له ولا لغيره أن يطبق الحكم على غير مورده بمجرد التشابه الصوري بينهما.

نعم، يتمكن الفقيه من تشخيص الخصوصيات الدخيلة في الحكم وغير الدخيلة، وبالنتيجة يتمكّن من انتزاع الكبرى الكلية من الفتاوى الخاصّة في حين أن العامي يلتبس عليه ذلك.

إذ لم تذكر الكبرى في الفتيا ليتمكن للفقيه التعرّف عليها بصورة مباشرة وإنّما يمكنه ذلك من خلال ملاحظة الخصوصيات ومدى دخلها وعدمه، لما ذكرنا أنّه في مجال الفتيا يطبق المفتي الكبرى الكلية في ذهنه على الموضوع الخارجي، ثم يبيّن نتيجة التطبيق للمستفتي دون أن يذكر الكبرى.

ومن هنا يظهر خطأ مايفعله الأخباريون، حيث يرجعون الناس إلى الروايات لاستمداد الأحكام منها، فإنّه كيف يتمكن العامي من استفادة الحكم الكلي من الروايات الإفتائية. وهناك أحاديث صدرت في مقام التعليم انتهج فيها أسلوب التدرج في عرض الأحكام؛ لذلك يعتمد فيه على القرائن المنفصلة، فلم تطرح كلّ الفروض وجميع شرائط الحكم وما ينطبق على الموضوع من العناوين الأولى والثانوية المتنوعة للحكم في حديث واحد.

وقد التفت العلماء منذ البداية إلى تعدّد الأسلوب في بيان الأحكام، فهذا جامع الأحاديث يعقد باباً خاصّة تحت عنوان (حجّة فتاوى الأئمة عليهم السلام)،^(١)

ويشير العلامة في خطبة كتابه التذكرة إلى ذلك بقوله: (إنّ الفقهاء هم عمدة الدين، ونقله شرع رسول رب العالمين، وحفظة فتاوى الأئمة المهديين^(١)).
فاتضح ممّا ذكرنا أنّ الأحاديث الصادرة على نحو التعليم لا بدّ من حمل العام فيها على الخاص والمطلق على المقيد. وقد أكّد الصدوق ذلك في اعتقاداته حيث قال: (إنّ اعتقادنا أنّه يحمل المجمل على المفسّر، كما قاله الصادق^(٢)، وهو لا يقصد بالمجمل معناه المصطلح في الأصول، بل يريد به وبالمفسّر: العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما.

أمّا الأحاديث الصادرة في مقام الفتيا، فلا بدّ من التركيز فيها على جهات: **الجهة الأولى:** التركيز على موضوع الحكم في الآيتين أو الروايتين اللتين يبدو تعارضهما، فإنّه يشترط في ثبوت التعارض وحدة الموضوع في النصين، فقد يجد الإنسان - وبالنظر البدوي - أنّ موضوعها واحد فيتصور التعارض بين الروايات في حين أنّ الموضوع متعدّد فلا اختلاف ولا تعارض بينها، لأنّ لكل رواية وحكم موضوعاً غير موضوع الأخرى، ويمثّل الصدوق لذلك بقوله: (ولا يكون اختلاف ظواهر الأخبار إلّا لعلل مختلفة مثل ما جاء في كفارة الظهر: عتق رقبة، وجاء في خبر آخر: صيام شهرين متتابعين، وجاء في خبر آخر: إطعام ستين مسكيناً. وكلّها صحيحة فالصيام لمن لم يجد العتق،

(١) تذكرة الفقهاء ١: ٣

(٢) الاعتقادات: ١١٤ / ٤٢.

والإطعام لمن لم يستطع الصيام، وقد روي أنه يتصدّق بما يطيق، وذلك محمول على من لم يقدر على الإطعام^(١) لكن ما ذكره لم يرد في الأحاديث فهو مثال فرضي، ولعلّ التعبير (بمثل ما جاء) الدالّ على ورود ذلك في الأحاديث خطأ من النسخ، والصحيح هو أن يقول (مثل ما إذا جاء) بإضافة (إذا) ليدلّ على الفرض والتقدير، وإنّما الأصل في كفارة الظهار قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ۗ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَذَلِكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢).

ونذكر في هذا المجال شواهد من الروايات في ما نصّ فيه الأئمة عليهم السلام على قضية اختلاف الموضوع جواباً لمن توهم صدور فتاوى مختلفة منهم عليهم السلام في موضوع واحد، وكذلك ما ورد في أحاديث النبي صلى الله عليه وآله فتوهم العامة ذلك، يبيّن الإمام عليه السلام حقيقة الأمر وأنّ الموضوع فيها مختلف، وكذلك نذكر أيضاً موارد لم ينصّ الأئمة عليهم السلام على هذا الأمر، لكننا نستظهر أنّ منشأ الاختلاف فيها هو تعدّد الموضوع فهنا أقسام ثلاثة:

أما القسم الأول - وهو فيما لو صدرت من الإمام فتاوى وأحكام مختلفة

(١) الاعتقادات للصدوق: ١١٧.

(٢) المجادلة: ٢ - ٣.

فتوهم تعارضها، لكن الإمام يبين أنّ الاختلاف موضوعي، بمعنى أنّ لكلّ حكم موضوعاً غير موضوع الآخر - فمنها ما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن سلمة بن محرز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على أهله قبل أن يطوف طواف النساء. قال: «ليس عليه شيء». فخرجت إلى أصحابنا فأخبرتهم، فقالوا اتقاك، هذا ميسر قد سأله عن مثل ما سألت، فقال له: «عليك بدنة». قال: فدخلت عليه، فقلت جعلت فداك، إنّي أخبرت أصحابنا بما أجبتي فقالوا: اتقاك فيه، ميسر قد سأله عمّا سألت فقال له: «عليه بدنة» فقال: «إنّ ذلك كان بلغه، فهل بلغك؟». قلت: لا، قال: «ليس عليك شيء»^(١).

ونقل الحديث نفسه في التهذيب بطريق آخر عن أبي أيوب قال: حدثني سلمة بن محرز أنّه كان تمتّع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله وذكر لأصحابنا فقالوا: فلان قد فعل مثل ذلك، فسأل أبا عبد الله عليه السلام، فأمره أن ينحر بدنة. قال سلمة فذهبت إلى أبي عبد الله عليه السلام فسألته، فقال: «ليس عليك شيء». فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي قال: فقالوا اتقاك، وأعطاك من عين كدرة. فرجعت إلى أبي عبد الله عليه السلام فقلت: إنّي لقيت أصحابي فقالوا: اتقاك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة. فقال: «صدقوا، ما

اتقيتك، ولكن فلان فعله متعمداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لا تعلم، فهل كان بلغك ذلك». قال قلت: لا والله ما بلغني. فقال: «ليس عليك شيء»^(١).

فلاحظ أنّ منشأ اختلاف الحكم فيها هو اختلاف الموضوع من حيث علم أحدهما بالحكم مسبقاً وعدم علم الآخر به.

ومنها ما يرويه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن خلاد بياع القلانيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى أهله عليه طواف النساء قال: «عليه بدنة». ثم جاء آخر فسأله عنها فقال: «عليك بقرة». ثم جاءه آخر فقال: «عليك شاة». فقلت بعدما قاموا: أصلحك الله، كيف قلت عليّ بدنة؟ فقال: «أنت موسر، وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة»^(٢).

ومنها ما يرويه في التهذيب عن الحسن بن سعيد عن محمد بن أبي عمير عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: «نعم». فقال له اسماعيل بن جابر: أقضي صلاة النهار في الليل في السفر؟ فقال: «لا» فقال: إنك قلت: «نعم»؟ قال: «إنّ ذلك يطيق، وأنت لا تطيق»^(٣).

وأما القسم الثاني: فهو ما جاء في سنن النبي صلى الله عليه وآله وأحاديثه، ممّا توهم العامة وقوع التعارض فيها وأتمها في موضوع واحد فلذلك تصوّروا تعارضها

(١) التهذيب ٥: ٤٨٦ / ١٧٣٣.

(٢) الفقيه ٢: ٢٣١ / ١١٠٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٦ / ٤٦، والاستبصار ١: ٢٢١ / ٧٨٢.

فناقشوا في دلالتها، أو زعموا وقوع النسخ فيها والإمام عليه السلام يرشد فقهاء الشيعة إلى اختلاف الموضوع في هذه السنن، فلذلك لا يوجد تعارض مع اختلافه مثل ما جاء في مرسله يونس الطويلة حيث يعرض الإمام عليه السلام فيها سنناً ثلاثة يكشف عن سرّ الاختلاف فيها. وقد تُلّقت هذه المرسله بالقبول؛ نظراً لرواية غير واحد من الأصحاب لها وهي ما يرويه الكافي والتهديب عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد، سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض والسنة في وقته فقال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله سنّ في الحائض ثلاث سنن فيها كلّ مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لأحد مقالا فيه بالرأي: أمّا إحدى السنن فالحائض التي لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها، ثم استحاضت واستمرّ بها الدم وهي في ذلك تعرف أيامها ومبلغ عددها».

ثم نقل السنة قائلا: «فإن امرأة يقال لها فاطمة بنت حبيش استحاضت واستمرّ بها الدم فأتت أم سلمة، فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك، فقال: تدع الصلاة قدر إقرائها، أو قدر حيضها».

ثم نقل فتوى عن الإمام الباقر عليه السلام تشابه ذلك، وفيها: «فلتدع الصلاة أيام إقرائها».

ثم بيّن علّة الحكم بقوله: «وإنما سنّ لها أياماً معلومة ما كانت من قليل أو كثير بعد أن تعرفها».

ثم قال: (وأما سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة، ثم تلت عليها من طول الدم أيام متقدمة ولم تر الدم قطّ ورأت أوّل ما أدركت واستمرّ بها فإنّ سنة هذه غير سنة الأولى والثانية؛ وذلك أنّ امرأة يقال لها حمنة بنت جحش أتت رسول الله ﷺ فقالت: إنّي استحضت حيضة شديدة. فقال لها: «احتشي كرسفاً». فقالت: إنّه أشدّ من ذلك إنّي أُنجّه نجاً. فقال: «تلجمي وتحضي في كلّ شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة، ثم اغتسلي غسلًا وصومي ثلاثة وعشرين يوماً أو أربعة وعشرين، واغتسلي للفجر غسلًا وأخرى الظهر».

إلى أن قال: «فأراه قد سنّ في هذه غير ما سنّ في الأولى والثانية؛ وذلك لأنّ أمرها مخالف لأمر هاتيك، ألا ترى أنّ أيامها لو كانت أقلّ من سبع وكانت خمساً أو أقلّ من ذلك ما قال لها: تحضي سبعا؟ فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياماً وهي مستحاضة غير حائض. وكذا لو كان حيضها أكثر من سبع، وكانت أيامها عشراً». إلى أن قال: «وهذا بيّن واضح، إنّ هذه لم تكن لها أيام قبل ذلك قط، وهذه سنة التي استمر بها الدم أوّل ما تراه، أقصى موقتها سبع، وأقصى طهرها ثلاث وعشرون، حتى يصير لها أيام معلومة، فتنتقل إليها»^(١).

فيرشد الإمام عليه السلام أصحابه إلى كيفية تغيير الحكم بتغيير موضوعه، وكيف يمكن استفادة الحكم من فتاوى النبي ﷺ المعبر عنها بالسنن.

وأما القسم الثالث ما لا ينصّ الإمام في الرواية على اختلاف الموضوع، ولكننا نستظهر ذلك منها، فقد طبّق الشيخ الصدوق هذه الحقيقة على موارد ذكرها في كتاب من لا يحضره الفقيه، لكن يمكن المناقشة في جميع ما ذكره. والصحيح التمثيل له بما جاء في الآيات المباركة الآمرة بالصلح والسلم والعتو والآمرة بالجهاد والقتال فتارة يقول: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^(١). وقوله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِنْبِ لَوْ يُرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيْمَانِكُمْ كِفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢)، وأخرى يقول: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٣).

وقد اختلفت آراء العلماء بالنسبة لهاتين الطائفتين من الآيات، فنقل عن ابن عباس وقتادة والسدي، بأن الآيات الأولى منسوخة بآيات القتال^(٤)، واختار بعض الأعاظم - ممن تعرّض لها بالبحث^(٥) - أن آيات القتال تخصّص

(١) الأنفال: ٦١.

(٢) البقرة: ١٠٩.

(٣) التوبة: ٢٩.

(٤) تفسير ابن كثير ١: ١٥٧.

(٥) البيان في تفسير القرآن: ٣٠٨.

آيات العفو في موارد:

الأول: بما إذا قاتلوا المسلمين بقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾^(١).

الثاني: في حالة وجود فتنة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً ﴾^(٢).

الثالث: فيما إذا امتنعوا عن أداء الجزية لقوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾^(٣).

ولكن الرأي الصحيح: أن الاختلاف يعود إلى اختلاف الموضوع وشرائطه، فأيات السلم موضوعها حالة ضعف المسلمين وعدم توفر الظروف التي تسمح لهم بالقتال، بخلاف آيات القتال فإن موضوعها حالة شوكة المسلمين وقوتهم وتوفر الظروف المناسبة على القتال. ويبيّن هذه الحقيقة قوله تعالى في ذيل آية السلم الثانية: ﴿ حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾^(٤)، فالظاهر أن المراد من أمر الله: عزة الإسلام وقدرة المسلمين، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴾^(٥)، فلا معنى للحمل على النسخ أو التخصيص.

(١) البقرة: ١٩٠.

(٢) البقرة: ١٩٣.

(٣) التوبة: ٢٩.

(٤) البقرة: ١٠٩.

(٥) محمد: ٣٥.

الجهة الثانية: لما كان المستفتي يبحث عن علاج مشكلته بحسب ظروفه التي يعيشها وقدراته، ولا يريد استعمال الحكم الشرعي الثابت للموضوع الكلي، ففي خصوص موارد الواجبات التخيرية قد يكتفي الإمام عليه السلام بذكر أحد شقوق الواجب التخيري نظراً لظروف المستفتي، كما لو كان يعيش في مجتمع يكثر فيه العبيد مع كونه ضعيفاً عن الصوم، فمن المناسب أمره بالعتق، أو كان يعيش مجتمعاً انعدمت فيه ظاهرة العبيد أو كان ضعيفاً عن الصوم، فهنا من المناسب أن يأمره بالإطعام. ولا يصلح أمره بالعتق أو التخير بين الإطعام والعتق.

وواضح بأنّه في هذه الموارد لا يمكن استظهار كونه وجوباً تعينياً باعتبار ما ذكر في الأصول من أنّ مقتضى إطلاق الأمر بالشيء الحمل على الوجوب التعيني؛ وذلك لتقوم الواجب التخيري إثباتاً بالعطف بـ(أو)، أو تعلق الأمر بالجامع دون الخصوصية؛ فإنّ من شروط التمسك بالإطلاق أن يكون المولى في مقام بيان الحكم الكلي، أمّا في مجال الفتيا فلا يكون المولى في مقام بيان الحكم الكلي، وإنّما يكون في مقام بيان الحكم الشرعي الكلي إذا كان في مقام التعليم.

وقد مثل الصدوق في اعتقاداته بكفارة الظهار معبراً عن الوجوب التخيري بـ(ما يقوم واحد مقام الآخر)^(١)، وهو - كما ذكرنا - فرض لا يوجد

في الروايات. والمثال الصحيح لذلك ما ورد في كفارة تعمّد الإفطار في شهر رمضان، فقد جاء في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، فإن لم يقدر تصدق بما يطيق»^(١) حيث ذكر الإمام عليه السلام كل جوانب الحكم الشرعي باعتبار أن الموضوع فرضي، والمقام مقام التعليم لا الفتيا.

نعم، في رواية هشام بن إبراهيم قال: سألته عن رجل أفطر في شهر رمضان أياماً متعمداً، ما عليه من الكفارة؟ فكتب عليه السلام: «من أفطر يوماً من شهر رمضان، فعليه عتق رقبة مؤمنة، ويصوم يوماً بدل يوم»^(٢).

وفي معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً، قال: «عليه خمسة عشر صاعاً، لكل مسكين مدّ بمدّ النبي صلى الله عليه وآله أفضل»^(٣).

وفي معتبرة عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام: «إن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: هلكت وأهلك! فقال: ما أهلكك؟ قال: أتيت امرأتى في شهر رمضان وأنا صائم. فقال له النبي صلى الله عليه وآله: اعتق رقبة. قال لا أجد. قال: فصم شهرين متتابعين. قال: لا أطيق. قال: تصدق على ستين مسكيناً.

(١) الكافي ٤: ١٠١ / ١.

(٢) التهذيب ٤: ٢٠٧ / ٦٠٠، الاستبصار ٢: ٩٦ / ٣١١.

(٣) التهذيب ٤: ٢٠٧ / ٥٩٩.

قال لا أجد... الحديث^(١).

فهو عليه السلام أمره بالأفضل فالأفضل؛ فإنها واضحة في مقام الفتيا. وعليه فلا معنى لذكر الحكم الكلي مع عدم توفر القدرة على جميع شقوقه، كما لو كان المفطر ضعيف البنية، أو في هذا العصر حيث ينعدم العتق، فالإفتاء كما قيل ليس إلا دواء للأسقام. إذن ففي الواجبات التخيرية، لو ذكر لأحد المستفتين أحد أطرافها حسب ظروفه وللآخر الطرف الآخر، فهنا قد يتوهم، اختلاف الروايات مع أنه لا اختلاف، لأن الفتيا تقتضي هذا الاختلاف في الحكم.

الجهة الثالثة: لما كانت الفتيا تعالج مشكلة يعيشها المستفتي، ولا يقصد فيها تعليم الحكم الكلي؛ لذا قد تستخدم فيها مصطلحات وألفاظ تستعمل في عرف المستفتي في مدلول يختلف عما يستعمل فيه المصطلح في المجتمعات الأخرى، كما هو الملاحظ في روايات تحديد الكرّ بالرطل؛ إذ لا يبعد أن يكون السرّ في اختلافها، اختلاف المعنى الذي يستعمل فيه الرطل في عرف المستفتي، فتحمل روايات الستمأة على الرطل المكي على اعتبار أنّ الإمام عليه السلام ذكره للمستفتي المكي، وروايات الألف ومأتين على الرطل العراقي؛ لأنّ المستفتي عراقي ويشير الصدوق عليه السلام في ذيل روايات الوصايا المبهمة إلى هذه الحقيقة، فإنّه بعد نقله بعض روايات الباب مثل رواية معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى بجزء من ماله، قال: «جزء من عشرة قال الله عزوجل: ﴿كُفِّرْ

أَجْعَلَ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا^(١)، وكانت الجبال عشرة».

ورواية البنزنطي عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل أوصى بجزء من ماله. قال: «سبع ثلثه» قال ما نصّه: (قال مصنف هذا الكتاب: كان أصحاب الأموال فيما مضى يجزئون أموالهم فمنهم من يجعل أجزاء ماله عشرة، ومنهم من يجعلها سبعة، فعلى حسب رسم الرجل في ماله تضي وصيته. ومثل هذا لا يوصي به إلا من يعلم اللغة ويفهم عنه، فأما جمهور الناس فلا تقع لهم الوصايا إلا بالمعلوم الذي لا يحتاج إلى تفسير مبلغه)^(٢).

فيجعل اختلاف الروايات لأجل اختلاف الأعراف والعادات، فبعضهم كان يجزى أمواله إلى سبعة أجزاء، فإذا أوصى بجزء من ماله. فمراده من الجزء السبع، وبعضهم كان يجزئه لعشرة أو ستة أجزاء - فإذا أوصى بالجزء فمراده العشر أو السدس.

وهكذا، فحمل الصدوق هذه الروايات المختلفة على اختلاف العرف والعادة وهي تختلف باختلاف المصطلحات - فلا اختلاف بينها حقيقة. ولا نقصد تأييد ما ذكره وإن لم يكن بعيداً، ولكن استغرب منه صاحب الجواهر^(٣).

وعلى كل حال فهو أمر متعارف ومشهور، فلو أوصى شخص من الغرب

(١) الفقيه ٤: ١٥٢ / ٥٢٨.

(٢) الفقيه ٤: ١٥٢ / ٥٢٩.

(٣) الجواهر ٢٨: ٣٢٠.

بمنافع داره لزيد شهراً أو شهرين، فإنه يحمل على الشهور الرومية، بخلاف من كان من الحجاز فإنه يحمل على الشهر القمري. وكذا إذا وصى بشار بستانه سنين معيّنة، فإنها تحمل على السنين الشمسية، بخلاف ما لو وصى بالصوم فإنه يحمل على الشهر القمري.

الجهة الرابعة: أنّ الفتيا يلاحظ فيها الخصائص النفسية والاعتقادية للمستفتي؛ ولذا فقد يتّحد السؤال بحسب الظاهر في الفتاوى المختلفة، لكن بملاحظة خصائص كلّ مستفت ومعتقداته يظهر أنّ موضوعات هذه الفتاوى المختلفة تختلف بحسب الذات. وهذه الجهة غير الجهة الأولى التي مرّ ذكرها؛ فإنّ اختلاف الموضوع فيها ليس لما يحمله المستفتي من خصائص تميّزه عن غيره، بل لاختلاف الحالات والعوارض الخاصّة، كالغنى والفقر، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، أما في هذه الجهة فيختلف الموضوع ذاتاً، كما لو سأل سائل من أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى من الإمام عليه السلام فيجيبه وفق مذهبه.

ويمكن تقسيم الاختلاف هنا إلى قسمين: فقسم يكون الاختلاف في العمل الخارجي، وقسم يكون الاختلاف في الشؤون النفسية والارتكازية.

فمن القسم الأوّل: الروايات التي تعلق السؤال فيها بمن طلق زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فأجاب الإمام عليه السلام أحدهم بأنّه ليس بشيء، وأجاب الثاني بأنّها تحسب طلقة واحدة، وأجاب الثالث بأنّها قد بانت منه. فهنا وإن كانت الأجوبة

الثلاثة بحسب الظاهر مختلفة، لكن بملاحظة جانب المرتكزات الاعتقادية والخصائص المذهبية لكل مستفت يرتفع الاختلاف، ويتّضح أن الجواب في كلّ منهم يختلف موضوعه عن الآخر بالذات.

وقد كشفت لنا رواية موسى بن أشيم هذه الحقيقة، وهي وإن كانت في حد ذاتها ضعيفة، ويوجد في الروايات المعتمدة ما يماثلها في المدلول، لكن لوجود نكات مهمّة فيها لذا نقلها بالنص: قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسألته عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس. فقال: «ليس بشيء». فأنا في مجلس إذ دخل عليه رجل، فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس؟ فقال: «تردّ الثلاث إلى الواحدة؛ فقد وقعت واحدة، ولا يردُّ ما فوق الثلاث إلى الثلاث ولا إلى الواحد». فنحن كذلك إذ جاءه آخر فقال له: ما تقول في رجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس؟ فقال: «إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً بانته منه، فلم تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره».

فأظلم عليّ البيت، وتحيّرت من جوابه في مجلس واحد بثلاثة أجوبة مختلفة في مسألة واحدة، فقال: «يا ابن أشيم، أشككت؟ ودّ الشيطان أنك شككت. إذا طلق الرجل امرأته على غير طهر ولغير عدّة كما قال الله عزوجل، ثلاثاً أو واحدة فليس طلاقه بطلاق. وإذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً وهي على طهر من غير جماع بشاهدين عدلين، فقد وقعت واحدة، وبطلت الشتان، ولا يردّ ما فوق الواحدة إلى الثلاث ولا إلى الواحدة. وإذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً على

العدّة، كما أمر الله عزوجل، فقد بانّت منه ولا تمحلّ له، حتى تنكح زوجاً غيره. فلا تشكّنّ يا ابن أشيم، ففي كلّ - والله - من ذلك الحق»^(١).

نلاحظ كيف أنّ السؤال واحد بظاهره والأجوبة مختلفة، لكنّ الإمام عليه السلام يرفع الإبهام، ويكشف عن أنّ اختلاف الأجوبة لاختلاف الموضوع في كلّ فتوى منها فالاختلاف شكليّ، لاحققي. وقد أوضحت ذلك عدة روايات أخر مثل معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عزوجل ردّ إلى كتاب الله عزوجل». وذكر طلاق ابن عمر^(٢).

وطلاق ابن عمر كما جاء في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من طلق امرأته ثلاثاً في مجلس وهي حائض فليس بشيء، وقد ردّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طلاق عبد الله بن عمر إذ طلق امرأته ثلاثاً، وهي حائض، فأبطل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الطلاق، وقال: كلّ شيء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله عزوجل. وقال: لا طلاق إلا في عدة»^(٣). فقول الإمام جواباً لسؤال ابن أشيم بأنّه ليس بشيء؛ لكونه لم يراع فيه شروط الطلاق.

وفي معتبرة إسماعيل بن عبد الخالق قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام وهو يقول: «طلق عبد الله بن عمر امرأته ثلاثاً، فجعلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واحدة،

(١) مختصر بصائر الدرجات: ٩٧.

(٢) التهذيب ١٨: ٥٤ / ١٧٧، والاستبصار ٣: ٢٨٧ / ١٠١٦.

(٣) التهذيب ٨: ٥٥ / ١٧٩، والاستبصار ٣: ٢٨٨ / ١٠١٨.

فردّها إلى الكتاب والسنة» - وهو دالّ على أنّ طلاقه الثاني كان مستوفياً للشرائط، فنفذ طلاقه واحدة.

وأما القسم الثاني وهو الذي يكون منشأ الاختلاف فيه الشؤون النفسية والارتكازية للمستفتي. كما في جملة من أحكام العقود والإيقاعات بلحاظ محتوياتها، فإنّ محتويات العقود قد تختلف باختلاف الشروط الارتكازية التي يتضمّنهما العقد، فربّما كان العقد في بعض المجتمعات متضمّناً لذلك الشرط الارتكازي، بينما في بعض آخر غير متضمّن وغير مستتبطن له.

ويمكن التمثيل له بخيار الغبن، فإنّ الإجابة عن سؤال ثبوته للمغبون، يختلف باختلاف العرف والمرتكزات التي يعيشها السائل في مجتمعه، فقد التزمنا وفاقاً للمحقق النائيني^(١) بأنّ أساس خيار الغبن هو وجود الشرط الارتكازي بتعليق الالتزام بالمعاملة على ما إذا لم يكن ما انتقل إليه أقلّ مالية ممّا انتقل منه، والتزمنا بنفوذ هذا الشرط في مجتمعاتنا وعند العقلاء، لكن المجتمع الحنفي أو غيره ممن لا يقرّ بهذا الخيار لا يستبطن العقد فيه هذا الشرط الارتكازي حيث تكون هذه الفتوى والمحيط مانعين من تحقّق هذا الارتكاز؛ ولذا فنلاحظ أنّه من الممكن أن يطرح السؤال نفسه من شخصين فيجاب أحدهما كالإمامي بالإيجاب والآخر كالحنفي بالنفي، ولاتنافي بينهما لاختلاف العرف والمرتكزات التي يعيشها السائل. ونحن قد التزمنا بهذا

التفصيل في مبحث خيار الغبن، خلافاً للمحقق النائيني الذي التزم بثبوت الخيار مطلقاً^(١) إذن فليس هنا اختلاف في الفتوى، بل لاختلاف المنشأ في العقود بلحاظ الاختلاف في مستبطناتها، بينما من يجهل ذلك يتصور اختلاف الأخبار.

الجهة الخامسة: لما كانت الفتيا كعلاج لشخص مبتلى بمشكلة شخصية، فلذا قد يصدر نهي عن فعل فيتصوّر بأنه تطبيق للحكم الشرعي الكلي وأنّ الحكم الكلي لهذا الموضوع هو النهي والحرمة؛ ولذلك، يتصوّر وقوع التعارض بينه وبين الأمر الصادر في هذا الموضوع فيما لو كان أمر فيه؛ حيث إنّ النهي يقتضي الفساد، والأمر يقتضي الصحّة، لكن النهي الصادر في الحقيقة إرشاد لهذا المبتلى إلى مفسدة تترتب على هذا الفعل الخاص، لا أنّ الفعل الكلي بذاته يحتوي على مفسدة ليعارض الأمر به، كما في الأحاديث الواردة في بيان حكم تقبيل الصائم؛ ففي معتبرة سماعه بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القبلة في شهر رمضان للصائم أتفطر؟ قال: «لا». وفي رواية علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن الرجل يصحّ أن يلمس ويقبل وهو يقضي شهر رمضان؟ قال: «لا»^(٢).

فقد يتصوّر بأنّ النهي عن التقبيل إنّما هو لبيان الحكم الشرعي الكلي؛

(١) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٥٧.

(٢) التهذيب ١٤: ٢٧١ / ٨٢٠.

فيقع التعارض بين الروایتين لكنّ الحقيقة أنّ النهي الوارد في رواية علي بن جعفر لأجل أنّ التقبيل قد يترتب عليه خروج المني أحياناً، خاصّة للشباب وهو مفسد للصوم لأنّه حكم كليّ لموضوع التقبيل بصورة عامة، بل في بعض الحالات. وقد أكّدت رواية منصور بن حازم هذه الحقيقة، فقد جاء فيها قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الصائم يقبل الجارية أو المرأة؟ قال: (أمّا الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس، وأمّا الشاب الشبق فلا؛ لأنّه لا يؤمن؛ فالقبلة إحدى الشهوتين). إذن ففي الفتيا ربما يشتبه بين كون الحكم من باب تطبيق الأحكام الكلية. وبين كونه من باب الإرشاد أو الحكم الولائي، بينما في التعليم، فهو في الغالب من باب ذكر الحكم الكليّ.

الجهة السادسة: قد يكون الحكم ثابتاً في الواقع لحصّة خاصّة من الطبيعي، ولكنّ الطبيعي في المجتمع الذي يعيشه السائل لا يوجد إلا ضمن هذه الحصّة الخاصّة فقط، فهنا يمكن للمولى أن يجيب السائل بلزوم الإتيان بالطبيعي من دون حاجة إلى ذكر التقييد بالحصّة؛ لكون التقييد مع كون القيد مفروض الوجود لغو، فيتصوّر وقوع التعارض بين هذا الجواب المطلق وبين النص الذي يحصر الحكم الواقعي بالحصّة.

ويمكن التمثيل له بما إذا كان دواء يلزم شربه مع غير الماء المعدني، وكان البلد الذي يعيشه المستفتي ينعدم فيه الماء المعدني تماماً، فهنا يمكن أن يؤمر بشرب الماء مع الدواء من دون حاجة إلى تقييده بغير المعدني؛ إذ لا معنى له

بالنسبة للمستفتي، ولكن لو كان المستفتي يعيش منطقة يتوفر فيها الماء المعدني فإن التقييد بغير الماء المعدني لا يكون لغواً بالنسبة لمن يفرض في حقه استعمال الماء المعدني؛ لأنّ الكلام الصادر بنحو الفتيا لا ينعقد له إطلاق مع وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب؛ لأنّ التقييد بما هو مفروض الوجود مستهجن، بخلاف الكلام الصادر في مقام التعليم وبيان الأحكام الكلية على نحو القضايا الكلية الحقيقية؛ إذ لا نظر فيه إلى الظروف التي تتحكّم في الموضوع خارجاً. ولذا فقد التزمنا بأنّ جعل عدم وجود القدر المتيقّن من مقدمات انعقاد الإطلاق، لا يتمّ على إطلاقه كما هو ظاهر المحقّق الخراساني^(١). إذن ففي مقام التعليم يجب أن يذكر هذا التقييد، لأنّه في التعليم لوحظ جميع المجتمعات والمناطق. فلو قيّد الحكم في خبر بقيد بينما لم يقيده به في خبر آخر، فيثبت التعارض - أمّا في الفتيا فلو قيده لشخص بينما لم يقيده لشخص آخر، مع اختلاف ظروفها، فيتوهم الاختلاف مع أنّه ليس اختلافاً في الحقيقة.

الجهة السابعة: في خصوص الواجبات التخيرية التي يختار المكلف فيها بحسب دواعيه النفسية أحد الشقّين في الرتبة الأولى، والشقّ الثاني في الرتبة اللاحقة بعد تعذّر الأولى وتعسّرها. فيمكن في مقام الفتيا بيان العلاج بنحو الترتيب، وإن كان الحكم الواقعي هو التخيير والعرضية، فيرشده إلى ما يختاره هو بحسب ظروفه ومن هنا لو وردت رواية تفيد الحكم بالعرضية على

نحو التعليم، فلا تعارض رواية الترتيب الصادرة على نحو الفتيا.

وبهذا الأسلوب عاجلنا في الفقه الاختلاف الموجود في روايات الصلاة على الثلج، حيث ورد في بعضها الجواز ابتداءً، وفي مثل موثقة عمار الساباطي رتب الجواز على تعذر الصلاة على الأرض، فقد جاء فيها: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل، يصلي على الثلج، قال: «فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلى عليه»^(١)، ولا منافاة بينهما، فالنهي جاء وفق ما تقتضيه طبيعة الإنسان؛ فإنه مع تمكنه من الصلاة على الأرض لا يصلي على الثلج أما بسط الثوب في الموثقة، فليس لأجل السجود؛ إذ لا يصح السجود على الثوب، بل لأجل تحصيل حالة الاستقرار الواجبة.

الجهة الثامنة: تمتاز مرحلة الفتيا باستهجان التنبيه على الأفراد والحالات الشاذة والنادرة الوقوع والتقييد بها، فلا يستهجن الإطلاق في مقام الفتوى مع كون الحكم في الواقع مقيداً والقيد نادر الوجود بالنسبة للمستفتي كما لو سأل عن حكم المرأة إذا ولدت فيجاب بأن عليها غسل النفاس. وبالطبع فإن الحكم هذا سيختص بها إذا ولدت إنساناً لا شيئاً آخر، لكن ومع أن الوجوب مترتب على المقيّد، ولكن لاستهجان التقييد بالحالة النادرة، يذكر الحكم بوجوب الغسل بصيغة مطلقة، وينصرف عن تلك الحالة النادرة، دون حاجة إلى التقييد. ولذا فلو ورد ما يدل على اختصاص وجوب الغسل شرعاً بما إذا

ولدت انساناً، فإنه لا يقع تعارض بينهما؛ إذ لا إطلاق للحكم في مقام الفتيا وإثنا هو في واقعه مقيداً.

هذه جملة من الفروق بين التعليم والإفتاء، ولم نحاول استقصاءها والتوسع بتفصيلاتها وإثنا ذكرنا الفروق المرتبطة بمجال اختلاف الأحاديث أمّا تفاصيل ما يترتب عليهما من الآثار في الأصول والفقه، فذلك مذكور في محله.

العامل الثاني: لقد اتّبع الشرع المقدس في مجال بيان الأحكام في الكتاب والسنة نفس الأسلوب الذي اتّبعه العرب في كلامهم وأحاديثهم، ويمتاز الكلام العربي بعدم التعبير في كثير من الأحيان عن بيان المراد بالألفاظ الصريحة المباشرة التي يتطابق فيها المراد التفهيمي مع المراد الاستعمالي، بل قد يخالفه مطلقاً، كما في باب المجازات والاستعارات والكنيات. وهو أسلوب متداول بين فصحاء العرب وبلغائهم ومنقول عنهم، وقد يخالفه في الجملة كما في العام الذي يراد به الخاص. وهذه الطريقة في تفهيم المرادات توجب وقوع التشابه في مفاد النصوص الشرعية؛ فيوهم وجود التعارض بينها.

ومما يبيّن مدى أهمية استخدام هذا الأسلوب غير المباشر في لغة العرب أنّ الذي يعبر عن مقاصده بلغة صريحة ومباشرة بذكر المسند والمسند إليه من دون حذف أو إضمار أو كناية أو مجاز أو أمثالها فإنّما أن ينسب إلى القصور في معرفته اللغوية، أو أنّه يريد التعريض بالمخاطب وغبائه وعدم التفاته إلى

المعاني المجازية كما ذكر ذلك في علم المعاني، وجرى القرآن الكريم في إفادة المعارف الإلهية، - فضلاً عن الأحكام الشرعية على هذه الطريقة، فعبر عنها بتعبيرات مجازية كما في قوله تعالى: ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١) و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) و﴿جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٣).

وقد غفل البعض عن انتهاج القرآن للأسلوب الأدبي في التعبير، فقال بالتشبيه أو التجسيم. فحتى في هذه المجالات المهمة لو لم يتبع القرآن الأسلوب الذي يتلاءم مع الذوق والسليقة العربية في الكلام، لكان أمراً غير مرضي بل مستهجنًا، فضلاً عن كونه في الأحكام الشرعية. وقد جرى النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام على هذا النهج في مجال بيان الأحكام الشرعية والمعارف الإسلامية.

هذا بالإضافة إلى أن باب المجاز والكناية باب واسع، ليس له خصائص عامة وقوانين موحدة يتبعها جميع العرب في استعمالهم، بل يمكن للبلغ أن يبتدع من نفسه أنواعاً جديدة من المجازات، وقد كتبت حول مجازات القرآن والسنة بعض الكتب، مثل كتاب مجازات القرآن، ومجازات الآثار النبوية للسيد الرضي. ويقصد بذلك ما جاء فيها من مجازات جديدة، بل إن المعنى المجازي قد يختلف بمرور الزمن، فتجد اللفظ الذي كان يكتنى به عن معنى في

(١) الفتح: ١٠.

(٢) طه: ٥.

(٣) الفجر: ٢٢.

زمان سابق صار كناية لمعنى آخر في زمان لاحق، كما في لفظ الحمار، فإنه مرّ بدور كان يكتنى به عمّن يكون ذا إرادة قوية ولا يملّ من العمل ومن هنا قيل لآخر خلفاء الأمويين مروان الحمار ولكنه يكتنى به اليوم عن الرجل البليد.

ومن أسباب وجود التشابه عدم التعبير الصريح والمباشر عن المعاني وهناك اختلاف بين العلماء في معنى التشابه، وأنه يشمل المجمل والمؤول، أو يختص بأحدهما، وقد بحثنا عن هذا الموضوع عند البحث عن حجّة ظواهر الكتاب.

وقد نصّ القرآن على وجود المحكم والمتشابه فيه بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١). وقيل: إنّ التشابه يعمّ المجمل والمؤول، وهو الذي أريد به خلاف ظاهره. وجاء في الروايات الشريفة كما في العيون عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم» ثم قال: «إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن، فردّوا متشابهاتها إلى محكماتها، ولا تتبّعوا متشابهاتها دون محكمها فتضلّوا»^(٢).

إذن فطريقة الكلام العربي هي عدم الصراحة في التعبير عن المقاصد، ففيه الحذف والاستعارة والكناية والمجاز، وليس لمثل هذه الاستعمالات خصائص

(١) آل عمران: ٧.

(٢) عيون اخبار الرضا ١: ٢٩ / ٣٩.

عامة ينتهجها كل مستعمل ولا يتعدّها، بل ربما يكون لبعضها ظروفها ووضعها الخاص، وباختلاف الأجواء التي أُلقي فيها الكلام ينتج توهم اختلاف الظهورات.

والشافعي في مقدمة كتابه اختلاف الحديث تعرّض إلى هذه الظاهرة في الجملة فقال: (إن الله جل ثناؤه خلقه أنّه أنزل كتابه بلسان نبيّه، وهو لسان قومه العرب، فخاطبهم بلسانهم على ما يعرفون، ومن كلامهم أنهم يتلفظون بالشيء عاماً يريدون به العام وعماماً يريدون به الخاص)^(١).

ويقول في موضع آخر من الكتاب: (والحديث عن رسول الله ﷺ كلام عربي، ما كان منه عام المخرج عن رسول الله ﷺ، كما وصف في القرآن يخرج عاماً يراد به العام، ويخرج عماماً وهو يراد به الخاص)^(٢).

ونلاحظ أنّ الشريعة تعبّر عن قاعدة الاستصحاب، وهي من أهمّ القواعد الأصولية بتعبير كنائي، وهو: (ولا ينقض اليقين بالشك)؛ إذ من الواضح أنّه في حالة الشك لا يوجد يقين كي ينقض، فهو كناية عن اعتبار تنزيلي. لكنّ المجازات في طبيعتها قابلة للتأويل بغير المقصود، لفرض عدم صراحتها في إفادته، فيلبس الأمر على السامع ممّا يوجب اشتباهه في فهم المراد. وفي تلك الفترة حينما تلقى هذه الأساليب من المجازات وغيرها، ففي

(١) انظر اختلاف الحديث: ١٢.

(٢) اختلاف الحديث: ٣٩.

الغالب كان يفهم المراد الحقيقي منها. ولكن ربما كان هناك من يحاول تأويل الكلام إذا لم يكن صريحاً، لمقاصد معينة (يجرّفون الكلم عن مواضعه) ولهم أهدافهم المغرضة في ذلك، وربما كان هناك بعض المغفلين وغير المتنبهين لخصوصيات الكلام، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^(١) قد اختلف في بيان المراد منه، هل هو الواقعة، أو مجرد اللمس العادي، فينقل ابن رشد في كتابه الاختلاف في بدلية التيمم عن غسل الجنابة وأنّ عمر بن الخطاب كان يعتقد عدم مشروعية التيمم بدلاً من غسل الجنابة^(٢)؛ إذ حمل اللمس الموجب للتيمم في الآية على معناه الحقيقي وهو اللمس باليد فحسب ولا يشمل الجماع، فتخصّص مشروعية التيمم بالحدث الأصغر فقط؛ ولذا فقد اختار جمع من علماء العامة أنّ مجرد لمس المرأة باليد من نواقض الوضوء. مع وضوح عدم الإرادة من الملامسة ذلك، بل كناية عن الجماع والجنابة وإنّما لم يعبر تعبيراً صريحاً لأجل التأدّب والنزاهة في التعبير، بالإضافة إلى تعارف التعبير آنذاك عن المقاصد بالأساليب البلاغية، فنجد أنّ الأمر قد التبس على مثل عمر وهو من قريش الذين نزل القرآن بلغتهم.

وينقل الطبرسي في تفسيره ما نصّه: (يروى أنّ العرب والموالي اختلفوا فيه، فقال الموالى: المراد به: الجماع. وقالت العرب: المراد به: مس المرأة،

(١) النساء: ٤٣.

(٢) بداية المجتهد ١: ٤٧.

فارتفعت أصواتهم، فرجعوا إلى ابن عباس، قال ابن عباس: غلب الموالي، المراد به: الجماع^(١) وقد نقله جامع الأحاديث عن المجمع، وعن المستدرك^(٢)، وعن آيات الأحكام للقبط الراوندي^(٣). وقد نقلت الواقعة في كتب أبناء العامة بنحو معكوس، وأنّ العرب قالت: المراد به: الجماع. وأنّ الموالي كانوا يقولون بأنّ المراد: مس المرأة، كما يظهر من تفسير الطبري^(٤)، والدرّ المنثور^(٥) والمصنف^(٦) لعبد الرزاق الصنعاني.

وربّما أيدوا النقل الأوّل بما جاء أنّ عمر كان يرى بأنّ المراد به مس المرأة وهو من قريش. وعلى أي حال فإنّ حمل الآية على إرادة المعنى الحقيقي للمس يعارض ما ورد في رواياتنا أنّ المس المجرد لا ينقض الموضوع.

فتبيّن من ذلك أنّ من جملة مناشئ توهم وجود التعارض في النصوص هو عدم التمييز بين المراد الاستعمالي للكلام والمراد التفهيمي، خصوصاً فيما إذا اعتمد لتفهم المراد على القرائن المنفصلة. ولربّما تنشأ الغفلة عن المراد التفهيمي واختلاف فهم النص من تأثيرات الواقع الذي يعيشه الفرد وتصوّراته ومشاعره الخاصّة، فالمرأة عند البعض عنصر منحنط حتى رووا أنّ الصلاة تبطل إذا مرّ

(١) مجمع البيان: ٢: ٥٢.

(٢) مستدرك الوسائل ١: ٢٣٦ / ٣.

(٣) آيات الاحكام ١: ٣٧.

(٤) تفسير الطبري ٥: ٦٥.

(٥) الدر المنثور ٢: ٥٥٠.

(٦) المصنف ١: ١٣٤ / ٥٠٦.

الكلب الأسود أو المرأة بين يدي المصلي، كما ينقله المحلى لابن حزم^(١)، وقد اعترضت عائشة عليهم؛ لذلك لأجل التعرّف على المعاني الحقيقية لألفاظ النصوص والمراد الجدّي يلزم التعرّف على الأساليب والقواعد العامة والخاصّة في الكلام والمتكلمين، وظروف النص، وأمثالها. ويلزم على الفقيه الإحاطة بهذه الأساليب والمجالات العامة للعقلاء والخاصّة للمعصومين عليهم السلام كما تدلّ عليه الروايات وآراء علمائنا وبحوثهم، حيث يتمكّن الفقيه من خلالها الوصول للمعنى الحقيقي أو المراد الجدّي من النص - فلا يحقّ مثلاً الأخذ بظاهر العام أو المطلق ما لم يبحث عن القرائن المنفصلة أو المتصلة وأمثالها من الأساليب والاستعمالات.

وقد التفت العلماء إلى هذه الجهة فقال الشيخ الأنصاري في رسائله: (إنّ عمدة الاختلاف إنّها هي كثرة إرادة خلاف الظاهر في الأخبار، أمّا بقرائن متّصلة خفيت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة)^(٢). وهكذا السابقون منه كما مرّ نقل عبارتي المفيد والصدوق (رحمهما الله). فكلّما ابتعدنا عن عصر صدور النص، أو ضعفت معرفتنا بظروف عصر النص وأساليبه ازداد خفاء الأسلوب الذي كان يتحكّم في بيان المطالب، فيكثر الالتباس علينا ويلزم علينا بذل الجهد أكثر في التعرّف على المراد الجدّي، ففي

(١) المحلى ٤: ١١.

(٢) الرسائل ٢: ٨١٠.

الوسائل ينقل حديثاً صحيحاً عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ عمَّار الساباطي روى عنك رواية قال: وما هي؟ قلت: روى أنَّ السنَّة فريضة، فقال: «أين يذهب؟ أين يذهب؟ ليس هكذا حدَّثته، إنَّما قلت: من صلَّى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسئه فيها، أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربَّما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها، أو خمسها، وإنَّما أمرنا بالسنَّة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة»^(١). فنلاحظ أنَّ عمَّاراً قد استنبط من قوله «ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة»، مع العلم بأنَّ الصلوات ناقصة، والمفروض أنَّ ذلك المقدار الفائت من المصلحة ملزمة، فاستظهر أنَّ المكمل لا بدَّ أن يكون فريضة أيضاً، مع أنَّ الجواب بلسانه لا يقتضي ذلك.

وقد يكون منه أيضاً ما جاء في معتبرة عبد الله بن سنان قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: «نعم» قلت: يعني سفليه؟ قال: «ليس حيث تذهب إنَّما هو إذاعة سرِّه»^(٢)، فالعورة في اللغة كلُّ ما يكون عاراً للشخص. لذلك تصدق على إذاعة سرِّه، وليس المراد منها هنا المعنى الصريح. فيلزم على الفقيه الإحاطة باستعمالات المجاز والكناية والاستعارة وأمثالها، ممَّا تحفل بها لغة العرب. وأساليب القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام. لذلك يلزم التعرف على القرآئن المتصلة والمنفصلة ولذلك

(١) الكافي ٣: ٣٦٢ / ١، الوسائل ٤: ٧٠ / ٢، ب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض.

(٢) التهذيب ١: ٣٧٥ / ١١٥٣.

ذكر في الروايات أنّ الرجل لا يكون فصيهاً إلا إذا أحاط بأمثال هذه الأساليب. ولحن الكلام ومعارضه كما سيأتي توضيح هذه الفكرة بالترفضيل وخاصة حين نبحث عن الجمع الاستنباطي بين الروايات المختلفة.

العامل الثالث: أنّ شمولية الشريعة الإسلامية وسعتها باعتبارها دين الله

الخالد للبشرية كافة واشتمالها على الأحكام القانونية من جهة في مختلف المجالات، في العبادات والمعاملات بمختلف أقسامها، وكلّ قسم يشتمل على أنواع متعددة، ومحدودية اللغة العربية من حيث المصطلحات القانونية والعلمية من جهة ثانية - باعتبارها كانت آنذاك لغة مجتمع يعيش مستوى معيناً من الحضارة، والوجود التشريعي، لذلك كانت فقيرة في الكثير من مجالات الأحكام القانونية، مع مرونتها وتعدّد أساليب التعبير فيها حيث يمكنها التعبير عن المضمون الواحد بتعبيرات متعددة، أو استيعاب التعبير عن المقاصد بأساليب متعددة، كما سنشير لذلك ثم انتهاج الشريعة لأسلوب التدرّج في بيان الأحكام، باعتبارها ضرورة تفرضها الظروف النفسية والاجتماعية للمسلمين من جهة ثالثة دفعت الشريعة إلى اتباع أسلوب خاص في التعبير عن أحكامها وتعاليمها تناسب مع الحاجة وشمولها وفقر اللغة ومحدوديتها؛ فإنّ اللغة العربية وإن كانت في مجال ما يمارسه الإنسان العربي آنذاك غنيّة كما تدلّ على ذلك ظاهرة الترادف فيها، ولكنّها في مجال لغة القانون لم تكن بحيث تسدّ حاجة الشريعة الشاملة، ممّا دعا الشريعة إلى استخدام

مصطلح واحد في مداليل قانونية مختلفة. فشكّل ذلك عاملاً من العوامل الرئيسية لبروز ظاهرة توهم التعارض بين النصوص الشرعية.

فالأحكام الشرعية تكليفية ووضعية، والتكليفية أنواع فمنها الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهه والإباحة، والوجوب نفسي وعيني وتخيري وتعيني وكفائي وغيري، وكلّ نوع من سنخ خاص يختلف بالحقيقة عن بقية الأنواع. وليس في اللغة العربية مصطلحات قانونية تعبر عن كلّ نوع بحده، فضلا عن الأحكام الوضعية وشعبها الكثيرة؛ فمن الشرطة إلى المانعية والجزئية والسببية وإلى الملكية بأقسامها الكثيرة، فالملك قد يكون طلقاً وقد يكون غير طلق، والمملوك قد يكون عيناً شخصية وقد يكون كلياً، وهو قد يكون في الذمة وقد يكون في المعين، وقد يكون بنحو الكسر المشاع وقد يكون بنحو الشركة في المالية، والمالك قد يكون شخصاً معيناً وقد يكون عنواناً كلياً أو جهة عامة أو خاصة. ثم الحقوق التي وضعت في اللغة للأمر الثابت فحسب هي في الحقيقة وجودات قانونية مختلفة فيما بينها بالسنخ، مثل حق الرهانة وحق الجناية وحق الغرماء وحق الاختصاص وغيرها من الحقوق التي هي حقائق مغايرة للملك.

وفي مرحلة جعل الأحكام قد يكون الجعل استقلالياً، وقد يكون بتمّم جعل تطبيقي، وجعل يفيد الجزئية والشرطة، وجعل يفيد الطريقة بتمّم الجعل.

وكذلك الأحكام الوضعية التي هي أقل حظاً من غيرها في اللغة العربية. فهذه أحكام النجاسات على كثرتها لا نجد القرآن الكريم يستعمل كلمة النجس سوى في موضع واحد، ولم يعلم استعمالها في ما نصطلح عليه فعلاً من المعنى، فإنه قد يراد به الخبيث. وما ورد من الروايات في مورد النجس، فقد عبر عنه في الغالب باغسل ثوبك أو غير ذلك. وكذلك الطهارة بمعناها المصطلح لم يكن بذلك الوضوح آنذاك مع كثرة ورود الطهارة والمطهرات في النصوص؛ لذلك نرى أنه عبر عن المطهر باغسله بالماء، وإذا أُريد تعلق حق الزكاة به عبر عنه (بأت الزكاة) ويعبر عن المانعية (بلا تصل فيما لا يؤكل لحمه)، وهكذا.

وهذا كله يؤدي إلى وقوع التشابه والاختلاف في النصوص، والفقهاء كما هو واضح يحتاج إلى مصطلحات محددة المفهوم، فالعقود والإيقاعات لا تتحقق عادة إلا بالألفاظ صريحة أو ظاهرة فلا يقع الطلاق بالمجاز والكنائية، وبما أن اللغة في هذه المجالات والألفاظ القانونية فقيرة؛ وخاصة في مجال الأحكام الوضعية، حيث لم يعبر عنها صريحاً، وذلك لأنه في المجتمعات غير المتحضرة كثيراً، تكون الأحكام التكليفية أكثر تعارفاً، لذلك تعبر عن الأحكام الوضعية فيها أيضاً بصيغة الحكم التكليفي (افعل، لا تفعل)، فيعبر عن (النجس) (لا تفعل) وعن المطهر (اغسله بالماء). وإذا أراد التعبير عن (الحق) يقول (أت الزكاة، ادفع الخمس)، وقليلاً ما يعبر عن النجاسات

بالنجس. لذا نلاحظ أن أكثر الأحكام والتعاليم التشريعية قد وردت بصيغة (افعل) و(لا تفعل)، دون أن تعبر بالمصطلحات القانونية، فعبر عن بطلان المعاملة وحرمة الشيء وكراهته بـ(لا تفعل)، والشرطية والوجوب الاستقلالي عبّر عنها (بافعل). ففي مثل قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(١) مع وضوح حرمة الطلاق البدعي، لكنّ العامة حملوا الأمر هنا على التكليفي؛ فحكموا بصحة الطلاق البدعي وإن كان حراماً، في حين أنّ الأمر بالحصّة في المعاملات إرشاد إلى بطلانها في غيرها.

وقد نبّههم الأئمة الطاهرون عليهم السلام على ذلك، ولكنهم أبوا القبول منهم، وحكموا بصحة الطلاق في حال الحيض. وفي خصوص نجاسة الكافر، وردت نصوص تدلّ على طهارته، ونصوص تنهي عن التوضؤ بسؤره، ويحتمل أن تكون نصوص المنع أو النجاسة للكفار واردة في مقام منع المسلمين من مخالطتهم ومعاشرتهم تحفظاً على أصل ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾^(٢) دون أن تريد إثبات نجاستهم وإن فهم المشهور ذلك من كلمة (لا).

والرسول صلى الله عليه وآله كان يلاحظ في تعبيراته في الغالب التوافق مع الأساليب المتعارفة، وهؤلاء لم يتحمّلوا استخدام المصطلحات غير المتعارفة عندهم بعد أن عاشوا أجيالاً في الجاهلية، وكلّ لغة تناسب ظروف قومها واحتياجاتهم

(١) الطلاق: ١

(٢) فتح: ٢٩.

واهتماماتهم. وبعد زمان النبي ﷺ منع حتى من نقل الفاظ الروايات فضلاً عن تفسيراتها والتحقيق عنها وعن مداليلها، والفقهاء كما هو واضح يحتاج لمصطلحات محدّدة، ففي العقود والإيقاعات عادة ما تقع بلفظ صريح أو ظاهر، فلا تقع بالمجاز أو الكناية، فنحتاج لمصطلحات محدّدة المفهوم، وهي ممّا لم يمكن التوصل إليه في تلك اللغة المحدودة في المجالات القانونية، لذلك عبر عن أكثرها بلسان الأحكام التكليفية، لفقر تلك المجتمعات في المصطلحات القانونية، حيث كان اهتمامهم أكثر في المجالات العسكرية، لا المجالات الثقافيّة، حتى يجعلوا المصطلحات القانونية لأحكامها، ولذلك كان من الضروري، أن تفسّر تلك التعبيرات بمدلولاتها ومصطلحاتها القانونية الحقيقية، ولم يحاولوا البحث عن ذلك، والأئمة عليهم السلام نبههم كثيراً على ذلك، ولكنهم رفضوا كلامهم فلو كانت توجد مصطلحات قانونية، لارتفع الاختلاف والإبهام في الكثير منها. وبعد صدر الإسلام، حاول فقهاء الشيعة والسنة وضع المصطلحات، وتقدّموا في هذه المهمّة، ولكن هذه المصطلحات تتغيّر وتتطوّر، كما سنذكره.

العامل الرابع: ومن العوامل الرئيسية لبروز حالة توهم وجود التعارض في النصوص الشرعيّة، تغيّر مداليل بعض الألفاظ الواردة فيها، حيث إنّه ربما كان لها معانٍ أخرى في عصر الأئمة عليهم السلام غير معانيها المصطلحة عند العلماء المتأخّرين عنهم، فيظنّ بأنّ مراد الأئمة عليهم السلام من اللفظ مدلوله الثانوي المصطلح

فيحدث تعارض بين النص المشتمل عليه وغيره، فمثلا لفظ (الكراهة) حيث يتبادر منه الآن معنى يقابل سائر الأحكام التكليفية والحرمة، فقد ورد لفظ (كره) في أحاديث استعمال آنية الذهب والفضة، كما ورد النهي عنه في بعضها الآخر، فيتوهم البعض بأن المراد منها معناها المصطلح اليوم بما يقابل الحرمة لذلك يتوهم معارضتها مع ما يدلّ على النهي؛ لذلك حملت روايات النهي على الكراهة المصطلحة جمعاً.

ولكن بتتبع موارد استعمالات كلمة (كره)، يظهر أنّ الكراهة لم تكن مستعملة آنذاك في معناها المصطلح اليوم، بل إنّها في الاستعمالات القرآنية وغيرها كانت مستعملة في المبعوض، كما جاء في قوله تعالى في سورة الحجرات حيث جعل (كره) في مقابل (حبّ) ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾^(١) وقوله تعالى في سورة الاسراء: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(٢). وجاء أيضاً في رواية سيف التمار: (ولم يكن يكره الحلال)^(٣).

فينبغي حمل لفظ كره على الحرمة ما لم تقم قرينة على الخلاف، أما استعمالها فيما يقابل الحرمة فهو اصطلاح فقهي متأخر.

(١) الحجرات: ٧.

(٢) الاسراء: ٣٨.

(٣) التهذيب ٧: ٩٦ / ٤١٢.

وما يتوهم من ورود استعماله في مقابل الحرام على لسان الأئمة عليهم السلام، كما جاء في معتبرة زرارة: «لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام وإنما مكروه»^(١)، لا يدل على أنّ مفاد الكراهة سابقاً هو نفس المعنى المصطلح اليوم، فإنّ لفظ الحرام استعمل في الروايات في معنيين: أحدهما: الحرمة الاصطلاحية مثل قوله عليه السلام: «حرم من الذبيحة عشرة أشياء»^(٢)، وقوله عليه السلام: «الجري والمار ماهي والطافي حرام في كتاب علي عليه السلام»^(٣) ولم يحرم ذلك في القرآن الثاني: استعملت الحرمة فيما حرم القرآن الكريم خاصّة، وهذا هو المراد من الحرام في معتبرة زرارة كما يشهد بذلك صحيحة محمد بن مسلم قال: «إنّما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه، ولكن قد كانوا يعافون أشياء ونحن نعافها»^(٤).

فالحرام إذن ما حرم الله في كتابه، فإذا أورد لفظ الكراهة في مقابل الحرمة في الحديث، فإنّما يقابل هذا المعنى الأخصّ أي: ماورد في كتاب الله، لا مايقابل الحرمة الاصطلاحية اليوم. فلفظ الكراهة يجامع الحرمة الاصطلاحية إذن.

وقد يتساءل عن سرّ التعبير عن الحرام الاصطلاحية بالكراهة، فإذا كانت

(١) التهذيب ٩: ٥ / ١٥، الاستبصار ٤: ٥٩ / ٢٠٧.

(٢) المحاسن ١: ٤٧١ / ٤٦٤.

(٣) التهذيب ٩: ٥ / ١٢، الاستبصار ٤: ٥٩ / ٢٠٤.

(٤) التهذيب ٩: ٦ / ١٦، الاستبصار ٤: ٦٠ / ٢٠٨.

الكراهة بمعنى الوعيد على الترك والإلزام فلماذا عبّر الأئمة عليهم السلام بلفظ الكراهة دون الحرمة؟

والجواب يظهر ممّا جاء في مثل كتاب الأم للشافعي من أنّهم كانوا يعدّون التعبير بالحرام والحلال - في غير ما جاء ذكرهما في القرآن - ناشئاً من عدم الورع أو قلته، وكان يعبّر بالكراهة عن غير ما جاء ذكره في القرآن الكريم فقد جاء في الكتاب المذكور (قال أبو يوسف: ما أعظم قول الأوزاعي في قوله: هذا حلال من الله! أدركت مشايخنا للعلم يكرهون في الفتيا أن يقولوا هذا حلال، وهذا حرام، إلّا ما كان في كتاب الله عز وجل بلا تفسير). وبعد نقله كلام ربيع ابن خيثم - ويعبّر عنه بأنّه أفضل التابعين - في منع ذلك يقول: (حدثنا بعض أصحابنا عن إبراهيم النخعي - وهو من كبار علماء الرأي، وتوفي سنة (٩٥) وأستاذ أستاذ أبي حنيفة - أنّه حدّث عن أصحابه أنّهم كانوا إذا أفتوا بشيء، أو نهوا قالوا: هذا مكروه، وهذا لا بأس به، وأمّا أن نقول هذا حلال، وهذا حرام، فما أعظم هذا)^(١). ومع أنّ كلام الشافعي في الردّ على ردّ أبي يوسف على كتاب الأوزاعي، ولكنه قرّر هذا ولم يرده.

وفي أعلام الموقعين لابن القيم، نقل مثل ذلك عن مالك فورده فيه: (سمعت مالكا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا، ولا أدركت أحدا اقتدى به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا

يتجرؤون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: (أكره كذا) و(نرى هذا حسناً) ثم يوضح ابن القيم أنه قد اشتبه أتباع الأئمة الأربعة في حملهم المكروه على ما يقابل الحرمة الاصطلاحية^(١).

ومنه يظهر الوجه في تعبير الأئمة عليهم السلام عن الحرام بالكراهة عما هو حرام في اصطلاحنا وخاصة فيما لو لم تذكر حرمة في القرآن الكريم وظهر أيضاً أن لفظ الحرام في كلماتهم لها مدلولها الخاص، وهو ما حُرِّم في كتاب الله.

ومن هنا التزمنا - وفقاً لبعض - بعدم كون الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه فاسدة مطلقاً، بل هو مختص بالسباع فقط. والمراد من الحرام في رواية زرارة هو المعنى الأخص أي ما ورد في كتاب الله كما اختاره السيد الإصفهاني في حاشيته على العروة دون الوسيلة، واختاره شيخ الشريعة الإصفهاني أيضاً. وكذلك كلمة (لا ينبغي) التي التزم المتأخرون بدلالاتها على الكراهة فحسب، لكن مراجعة موارد استعمالها يقضي بأن المراد منها: عدم كون العمل في محله تكوينياً أو تشريعاً، فيستعمل في موارد الحرمة الشرعية، والكراهة الشرعية والحزازة العرفية. وبهذا يرتفع التنافي المتوهم في روايات استعمال آنية الذهب والفضة، حيث جاء في بعضها بأنه (لا ينبغي)، مع ورود النهي عنه في بعضها الآخر، خلافاً لما توهمه بعضهم. وقد أوضح ذلك ابن القيم أيضاً في كتابه أعلام الموقعين.

وهناك شواهد كثيرة على التغيير في معاني الألفاظ بين معانيها العرفية في زمان صدور النص ومعانيها المصطلحة عند المتأخرين، ومنها ما ذكرناه في مباحث الظن والشك والعلم، من أنها لا يقصد بها في معانيها المنطقية المتداولة بل المراد من هذه الألفاظ في الآيات والروايات، معان أخرى ذكرناها بالتفصيل في محله وهكذا كلمة (المال) فإنه يستعمل تارة في خصوص النقد، وأخرى في كل ما يكون له قيمة كما هو المتعارف عندنا، والمعنى الأول هو المقصود فيما جاء في روايات الزكاة في مال اليتيم، ولذا اختار بعض القدماء التفصيل فيه بين النقيدين والأنعام والغلات، وغير ذلك من الألفاظ الواردة في الروايات التي تعرّضت للتغيير.

فهذه أمور أربعة ترتبط ببعض العوامل التي تؤدي لتوهم وقوع التعارض بين الأحاديث، حيث يرجع فيها التعارض إلى عدم التأمل وقلة الاطلاع على الأمور. أو الأساليب العامة والخاصة في أقوال المعصومين عليهم السلام كما ذكرنا ويلزم على الفقيه لأجل التعرّف على معاني الألفاظ والمراد الجدّي من النصوص الشرعية الإحاطة بما ذكرناه من أساليب وقواعد عامة للعقلاء، أو خاصة بالمعصومين عليهم السلام ولسان الشارع المقدس. كما تدلّ على ضرورة التعرّف على هذه الروايات من المعصومين عليهم السلام وبحوث علمائنا، فإنها من شروط الفقهة والفقهاء يتمكن من البحث الموضوعي وتجنّب التفسير بالرأي والسطحية في فهم النصوص الشرعية.

توضيح: أنّ لفظ العلم والظن والجهل، عرض على معانيها الحقيقية التغير، فليست معانيها الأصلية هي المعاني الاصطلاحية المعروفة عندنا. فنفسر العلم في مصطلحنا، بالاعتقاد الجازم أو القطع، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، والظن: بالاعتقاد الراجح، وأنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن إنّما تدلّ على إلغاء الاعتقاد الراجح، والجهل نفسره باللاعلم.

ولكن هذا المعنى المصطلح مستحدث عرضها بعد ترجمة المنطق والفلسفة، وفي القرآن والسنة، فلها معنى آخر، وقد أشار لهذه الفكرة، عباس محمود العقاد في كتابه (بين الكتب والناس) والشيخ محمد رضا المظفر في كتابه أصول الفقه حين بحثه عن آية النبأ، حيث أكد على أنّه حين ترجمت الفلسفة للغة العربية، واحتاجوا لألفاظ معيّنة تعبّر عن المعاني المستحدثة، لذلك فقد حدث تغير في تلك الألفاظ المستخدمة في التعبير عن المفاهيم الفلسفية، وصارت تعبّر عن المعاني المستحدثة، ومنها ألفاظ العلم والظن والجهل.

يقول الشيخ المظفر: (الذي يبدو لي من تتبّع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية عن إعطاء الجهل معنى يقابل العلم بهذه التجربة الضيق معناه، جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم، لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معان كثيرة من ألفاظها، وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقّل والروية، فهو يؤدّي معنى يغيّر معنى السفة أو

الفعل السفهي عندما كان يكون عن غضب، وحماسة وعدم بصيرة..^(١).

وقال العقاد في كتابه (العلم يستعمل في معنيين: الأوّل: الظهور والانكشاف وزوال الخفاء، ومن ذلك إطلاقهم العلم على الجبل العالي، والعلم على الراية المرفوعة، والعلم على الاسم الذي اشتهر به صاحبه، الثاني: الهداية والبصيرة، فإذا قالوا: إنّ فلانا يمشي على علم، فمعنى ذلك أنّه يهتدي في سيره، ولا يتخبّط ولا يتعصّب، فالعلم عندهم هو الهداية والسير على بصيرة، ونقيضه الجهل وهو التخبّط في الظلام).

وما نذهب إليه، في هذا المجال: أنّ للعلم معنيين:

المعنى الأوّل: وضوح الشيء، كما لو انكشف وتوضّح الأمر للانسان، وهو بهذا المعنى يتناسب مع المعنى المصطلح وهو الجزم.

المعنى الثاني: لمعنى الهداية والحكمة، وقيام العمل على أساس الروية والتثبت والتدبّر، وملاحظة شؤون القضية وجوانبها.

وأما الجهل، أو الجهالة أو العمل بالسفاهة وأمثالها.

تارة تستعمل في مقابل العلم بالمعنى المشهور.

وأخرى: يعني العمل الذي لم يفكر في جوانبه، ويسمى أيضاً بالظن. لأنّ المنشأ لمعتقدات الإنسان قد يكون بعض الحالات النفسية كالأماني والرغبات أو الإيحاءات العاطفية أو الإحساسية، وفي الاعتقاد ببعض الأفراد الكبار أو

أقوالهم، والظن في القرآن يعني: تلك الاعتقادات أو الأفكار سواء كانت جازمة أو غير جازمة، والتي تنشأ من هذه المصادر، دون أن تعتمد على البرهان والدليل، أو حساب الاحتمالات وأمثالها، وإنما تعتمد على الأحاسيس والعواطف فحسب. فالعقائد التي لم يؤمن بها من باب العقل وإنما تدخلت في تكوينها الرغبات والأهواء والأمانى أو الإيجاعات، فكل معتقد نشأ من مصدر إحساسي بحيث لا يدعن به العقل بما هو عقل فهو الظن، وإن جزم به.

لذلك نرى القرآن الكريم يصف أهل الجاهلية بالظن، ولا يعني بذلك أنهم لا يملكون الجزم، بل نعنى أن منهجهم الفكري وطريقة التفكير عندهم غير صحيحة، والإسلام حينما بعث فقد صنع انقلاباً في طريقة التفكير، فإن أهل الجاهلية كانوا يعتمدون الأوهام والخرافات وتقليد الآباء وغيرها من العوامل الإحساسية، وربما حصل منها الجزم وحصول الوثوق منه من خلال بعض الطرق ومنها، لذلك فالأخذ والعمل بخبر الثقة دون حصول الوثوق من خلال بعض الطرق ومنها محاولة نقد المتن وتقويمه، من مصاديق العمل بالظن المنهي عنه، فليس الظن المنهي يعني ما لم يبلغ درجة الجزم والقطع.

وهذا هو الذي نفهمه من الآيات التي تنهى عن الظن، ونذكر بعضها:
 ﴿الْكُفْرَ الذِّكْرُ لَهُ الْأَنْفَى * تِلْكَ إِذَا قَسَمَةٌ ضَيْرَى * إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ
 وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴿ فتلک العقيدة ليس عليها دليل وبرهان.
 ويعبر عنها بالظن ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ﴿^(١)، وما يذكره

البعض من الباحثين النفسيين أنّ بعض الشهوات النفسية قد تكون من مناشيء وعوامل وجود بعض المعتقدات، وهو صحيح بالنسبة للمعتقدات الباطلة، لا المعتقدات الحقّة، فإنّ الشهوات دعتهن إلى أن يصوِّروا الملائكة بصورة ما مثلاً، ولا دليل على هذا المعتقدات، فلا يتبعون إلا الظن، ﴿أَمْ لِلْإِنسَانِ مَا تَمَنَّى﴾^(١) فإنّ التمنيات أحياناً تدفعهم إلى بعض المعتقدات، ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمَعُونَ اللَّكَّةَ سَمِيَةَ الْاُنْتَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾^(٢) فليس هنا دليل وفطرة ومحاسبة دعت إلى هذا الاعتقاد ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣).

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾، إنّ مثل هذه المعتقدات أوجدتها ميولهم ورغباتهم وتمنياتهم، أو بعض العوامل العاطفية ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٤).

وفي سورة الأنعام ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾^(٥).

ونستخلص من كلّ ذلك: (أنّ كلّ اعتقاد ينشأ من دون تفكير ومقايسة ودليل وشاهد يعتبر ظناً)، سواء كان اعتقاداً جازماً أم لا.

(١) النجم: ٢٤.

(٢) النجم: ٢٧ - ٢٨.

(٣) النجم: ٢٨.

(٤) البقرة: ١١١.

(٥) الأنعام: ١٠٨.

والبحث حول تغير الألفاظ والمعاني أو تطورها في اللغة طويل.

وعلماءنا القائلون بعدم حجية الخبر الواحد وعندهم الحجّة الخبر المفيد للوثوق بالصدور، اعتمدوا من جملة الأدلة على قولهم بعدم حجية خبر الواحد إذا لم يفد الوثوق، بأن العمل بالظن قبيح، مستدلين على ذلك بما ذكرناه من الآيات وغيرها، وأنه لا بدّ من تقويم ونقد مضمون الخبر نقداً داخلياً، ولا بدّ من وجود الشاهد عليه من كتاب وسنة وغيرها من مناشيء الوثوق، ولا نعني من ذلك أن يكون لنا جزم بصدور الخبر ومضمونه، بل المهمّ أن يخضع الخبر لمحاسبات موضوعية، كما في الكثير من الشواهد العقلائية. إذ قد يكون الشخص مريضاً ويتيقن أنّ مرضه كذا، ولكن اعتقاده هذا ظن وإن كان قطعاً، وذلك لأنّه خضع في اعتقاده لإيحاء ولتأثير بعض الأفراد غير المتخصّصين، ولكن لو راجع طبيباً أخصّصاً فشحّص مرضه ولو على سبيل الظن أو الوثوق، فلو التزم عملياً يقول هذا الطبيب، كان عمله بعلم مع أنّه لم يحصل له الجزم، بينما يكون جزمه السابق ظنياً.

إذن من هذه الآيات التي نهت عن الظن، وامثالها من الأدلة، نتوصّل إلى أنّ الخبر الحجّة، ما أفاد الوثوق بالصدق ولا يمكن الاعتماد على الظن بالمعنى الذي ذكرناه، وإنّما يحصل الوثوق من خلال طرق وقرائن وقد ذكرنا في بحث سابق القرائن والطرق الموجبة لحصول الوثوق بالخبر.

والملاحظ أنّ فقهاء الامامية إلى زمان العلامة، كانوا يذهبون إلى أنّ الخبر الواحد ليس حجّة، إذا لم يفد الوثوق بالصدور.

قال الشيخ الأنصاري في رسائله: (المحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطوسي وابن إدريس قدس الله أسرارهم المنع، وذهب إليه المفيد، حيث حكي عنه في المعارج أنه قال: خبر واحد قاطع للعدر هو الذي يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل، بل في الوافية أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدّم على العلامة وهو عجيب^(١))، إذن فقبل العلامة لم يقل أحد بحجية خبر الثقة الواحد صريحاً.

ومن الأقوال، كلام الشيخ المفيد نقله عنه المحقق في المعارج: (المسألة السادسة: قال شيخنا المفيد؛ خبر الواحد القاطع للعدر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر فيه إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل وحاكماً من قياس)^(٢).

والملاحظ أنّ الجملة الأخيرة (أو حاكماً من قياس) حذفت في الرسائل للشيخ الأنصاري، ويمكن أن يكون حذفه من بعض النسخ لعدم توجهه للمعنى الحقيقي للقياس هنا، ولكن ذكرنا أنّ المراد منه تحديد مدى اعتبار الخبر من خلال مقايسته بالأصول الإسلامية الكلية، كما في بعض الروايات حول تقويم الخبر، فقسه على كتاب الله، والظاهر أنّ هذه الجملة قد اغلقت حتى على المحقق فعلق عليها (فإن عني بالقياس البرهان فلا اشكال، وإن

(١) الرسائل: ٦٧.

(٢) المعارج: ١٨٧.

عنى القياس الفقهي فموضع النظر؛ لأنّ الخبر بتقدير أن لا يكون حجّة، فمع انضياف ذلك القياس الفقهي صار حجّة، فأما لكونه خبراً فذلك نقض لما يذهب إليه من طرح العمل بالخبر، وإن كان بالقياس لزم منه إثبات حكم شرعي بالقياس الفقهي وهو باطل^(١).

والظاهر عدم توجّهه إلى مراد الشيخ المفيد من القياس، وقد ذكرنا أنّ مراده، مقايسة الخبر للأصول الكلّية، تبعاً للروايات، لتكون هذه المقايسة شاهداً على صدوره، ليثبت قوله (إنّ على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ ثواب نورا)، وليس المراد المعنيين اللذين ذكرهما المحقّق في اعتراضه.

وللشيخ المفيد كتاب التذكرة في علم الأصول، لم يصل إلينا وإنّما وصل مختصره، والثاني ذكره تلميذه الكراجكي في كنز الفوائد، وذكرها أيضاً صاحب المستدرک.

ومفادها أنّ خبر الواحد ليس حجّة (فمتى خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها على صحّة مخبره، فإنّه كما قدّمنا ليس بحجّة أو لا يوجب علماً ولا عملاً على كلّ وجه)^(٢).

ومثل هذه المقولة، أنّ خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً شائعة عند القدماء، وقد ذكر السيد البروجردي في بحثه (أنّ طريقة الأصحاب كانت مستمرة على أن يقولوا في مقام الاحتجاج مع الخصم الذي استدلّ بخبر

(١) معارج الأصول: ١٨٧.

(٢) كنز الفوائد ٢/٢٩ والمستدرک ١/٧٦٩ حجرية.

الواحد، أنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً، فشيوخ الأصحاب من زمن الأئمة عليهم السلام كانت طريقتهم مستمرة على ذلك، هذا الفضل بن شاذان العالم الشهير الذي كان من الطبقة السابعة، وقد ذكر هذه الكلمة في استدلالاته المنقولة عنه في الكافي وغيره، وقال بذلك ابن قبة والسيد والمفيد، بل الشيخ في التهذيب وتلامذته).

والشيخ الطوسي وهو أول من قال بحجّة نوع من أنواع الخبر الواحد قد نقل هذه المقولة الشائعة عند القدماء، ولكن حملها على أخبار المخالفين، وأنّ أخبارهم لا تفيد علماً ولا عملاً، ولكنّه مع ذلك نراه في بعض أقواله يستعمل هذه المقولة بالنسبة لأخبارنا أيضاً فيما لو أراد مناقشة خبر أورده، فيقول: إنّه لا يوجب علماً ولا عملاً، ففي التهذيب حينما ينقل خبراً عن الكافي في مسألة العدد في شهر رمضان، يقول أو هذا الخبر أيضاً نظير ما تقدم في أنّه لا يصحّ الاحتجاج به لمثل ما قدّمناه من أنّه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً^(١)، مع أنّه من أخبارنا.

وفي التهذيب أيضاً بعد مناقشته لخبر يقول (وفيها أنّه لو سلم من جميع ما ذكرناه لكان خبراً واحداً لا يوجب علماً ولا عملاً، وأخبار الأحاد لا يجوز الإعراض بها عن ظاهر القرآن والأخبار المتواترة التي ذكرناها)^(٢).

(١) التهذيب ٢/٦٩.

(٢) التهذيب ٢/٦٦.

إذن فرأي جميع القدماء، أنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً، وقد نقلنا كلام الشيخ في الرسائل، وأنّه قبل العلامة لم يصرّح أحد بحجّية الخبر الواحد، ومرادهم من الخبر الواحد، هو الخبر الذي لم يقترن بشواهد توجب الوثوق بصدوره.

بل المحقّق نفسه يذهب لهذا الرأي كما يلاحظ من بعض أقواله، ففي كتابه (نكت النهاية) وهو حاشية منه على نهاية الشيخ الطوسي في مسألة اللبن المستخرج من الميتة، نقل عن بعض القول بتحريمه، وعلّق عليه (والروايات بما ذكره الشيخ منها الصحيح ومنها الضعيف، فالضعيف ليس بحجّة، والسليم لا ينهض أن يكون حجّة في نفسه، لأنّه لا ينتهي إلى إفادة اليقين، فيكون العمل بذلك اطراحاً للمتيقن)^(١): لأنّ المتيقّن أنّ الشيء المأخوذ من الميتة نجس.

وفي موضع آخر ينقل رواية ويعلّق عليها (فالشيخ عوّل على هذه الرواية، وليست عندي في قوّة أن يكون أصلاً)^(٢).

إذن فكان يبحث عن التقويم والنقد المضموني للروايات، بل إنّ ابن قبة، كما ينقل الصدوق كلامه، يرى استحالة الحكم بحجّية الظن عقلاً وهو مفاد الخبر الواحد.

(١) التهذيب ٦٦/٢.

(٢) التهذيب ٦٦/٢.

الأمر الثاني

في بيان أسباب اختلاف الأحاديث الناشئة منهم عليهم السلام

وفي هذا الأمر ثلاثة بحوث:

البحث الأول: حول أسباب الاختلاف الأحاديث الناشئة من الأئمة عليهم السلام

أنفسهم لا من جهة غيرهم. وفي الواقع نبحت فيه حول أسباب كتبتهم عليهم السلام في بعض المجالات للأحكام الواقعية.

البحث الثاني: حول أنواع الكتمان وطرقه.

البحث الثالث: بيان التناسب بين أسباب الكتمان والأحكام الشرعية.

البحث الأول

حول أسباب الكتمان

أو أسباب الاختلاف الناشئة من الأئمة عليهم السلام أنفسهم

السبب الأول: المدارات مع السائل.

قد يكون السائل من أهل الولاية ولكن نتيجة لبعض العوامل لا يكون بمستوى تحمّل معرفة الحكم الواقعي، كما لو كان يعيش آراء المخالفين، أو كانت مرتكزاته محكومة بالتبليغ المضادّ للحكم الواقعي، أو لاشتهار الحكم المخالف بحيث يستغرب من الرأي الجديد، ونحو ذلك ممّا يستوجب عدم إمكان التصريح له بالحكم الواقعي ومواجهته به، فربّما أدى ذلك إلى تشكيكه في معتقداته الحقّة.

ولأجل هذه العوامل وأمثالها التي كان الأئمة عليهم السلام يلاحظونها في مجال بيان الحكم الواقعي، ربما أعرضوا عن بيانه لبعض الأفراد، بما يخالف الحكم المرتكز في ذهنه أو المشهور، لأنّ الإنسان بطبيعته يتجاوب مع أمثال هذا الحكم، ويستغرب من الحكم المخالف له، لذلك لا يصرّحون مباشرة ببيانه

لهم؛ نتيجة لترتب مفسدة عليه. ولكن ليست هذه الحالة مستمرة في الغالب، بل إنها تنتهي بعد فترة المداراة، وتغيّر الظروف، فيصرّح له بالحكم الواقعي، لذلك ربما يتوهم مخالفته للحكم الذي طرح له خلال فترة المداراة. وقد وردت روايات كثيرة تدلّ على لزوم المداراة في مرحلة التبليغ كما في الكافي حيث نقل عن النبي ﷺ قوله: «أمرني ربّي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض»^(١).

بل قد جاء في بعضها: أمر محدثي الشيعة عدم إلقاء المطالب الحقّة على شخص قبل أن يجتبروه، فيلقوا إليه بعضها، فإن تحمل ذلك ألقوا إليه البقية. وقد وردت في ذلك روايات متعددة في بصائر الدرجات مثل ما عن الأصبح بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ حديثنا صعب مستصعب خشن مخشوشن، فانبذوا إلى الناس نبذاً فمن عرف فزيدوه ومن أنكر فامسكوه»^(٢).

والتدرّج في بيان المعلومات بحسب مستوى القبول وتحمل الآخرين ضرورة يلزم اتّباعها لكّل من يريد ترويح فكرة ما كيلا يُجابه أحاسيسهم ومشاعرهم، وبذلك ربما كانت هناك بعض الاتجاهات الفكرية تسيطر على أذهانهم. فلو لم يستعمل المداراة معهم، بل ألقى إليهم الحكم الواقعي مباشرة، فهذا يدفعهم لمواجهته.

(١) الكافي ٢: ٩٦ / ٤.

(٢) بصائر الدرجات: ٤١ / ٥.

وتشير بعض الروايات إلى ما ذكرناه من عدم تحمل بعض رواتنا، وربما حتى بعض الأجلء والكبار منهم لبعض معتقدات الأئمة عليهم السلام، وخاصة في بدايات أمرهم بالإمامة، لذلك لا بدّ من طرح المبادئ الحقّة لهم بتدرج، مثل الصحيحة المنقولة في الكافي عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجدّ، فقال: «ما أجد أحداً قال فيه برأيه إلا أمير المؤمنين عليه السلام». قلت: أصلحك الله، فما قال فيه أمير المؤمنين عليه السلام؟ قال: «إذا كان غداً فالقني حتى أقرئك في كتاب» قلت: أصلحك الله حدّثني فإنّ حديثك أحبّ إليّ من أن تقرئني في كتاب - ولعلّ وجه كونه أحبّ إليه أنّه كان كبقية الناس يستنكر أخذ العلم من الكتابة منذ منع عمر من كتابة الحديث وقراءة كتبه، وكانوا يعبرون عن من يفعل ذلك بالصحفي، وإنّما كانوا يعتمدون على الحافظة فقط، وزرارة كان كذلك في بداية اتصاله بالأئمة عليهم السلام: متأثراً بهذا الجو العام - فقال لي ثانية: «اسمع ما أقول لك، إذا كان غداً فالقني حتى أقرئك في كتاب».

فأتيته من الغد بعد الظهر وكانت ساعتى التي أخلو به فيها بين الظهر والعصر، وكنت أكره أن أسأله إلا خالياً خشية أن يفتنى من أجل من يحضره بالتقيّة، فلما دخلت عليه أقبل على ابنه جعفر عليه السلام فقال له: «اقرئ زرارة صحيفة الفرائض» ثم قام لينام. فبقيت أنا وجعفر عليه السلام في البيت، فقام فأخرج إليّ صحيفة مثل فخذ البعير فقال: «لست أقرئكها حتى تجعل لي عليك الله إلاّ تحدث بها تقرأ فيها أحداً أبداً حتى آذن لك». ولم يقل حتى يأذن لك أبى،

فقلت: أصلحك الله، ولم تضيّق عليّ ولم يأمرك أبوك بذلك؟ فقال لي: «ما أنت بناظر فيها إلّا على ما قلت لك» فقلت: فذلك لك.

وكنت رجلاً عالماً بالفرائض والوصايا، بصيراً بها، حاسباً لها، ألبث زماناً أطلب شيئاً يلقي عليّ من الفرائض والوصايا لا أعلمه فلا أقدر عليه، فلمّا ألقى إليّ طرف الصحيفة إذا كتاب غليظ يعرف أنّه من كتب الأولين، فنظرت فيها فإذا فيها خلاف ما بأيدي الناس من الصلة والأمر بالمعروف الذي ليس فيه اختلاف، وإذا عامته كذلك، فقرأته حتى أتيت على آخره ثم أدرجتها ودفعتها إليه.

فلما أصبحت لقيت أبا جعفر عليه السلام فقال: «أقرأت صحيفة الفرائض؟» قلت: نعم. فقال: «كيف رأيت ما قرأت؟»

قال: قلت: باطل ليس بشيء، هو خلاف ما الناس عليه. قال: «فإنّ الذي رأيت والله يا زرارة هو الحقّ الذي رأيت إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام بيده». فأتاني الشيطان فوسوس في صدري، فقال لي قبل أن أنطق: «يا زرارة لا تشكّن، ودّ الشيطان والله أنك شككت، وكيف لا أدري أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ علي عليه السلام بيده وقد حدّثني أبي عن جدّي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام حدّثه ذلك؟»

قال: قلت: لا كيف جعلني الله فداك؟ وندمت على ما فاتني من الكتاب، ولو كنت قرأته وأنا أعرفه لرجوت ألا يفوتني منه حرف ^(١).

وفي موثقة أبي بصير في الكافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القنوت، فقال: «فيما يجهر فيه بالقراءة» فقلت له: إنني سألت أباك عن ذلك، فقال لي: «في الخمس كلها». فقال: «رحم الله أبي، إن أصحاب أبي أتوه فسألوه، فأخبرهم بالحق ثم أتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقية»^(١).

ولعل أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كانوا خاضعين لثقافة العصر وموجاته الفكرية أكثر في حين أن في زمان الإمام الباقر عليه السلام لم يكن كذلك من حيث الشدة، ولذلك كان الإمام الصادق عليه السلام يستعمل المداراة أكثر.

ومثلها في الوسائل حيث ورد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «القنوت في كل الصلوات» قال محمد بن مسلم: فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام فقال: «أما من لا يشك فيه فما جهر فيه بالقراءة»^(٢). والتعير - كما هو ملاحظ - فيه نحو من الكتمان.

وفي الوسائل بسند معتبر عن عثمان بن زياد أنه دخل على أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل: إنني سألت أباك عن الوضوء، فقال: (مرة مرة) فما تقول أنت؟ فقال: «إنك لن تسألني عن هذه المسألة إلا وأنت ترى أنني أخالف أبي، فتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وخلل أصابعك»^(٣).

ومثلها رواية أبي بصير - وهي ضعيفة بعلي بن ابي حمزة - قلت لأبي

(١) الكافي ٣: ٣٣٩ / ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٩٠ / ٣٣٦، الوسائل ٦: ٢٦٥ / ٥٤ و٥.

(٣) مختصر بصائر الدرجات: ٩٤.

عبدالله ﷺ: متي أصلي ركعتي الفجر؟ قال لي: «بعد طلوع الفجر» قلت له: إنَّ أبا جعفر أمرني أن أصليها قبل طلوع الفجر؟ فقال: «يا أبا محمد إنَّ الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمرِّ الحقِّ، وأتوني شكاً فأفتيتهم بالتيقِّة»^(١).

فيعلم من هذه الأخبار أنَّ الأئمة الطاهرين ﷺ كانوا يسترون الواقع على السائل أحياناً، أو يظهرون خلافه؛ مداراة له لجهات نستعرض بعضها:

الجهة الأولى: التلمذة للمخالفين. فإنَّ التلمذة تؤثر بصورة طبيعية في غرس أفكار الأستاذ ورسوخها في ذهن التلميذ، وتشتدَّ الحالة فيما إذا كان التلميذ شاباً أو صغيراً؛ فإنَّه يكون سريع التأثر بأستاذه وبالإيحاءات والتلقينات التي تملئ عليه، فلا يكون من الجهة النفسية على استعداد لسماع ما يخالف تلك الأفكار أو المرتكزات، وكان بعض أصحاب الأئمة ﷺ ومن الشيعة ولكنهم تتلمذوا عند بعض علماء السنة، لذلك ربما تغرس أحكام العامة ومبانيهم في أذهانهم، بحيث يستغربون في البداية من سماع ما يخالفها، وربما لا يتقبَّلونها.

ينقل الكشي أن العياشي نقل عن علي بن الحسن بن فضال أنه قال: (وكان الحكم من فقهاء العامة، وكان أستاذ زرارة وحميران والطيَّار قبل أن يروا هذا الأمر)^(٢) وربما كانت آراء الحكم بن عيينة مغروسة في أذهانهم،

(١) التهذيب ٢: ١٣٥ / ٥٢٦، الاستبصار ١: ٢٨٥ / ١٠٤٣.

(٢) رجال الكشي: ٢١٠ / ٣٧٠.

لذلك حين اطلع زرارة على صحيفة الفرائض في الرواية السابقة استغرب، لمخالفتها لما في أيدي الناس، وهذه الحالة تفرض كتمان بعض الأحكام والآراء الحقّة في البداية حتى يصبح مستعداً فيلقبها إليه.

ومنه يظهر السرّ في تأكيد الأئمة عليهم السلام على ضرورة تعليم الصبيان أحاديث أهل البيت قبل الاطلاع على غيرها؛ فإنّ الصبي إذا استأنس بأحاديث أهل البيت، وتركّزت أفكارهم ومعتقداتهم في ذهنه فإنّه لا يتأثر بعده بأفكار المذاهب والتيّارات والمبادئ الأخرى، وستصونه مرتكزاته عن الانحراف. أمّا لو تركّزت في ذهنه الأفكار المخالفة، فربّما يصعب مواجهتها وإزالتها، كما يلاحظ أمثال هذا التأكيد في روايات أحكام الأولاد كما في الوسائل^(١).

وهذا أمر طبيعي، فقد ذكر في الكتب التي تبحث عن تاريخ الأندلس أنّ النصارى حينما سيطروا على الأندلس، أخذوا على المسلمين أن يكون التعليم بيدهم، والمعلّمون من النصارى. فكان استيلاؤهم على التعليم والتدريس من العوامل الرئيسيّة لانقراض المسلمين في إسبانيا وتنصرها كما نراه اليوم. ولعلّ هذه هي حالة بعض الطلاب المسلمين أو غيرهم الذين يذهبون للغرب دون أن يتعرّفوا على الإسلام قبل ذهابهم؛ فإنّهم يختلفون في مستوى الإيمان والحصانة العقائدية مع من يتعرّف على الإسلام والمعتقدات الحقّة قبل ذهابه. نعم هكذا كان زرارة في بدايات أمره، ولكنّه بعد ذلك وكما ينقل الكشي

(١) الوسائل ٢١: ٤٧٦ / ب ٨٤ من أبواب أحكام الأولاد.

عن هشام بن سالم عن زرارة أنه قال: (أسمع بالحرف من جعفر بن محمد عليه السلام من الفتيا فأزداد به إيماناً^(١)). وذلك بعد تركّز الدعائم العقائدية والأسس الفكرية لمبادئ أهل البيت في أعماقه فإنه سوف يزداد إيماناً وولاءاً وتعلقاً بهم أكثر، كلّما سمع أحاديثهم والجديد من تعاليمهم ومعتقداتهم، كما تدلّ على ذلك الكثير من الشواهد والنصوص، وربما لم يتمكّن البعض من كتبها عن الآخرين إلا بتوصية الإمام عليه السلام وإذنه في نشرها في بعض الظروف.

لكن ليس الجميع بمثل هذا الاستعداد؛ لذلك لا يمكن إلقاء المعتقدات بصورة دفعية عليه، بل لابدّ من التدرّج إلى أن يصبح مستعداً لتلقّي الأفكار والمعتقدات.

هذا بالإضافة إلى أنّ جملة من روّاتنا كانوا في بداية الأمر من العامّة أنفسهم، ثم شملتهم الهداية واهتدوا إلى الصواب، كما في عبد الرحمن بن الحجاج ومنصور بن حازم وعبد الله بن المغيرة، وغيرهم. أضف لذلك فإنّ أكثر الرواة كانوا معاشرين للعامّة، يعيشون عاداتهم وأفكارهم وثقافتهم، وتأثير المعاشرة في المرتكزات لا يقلّ عن تأثير التلمذة كما هو واضح، بل قد يتأثر الشيعي الضعيف بأفكارهم إذا قرّبت لذهنه بأسلوب فني. ولذا ينقل العلامة السيد شرف الدين في مراجعته جملة من روّاتنا ممّن ينقل عن العامّة أيضاً كما ينقل عنا، وقد احتجّ العامّة بهم في صحاحهم^(٢).

(١) رجال الكشي: ١٣٣ / ٢٠٩.

(٢) المراجعات: ٤١.

وليس ذلك إلا لأن الشيعة كانوا يعيشون مع غيرهم، يختلطون بهم، ويتبادلون معهم العلاقات ولم يكن لهم محيط ثقافي وعلمي يختص بهم، فربما تراهم يستثقلون بعض الأحكام التي امتازت بها مدرسة أهل البيت عليه السلام من غيرها، كما يري جامع الأحاديث في كتاب الصلاة نقلاً عن الذكرى أنّ زيارة نقل في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا دخل وقت الصلاة المكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة» قال: فقدّمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه، فقبلوا ذلك مني. فلما كان من قابل لقيت أبا جعفر عليه السلام فحدّثني أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عرس في بعض أسفاره فقال: «من يكلؤنا؟» فقال بلال: أنا. فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس، فقال: «يا بلال، ما أرقدك؟» فقال: يا رسول الله أخذ نفسي الذي أخذ بأنفاسكم. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «قوموا فتحولّوا عن مقامكم الذي أصابكم فيه الغفلة، فقال: يا بلال أذن» فأذن، فصلى رسول الله صلى الله عليه وآله ركعتي الفجر وأمر الصحابة فصلّوا ركعتي الفجر، ثم قام فصلّى بهم الصبح ثم قال: «من نسي شيئاً من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، فإنّ الله عز وجل يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾». قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقالوا: نقضت حديثك الأوّل. فقدّمت على أبي جعفر عليه السلام بما قال القوم، فقال: «يا زرارة ألا أخبرتهم أنّه قد فات الوقتان جميعاً، وأنّ ذلك كان قضاء من رسول الله صلى الله عليه وآله؟»^(١).

(١) ذكرى الشيعة ٢: ٤٢٢، جامع أحاديث الشيعة ٤: ٣٣٥ / ٦٠٧٩.

ومثل ذلك ما في الوسائل عن بريد بن معاوية العجلي - وهو من أكابر أصحابنا، وقال علماء الرجال فيه: أنه (من وجوه أصحابنا، فقيه، وله مكانته عند الأئمة عليهم السلام)^(١) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرطبة تباع قطعتين أو ثلاث قطعات، فقال: «لا بأس». قال: وأكثرت السؤال عن أشباه هذا فجعل يقول: «لا بأس به». فقلت: أصلحك الله - استحياء من كثرة ما سألته وقوله: لا بأس به - إن من يلينا يفسدون هذا كله، فقال: «أظنهم سمعوا حديث رسول الله صلى الله عليه وآله في النخل». ثم حال بيني وبينه رجل فسكت، فأمرت محمد بن مسلم أن يسأل أبا جعفر عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله في النخل، فقال أبو جعفر عليه السلام: «خرج رسول الله فسمع ضوضاء، فقال: ما هذا؟ فقيل: تباع الناس بالنخل»^(٢). فترى حتى مثل بريد العجلي يستغرب من حكم الإمام عليه السلام بالصحة مع أن علماء العامة يفتنون بالفساد.

وينقل المعجم عن الكشي والكافي في منصور بن حازم الذي كان عامياً في أول أمره أنه بعد أن ذكر معتقداته للإمام الصادق عليه السلام قال الإمام: «ثم قال: سلني ما شئت، فلا أنكرك بعد اليوم أبداً»^(٣).

الجهة الثانية: أن بعض رواتنا كان لهم وثوق ببعض رواة العامة في الجملة

(١) رجال النجاشي: ١١٢ / ٢٨٧.

(٢) الكافي ٥: ١٧٤ / ١، الوسائل ١٨: ٢٠٩ / ١، ب ١ من أبواب بيع الثمار.

(٣) رجال الكشي: ٤٢١ / ٧٩٥، الكافي ١: ١٤٥ / ١٥، معجم رجال الحديث ١٩: ٣٧٣ - ٣٧٥.

ولا يهتمونهم بالكذب، ولذا لم يكن من السهل مواجهة هؤلاء بالحكم الواقعي الذي يخالف ما عليه العامة.

وقد مرّ ما يدلّ على ذلك، ويدل عليه أيضاً صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يهتمون بالكذب ثم يجيء منكم خلفه؟ قال: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^(١).

ومنها وقد ذكرنا الرواية سابقاً عن منصور بن حازم قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا على محمد صلى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: «بل صدقوا» قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: «أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله المسألة فيجيبه بالجواب، ثم يجيئه بعد ذلك ناسخ ذلك الجواب؟ فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً»^(٢). فهم لم يدركوا الحقيقة، وإنّ أولئك الأفراد وإن لم يهتموا بالكذب، لكن ذلك لا يستلزم أن يكون كلامهم حقاً، ويلزم الأخذ به، فيوضح الإمام عليه السلام لهم الأمر، وأنّ الحديث ينسخ بعضه بعضاً.

وفيه إشارة إلى أنّ العامة قد غفلوا عن التدرّج في بيان الأحكام في الروايات، وإلى أنّ سياسة المنع من تدوين الحديث وتحديد عملهم عملية نقل

(١) الكافي ١: ٥٢ / ٢.

(٢) الكافي ١: ٥٢ / ٣.

الحديث فضلاً عن عدم معرفته وضبط زمانه وخصوصياته، فأيهما المقدم وأيهما المؤخر سببت عدم معرفة الناسخ من المنسوخ، واختلال المراحل الزمنية التي صدرت فيه الأحاديث عندهم ومعرفة ذلك كله وغيره، له تأثيره في فهم الآيات والروايات الشريفة، وكل ذلك يستوجب عدم الوثوق بأحاديث العامة ومنقولاتهم، ولكن بعض الشيعة كانوا غافلين عن واقع هذه العوامل والظروف التي تحيط بأحاديث العامة، لذلك يثقون كثيراً برواياتهم ورواتهم بدون تمحيص، كما هو اليوم حيث هناك من يثق بها كثيراً ممن هو غافل عن الإحاطة بتلك الظروف والعوامل التي تحيط بأحاديث العامة، فالأئمة عليهم السلام كانوا يدارون مثل هؤلاء فيذكرون الحكم تقيية حتى ينكشف لهم الواقع تدريجياً، ويطلعوا على الواقع التاريخي للإسلام.

الجهة الثالثة: كان هناك جماعة ينسبون أنفسهم إلى الشيعة، يغالون بالأئمة عليهم السلام إلى درجة تتجاوز الحدود المعقولة أحياناً، فينسبون لهم الألوهية والنبوة. وقد عقد في الوافي باباً بعنوان أن الأئمة ليسوا بأنبياء^(١)، وهذا يشير إلى وجود من يعتقد أنهم أنبياء، وهؤلاء وإن تظاهروا بالإسلام، لكن كانت لهم أهداف سياسية أو فكرية نذكرها عند التعرض لتأثير الملل والنحل الشائعة في ذلك العصر في بروز الاختلاف بين الأحاديث وقد تبرأ الأئمة عليهم السلام في بعض أحاديثهم منهم، فإذا كان الأئمة عليهم السلام يذكرون الأحكام المخالفة لما

اشتهر بين المسلمين وخصوصاً لمثل هؤلاء الأفراد ولن خضع لتأثير معتقداتهم، لكان يتخذة الغلاة كمشاهد على فكرة الغلو، فالمسلمون ينقلون رأياً عن النبي صلى الله عليه وآله وهم ينقلون عنه رأياً مخالفاً، فهذا مما يمكن أن يكون مبرراً على أنهم أنبياء أو أنهم جاؤوا بدين جديد.

وقد ورد في بعض الأحاديث أنّ الإتمام في الأماكن الأربعة من مخزون علم الله^(١)، وإنّما لم يذكره لعدم كون الكثير من الأذهان آنذاك ليس بالمستوى المطلوب حتى يذكروا لأصحابها خصوصية هذه المواضع الأربعة وعلى الخصوص الحائر الحسيني ومسجد الكوفة. لأنّ الإذعان بها يتبني على التعرّف والاعتقاد ببعض المعتقدات والأسس الفكرية للأئمة عليهم السلام.

وربما أفتى بعض أصحابنا آنذاك بالقصر فيها، فلم يكن البعض ممن يتحمّل خصوصية هذه الأماكن، وخاصة الحائر الحسيني ومسجد الكوفة؛ ليكون لها حكم مغاير لسائر الأماكن^(٢) ومسألة القصر والتام كانت من المسائل الحساسة، وربما اكتسبت طابعاً سياسياً أو طائفيّاً، فعثمان وعائشة، ذهبا للقول بالتام في السفر، مع أنّ عائشة نفسها روت أحاديث تدلّ على القصر استند لها الكوفيون، ولكن بعد أن قال عثمان بالتام وصارت إلى جانبه، قالت به، إذن فهناك بعض الأحكام اكتسبت طابعاً سياسياً وربما

(١) التهذيب ٥: ٤٣٠ / ١٤٩٤، الاستبصار ٢: ٣٣٤ / ١١٩١.

(٢) كالصديق في الفقيه ١: ٢٨٣.

تغيّرت آراء البعض حسب اتجاههم وانتهاءاتهم السياسية وتغيّرها، إذن فبعض الأحكام والآراء التي تعتمد على بعض الأسس التي ربما لم يتعرّف أو يؤمن بها البعض، وهذه الآراء يمكن أن يتخذها الغلاة شاهداً على غلوهم، فدفعاً لمفسدة أهم اضطر الأئمة عليهم السلام إلى كتمان أمثال هذه الأحكام المبتنية على هذه الأسس.

الجهة الرابعة: هناك جماعة من الشيعة مخالفة تماماً للطائفة السابقة حيث لم يعرفوا الأئمة عليهم السلام بالمستوى المطلوب وبالمقامات والخصائص المختصة بهم، بل كانوا يرون بأنهم كسائر الفقهاء، ومجرد علماء بالكتاب والسنة، دون أن يؤمنوا بأنّ لهم مقام الولاية. فإذا سمعوا من الأئمة عليهم السلام حكماً ورأياً مخالفاً لما هو المشهور بين المسلمين تصوروا أنّ الأئمة عليهم السلام قالوا في ذلك بالقياس والرأي كما سبق نقله عن شرح عقائد الصدوق^(١).

وفي المستدرک: (وقد وجدنا جماعة ورد إلينا منهم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عليهم السلام من مراتبهم، ويزعمون أنّهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ويقولون: إنّهم يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون)^(٢).

كلّ هذه الجهات تدلّ على أنّ الأئمة عليهم السلام: كانوا يعيشون ظروفاً متضاربة

(١) شرح عقائد الصدوق: ١٣٥.

(٢) مستدرک الوسائل ٢٣: ٢٣٥.

ومعقدة؛ نتيجة عوامل ثقافية واجتماعية وسياسية، وواجهوا أفراداً وجماعات بميول مختلفة واتجاهات متباينة وكلهم من الشيعة، ممّا كان يضطرّهم إلى كتمان بعض الأحكام وبيانها بالتدرّج مداراة لهم، ثم وبعد أن يتوفّر الظرف المناسب بيّن عليه السلام الأحكام الواقعية.

السبب الثاني للكتمان:

إلقاء الاختلاف بين الشيعة وهو من أسباب ذكر الأحاديث المختلفة من قبل الأئمة عليهم السلام وسيأتي أن مورده الأحكام الموسّعة، لأنّ كلّ سبب من أسباب الكتمان يتناسب مع بعض الأحكام أو كلّها، لكن لماذا كانوا يحاولون إلقاء ذلك؟

إنّ وجود الرقابة الشديدة على الأئمة عليهم السلام وشيعتهم في تلك الفترة كانت تفرض وجود بعض الاختلافات الشكلية والصورية في الأحكام فيما بينهم فإنّ اتفاق كلمتهم على الحكم سيكشفهم للسلطة ويكشف انتسابهم للإمام عليه السلام، وسيعرضهم لمخاطر كان من الممكن تفاديها بإلقاء الاختلاف بينهم في الأحكام التي لم تكن بتلك الدرجة من الأهمية، كما في الموسّعات والمستحبات مع الاتفاق في الأحكام المهمة. ولا يراعى في هذه الجهة مخالفتهم مع العامة أو موافقتهم لهم في تلك الأحكام، ومع وجود هذا الاختلاف لا يكشف المتربّصون بالشيعة عن أفرادهم أو ارتباطهم بالأئمة عليهم السلام.

وتدل على ذلك روايات كثيرة، منها موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مسألة، فأجابني، ثم جاء رجل فسأله عنه فأجابه بخلاف ما أجابني ثم جاء آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي. فلما خرج الرجلان قلت: يا بن رسول الله، رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: «يا زرارة إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لقصدكم الناس، ولكن أقل لبقاءنا وبقائكم» قال: ثم قلت لأبي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الأسنة وعلى النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال: فسكت، فأعدت عليه ثلاث مرات، فأجابني بمثل جواب أبيه^(١).

ومنها ما في مقدمة الحدائق نقلاً عن الاحتجاج عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أنه ليس شيء أشد علي من اختلاف أصحابنا. قال: «ذلك من قبلي»^(٢).

ومنها ما في مقدمة الحدائق أيضاً نقلاً عن معاني الأخبار، ولكنه اشتباه كما نبه عليه المجلسي بل عن العلل. عن أبي أيوب الخزاز عمّن حدّثه عن أبي الحسن عليه السلام قال: «اختلاف أصحابي لكم رحمة» وقال: «إذا كان ذلك جمعتمكم إلى أمر واحد» وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال: «أنا فعلت ذلك، ولو

(١) الكافي ١: ٥٣ / ٥، الوافي ١: ٢٨٢ / ٢٢٢.

(٢) علل الشرائع: ٣٩٥ / ١٤، الحدائق ١: ٧.

جمعتمكم على أمر واحد لأخذ بركابكم»^(١). ومراده: إذا كان ذلك - أي لو كان الأمر أو الحكم بيدنا - لارتفعت الاختلافات الشكلية.

وهذه الروايات مؤيدة للمطلب؛ فإنها مرسلة لا يصلح الاستدلال بها.

ولكنّ العمدة في أحاديث الباب ما رواه الكشي بسندين صحيحين كما في المعجم عن عبيد بن زرارة - وهو ثقة - في نفسه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «اقرأ مني على والدك السلام، وقل له: إني إننا أعيبك دفاعاً مني عليك؛ فإنّ الناس والعدو يسارعون إلى كلّ من قربناه وحمدناه مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبه ونقربه، ويذمونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منا، ويرون إدخال الأذى عليه، ويحمدون من عبناه نحن. فإنّنا أعيبك؛ لأنك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر بمودّتك لنا ولميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك في الدين بعبيك ونقصك، ويكون بذلك منّا دافع شرهم عنك، يقول الله عز وجل: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^(٢) إلى أن يقول: فافهم المسألة - يرحمك الله - فإنّك والله أحبّ الناس إليّ وأحبّ أصحاب أبي حيّاً وميتاً؛ فإنّك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وإنّ من ورائك ملكاً ظلوماً غصبواً يرغب عبور كلّ سفينة سالحة، ولقد أنباك

(١) علل الشرائع: ٣٩٥ / ١٥.

(٢) الكهف: ٧٩.

الحسن والحسين رسالتك - أحاطهما الله وكلاهما وحفظهما بصلاح أبيهما كما حفظ الغلامين - فلا يضيقت صدرك من الذي أمرك أبي وأمرتك به، وأتاك أبو بصير بخلاف الذي أمرناك به، فلا والله ما أمرناك ولا أمرناه إلا بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به... ولكل ذلك عندنا تصاريق ومعان توافق الحق. ولو اذن لنا لعلمتم أن الحق في الذي أمرناكم؛ فردوا إلينا الأمر، وسلموا لنا، واصبروا لأحكامنا، وارضوا بها، والذي فرق بينكم فهو راعيكم الذي استرعاه الله خلقه، وهو أعرف بمصلحة غنمه في فساد أمرها؛ فإن شاء فرق بينها لتسلم ثم يجمع بينها ليأمن فسادها وخوف عدوها في آثار ما يأذن الله ويأتيها بالأمن من مأمنه والفرج من عدوه».

إلى أن يقول: «وعليك بصلاة الستة والأربعين، عليك بالحج أن تهلّ بالإفراد، وتنوي الفسخ إذا قدّمت مكة وطفيت وسعيت فسخت ما هللت به وقلبت الحج عمرة أحللت إلى يوم التروية، ثم استأنف الإهلال بالحج مفرداً إلى منى فتشهد المنافع بعرفات والمزدلفة، وكذلك حج رسول الله ﷺ، وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا: أن يفسخوا ما أهلوا به ويقلبوا الحج عمرة. وإننا قام رسول الله ﷺ على إحرامه ليسوق الذي ساق معه.

فهذا الذي أمرناك به حجّ التمتع، فالزم ذلك ولا يضيقت صدرك والذي أتاك به أبو بصير من صلاة إحدى وخمسين والإهلال بالتمتع بالعمرة إلى الحج وما أمرنا به من أن تهلّ بالتمتع فذلك عندنا معان وتصاريق لذلك ما يسعنا

ويسعكم ولا يخالف شيء منه الحق ولا يضاده، والحمد لله رب العالمين»^(١).

نلاحظ أنّ الإمام عليه السلام أمر زرارة بغير ما أمر به أبا بصير؛ فإنّ مجموع النوافل على ما أمر به زرارة يكون تسعاً وعشرين ركعة، وعلى ما أمر به أبا بصير تكون أربعاً وثلاثين ركعة. والظاهر أنّ متأخري الأئمة عليهم السلام قد أبقوا هذه الحالة كما يشهد بذلك ما جاء في الوسائل عن يحيى بن حبيب - حيث رأوا المصلحة في الإبقاء على هذه الاختلافات الشكلية ولم يرفعوها، لأنّ الشرط وهو حصول الأمر بيدهم لم يتحقّق، ولكنّ الإشكال في الراوي؛ فإنّه لم يوثقه سوى ابن شهر آشوب^(٢) - قال: سألت الرضا عليه السلام عن أفضل ما يتقرّب العباد إلى الله عزوجل من الصلاة، قال: «ست وأربعون ركعة فرائضه ونوافله» قلت: هذه رواية زرارة. قال: «وترى أحداً أصدع بالحقّ منه»^(٣).

فهنا نلاحظ أنّ الإمام عليه السلام يؤكّد رواية زرارة.

وفي رواية البنزطي أنّه قال الرضا عليه السلام: إنّ أصحابنا يختلفون في صلاة التطوّع، بعضهم يصليّ أربعاً وأربعين، وبعضهم يصليّ خمسين فأخبرني بالذي تعمل به أنت كيف هو حتى أعمل بمثله؟ قال: «أصليّ واحدة وخمسين»^(٤) وهو لا علاقة له بالتقيّة أو بفتاوى العامّة؛ فإنّ أقوالهم تخالف كلا القولين،

(١) رجال الكشي: ١٣٨ / ٢٢١، معجم رجال الحديث ٨: ٢٣٣ / ١٤.

(٢) مناقب آل أبي طالب ٤: ١٢٤، وفيه الزيادات.

(٣) التهذيب ٢: ٦ / ١٠، الوسائل ٤: ٦٠ / ٥، ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض.

(٤) الكافي ٣: ٤٤٤ / ٨.

فابن حنبل يراها عشر ركعات ما عدا صلاة الليل، والشافعي في أحد قوله ثمان ركعات، وأبو حنيفة يقول بأكثر من ذلك^(١).

أما مسألة الحج، فإن الواجب على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام هو حج التمتع. وبالنسبة لكيفيته فقد ألقى الأئمة عليهم السلام الاختلاف بين الشيعة، فأمرُوا زرارة بأن يلبّي بالحج، وأمرُوا أبا بصير بأن يلبّي بالعمرة، ففي الوسائل في صحيحة إسماعيل الجعفي قال: خرجت أنا وميسر وأناس من أصحابنا فقال لنا زرارة: لبّوا بالحج. فدخلنا على أبي جعفر عليه السلام وقلنا له: أصلحك الله، إننا نريد الحج، ونحن قوم ضرورة، أو كلنا ضرورة، فكيف نصنع؟ قال: «لبّوا بالعمرة». فلما خرجنا، قدم عبد الملك بن أعين فقلت له: ألا تعجب من زرارة قال لنا: لبّوا بالحج، وأنّ أبا جعفر عليه السلام قال لنا: لبّوا بالعمرة؟ فدخل عليه عبد الملك بن أعين فقال له: إنّ أناساً من مواليك أمرهم زرارة أن يلبّوا بالحج عنك، وأنّهم دخلوا عليك فأمرتهم أن يلبّوا بالعمرة؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «يريد كلّ إنسان أن يسمع على حدة، أعدهم علي» فدخلنا، فقال: «لبّوا بالحج؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لبّى بالحج»^(٢).

وفي الوسائل أيضاً عن عبد الملك بن أعين قال: حجّ جماعة من إخواننا، فلما قدموا المدينة دخلوا على أبي جعفر عليه السلام فقالوا: إنّ زرارة أمرنا أن نهلّ

(١) المغني ١: ٧٩٨، الإنصاف ٢: ١٧٦.

(٢) التهذيب ٥: ٨٧ / ٢٩٠، الاستبصار ٢: ١٧٣ / ٥٧٢، الوسائل ١٢: ٣٤٩ / ٣، ب ٢١ من

بالحج إذا أحرمنا، فقال لهم: «تمتعوا». فلما خرجوا من عنده دخلت عليه فقلت: جعلت فداك، لئن لم تخبرهم بها أخبر به زرارة لنايتين الكوفة ولنصبحنّ بها كذاباً. فقال: «رُدّهم عليّ».

فدخلوا عليه فقال: «صدق والله زرارة أما والله لا يسمع هذا بعد هذا اليوم أحد مني»^(١).

والاختلاف إنّما هو بين أمرين يصحّ العمل بهما معاً، فالعمرة داخلية في الحج؛ فسواء لبّي بالعمرة، أو لبّي بالحج، فحجّه صحيح.

وأما بالنسبة لحج التمتع، فلا خلاف بين المسلمين في صحّته، وإنّما خالف فيه عمر لأغراض سياسية ولم يتفق العامة على اتباع رأيه، وإنّما اختلفوا في أنّ من أهلّ بحج الأفراد هل يجوز له الفسخ والتبديل بعمرة التمتع أم لا؟ ومن المسلم فيه أنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر الصحابة بذلك لكنّه استثنى نفسه من ذلك؛ لأنّه كان قد ساق هديه فلم يمكنه العدول. ولكنّ العامة خصّصوا الصحابة بهذا الأمر وجعلوه من مختصّاتهم فلا يجوز لغيرهم، ففي بداية المجتهد لابن رشد: (ذهب ابن عباس إلى جواز ذلك، وبه قال أحمد وداود، ولكنّ الجمهور رأوا ذلك من باب الخصوصية لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله)^(٢).

وفي رواياتنا ورد ما يدلّ على عدم اختصاص جواز التبديل بالصحابة.

(١) الكافي ٤: ٢٩٤ / ١٨، الوسائل ١١: ٢٤٤ / ١٩، ب ٣ من أبواب أقسام الحج.

(٢) بداية المجتهد: ٣٤٦.

وقد تنبّه صاحب الحدائق إلى تأثير هذا العامل في اختلاف الأحاديث وأنه قد يكون السبب في اختلاف الأحاديث هو إلقاء الخلاف بين الشيعة. وقد تعرّض لذلك في مقدمة الحدائق^(١) والدرر النجفية، ولكن لم يتقبل ذلك بعض معاصريه كالمحقّق البهبهاني في الفائدة الثانية من الفوائد الحائرية الجديدة^(٢)، وتبعه على ذلك الشيخ الأنصاري، فإنّه بعد نقله لكلام الحدائق في الموضوع يقول: (وهذا الكلام ضعيف؛ لأنّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء، وأمّا الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحياناً لكنّه نادر جداً، فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المختلفة^(٣)). فإنّه يمكن التحفّظ على الشيعة بالتقيّة. ولا حاجة لإلقاء الخلاف بينهم.

ولكن ما ذكره الشيخ الأنصاري غير تام؛ فإنّ إظهار الشيعة للموافقة إنّما يصح بالنسبة لبعض الخواص الذين يتحفّظون دائماً من العامّة ويلتزمون بالتقيّة لأجل أنّهم على وعي والتفات، ولكن من الواضح أنّ الأفراد يختلفون في القابليّة والاستعداد، وفيهم النساء والصبيان والمغفلون الذين يظهر ما في قلوبهم على فلتات لسانهم وظاهر أعمالهم.

بالإضافة إلى وجود المندسّين في صفوف الشيعة بحيث لا تؤثر التقيّة

(١) الحدائق ١: ٨.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٥٣.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٨٠٩.

العملية عليهم. على أن الأمر إن لم يظهر على الأفراد العاديين من أبناء العامة فإنه يظهر للسلطة الواعية التي كانت تترصد للشيعنة وتراقبهم بحذر؛ ولذا فإن ضرورة الحفاظ على الشيعة تتطلب أن يكون الخلاف بينهم واقعياً وجذرياً بحيث تتجاوب كل طائفة مع رأيها وتعمل به وتعتقد به حقاً وإن شعروا أو قطعوا بعدم وجود الرقيب عليهم وأن الموقف ليس موقف التقيّة. وبذلك يبقى الأئمة عليهم السلام محفوظين من السلطة، بل تبقى مكانتهم محفوفة لدى العامة. بالاضافة إلى الحفاظ على الشيعة أنفسهم.

ومن هنا نجد أن الإمام الباقر والصادق عليهما السلام على الرغم من تبنيها مذهباً فقهياً يخالف ما عليه العامة لكنهما يتمتعان بالوثاقة والاعتبار والمكانة المحترمة عند العامة، مع أن عادة العامة الجرح لأدنى سبب؛ فإتّهم حين يرون اختلاف الشيعة فربما نسبوا ذلك للشيعة أنفسهم لا إلى الأئمة عليهم السلام، فيتصوّرون أن الأئمة عليهم السلام لا يخالفونهم وإنما الخلاف جاء من الشيعة أنفسهم.

ويشهد لذلك ما جاء في الكشي ونقله عنه في رجال المامقاني عن يحيى بن عبد الحميد الحماني وقد ترجم في كتاب (ميزان الاعتدال للذهبي) ^(١) قال: قلت لشريك - وهو من العامة -: (إن أقواما يزعمون أنّ جعفر بن محمد ضعيف في الحديث؟ فقال: أخبرك القصة، كان جعفر بن محمد رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، فاكتنفه قوم جهال يدخلون عليه ويخرجون من عنده، ويقولون:

حدّثنا جعفر بن محمد، ويحدّثون أحاديث كلّها منكرات كذب موضوعة على جعفر، يستأكلون الناس بذلك، ويأخذون منهم الدراهم^(١).

وفي تهذيب التهذيب لابن حجر: (ذكره - الإمام الصادق - ابن حبان في الثقات، وقال: كان من سادات أهل البيت فقهاً وعلماً وفضلاً).

إلى أن يقول: (وقد اعتبرت حديث الثقات عنه، فرأيت أحاديث مستقيمة ليس فيها شيء يخالف حديث الإثبات، ومن المحال أن يلصق به ما جناه غيره).

ثم ينقل نظير ذلك عن الساجي: (كان صدوقاً مأموناً إذا حدث عنه الثقات فحديثه مستقيم)^(٢).

ونجد الأمر نفسه عند المتأخرين منهم أيضاً، فهذا أبو زهرة في كتابه (الإمام الصادق) يقول مثل ذلك، ويعلّل عدم نقل البخاري عن الصادق عليه السلام بأن الرواة عنه لم يكونوا موثّقين بحيث يعتمد على نقلهم)^(٣).

ف نجد أنّ التغطية التي كان يهدفها الإمام عليه السلام من خلال إلقاء الخلاف بين الشيعة قد تحقّقت بالفعل.

وأما قوله عليه السلام: (مع اتفاقهم على مخالفتهم)، فإنّ أقوال العامّة لم تكن منحصرة بالمذاهب الأربعة في المدن الأربعة التي كانت المراكز للحركات

(١) رجال الكشي: ٣٢٤ / ٥٨٨، تنقيح المقال ٣: ٢٤١ / ١٢٠٨٤.

(٢) تهذيب التهذيب ٢: ٨٩ / ١٥٦.

(٣) الإمام الصادق: ٢٥٥.

العلمية والثقافية، فالعلماء كانوا كثيرين، وكان بعضهم أعرف وأعلم من البعض الآخر، فلم تكن المدينة مختصة بمذهب مالك بل كان فيها الكثير من العلماء كما يذكره الشافعي في كتاب الأم^(١). ومع هذا فمن أين نعلم أن الشيعة مع اختلافهم قد اتفقوا على مخالفة العامة.

ويضيف الشيخ: مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله في الرواية: (ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه)^(٢).

وقد سبقه إلى ذلك الوحيد البهبهاني^(٣).

ويرد عليه: أنّ مفاد الرواية هو أنّ ما سمعته مني لا يشبه قول الناس فليس فيه تقيّة، ولكنّه لا يدلّ على أنّه ليس فيه كتمان وإخفاء للحقيقة، لأنّ المراد من التقيّة في الرواية إنّما هو اتّقاء العامة لا مطلق اتّقاء الضرر ولو بالكتمان كما هو واضح.

السبب الثالث من أسباب الكتمان (التقيّة):

ويقصد بها الإفتاء بما يوافق العامة وإن كان مخالفاً للواقع.
ولا إشكال في تأثير التقيّة من العامة في صدور بعض الروايات عن

(١) الأم: ٧: ٢٨٠.

(٢) فرائد الاصول ٢: ٨١٠.

(٣) الفوائد الحائرية: ٣٥٣.

الأئمة عليهم السلام على خلاف معتقدهم، بل ربما يحفز الأئمة عليهم السلام أتباعهم على نقل الروايات الموافقة للعامة تحفظاً على شؤون الأئمة عليهم السلام ومهامهم وشيعتهم. وقد ورد ما يدل على ذلك.

فمنها ما في الوسائل بسند صحيح عن أبي عمر الكناني - ولم يوثق هو، ولعلّ هذا الحديث هو الفريد الذي نقل في الكتب الأربعة - قال: قال لي: «يا أبا عمر أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألني عنه وأخبرتني بخلاف ما أخبرتك، أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟» قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. قال: فقال: «قد أصبت يا أبا عمر، أباي الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لأن فعلتم ذلك أنه خير لي ولكم، أباي الله عزوجل لنا في دينه إلا التقيّة»^(١).

وهذا الحديث نقله الوسائل عن المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله وليس فيه أبو عمر الكناني. فإذا صحّ هذا، فسند الحديث صحيح، إلا أنّ المحاسن المطبوع لا توجد فيه هذه الرواية؛ ولذا لم يظفر بها معلق الوسائل، فجعل في موضعه نقاطاً^(٢) وكذلك الأمر في جامع الأحاديث^(٣) فإنّه ينقل الحديث عن المحاسن بواسطة الوسائل.

وكيف كان فذكرنا الحديث ليكون مؤيداً لا دليلاً.

(١) الكافي ٢: ١٧٣ / ٧، الوسائل ٢٧: ١١٢ / ١٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) المراد من الوسائل هنا هو طبعة الدار الإسلامية ١١: ٤٦٢ / ١١.

(٣) جامع الأحاديث:

ومنها ما في الوسائل عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «يا زرارة ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقيّة؟» قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك. قال: «إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً، وإن تركه والله أثم»^(١).

وفي رواية أخرى: «إن أخذ به أجر، وإن تركه والله أثم»^(٢).

وغيرها من النصوص الكثيرة، والمسألة واضحة، فلا حاجة لذكرها.

إنما الكلام يقع في جهتين:

الأولى: في أسباب التقيّة.

الثانية: هل يوجد في رواياتنا المدوّنة في كتب الحديث ما هو صادر تقيّة أم

لا؟.

أما الحديث في الجهة الأولى، فأسباب التقيّة متعدّدة:

السبب الأوّل: التحفّظ على الراوي بالذات، فقد يعلم الإمام عليه السلام بأنّ

السائل معرض لمراقبة الغير كالسلطة الظالمة، فلو ذكر له الحكم الواقعي،

فسوف لا يعمل بمقتضى التقيّة أو أنّه لا يميّز موضوع التقيّة، بأن يشبّهه

فيتوهم أنّ ظروفه ليست ظروف التقيّة، أو ليس موقفه من التقيّة، كما لو توهم

عدم مراقبة احد، وسينكشف أمره، ويثبت تشيّعه وولائه للإمام عليه السلام، فيكون

معرضاً للأذى ثم بعد رفع المراقبة وظروف التقيّة، يكشف له الحكم الواقعي،

(١) الكافي ١: ٥٢ / ٤، الوسائل ٢٧: ١٠٧ / ٢، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي ١: ٥٢ / ٤، الوسائل ٢٧: ١٠٧ / ٢، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

كما هو في الكثير من النصوص لذلك يتوهم المخالفة بين القولين. وقد يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى عموم الشيعة فيصدر الحكم تقيّة حفاظاً عليهم، وقد ورد في ذلك روايات عديدة.

فبالنسبة للحفاظ على عموم الشيعة، فقد وردت روايات منها ما في الوسائل بسند ليس بحد الاعتبار من رسالة أبي عبد الله عليه السلام إلى أصحابه: «دعوا رفع أيديكم في الصلاة إلا مرة واحدة حين تفتح الصلاة، فإنّ الناس قد شهروكم بذلك، والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله»^(١). حيث إنّ رفع اليد للركوع والسجود وغيرهما في أفعال الصلاة من الأفعال المستنكرة عند العامّة، وكانوا يعرفون الشيعة بذلك.

أمّا ما ورد تحفظاً على الأفراد من الشيعة فروايات منها معتبرة داود بن زربي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء، فقال عليه السلام لي: «توضّأ ثلاثاً ثلاثاً» قال: ثم قال عليه السلام: «أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟» قلت: بلى. قال: فكنت يوماً أتوضّأ في دار المهدي، فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به، فقال: «كذب من زعم أنّك فلاني، وأنت تتوضّأ هذا الوضوء، قال: فقلت: لهذا والله أمرني»^(٢). ونقلت الرواية بصورة أكثر تفصيلاً ومثل ذلك روي في علي بن يقطين.

(١) الكافي ٨: ٧ / ١، الوسائل ٦: ٢٨ / ٩، ب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام.

(٢) التهذيب ١: ٨٢ / ٢١٤، الاستبصار ١: ٧١ / ٢١٩، الوسائل ٣: ٤٤٣ / ١، ب ٣٢ من أبواب

ومنها معتبرة سلمة بن محرز - وهو ثقة؛ لأنه من مشايخ ابن أبي عمير - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن رجلاً مات وأوصى إليّ بتركته، وترك ابنة. قال: فقال: «أعطها النصف». قلت: فأخبرت زرارة بذلك فقال لي: اتقاك، إنما المال لها - باعتبار أنّ النصف الآخر يدفع لغيرها عندهم تعصيياً - فدخلت عليه عليه السلام بعدُ فقلت: أصلحك الله إن أصحابنا زعموا أنك اتقيتني. فقال: «لا والله ما اتقيتك، ولكنني اتقيت عليك أن تضمن، فهل علم بذلك أحد؟» قلت: لا. قال: «فأعطها ما بقي»^(١).

حيث إن رأي الشيعة إعطاء التركة كلّها للبت الواحدة لا نصفها، في حين أنّ العامة يذهبون إلى أنّ النصف لها والنصف الثاني للعصبة. إذن فقد يفتي عليه السلام فتوى غير واقعية لشخص معرض للخطر لأجل المحافظة عليه، ولكن هذا الحكم مؤقت ينتهي بانتهاء وقت الخطر.

السبب الثاني: أن يكون المستفتي من العامة فهو يسأل عن الحكم وفق مذهبه، أو يكون السائل من الشيعة ولكن يطرح سؤاله في مجلس يوجد فيه العامة أو من يتعصب لبعض فقهاء العامة، أو يكون السائل ممن لا يتمكن من حفظ السر؛ فيذيع الحكم ويسبب بعض المشاكل من خلال إذاعته، خاصة لو كانت المسألة من المسائل الحساسة التي تعتبر من أسرار الأئمة عليهم السلام. ففي أمثال هذه الموارد يجب الإمام عليه السلام بالتحية، حيث يكتم الحكم الواقعي أو يبرز الحكم

(١) الكافي ٧: ٨٦ / ٣، الوسائل ٢٦: ١٠١ / ٣، ب ٤ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد

المخالف للواقع، فهنا موارد:

المورد الأوّل: قد وردت روايات تدلّ على التزام الأئمة عليهم السلام وخواصّ أصحابهم بإجابة السائل وفق مذهبه فالسائل قد يكون من العامة، ولا يعتقد بمقام الإمام عليه السلام، ويسأل عن مسألة، فإذا كان عراقياً فيجيبه الإمام عليه السلام بفتوى العراقيين أو إذا كان مديناً فيجيبه بفتوى المدنين، حتى يتعرّف السائل على ما يريد، بالإضافة إلى أنّ ذلك سوف يؤدي إلى أن ينظر للأئمة عليهم السلام نظرة إكبار حيث يعلمون بمختلف الآراء والفتاوى. بالإضافة إلى أنّه لا فائدة من ذكر فتوى الأئمة عليهم السلام، لأنّه لا يعمل بها السائل خارجاً، كما أنّ رواة الشيعة وفقهاءهم سوف لا يعملون بمثل هذه الرواية فيما لو نقلها العامي بدون تمحيص عن الإمام عليه السلام، لذلك فإنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون بذلك، ويوصون أصحابهم بالعمل به، كما جاء في الوسائل عن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع وتفتي الناس؟». قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المجلس فيجيبني الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يقولون، ويجيبني الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء منكم، ويجيبني الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال: «اصنع كذا فإني كذا أصنع»^(١).

ومنها ما في رجال الكشي عن حمدوية عن يعقوب بن زيد عن ابن أبي

عمير عن علي بن إسماعيل عن ابن مسكان عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أقعد في المسجد فيجئني الناس فيسألونني، فإن لم أجبهم لم يقبلوا مني وأكره أن أجبهم بقولكم وما جاء عنكم. فقال لي: «انظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك»^(١).

المورد الثاني: فيما إذا كان في المجلس بعض العامة أو من يتعصب لرأي بعض فقهاء العامة والسائل وإن كان شيعياً ولكن الإمام يفتي على طبق التقية، فمنها ما نقلناه من قول زرارة في رواية صحيفة الفرائض حيث جاء فيها: (فأتيته من غد بعد الظهر، وكانت ساعتني التي كنت أدخلو به بين الظهر والعصر، وكنت أكره أن أسأله إلا خالياً خشية أن يفتني من أجل من يحضر بالتقية)^(٢).

المورد الثالث: بالنسبة للتقية لوجود من لا يحتفظ بالسِر، فيدلّ عليها ما جاء عنهم في ذمّ إشاعة أسرارهم، فإنه بطبعه يقتضي كتبهم الأحكام التي تعدّ من أسرارهم، عمّن يعلم أنه لا يحتفظ بالسِر. والأسرار هي التي لا يمكن الاستدلال لها بآيات واضحة الدلالة أو بالأحاديث أو السنة المتواترة واضحة المدلول التي ينقلها أهل العامة أنفسهم أيضاً؛ ولذا ورد في صحيفة زرارة: «ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحج»،

(١) رجال الكشي: ٣٣٠ / ٦٠٢، الوسائل ١٦، ٢٣٣ / ١ - من أبواب الأمر والنهي.

(٢) الكافي ٧: ٩٤ / ٣، التهذيب ٩: ٣٧١ / ٥.

لوضوح أدلتها عندهم أيضاً، من الكتاب والسنة، فلا موجب للتقية فيها. وبالجملة، فإنّ حالة التعصب والتحزّب الأعمى لبعض المذاهب التي كانت تتحكّم في المجتمع آنذاك ممّا لا بدّ للإمام أن يأخذها بعين الاعتبار كي يسلم من عدائهم.

ولأجل أن نفهم وضع المجتمع المسلم آنذاك والصراعات الشائعة وخاصّة بين العامّة وما كان المفروض على الأئمة عليهم السلام وشيعتهم انتهاجه في مجال تبليغ الأحكام الواقعية نقرأ سطوراً من كتاب الأمّ للشافعي الذي يعكس لنا ظروف المجتمع آنذاك، وهو ممّن أدرك النصف الأخير من القرن الثاني: (قلت: ليس من بلد إلّا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته، يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل أو إلى أنّه لا يحلّ له أن يفتي ولا يحلّ لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرّق أهل كلّ بلد بينهم، ثم علمت تفرق كلّ بلد في غيرهم، فعلمنا أنّ من أهل مكة من كان لا يكاد يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه غيره. ثم أفتى بمكة زنجيّ بن خالد وكان منهم من يقدمه بالفقه، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم وأصحاب كلّ واحد من هذين يضعفون الآخر ويتجاوزون القذف، وعلمت أنّ أهل المدينة كانوا يقدّمون سعيد بن المسيّب، ثم يتركون بعض قوله.

ثم حدّث في زماننا منهم مالك، كان كثير منهم من يقدّمه، وغيره يسرف عليه ويضعف مذهبه وقد رأيت ابن أبي زناد يجاور القصد في ذم مذهبه،

ورأيت ابن المغيرة وابن أبي حازم الدراوردي يذهبون من مذاهبه، ورأيت من يذمهم. ورأيت بالكوفة قوماً يميلون إلى قول ابن أبي ليلى يذمون مذهب أبي يوسف، وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف يذمون مذاهب ابن أبي ليلى وما خالف أبا يوسف وآخرين يميلون إلى قول الثوري وآخرين إلى قول الحسن بن صالح. وبلغني غير ما وصفت من البلدان شبيهة بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان، ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين، وبعض العراقيين يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعي.

ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدّم صاحبه أن يسرف في المباينة بينه وبين من قدّموا عليه من أهل البلدان، وهكذا رأيناهم فيمن نسبوا من العلماء الذين أدركننا. فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف، فسمعت بعض من يفتي منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتي لنقص عقله أو جهالته^(١).

ف نجد أنّ من كان لا يأخذ جانب الاحتياط في تصرّفاتِه فإنه يقال فيه ما يمكن من المطاعن، حتى إنّنا نجد أنّ جزءاً واحداً من كتاب تاريخ بغداد للخطيب خصّص لبيان مطاعن أبي حنيفة^(٢). ومن الواضح أنّ أئمتنا الأطهار عليهم السلام كانوا يارسون دورهم في نشر الأحكام وتربية الناس بمعزل عن أمثال هؤلاء الذين يتّصفون بالطعن والكيد بالأفراد، ومن هنا فقد حذر الأئمة عليهم السلام أصحابهم،

(١) الأم ٧: ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) انظر تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٣ / ٧٢٩٧.

ومنعوه من أمثال ذلك، فهذا أبو بصير ينقل لنا أنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حديث قال عليه السلام: «هل كتمت عليّ شيئاً قط؟». فبقيت أتذكّر، فلما رأى ما بي قال: «أمّا ما حدّثت به أصحابك فلا بأس إنّها الإذاعة أن تحدّث به غير أصحابك»^(١).

وفي الوافي عن البنزطي قال: سألت أبا الحسن الرضائي عليه السلام عن مسألة فأبى وأمسك ثم قال: «وإن أعطيناكم كلّ ما تريدون كان شراً لكم فأخذ برقبة صاحب هذا الأمر»^(٢).

إلى غير ذلك من الروايات. ويجمع هذه الموارد الثلاثة التي ذكرناها أنّ التقيّة وكتمان الحقّ ليس للخوف من السلطة، بل خشية الوقوع في أسنة العوام حيث إنهم سيتعرّضون المعاندين والمتعصّبين.

السبب الثالث: التقيّة من السلطة، وذلك فيما إذا كان الحقّ يخالف ماتبتناه السلطة الزمنية، فكان الأئمة عليهم السلام يتقونهم ماداموا أقوياء فإذا ضعفت السلطة أظهر الأئمة عليهم السلام الحقّ.

ويشهد لذلك صحيحة الحلبي في الوسائل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كان أبي يفتي وكان يتقي، ونحن نخاف في صيد البزاة والصقور، أمّا الآن فإنّا لانخاف فلا يحلّ صيدها إلّا أن تدرك ذكاته؛ فإنّه في كتاب علي عليه السلام أنّ الله

(١) المحاسن ١: ٤٠٣ / ٢٩٠٩.

(٢) الوافي ٥: ٧٠١.

قال: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾^(١) «في الكلاب»^(٢) فَإِنَّ خَلْفَاءَ بَنِي أُمِيَّة كَانُوا يَهْرَسُونَ الصَّيْدَ بِوَسْطَةِ الصَّقُورِ وَالْبَزَاةِ كَثِيرًا؛ لِذَلِكَ كَانُوا يَرِيدُونَ أَنْ يَكُونَ الصَّيْدُ بِهَا مَحَلًّا كَالصَّيْدِ بِالْكَلَابِ الْمَعْلَمَةِ لِأَكْلُوهُ. فَلِذَلِكَ فِي فِتْرَةِ قُوَّةِ الْأُمَوِيِّينَ كَانَ الْإِمَامُ الْبَاقِرُ عليه السلام بِتَقْيِيمِهِمْ فِي ذَلِكَ، لَكِنْ بَعْدَ انْهِيَارِهِمْ أَوْ ضَعْفِهِمْ صَرَّحَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عليه السلام بِالْحَقِّ.

ومثلها رواية أبان بن تغلب في نفس الباب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كَانَ أَبِي يَفْتِي فِي زَمَنِ بَنِي أُمِيَّةٍ أَنَّ مَا قَتَلَ الْبَازِي وَالصَّقْرَ فَهُوَ حَلَالٌ، وَكَانَ يَتَقْيِيمُهُمْ وَأَنَا لَا أَتَقْيِيمُهُمْ وَهُوَ حَرَامٌ مَا قَتَلَ»^(٣).

فالسُّلْطَةُ الزَّمْنِيَّةُ لَمْ تَكُنْ تَسْمَحُ لِعَالَمٍ أَنْ يَفْتِيَ بِمَا يَخَالِفُ مِمَارِسَاتِهِمْ وَرَغْبَاتِهِمْ وَأَرَائِهِمْ بَلْ إِنَّ عُلَمَاءَ الْعَامَّةِ كَانُوا أَيْضًا يَعْانُونَ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، فَقَدْ جَاءَ فِي أَحْوَالِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّهُ فِي سَنَةِ (١٤٦) قَدْ أَفْتَى: (لَيْسَ عَلَى مُسْتَكْرِهِ طَلَاقٌ)^(٤). وَهَذِهِ الْفِتْيَا بِاعْتِبَارِ وَضُوحِ عَدَمِ الْخُصُوصِيَّةِ لِلْإِكْرَاهِ فِي الطَّلَاقِ فَكُلَّ مَعَامَلَةٍ وَمِمَارَسَةٍ تَصْدُرُ عَنِ إِكْرَاهٍ فَلَا اعْتِبَارَ بِهَا، وَبِالطَّبَعِ سَيَسِرِي ذَلِكَ إِلَى بَيْعَةِ النَّاسِ مَعَ السُّلْطَةِ لِكُونِهَا كَانَتْ فِي الْغَالِبِ عَنِ إِكْرَاهٍ. وَكَانَ ذَلِكَ فِي بَدَايَاتِ حُكُومَةِ الْعَبَّاسِيِّينَ عِنْدَ خُرُوجِ مُحَمَّدِ ذِي النُّفُسِ الزُّكِّيَّةِ، فَكَانَتْ هَذِهِ

(١) المائدة: ٤.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢٠ / ٣، ب ٩ من أبواب الصيد.

(٣) الكافي ٦: ٢٠٨ / ٨.

(٤) الدبياج المذهب ١: ٢٨.

الفتوى في صالح محمد ذي النفس الزكية في تحريضه للناس الذين توهموا بأن قتالهم مع محمد يعدّ نقضاً لبيعة المنصور، وهو أمر غير جائز، حيث دلّت على أنّ البيعة عن إكراه لا اعتبار لها؛ ولذا فقد قبض على مالك وضرب بالسياط. وقال أبو زهرة: (وقد ضرب في هذه المحنة بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفاه)^(١).

وكذلك الأمر كان مع القضاة فقد حكي أنّ أبا حنيفة لما ردّ بعض أحكام ابن أبي ليلى منع عن الفتوى مدة، بل إنّ ردّه لأحكام القضاة وامتناعه من التصدي للقضاء كان هو السبب في قتله كما يحدّثنا التاريخ، هذا بالإضافة إلى دعمه لزيد بن علي ومحمد بن عبد الله.

السبب الرابع: التقيّة من الغلاة والملاحدة أو غيرهم الذين كانوا يذهبون للإباحية المطلقة، حيث يبيحون المحرّمات وينسبون أنفسهم وآرائهم إلى الأئمة عليهم السلام والشيعية بهدف هدم الإسلام. فكان الأئمة عليهم السلام بالإضافة إلى التبري الصريح منهم يكتمون بعض الأحكام الترخيضية حذراً من أن تقع بأيديهم أو غيرهم من الأعداء، ويدعمون بها دعواهم من ارتباط الإباحيين بالأئمة، ففي رجال الشيخ المامقاني يذكر في حالات المغيرة بن سعيد أنّه قال أبو عبد الله عليه السلام يوماً لأصحابه: «لعن الله المغيرة بن سعيد».

إلى أن يقول: «وها أنا ذا بين أظهركم لحم رسول الله، وجلد رسول الله،

أبيت على فراشي خائفاً وجلاً مرعوباً، يأمنون وأفزع، وينامون على فراشهم وأنا خائف ساهر وجل أتقلقل بين الجبال والبراري»^(١). لأنّ المغيرة كان ينسب للإمام عليه السلام آراء كثيرة، وكان الخلفاء والأعداء آنذاك يشيعون أمثال هذه الدعايات بالنسبة للأئمة عليهم السلام من أجل تشويه سمعتهم، وهذا مما كان يفزع الأئمة عليهم السلام.

وفي كشف القناع عن محمد بن مروان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة، فأبى أن يجيبني، فقلت: رحمة الله سعلى أبي جعفر عليه السلام. فقال: «رحمة الله على أبي جعفر، أما والله كان أبي يقول: يا بني والله يمنعي النوم أهل العراق على فراشي، يا محمد. ثم قال: يا محمد ليحسبك يا محمد فيما بينك وبين الله»^(٢). إذن، فهناك كانت أفراد وجماعات تحاول أن تنسب نفسها إلى الإمام، وهي ترى أنّ الأحكام الإلزامية كلّها ملغاة، وأنّ الجهود كلّها يجب أن تبذل ضد سلطة الخليفة وإن كانت جائزة للقضاء عليها، وكانت لهم أهداف شيطانية رهيبة أرادوا تنفيذها بعد الاستيلاء على السلطة وليس لهم نوايا مخلصّة. ولعلّ القرامطة من هؤلاء؛ حيث رأيناهم إبّان قدرتهم سرقوا الحجر الأسود، وقتلوا حجاج بيت الله الحرام.

فأمثال هذه الطوائف كانت تحاول الانتساب للإمام لتكتسب تقديراً

(١) تنقيح المقال ٣: ٢٣٦ / ١٢٠٥٩.

(٢) كشف القناع ص ٧٦.

وشعبية؛ لما يملكه من شخصية بارزة محترمة آنذاك. ولذلك لأجل أن يواجه الأئمة عليهم السلام أمثال ذلك كانوا يضطرون أحياناً إلى التشدد في الفتوى وعدم إظهار الأحكام الترخيضية.

وأما الجهة الثانية في التقيّة فسيأتي الحديث^(١) عنها.

السبب الرابع من أسباب الكتمان: السّوق إلى الكمال.

ومجال هذا السبب هو خصوص الأحكام الترخيضية.

لا شك في أنّ الزعيم الموجّه لجماعة، والمكلف بسوقهم للكمال قد يبرز الحكم الترخيضي والمستحب والمكروه بشكل حكم إلزامي ثابت مع العلم بأنّه في واقعه يشتمل على جهة ترخيص، لكنّه يكتّم جهة الترخيص للمصلحة التي يراها فيه، فيبرز المستحب بشكل الواجب، والمكروه بنحو الحرام وخاصّة في المستحبات والمكروهات المؤكّدة.

وفي الشريعة كذلك فإنّنا نلاحظ صدور الأمر بعمل مستحب كما في غسل الجمعة وصلاة الجماعة بتعبير ظاهر في الوجوب، حيث أخفي فيه جهة الترخيص لأجل تدخّل هذه المصلحة غير الملزمة أو المفسدة غير الملزمة في السوق إلى الكمال باعتبارها مؤكّدة، ولو كشف جهة الترخيص من أول الأمر فربما ترك بعض الأفراد الإتيان به أو الاجتناب عنه، مع أنّه يعدّ من

العوامل المساعدة التي تسوق الأفراد إلى الكمال، مع ملاحظة عدم الفرق في الصيغة بين الواجب والمستحب والمكروه والحرام. وولي الأمر هو المكلف بتربية الأفراد وسوقهم للكمال؛ لذلك فله حق الكتمان.

وقد جاءت الإشارة إلى هذه الحقيقة في رواية الميثمي حيث صرح فيها بأن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، وذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه^(١). فأوامر الإيجاب والاستحباب وكذلك النواهي كانت متشابهة، وقد تعمد كتمان جهة الترخيص فيها في المستحبات وخاصة المؤكدة، باعتباره يريد سوق أصحابه إلى الكمال، حيث إنّه لو ذكر الترخيص ابتداءً لتركها الناس وكذلك في المكروهات وخاصة المؤكدة، حيث أصدرها بأسلوب الحرمة وأخفى جهة الترخيص بالترك فيها، دفعاً للمؤمنين للعمل بها وسوقهم إلى الكمال المترتب على العمل بالمستحبات وترك المكروهات، بالإضافة للواجبات والمحرمات.

ويدلّ على ذلك أيضاً صحيحة زرارة المروية في الوسائل قال: كنت قاعداً عند أبي جعفر عليه السلام وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام فقال: «يا زرارة إنّ أباذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال عثمان: كلّ مال من ذهب يدار به ويعمل به ويتجرّ فيه الزكاة إذا حال عليه الحول. فقال أبوذر: أمّا ما يتجرّ به

(١) عيون أخبار الرضا: ٢٠ / ٤٥.

أو أدير وعُمل به فليس فيه الزكاة، وإنما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً، فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة. فاختصما في ذلك إلى رسول الله ﷺ.

قال: فقال رسول الله ﷺ: القول ما قال أبوذر».

فقال أبو عبد الله ﷺ لأبيه ﷺ: «ما تريد إلا أن يخرج مثل هذا فيكف الناس أن يعطوا فقراءهم ومساكينهم».

وهذا من باب: (إياك أعني واسمعي يا جارة)، فهو ﷺ وجه الخطاب إلى أبيه ﷺ، وإنما أراد منع زرارة من إبرازه.

فقال أبوه ﷺ: «إليك عني، لا أجد منها بُدًا»^(١).

ومعنى قوله «إليك عني»: أمسك وكف، كما في تاج العروس^(٢) والرواية تتعرض لمال التجارة، سواء كانت نقوداً أو أمتعة وعروضاً، حيث تحث على حركتها السوقية وعدم تجميدها، فإذا جمدها التاجر المحتكر ولم يعرضها للبيع والشراء وسدّ حاجة الناس أو تشغيل النقود، فيجب فيها الزكاة كما اخترناه، لو حال عليها الحول، وأمّا لو كانت هذه الأموال متحركة؛ بأن عرضت فعلاً للتجارة، فالمشهور بل المجمع عليه بين العامة إلا الظاهرية، وجوب الزكاة تبعاً لرأي عثمان، ولكن المختار عدم وجوبها، نعم يستحب استحباباً مؤكداً.

(١) التهذيب ٤: ٧٠ / ١٩٢، الاستبصار ٢: ٩ / ٢٧، الوسائل ٩: ٧٤ / ١، ب ١٤ من أبواب ما

تجب فيه الزكاة.

(٢) تاج العروس ١٠: ٤٢٥.

ولعلّ المراد من قوله: «لا أجد» هو أنّ هذا الحكم - وهو عدم وجوب الزكاة في أموال التجارة المتحركة - لا بدّ من بيانه في مرحلة التعليم لأمثال زرارة، باعتبار أنّ العامة - تبعاً لعثمان - يقولون بوجوب الزكاة فيها، وزرارة كان مطلعاً على آراء العامة، فكان على الإمام عليه السلام أن يبيّن ذلك له، لكن لا بدّ من تنبيهه بأن لا ينشر عدم الوجوب بين الشيعة الذين كانوا جاهلين بالحكم الواقعي، وهو الذي ذكره أبوذر من عدم الوجوب في مال التجارة. وإنّما لا ينشره لكثرة الفقراء آنذاك؛ بسبب منع الظلمة عن حقوق الفقراء، حيث شاع الفقر ولا يدفع إلّا بدفع أمثال الزكوات حتى المستحبة، فإذا ذكر جهة الترخيص في مال التجارة، فسوف لا يدفعون، لذلك كان عليه كتمان جهة الترخيص بالترك.

فليس ما ذكره الإمام الصادق عليه السلام اعتراضاً على أبيه عليه السلام، وإنّما هو في الحقيقة تنبيه لزرارة بوجوب ملاحظة هذه الجهة فلا يذيع الحكم. وإنّما بيّن له الحكم في مقام التعليم؛ لأنّه كان مسبقاً بآراء العامة، ولكن مقام الفتيا غير مقام التعليم، فلا يلزم بيان الحكم الواقعي الترخيصي في مقام الفتيا فيما إذا لم تكن المصلحة في بيان الترخيص. ولعلّ للإمام عليه السلام أهدافاً أخرى من بيان ذلك، وهو أنّ أباذر قد نسبت له آراء متطرّفة كما يلاحظ عند المعاصرين، في حين أنّه في هذه الرواية يتبيّن عدم تطرّفه، حيث لا يقول بوجوب الزكاة في مال التجارة، وهو ينافي التطرف المالي، وأخذ الضرائب المنسوب إليه. وإنّما

أبوذر مسلم ملتزم بالأحكام والمبادئ الإسلامية بكلّ دقة، فيتطرّف حيث يقتضي الإسلام التطرف، ويعتدل حيث يقتضي الاعتدال.

وعلى هذا، فلو اقتضت المصلحة الفردية أو الاجتماعية عدم ذكر جهة الترخيص في الحكم لم يتعيّن ذكرها، وهو كثير في الروايات.

مدى تأثير التقيّة في الأحاديث المتعارضة

وهنا يلزم البحث عما وعدنا الحديث عنه في الجهة الثانية، وهو مدى تأثير التقيّة في بروز ظاهرة اختلاف الأحاديث، فهل أنّها أكثر تأثيراً من سائر الأسباب، أم أنّ دورها ضئيل وليس بذلك التصور الكبير عنها؟ وهل توجد في كتب الحديث والروايات الموجودة بأيدينا روايات صدرت من باب التقيّة أم لا؟.

ذكر صاحب الحقائق في مقدمة الكتاب ما يدلّ على التأثير الكبير للتقيّة في اختلاف الأحاديث: (ولعلّ بمؤونة ذلك تعلم أنّ الترجيح بين الأخبار بالتقيّة بعد العرض على الكتاب أقوى المرجّحات؛ فإنّ جلّ الاختلاف الواقع في أخبارنا بل كلّ عند التأمل والتحقيق إنّما نشأ من التقيّة)^(١).

وقال الشيخ الأنصاري بعد ذكره هذا الكلام في رسائله حيث يظهر منه عدم تأثير التقيّة كثيراً في اختلاف الأحاديث: (الذي يقتضيه النظر - على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين

أو الظن بصدور جميعها إلا قليلاً في غاية القلة كما يقتضيه الإنصاف فيمن أطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها - هو أن يقال: إن عمدة الاختلاف إنَّها هي كثرة إرادة خلاف الظواهر من الأخبار، أمَّا لقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس، وأمَّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام تقيّة على ما اخترناه من التقيّة على وجه التورية أو غير التقيّة من المصالح الأخر^(١). فالمسألة كما نلاحظها عند العلماء على طرفي نقيض، وقد سبق الشيخ على إنكاره تأثير التقيّة في ظاهرة اختلاف الحديث أو أنّ مخالفة العامة ليست من المرجّحات، أو أنّ احتمال التقيّة ليس أقوى الاحتمالات والعوامل التي دعت لصدور الروايات المختلفة، وذهب لهذا الرأي الشيخ المفيد، والمحقّق الحلي، قال المحقّق في معارجه: (المسألة التاسعة: قال الشيخ عليه السلام: إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما عن قول العامة. والظاهر أنّ احتجاجه بذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو إثبات لمسألة علمية بخبر واحد، ولا يخفى ما فيه، مع أنّه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره.

فإن احتج بأنّ الأبعد لا يحتمل إلاّ الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقيّة فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل مخالفته للواقع. قلنا: لا نسلم أنّه لا يحتمل إلاّ

الفتوى لأنّه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام فكذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يراها ويعلمها الإمام^(١).

ولعلّ مراده من قوله: (ولا يخفى ما فيه): أنّ المسألة الأصولية المهمة التي تتفرع عنها الفروع والأحكام لا تثبت بخبر الواحد برأي المحقق لأنّ الخبر الواحد في أمثال هذه المسائل يلزم أن يلاحظ مضمونياً، لأنّ مستند حجّية خبر الثقة الواحد إذا كان بناء العقلاء، فإنّهم يلاحظون مضمونه، فإن كان في غاية الأهميّة، لأنّه يتعرّض لمبنى من المباني نفيّاً أو إثباتاً، كالمسألة الأصولية التي تبني عليها أحكام وفروع، فلا تثبت بمجرد الخبر الواحد، ومراده من قوله: لا نسلم أنّه لا يحتمل إلاّ الفتوى؛ فإنّ المخالفة للواقع لا تختص بسبب التقيّة، بل يمكن أن تكون هناك أسباب أخرى تفسير المخالفة كإلقاء الاختلاف بين الشيعة أو السوق للكمال حسب رأينا. فيمكن أن يكون الخبر مخالفاً للواقع، ولكنّه صدر بسبب آخر لا لأجل التقيّة.

وصاحب المعالم في آخر صفحة من الكتاب بعد مناقشته المحقق قال: إنّ رد الاستدلال بالخبر بأنّه إثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد؛ إذ لا مانع من إثبات مسألة بالخبر المعتر من الأحاد ونحن نطالب بدليل منعه) وإن ذكر بعد ذلك أنّ الرواية ضعيفة، لكنّه قال بعد ذلك: (إنّ الإفتاء بما يحتمل التأويل وإن كان محتملاً إلاّ أنّ احتمال التقيّة على ما هو المعلوم من أحوال

الأئمة عليهم السلام أقرب وأظهر وذلك كاف في الترجيح^(١). حيث يظهر أن المطلع على حالات الأئمة عليهم السلام يعلم أن أكثر الاختلاف بسبب التقيّة.

والشيخ المفيد في رسالته العددية بناءً على نقل المحقق التستري عنه في كشف القناع نقداً على أصحاب العدد يظهر منه عدم تأثير التقيّة كثيراً في اختلاف الأحاديث حيث يقول: (إنّ الذي يروي منهم على سبيل التقيّة لا ينقله جمهور ثقاتهم ولا يعمل به أكثر علمائهم، وإنّما ينقله الشكّاك من الطوائف يرويه خصماؤهم في المذاهب، ويردّ على الشذوذ دون التواتر)^(٢).

ومثله الشيخ الكليني رحمته الله في مقدمة كتابه الكافي فإنّه بعد ذكره تعيّن الأخذ بما يخالف العامّة قال: (ونحن لا نعرف من ذلك إلا أقلّه)^(٣).

والذي نقصده من طرح هذا البحث أنّا نجد أنّ العلماء حينما يواجهون خبرين متعارضين، ويرون موافقة أحدهما للعامّة يحملون الموافق على التقيّة، من دون ملاحظة أنّ رأي العامّة هذا كان معاصراً لزمان صدور الحديث الموافق أو لمكانه، أو أنّه متأخر عنه، أو في مكان آخر، فمثلاً كيف يتّقي الامام عليه السلام من رأي فقيه من العامّة ولد بعد وفاة الإمام عليه السلام، أو كان هذا الفقيه في بلاد أخرى كالأوزاعي في الشام دون أن يكون له تأثيره في بلد الإمام، وكذلك من دون ملاحظة أنّ الرأي كان من القوة بحيث كان يتعين على

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٩٥.

(٢) كشف القناع: ١٩١.

(٣) الكافي: ٧: ١.

الإمام عليه السلام التقيّة منه؟ فربما كان الفقيه ليس له اعتباره وشهرته كثيراً عند الناس، أو عند السلطة ليحذر منه الإمام عليه السلام.

فهل إنّ هذا الأسلوب في العمل بالروايات وحمل كلّ رواية على التقيّة لمجرد موافقتها لرأي من آراء العامة صحيح أو لا؟ هذا مع العلم بأنّ الأخبار الصادرة عن تقيّة كان يعرف الكثير من الشيعة آنذاك بأنّها صدرت تقيّة لا لبيان الواقع، ومع معرفتهم هذه كيف يدوّنونها في كتبهم، فإنّها لئن خفيت على البعيد عن الإمام عليه السلام فلا تخفى على الخواص الذين يعرفون لحن كلام الأئمة عليهم السلام؟ فإذا ذكر الإمام عليه السلام شيئاً تقيّة فسوف يتّضح ذلك لهم دون خفاء كما رأيناه بالنسبة لزرارة حين نقل له الراوي بأنّ الإمام أجابه بالنسبة لإرث البنت المنفردة أنّ لها التصف، فقال له: إنّهُ قد اتّقاكَ. وقضيّة: (أعطاك من جراب النورة)^(١) أو (أعطاك من عين كدره)^(٢) مشهورة عند الشيعة آنذاك، حيث إنهم حينما كان يخبرهم أحد من الشيعة أنّه سمع من الإمام كذا، فإنّهم سرعان ما كانوا يقولون هذا القول؛ ممّا يكشف عن أنّهم يميّزون المصادر عن تقيّة من غيره. فلو كان الأمر في الحديث الموافق للعامة ما يذكره العلماء من صدوره تقيّة لكان يضبط من قبل الأصحاب. ولا يدخل في التقيّة التورية؛ فإنّها فصل مستقل يأتي البحث فيه^(٣).

(١) انظر الاستبصار ٤: ١٧٥ / ٦٥٧

(٢) انظر التهذيب ٥: ٤٨٦ / ٧٣٣، الوسائل ٩: ٢٦٦ / ٥ ب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع

في الاحرام.

(٣) يأتي في ص ٣٢٩.

وكيف كان فيمكن تقريب مختار الشيخ المفيد من عدم تأثير التقيّة كثيراً في اختلاف الأحاديث ضمن أمور:

الأمر الأوّل: ما أشار إليه الشيخ المفيد من أنّ مجال التقيّة يختص بموارد الضرورة والاضطرار، وقد حدّده رواية الميثمي بقول الإمام عليه السلام فيها: «إلّا من خوف وضرورة»^(١). وما ورد في الحديث: «التقيّة في كلّ شيء، وكلّ شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله»^(٢). وفي رواية أخرى عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «إنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان ثم ظهر منه ما يدلّ على نقضه خرج ممّا وصف وأظهر، وكان له ناقضاً إلّا أن يدعي أنّه إنّما عمل ذلك تقيّة. ومع ذلك ينظر فيه؛ فإن كان ليس ممّا يمكن أن يكون التقيّة في مثله لم تقبل منه؛ لأنّ للتقيّة مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له وتفسير ما يتّقي مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلمهم على غير حكم الحقّ وفعله فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز»^(٣).

إذن، فالحمل على التقيّة لا يصح في كلّ مورد، ومجرد وجود مخالف من العامة في عصر صدور النص لا يوجب حمل الرواية الموافقة له على التقيّة ما لم يمكن التورية فيه، ولم يصح السكوت ولا التعبير بأنّه ورد عن فلان كذا،

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠ / ٤٥، الوسائل ٢٧: ١١٣ / ٢١.

(٢) الكافي ٢: ١٧٥ / ١٨، الوسائل ١٦: ٢١٤ / ٢، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي.

(٣) الكافي ٢: ١٣٤ / ٢١، الوسائل ١٦: ٢١٤ / ٢، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي.

وورد عن فلان كذا، كما في حديث معاذ. ومن الواضح أنّ ما يتعذر فيه كلّ هذه الأمور في غاية الندرة.

الأمر الثاني: لقد تكفل الأئمة عليهم السلام بتربية جماعة من تلامذتهم وفقهاء عصرهم، خصّوهم بتعليم الأصول العامّة للشريعة، فصاروا يعرفون توجّه الإمام الفقهي ولحن كلامه، فأمثال هؤلاء لو واجهوا فتوى من الإمام عليه السلام تصدر عن تقية فإنّهم يعرفون صدورها تقية عنه، كما ورد في جملة من الروايات مثل رواية سلمة بن محرز في الحج^(١).

فإنّه وإنّ تقبلنا صدور بعض الروايات تقية عن الأئمة عليهم السلام، ويمكن أن ينقلها أعداء أهل البيت عليهم السلام أو الأباعد أو بعض الضعاف والشكاك من الشيعة، وذلك لأنّ الأئمة عليهم السلام لظروفهم ومهامهم الخاصّة، كبعض زعماء الملل والنحل، قد تصدر منهم بعض الأقوال تقية، لأسباب مختلفة، وفي بعض الظروف لدرء بعض الشبهات عنهم وغيرها، ولكن لا ينقلها عادة خواص الأئمة عليهم السلام وبطانتهم، الذين يعرفون أسس تفكيرهم ومبادئهم، فإذا ذكر الإمام عليه السلام كلاما من باب التقيّة، أو نقل إليهم، فإنّهم سرعان ما يعرفون صدوره من باب التقيّة، كما في الرواية السابقة حول إرث البنت للنصف، حيث قالوا له (اتقاك)؛ بل ربما يعرف ذلك أكثر الشيعة لا خصوص الخواص، وهذه المقولة (أعطاك من جراب النورة) - كانت مشهورة، ولكن

(١) انظر الكافي ٤: ٢٦٣ / ٤٦، الوسائل ١١: ١٠١ / ٢٤، ب ٣٨ من أبواب الحج ووجوبه.

ربما ينقلها بعض الضعاف من الشيعة أو أعدائهم، كما لو أرادوا التهجم على الشيعة، وأتهم ينسبون أنفسهم للأئمة عليهم السلام دون مستند، وهم يخالفون في أقوالهم وأفعالهم أئمتهم عليهم السلام، لذلك ربما نقلوا عن الأئمة عليهم السلام بعض الروايات التي يلاحظ فيها المخالفة لما هو الشائع عند الشيعة، أو لما فيه التجاوب مع مخالفهم، كمدح بعض الخلفاء أو الانتساب إليهم، التي ربما نطق بها الإمام عليه السلام من باب التقيّة، دفعا لبعض الأضرار عنه أو عن الشيعة ومبادئهم، ولسكن الخواص بل وغيرهم، وخاصّة في تلك الفترة، يعرفون أنّها صدرت من باب التقيّة، وكلامنا إنّما في تلك الروايات التي ينقلها الثقات أو الخواص من الشيعة، لا من غيرهم، فكيف ينقلون أو يدوّنون ما صدر تقيّة بهذه الكثرة المدعاة.

ثم إنّ الرواة كانوا يعرضون رواياتهم وأحاديثهم على كبار الفقهاء، كما عرض عمر بن أذينة الروايات التي سمعها من جماعة على زرارة، وطلب منه أن يعين الحقّ منه ومع هذه الدقة فلم يدوّنوا أمثال هذه الروايات الصادرة تقيّة بعنوان كونها من فتاوى الأئمة عليهم السلام، وإذا دوّنوها فلأجل التنبيه على وقوع مثل هذا الحدث تاريخياً، لا من باب أنّها فتاوى الأئمة عليهم السلام.

مضافاً إلى أنّ الرواة كانوا يتلقون العلم من أساتذتهم، كما تلمذ العلاء بن رزين لمحمد بن مسلم، وصفوان بن يحيى لعبد الرحمن بن الحجاج، فكانوا يقرؤون عليهم الكتب الحديثية.

فمع هذا التدقيق والتمحيص فكيف يتصور منهم تدوين الروايات الصادرة عن تقية في الجوامع الحديثية المعتبرة وهي بمرأى ومسمع من عطاء الشيعة وفقهائهم؟ وكيف يتصور أن تدون هذه النصوص في مثل جامع الآثار ليونس بن عبد الرحمن وفي مشيخة الحسن بن محبوب وكتب ابن أبي عمير ونحوها، وهي تعتبر المصادر الأصلية للكتب الأربعة؟ وهؤلاء كانوا مأمورين بتدوين الأحاديث وتعليمها، لأجل الحفاظ عليها من الضياع، ولأجل عمل الشيعة.

إذن، مع علم المدون بأن الرواية صادرة تقية، فكيف يدونها في كتاب الحديث المخصّص لفتاوى الأئمة عليهم السلام، ولأجل عمل الشيعة؟ كما أن الأخبار المتعارضة الصادرة من الصادقين عليهم السلام عرضت على الأئمة المتأخرين كالإمام الجواد والهادي والحجة عليهم السلام، حيث يسأل فيها عن علاج الخبرين المتعارضين، فلم يعلّل فيها صدور أحد الخبرين من باب التقية.

نعم، ذلك لا ينفي احتمال وجود موارد نادرة خفيت عليهم، ولكن ذلك لا يعني أن تحمل كلّ رواية موافقة لرأي من آراء العامة على التقية.

الأمر الثالث: الملاحظ أن كتب الأحاديث التي بأيدينا تشتمل بكثرة على روايات تبين لنا فضائل الأئمة عليهم السلام ومقاماتهم المعنوية، وفضيلة زيارتهم وزيارة قبورهم، وفضيلة مسجد الكوفة والسهلة، وفضيلة ماء الفرات، بل وفضائل شيعتهم، وأنهم خلقوا من أنوار الأئمة عليهم السلام، وما يتعلق بحقوقهم من

الأخماس والأنفال، وكذلك الروايات التي تبين مثالب أعدائهم ومطاعنهم، وغير ذلك من النصوص التي هي من أسس الفكر الشيعي المختصة بهم، مع اعتراف العلماء أتمها قد نقلت واضحة بيّنة بلا تقيّة، مع أنّه لو كان للتقيّة تأثيرها لكانت تؤثر هنا في عدم تدوين أمثال هذه الأحاديث في هذه الموضوعات الحساسة المخالفة لمعتقدات العامة.

ولا نحصر الأمر على كتاب بصائر الدرجات المشتمل على هذه النصوص كي ينكر من قبل بعض القميين، بل نشير إلى الكافي الذي يقول فيه الشيخ المفيد في شرح اعتقادات الصدوق: (أنّه أجل كتب الشيعة) الذي يشتمل على أمور قد لا يتحملها حتى بعض الشيعة فضلاً عن أبناء العامة فليس في هذه الروايات تقيّة أبداً مع حساسيتها ولكن نقول بوجود التقيّة في الروايات الواردة في بيان الأحكام الفرعية التي يختلف فيها العامة أيضاً، وهي ليست بأهميّة روايات الأصول والفضائل والمطاعن والروايات التي ترتبط ببعض أصول الفروع التي تمسّ أصول الفكر الديني عند العامة، مثل روايات جواز المتعة^(١) وعدم جواز المسح على الخفين^(٢)، حيث صنفت فيها كتب مستقلة، وفي بطلان العول^(٣) والتعصب^(٤)، ودوّنت رواياتها الكثيرة في كتب الحديث،

(١) انظر مثلاً: الكافي ٥: ٣٦٣ / ٣٦٤، وغيرها كثير.

(٢) انظر مثلاً: الكافي ٦: ٤١٥ / ١١، الفقيه ١: ٤٧ / ٩٤، وغيرها كثير.

(٣) انظر مثلاً: الكافي ٧: ٨٠ / ١٣، الفقيه ٤: ٢٥٦ / ٥٦٢٠، وغيرها كثير.

(٤) انظر الوسائل ١٧: ٤٣١، ب من أبواب موجبات الإرث.

ووصلت إلينا سليمة صحيحة دون أن يكون فيها أي أثر للتقية. ولكن بعض المسائل الفرعية الجزئية نقول بصدورها عن تقية، كيف يصح ذلك، مع أننا نرى العامة مختلفين حولها أيضاً؟ ولماذا لم تتحقق التقية في الأصول والأحكام المهمة؟ التي يوجه العامة إليها اهتمامهم.

ثم إن علماء العامة آنذاك لم تكن لهم شخصية اجتماعية أو سياسية كبيرة بحيث يحذر الإمام عليه السلام منهم، فأبو حنيفة مثلاً كان مغضوباً عليه من قبل السلطة الحاكمة؛ لأنه اتخذ بعض المواقف المعارضة لها، فمثلاً حكم في زمن بني أمية بوجوب تأييد زيد بن علي في ثورته، وفي زمن العباسيين خالفهم وأيد محمداً ذا النفس الزكية وأخاه إبراهيم فلم يكن بذلك الموقع الاجتماعي أو السياسي بحيث يحذر منه الإمام عليه السلام في فتاواه. وإذا لاحظنا بعض نصوص القياس نجد أن الأئمة عليهم السلام واجهوا أبا حنيفة وناقشوا آراءه وناقشوا القياس وأبا حنيفة وأمثاله بشدة وبحدة دون حذر وخوف في المسائل الأصلية وأن اعتمادهم على القياس والأدلة الظنية غير المعتبرة، وعدم أخذهم بروايات أهل البيت عليهم السلام وابتعادهم عن مدرستهم، مما تترتب عليها آثار سلبية خطيرة على الفكر الإسلامي، ففي مثل هذه المجالات الأصولية المهمة التي يكون من المفروض اتباع التقية في بيانها، لا نجد للتقية أثراً فيها، لكن في المسائل الفرعية يحذرهم الامام عليه السلام فيفتي بالتقية.

ثم كيف يحذر الإمام الصادق عليه السلام جانب الأوزاعي الذي كان في الشام

دون أن يكون له تأثيره في الوسط الاجتماعي للإمام عليه السلام، ولربما لم يكن قد سمع أهل العراق أو المدينة برأيه. أمّا مالك فبروزه كان بعد زمان الإمام الباقر والصادق عليهما السلام، وأمّا الشافعي وأحمد، فإنّ ولادتهما كانت بعد الإمام الصادق عليه السلام، فكيف يصح حمل رواياته المشتملة على ما يوافق رأيهم على صدورهما تقيّة؟. كما أنّه كانت هناك خلافات ونزاعات شديدة بين علماء العامة ومدارسهم، والمطاعن التي يصدرها بعضهم في البعض الآخر، ففي جزء من أجزاء تاريخ بغداد للخطيب البغدادي مطاعن في أبي حنيفة، كما أنّ الحنفيين يطعنون في المذاهب الأخرى وأئمتهم، وربما كان السبب في هذه الخلافات، أنّ السلطة الحاكمة آنذاك كانت تنشر وتشجع عليها وصولاً لبعض الأغراض، أو أنّ السبب وجود بعض العصبية القبلية أو البلدية. فأهل الكوفة يتعصبون للكوفيين، وأهل المدينة للمدنيين وهكذا.

ومع هذا الاختلاف في الآراء، وتهجم البعض على الآخر، فكيف يقوى احتمال التقيّة، فإنّ علماء العامة في أغلب الفروع التي صدرت فيها روايات متخالفة عن الأئمة عليهم السلام هم بأنفسهم مختلفون فيها.

وكيف كان فاحتمال صدور الروايات عن تقيّة ربما يكون احتمالاً مستغرباً وموهوناً في حد ذاته، ومن التساهل في الفتوى والتحقيق وإن كان للتقيّة تأثيرها في موارد نادرة أحياناً في اختلاف الأحاديث في مقابل الاحتمالات الأخرى المؤثرة فيه كإلقاء الاختلاف والسوق للكمال والمداراة وغيرها.

الأمر الرابع: أنّ الأسباب التي ذكرت لصدور النصوص تقية لا تقتضي بقاء هذه النصوص الصادرة تقية دائماً، بل إنّ حالة التقيّة فيها مؤقتة تنكشف أمرها أو يكشفها الإمام عليه السلام بعد انتهاء فترة التقيّة، فإنّ ما يصدر تقية تحفظاً على السائل فإنّه يعرفه أصحاب الأئمة عليهم السلام لكثرة معاشره السائل للعامة وقلة معاشرته للشيعة أو أنّ الإمام يكشفها للسائل بعد ذلك، وما يصدر وفقاً لمسلك السائل لا يُعد من رواياتنا. لأنّ كلامنا في الروايات التي يرويها الثقات وخواص الأئمة عليهم السلام وبطانتهم، وقد ذكرنا أنّ الخواص أو أغلب الشيعة - كانوا يحاولون بدقة عدم السؤال من الإمام عليه السلام في أمكنة عامة - وأمام الملأ العام، وخاصّة في المسائل الحساسة، لذلك رأينا زرارة يعيّن وقتاً معيناً يسأل فيه الإمام عليه السلام. وكذا في الجواب في مجلس فيه من يُتقى منه، فإنّه ليس من الضرورة، واللازم فيه استعمال التقيّة، بل يمكن الإجابة عن السؤال بأنّ فلاناً يقول: كذا وفلاناً يقول: كذا، وهكذا. أمّا الخوف من السلطة الحاكمة، فإنّ السلطة وإن كانت قوية في وقتها ولكن قوتها لا تدوم، فإنّها إذا كانت في زمن الإمام الباقر عليه السلام قوية وفرضت صدور الحكم منه عليه السلام على خلاف الواقع لكنّها في زمان الإمام الصادق عليه السلام ضعفت وتوفرت الظروف له عليه السلام ليكشف عن الحقيقة، ويبيّن أنّ الحكم الصادر من أبيه كان على خلاف الواقع وأنّه صدر عن تقية؛ كما في روايات صيد جوارح الطير التي ذكرناها سابقاً فإنّ الإمام الصادق عليه السلام كان في أواخر زمان الأمويين، وأوائل زمان العباسيين حيث كانوا

مشغولين بتصفية أمورهم، ولم تكن لهم تلك الرقابة المشددة عليه إلا في أواخر حياته عليه السلام.

فتبين من خلال هذه الأمور الأربعة أنّ الأحاديث المدونة التي صدرت تقية قليلة، وأنّ فقهاءنا ومحدّثينا قد بذلوا مختلف الجهود في مجال التصنيف والتدوين وتجريد أصولهم وكتبهم الحديثية من الروايات التي صدرت تقية، وتمكّنوا من تحقيق ذلك إلا في بعض الموارد النادرة جداً.

وقد يستدل بالروايات الآمرة بالأخذ بما خالف القوم على كثرة وجود الروايات التي صدرت عن تقية ضمن مجاميع رواياتنا وأنها من أسباب اختلاف الروايات، وإلا فلا وجه للأمر بالأخذ بما خالف العامة.

وقبل استعراض هذه الروايات نرى أنّ من الجدير البحث عن مدلول هذه النصوص وتفسير هذا الأمر حيث توجد احتمالات اربعة:

الاحتمال الأول: أن يكون الأمر بالأخذ هذا نفسياً، لمصلحة في نفس الأخذ والعمل بما خالف العامة، فإنّ نفس هذا الأخذ مستحسن نفسياً لأنّه بذلك يتميز الشيعي عن غيره، فهم يتختمون باليسار، فلاجل مخالفة فتواهم وانتهاج ما يخالف المنهج الذي اختاره العامة فإنّ الأفضل أن نتخّم باليمين. وعلى هذا الاحتمال فالروايات هذه لا تكون دليلاً على وجود الروايات الصادرة عن تقية بين رواياتنا.

الاحتمال الثاني: أن يكون الأمر بالأخذ بما يخالفهم طريقياً، بمعنى أنّ

الخبر الموافق للعادة يكون فيه احتمال المخالفة للواقع أكثر؛ فإنَّ أغلب ما عليه القوم يبتني على أسس فاسدة أمثال الاعتماد على الأخبار القاصرة عن الإثبات من كلِّ جهة أو الأحاديث الموضوعية، أو الرأي والاستحسان والقياس، وحكم الخلفاء كما هو الملاحظ في موطأ مالك أحياناً، فهي لا تدل على صدور أحد الخبرين تقيية، بل تدلّ على كون احتمال بطلان الخبر الموافق على ضوء حساب الاحتمالات وملاحظة الأدلة المعتمدة عندهم، أكثر من احتمال صحته ومطابقته للواقع.

الاحتمال الثالث: أن يكون الأمر بالأخذ بما يخالف القوم طريقياً بلحاظ أنّ احتمال صدوره من الأئمة عليهم السلام أقوى؛ فإنَّ بعض رواتنا الذين كانوا يأخذون عن الأئمة عليهم السلام ومن مشايخنا في نفس الوقت يأخذون عن مشايخ العامة أيضاً، وربما اختلط الأمر عليهم فينقلون رواياتنا عن مشايخ العامة ورواياتهم التي سمعوها منهم عن الأئمة عليهم السلام. وهذا يؤدي بدوره إلى اختلاط المنقولات، والاشتباه في تعيين كلِّ منها، فينقل كلام الإمام عليه السلام عن الشيخ العامي وبالعكس.

وفي بعض رواياتنا ما يشير إلى هذه الفكرة مثل ما أورده الكشي في ترجمة محمد بن أبي عمير من أنّ الفضل بن شاذان قال: سأل محمد بن أبي عمير فقال له: (إنك قد لقيت مشايخ العامة فكيف لم تسمع منهم؟ فقال: لقد سمعت منهم غير أني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصّة

فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة وحديث الخاصة عن العامة، فكرهت أن يختلط عليّ فتركت ذلك وأقبلت على هذا^(١).

وينقل مثل ذلك في كتاب (أضواء على السنة المحمدية) عن بعض رواة العامة فيذكر أنّ الرواة كانوا يشتبهون في النقل أحياناً، فينسبون ما يأخذونه عن كعب إلى غيره من الصحابة وبالعكس.

فيكون الأخذ بما يخالف القوم لا لأجل صدور الموافق لهم عن التقيّة، بل لأنّ احتمال اشتباه الراوي في نقل المخالف عن الأئمة عليهم السلام أقل من احتمالته في نقله الموافق للعامة. وهذا يعني أنّ المخالف للعامة أقرب وأقوى احتمالاً في صدوره وأقل في الاشتباه والاختلاط من الخبر الموافق لهم.

الاحتمال الرابع: أن يكون الأمر بالأخذ بما خالف القوم، لصدور الموافق لهم عن تقيّة. وعلى هذا الاحتمال فحسب تكون هذه الروايات ناظرة لصدور الروايات العديدة تقيّة منهم عليهم السلام، فترتبط بموضوع بحثنا.

وبعد وضوح الاحتمالات المتصورة ثبوتاً في تفسير الأخذ بما خالف القوم وتعيين الاحتمال الذي يتم بموجبه الاستدلال بها على صدور بعض الأقوال عنهم تقيّة، نستعرض الروايات الآمرة بالأخذ بما خالف العامة لنرى مدى دلالتها على تعيين الاحتمال الرابع الدالّ على الموضوع، وهل يمكنها أن تثبت وجود بعض الروايات تقيّة من الروايات التي بين أيدينا والكتب الواصلة

(١) رجال الكشي: ٥٩٠ / ١١٠٥.

إلينا؟ ويمكن تقسيم هذه الروايات إلى طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الواردة في الخبرين المتعارضين. وهي على

قسمين:

القسم الأول: ما ورد في الأخذ بها خالف العامة من دون أن يعلل بأن الرشد في خلافهم، وهي مذكورة في مصادر ثلاثة: عوالي اللآلي، والاحتجاج للطبرسي، والرسالة المنسوبة للقطب الراوندي.

المصدر الأول: عوالي اللآلي لابن أبي جمهور الأحسائي، وهي مرفوعة العلامة عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام. وجاء فيها: «انظر إلى ما وافق منها مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم»^(١).

ولكن يمكن مناقشة الاستدلال بها على موضوعنا بإشكالات:

أولاً- أنّ الأمر بالأخذ بما يخالفهم مطلق ولم يذكر فيها وجه ذلك؛ ولذا فإنّ الاحتمالات الأربعة التي ذكرناها في مفادها ثبوتاً تأتي فيها ولا معيّن ولا مرجح للاحتمال الرابع منها، ولا بدّ من إحراز دلالتها على الاحتمال الرابع لترتبط ببحثنا، ولا نحرز ذلك هنا.

ثانياً: على تقدير دلالتها على صدور بعض رواياتهم عليهم السلام تقيه فإنّها تدلّ على صدور ووجود الروايات الصادرة تقيه حدوثاً في زمن زرارة، ولا تدلّ على تدوينها وبقائها في كتب الشيعة بعد ذلك، وخصوصاً مع ملاحظة ما

جرى على كتب الحديث بعد ذلك من التمحيص والتدقيق؛ فيتعين العدم؛ لما ذكرنا من أن زرارة نفسه كان ينبّه بعض الرواة حيث عرض رواياتهم عليه لصدور بعضها تقيّة^(١)، فكيف لم يتم تصفيتها حين التدوين؟ بل هناك ما يدل على التصفية حين التدوين؛ لعدم ذكر بعض الروايات التي صدرت تقيّة في كتب الحديث. إذن فعلى تقدير صدور بعض الروايات تقيّة حدوثاً فلا يعلم الاعتراف بها وتدوينها بعد ذلك.

وثالثاً: ضعف الرواية سنداً؛ لأنّ ابن أبي جمهور ينقل الرواية عن كتاب العلامة، ولم يذكر سند العلامة إلى زرارة، فهي مرفوعة لا يعتمد عليها. وربما تناقش هذه الرواية بعدم الاعتماد على ابن أبي جمهور الأحسائي خصوصاً كتابه هذا؛ لاشتماله على أحاديث العامّة، وحتى مثل صاحب الحقائق الذي ليس من دأبه المناقشة في سند الروايات يناقش هذا الكتاب بأنّه يشتمل على الغث والسمين.

ونحن قد تعرّضنا لهذا الاعتراض في قاعدة الميسور ومناقشته بالتفصيل، وذكرنا هناك بأنّ مجرد اشتغال هذا الكتاب على بعض روايات العامّة لا يعدّ قدحاً في شخصية هذا العالم الجليل الذي كان من أكابر علماء الشيعة في أواخر القرن التاسع، ولا في كتابه الذي تعمّد تدوين أحاديث العامّة فيه وخاصّة في الظروف التي كان يعيشها، لمواجهة بعض الإشكالات التي توجّهت إلى

الشيعة، وأن أصولهم وكتبهم الحديثية خالية من أحاديث النبي ﷺ بما ترمز إليه هذه الدعوى من أهداف غير سليمة.

وكذلك لا يناقش الكتاب بأنه ينقل عن مصادر لم تصل إلينا كمؤلفات العلامة والشهيد وفخر المحققين؛ إذ يلاحظ علي ذلك أن عدم وصولها إلينا إنّما هو بسبب الظروف التي حرمت المكتبة الشيعية من هذه التصنيفات والكتب القيّمة. فمجرد عدم وصولها إلينا لا يدل على أنّها غير موجودة ليكون ذلك قدحاً فيه.

وكذا لا يناقش فيه بأنه قد وثق في مقدمته جميع رواة كتابه مع أن بعضهم من العامة؛ فإنّه يلاحظ على ذلك إنّما وثق وسأطه إلى أصحاب الأصول والكتب التي ينقل عنها، ولم يتعرّض إلى توثيق بقية سلسلة السند بما فيهم صاحب الأصل ومن قبله والحديث بتوسّع عن هذا الكتاب ومؤلفه مرّ مراراً في بعض بحوثنا الفقهية والأصولية، وسيأتي البحث عنه حينما نبحث عن الأخبار العلاجية^(١).

المصدر الثاني: الاحتجاج للطبرسي، فينقل مرسلاً عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك وتسأله

عنه». قال وقلت: لا بدّ من أن نعمل بأحدهما. قال: «خذ بها خالف العامة»^(١).

ويلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: ما ذكرناه من أنّ الأمر بالأخذ بها يخالفهم مجمل المقصود؛ لتردده

ثبوتاً بين الاحتمالات الأربعة التي ذكرناها في بداية البحث.

وثانياً: أنّها مرسلة لا يعتمد عليها كسائر روايات الاحتجاج.

وثالثاً: أنّ متن الحديث غير واضح؛ فإنّه لم يذكر مرجع الضمير في قوله:

(يأمرنا بالأخذ به) فلا بدّ من تأويله بأنّه يأمرنا بالأخذ بشيء، من الأشياء

ولعلّ مراده أنّ الأخذ لا يكون مطلقاً، إنّما بعد فرض السائل اضطراره إلى

الأخذ بأحدهما، كموارد دوران الأمرين المحذورين فإنّه إنّما يأخذ بأحدهما

من باب الاضطرار، حيث لا يمكن انتظار الإمام عليه السلام، ولا بدّ من العمل.

فأمّره عليه السلام بالأخذ بها يخالف العامة ممّا يدلّ على أنّه علاج ثانوي مؤقت، فلا

يدلّ على الأمر بالأخذ بالمخالف لهم في جميع الحالات، بل إنّ ظاهرها عدم

صحّة الأخذ بأحدهما اختياراً؛ لأنّها تدلّ على أنّ الأخذ مؤقتاً ومن باب

الاضطرار حتى يحصل له التمييز بين الحقّ والباطل، وبعد ذلك يأخذ بالحق

عملاً وتدويناً وتعليماً، وأمّا قبل ذلك فالموقف اضطراري مؤقت. ومثل هذا

يدلّ على خلاف المطلوب.

المصدر الثالث: الرسالة المنسوبة إلى القطب الراوندي، وقد جاء فيها:

عن عبد الرحمن بن عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه. وإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبار العامة فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

وهي منقولة عن رسالة الراوندي، وهي رسالة سعيد بن هبة الله الراوندي، وتشتمل على جملة من الروايات سيأتي البحث عنها بالتفصيل، وأنه لا يمكن الاعتماد عليها.

على أنّ مفاد الرواية غريب في حد ذاته، لذا نرى أنّ الذي احتجّ بهذه الرواية لم يعمل بمفادها في الفقه لأنّ هناك ثلاثة مجالات، أخبار العامة، فتاوى العامة. وما تميل له السلطة الحاكمة؛ فإنّ أخبار العامة غير فتاواهم، والتقوية إنّما يكون من الفتاوى لا من الاخبار فلا يحمل رواية على التقوية لموافقتهما مع حديث ذكر في البخاري ومسلم، وإنّما يقول بأنّها موافقة مع مالك أو الشافعي أو أحمد.

فهذه الرواية تشير إلى عرض الخبرين المختلفين على أخبار العامة فحسب والأخذ بما خالفها لا لأجل ما ذكرناه؛ باعتبار أنّ أخبارهم في الغالب غير معتبرة لأجل ما ذكرناه من ظروف وعوامل أثرت في أحاديثهم فأوجب عدم الوثوق كثيرا بها، ولذا نرى أنّ جملة من علماء العامة لم يعتنوا كثيراً

(١) لم نعثر على رسالة الراوندي عنه في الرسائل ٢٧: ١١٨ / ٢٩، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

بأخبارهم، فيذكر ابن خلدون بأن أبا حنيفة لم يقبل أكثر أخبار العامة وإنما العلماء الذين جاؤوا بعد ذلك اهتموا بها^(١). ومع ذلك فالرواية تشير إلى أن المعيار هو العرض على أخبار العامة، مع أنه لا مجال للتحقيق من أخبارهم؛ إذ لاحذر من الأخبار التي لا يعمل بها، والتأثير إنما هو لآراء العلماء وفتاواهم بحسب شخصيتهم ومكانتهم الاجتماعية أو الآراء التي تميل إليها السلطة السياسية. والرأي قد يستند إلى الأخبار وقد يستند إلى القياس والاستحسان أو تطبيق قاعدة كلية، وهكذا. ولم يظهر من علمائنا والأصحاب آنذاك جعل المعيار موافقة أخبار العامة أو مخالفتها، بل إن المتعارف بينهم حتى الآن هو ملاحظة فتاوى العامة وآرائهم الفقهية.

وهناك ملاحظة مهمة ينبغي التركيز عليها وهي: أن هذه الرواية - على تقدير اعتبارها - صادرة من الإمام الصادق عليه السلام: وأخبار العامة في عهده عليه السلام لم تكن مدونة، فمن أوائل كتبهم الموطأ لملك، وقد أُلّف سنة (١٤٨) هجرية أي بعد وفاة الإمام الصادق عليه السلام، فلو اعتبر في العمل بالخبرين المختلفين العرض على أخبار العامة، فهو يعني أنه يتعين على الأصحاب آنذاك، وحيث لم تكن كتب الحديث مدونة التلمذة لمشايخ العامة ومحدثهم ليعرفوا أخبارهم

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٤٤ الفصل السادس في علوم الحديث، فإن من نتائج منعهم من تدوين الحديث ونقله. قلة الأحاديث المعتبرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم عندهم بسبب ضياع بعض الأحاديث وما يسببه مجرد الاعتماد على الذاكرة من النسيان أو الزيادة والنقيصة فيها، كما أن هذا المنع فتح المجال للوضاعين ليكثر من وضع الحديث لأسباب تذكر في محلها. (المقرر).

ويعرضوا الأخبار المتعارضة عليها، وهو كما ترى.

هذه هي إحدى الروايات في الرسالة.

الرواية الثانية ينقل في الرسالة بسنده المعتبر عن أحمد بن محمد بن عيسى عن يونس ابن عبدالرحمن عن الحسن السرى - لا الحسين كما في الوسائل؛ فإنه غير صحيح؛ إذ أثر له في الرجال، ويونس ينقل كثيراً عن الحسن - قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»^(١). وهي بالإضافة إلى ضعفها بالإرسال، تأتي فيها الاحتمالات الأربعة السالفة الذكر، مضافاً إلى عدم دلالتها على بقاء روايات التقيّة إلى زماننا على تقدير صدورها.

الرواية الثالثة: ينقل في الرسالة عن الصدوق عن محمد بن موسى المتوكل عن السعد آبادي (علي بن الحسين) - وتوثيقه مبني على اعتبار أسانيد كامل الزيارات، فتوثيقه محل تأمل - عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن محمد بن عبدالله قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منها العامة فخذوه وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه»^(٢). وهي بالإضافة إلى ضعف سندها لما ذكرناه حول السعد آبادي تأتي فيها الوجوه السابقة التي ذكرناها.

(١) عنه في الوسائل ٢٧ / ١١٨ / ٣٠، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ويجوز أنه يحكم به.

(٢) عنه في الوسائل ٢٧ / ١١٩ / ٣٤، ب ٩ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أنه يحكم به.

الرواية الرابعة: ينقل في الرسالة أيضاً بسنده عن الصدوق عن محمد بن موسى المتوكل عن السعد آبادي عن أحمد بن أبي عبدالله عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم - ولا ضعف في السند سوى السعد آبادي - قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: «لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا». فقلت: فيروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه، فبأيها نأخذه؟ فقال: «خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه». ويأتي فيها مضافاً إلى ضعف سندها، تردّد المراد بين الاحتمالات الثبوتية الأربعة، وعدم الدلالة فيها على وجود مثل هذه الروايات فيما بأيدينا من كتب الحديث.

وأما القسم الثاني: وهو ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامة وأنّ فيه الرشاد، حيث علّلت الأخذ بالمخالف؛ لأنّ الرشاد في خلافهم، وهي مقبولة عمر بن حنظلة المشهورة نقلها المشايخ الثلاثة باختلاف يسير، وجاء فيها: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقة عنكم؟ فقال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة» قلت: جعلت فداك، إن كان الفقيهان (عرفا حكمه من الكتاب والسنة) - في الكافي^(١) - (خفي عليهما حكمه من الكتاب والسنة) - في التهذيب^(٢) - وهو الحق. ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة

(١) الكافي: ١/٥٤: ١٠.

(٢) التهذيب: ٢/٣٠١: ٣، والفقيه: ٣/٢: ٥.

والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟ فقال: «ماخالف العامة فيه الرشاد» - الكافي - «خذ بماخالف العامة، فإن فيه الرشاد».

وبما أنه قد ذكر للرشد والرشاد معنيين:

أحدهما: الصواب والهداية، وهو ينسجم مع ما نقل في الكافي، وبه يدل على المطلوب؛ فإنه يعني أنّ المخالف للعامة فيه الهداية والوصول إلى الحق؛ فيدل على أن الموافق لهم قد صدر تقية.

والثاني: الخير والصلاح، ويقابله الشر بقوله تعالى: ﴿أَشْرُّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾^(١). وهو ينسجم مع نقل التهذيب؛ فهو يعني أنّ الصلاح بالأخذ بمخالف العامة. فالضمير في (فيه) يعود إلى الأخذ بالرواية لأنفسها؛ فلاتدل على المطلوب، وأنّ الخبر صدر تقية؛ إذ يحتمل أن المراد: كون المخالفة نفسها أولى وأمر حسن وأنّ نفس الأخذ فيه الصلاح.

إذن، فيأتي فيها بالإضافة إلى ضعف السند ما ذكرناه من الاحتمالات الأربعة. هذا بالإضافة إلى عدم دلالتها على وجود مثل هذه الأحاديث في مدونات الأحاديث التي بأيدينا وأتمها صدرت عنهم: تقية.

الطائفة الثانية: ما دل على حسن مخالفة العامة في حد ذاتها مع قطع النظر عن الحديثين المتعارضين، وهي جملة من النصوص، فمنها رسالة القطب الراوندي بسند معتبر إلى ابن أبي عمير عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن

أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما أنتم والله على شيء مما هم فيه، ولا هم على شيء مما أنتم فيه؛ فخالقوهم فما هم من الحنفية على شيء»^(١).

ولكن يرد عليه:

أولاً: ضعف السند بعلي بن أبي حمزة، ولا يجديه رواية ابن أبي عمير عنه كما ذكرناه في محله.

وثانياً: أن الحديث يدل على حسن المخالفة معهم بنفسها لا على نحو الطريقة لتدل على صدور موافقهم عن تقية.

وثالثاً: لا يمكن الأخذ بظاهرها؛ فإنهم - وكما تدل عليه الروايات - اشتركوا معنا في أربع من دعائم الإسلام وإن تركوا الولاية؛ ولذا فلو استبصر أحدهم فإن أعماله السابقة تكون صحيحة سوى الزكاة؛ لوضعه إياها في غير موضعها.

ومنها: ما في التهذيب عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد السيارى - وهو خطأ؛ فهو أحمد بن محمد، وهو ضعيف - عن علي بن أسباط قال: قلت له: يحدث الأمر من أمري لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه؟ فقال: «إيت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه»^(٢) وهذه الرواية يرويها أحمد

(١) عنه في الوسائل ٢٧: ١١٩ / ٣٢، ب ٩ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يحكم به.

(٢) التهذيب ٦: ٢٩٤ / ٨٢٠.

بن محمد السيارى، وهو ضعيف ملعون، ومؤلف كتاب التحريف في القرآن، ولعل أكثر روايات تحريف القرآن تنتهي إليه، على أنّ الرواية لا تدل على وجود ذلك في كتبنا.

الطائفة الثالثة: روايات أمر فيها بالأخذ بما يخالف العامة دون أن يذكر الخبرين المتعارضين، وذكر فيها الوجه في ذلك مثل ما رواه جامع الأحاديث عن العلل قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن أبي إسحاق الارجاني رفعه قال: قال أبو عبدالله «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟». فقلت: لا ندرى. فقال عليه السلام: «إنّ علياً لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبسوا على الناس»^(١).

وهي مع ضعفها لكونها مرفوعة، غريبة في حدّ ذاتها؛ إذ المعروف أنّ البعض آنذاك كانوا يرجعون للإمام عليه السلام في المشكلات المستعصية وكانوا يسألون الإمام عليه السلام للاسترشاد والاستنارة بنور علمه. وعلى تقدير الصحة فهي لا علاقة لها بموضوع البحث؛ لأنّها لا تدل على وجود الأحاديث الصادرة تقية في كتبنا.

هذا تمام الكلام فيما يمكن الاستدلال به على كثرة وجود الروايات الصادرة تقية.

البحث الثاني

في أنواع الكتمان وطرقه

الكتمان يتم بطريقتين، فهو قد يتحقق بالسكوت، وقد يتحقق ببيان ما يوهم خلاف الواقع، أي التورية.

الطريق الأول: والكتمان بالسكوت

وهو قد يفرض في غير مورد السؤال والاستفهام، كما إذا واجه المعصوم عملاً فسكت عنه بأن يكون بمرأى منه ومسمع دون أن ينبّه الإمام عليه السلام على مخالفته للواقع، كما لو عمل الشخص أو الناس عملاً مع اعتقاد أنّه واجب فيسكت عليه السلام دون أن ينبّه إلى أنّه غير إلزامي، كإعطاء الزكاة المستحبة بتصور وجوبها كما مضى في رواية زرارة^(١).

وقد يكون السكوت في مورد السؤال، بأن يسأل السائل عن موضوع، فلا يرى الإمام عليه السلام المصلحة في الجواب، بل يسكت، كما مرّ في خبر زرارة.

(١) المقدمة في ص ٣١٨ هامش ١.

وأنه يجب على الناس السؤال، ولكن لا يجب على الإمام الجواب عن كل سؤال، لأنه قد يترتب عليه بعض الآثار السلبية كما يلاحظ في بعض الزعماء، حيث يمارسون الكتمان في بعض الظروف، وأحياناً يسكت في المجلس إذ لا يرى المصلحة الجواب فيه، ولكن بعد ذلك يبيّن الجواب الصحيح للسائل، كما سنذكره في رواية زرارة.

وهذا السكوت قد يكون مستمراً، وقد يكون محدوداً ومؤقتاً؛ فبيّن الجواب بعد ذلك.

ومثال النحو الأوّل ممّا يكون السكوت مستمراً ما جاء في رواية البنزطي التي سبق ذكرها عن الوافي حيث ينقل الكافي بسند معتبر عن البنزطي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن مسألة فأبى وأمسك، ثم قال: «لو أعطيناكم كلّ ما تريدون كان شراً لكم، وأخذ برقبة صاحب هذا الأمر»^(١).

ومثال النحو الثاني ممّا يكون السكوت مؤقتاً ما جاء في الوسائل بسند لا يبعد اعتباره - وهو حمدوية - عن محمد بن عيسى عن القاسم بن عروة - ويمكن توثيقه ببعض الوجوه - عن ابن بكير قال: دخل زرارة على أبي عبدالله عليه السلام فقال: إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع أو ذراعين، ثم قلتم: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟ وفتح ألواحاً ليكتب ما يقول، فلم يجبه أبو عبدالله عليه السلام بشيء، فأطبق ألواحها، فقال: إنّنا علينا أن نسألكم،

وأنتم أعلم بما عليكم. ودخل أبو بصير على أبي عبدالله عليه السلام فقال: «إن زرارة سألني عن شيء فلم أجبه، وقد ضقت من ذلك، فتذهب أنت رسولي إليه فقل: صل الظهر في الصيف إذا كان ظلّك مثلك والعصر إذا كان مثليك»^(١).

وفي بيان معنى الإبراد^(٢) وحدوده خلاف بين علماء العامة كما يظهر بملاحظة كتاب المغني لابن قدامة، ولديهم حديثان متعارضان حوله: حديث ينهى عن الإبراد، وحديث يبيّنه. وقد اعترض بذلك على المحدثين حيث إنّ مقتضى بعض رواياتهم أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يقبل تأخير الصلاة مطلقاً وبعضها الآخر يتضمن الإبراد. وقد تصدّى ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) لتأويلها وذكر أنّ الأفضل هو الصلاة في أول الوقت؛ ولذا فإن النبي صلى الله عليه وآله لم يقبل التأخير.

نعم، إذا عرض عارض فإنّه يجوز التأخير^(٣). فالمسألة إذن كانت حساسة عند العامة، وقد اختلفت رواياتهم وآراؤهم ولذا لم يجد الإمام عليه السلام من المصلحة أن يذكر الحكم لزرارة.

هذا بالنسبة للكتمان بالسكوت، وليس فيه بحث مهم للكتمان، والمهمّ في

البحث هو:

(١) رجال الكشي: ١٤٣ / ٢٢٦، الوسائل ٤: ١٣٩ / ٣٣، ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) في مجمع البحرين ٣: ١٢: الإبراد الصلاة في أول الوقت، من (برد النهار): أوله.

(٣) المغني لابن قدامة ١: ٤٣٣ - ٤٣٤.

الطريق الثاني: الكتمان بالتورية والمعارض واللعن ببيان ما يوهم خلاف الواقع.

وبما أن مقتضى الطبع عادة الاستئناس بظهورات الألفاظ وخاصة في البحوث الفقهية حيث إن المناسب لها ذكر الأقوال الصريحة الظاهرة في المعاني والأحكام، وقلة اللبس أو التورية فيها، فربما يستغرب إن قيل باشتغال كلام الأئمة عليهم السلام على التورية والمعارض ولا بد من معرفتها. ولأجل ذلك نقل كلامين عن علمين بينهما فاصل زمني طويل.

قال المفيد في شرح اعتقادات الصدوق: (وقد جاء عنهم عليهم السلام ألفاظ مختلفة في بيان معان مخصوصة، فمنها ما تتلازم معانيه وإن اختلف ألفاظه، لدخول الخصوص فيه والعموم والندب والإيجاب، ويكون بعضها على أسباب لا يتعدّها الحكم، والتعريض في بعضها بمجاز الكلام لموضع التقيّة والمداراة وكل من ذلك مقترن بدليله غير خال من برهانه^(١). وجاء مثل ذلك منه في أجوبة المسائل السروية، قال: (وتعريض في القول للاستصلاح والمداراة وحقن الدماء)^(٢).

وقال الشيخ الانصاري في رسائله: (إنّ الخبر الصادر تقيّة يحتمل أن يراد ظاهره؛ فيكون من الكذب المجوّز لمصلحة، ويحتمل أن يراد منه تأويل مختلف

(١) تصحيح الاعتقاد: ١٤٧.

(٢) المسائل السروية: ٧٧.

على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية^(١). وذكر مثل ذلك في المكاسب المحرمة^(٢).

وكذلك في العبارة التي سبق ذكرها عنه: (وأما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من أنّ التقيّة على وجه التورية، أو غير التقيّة من المصالح الأخر). ويذكر هناك روايات تدلّ على صدور التورية عنهم عليهم السلام يذكرها في محله، ويقول أيضاً: (إنّ تأويلات الشيخ الطوسي في الاستبصار تعتمد على هذا الأمر، وإلا فهي ليست تأويلات بعيدة)^(٣).

إذن، فالشيخ الأنصاري يعترف بوجود التورية في أقوال الأئمة عليهم السلام فيما لو لم يريدوا بيان الحكم الواقعي لمصلحة ما، والشيخ الطوسي - برأي الشيخ الأنصاري - يذهب لذلك أيضاً، وإنّ جمعه بين الأخبار وحملها على محامل ربما كانت بعيدة جداً عن ظاهر الرواية إنّما هو لاعترافه بالتورية في كلامهم، حيث إنّ في الرويات المتعارضة كثيراً ما يراد منها خلاف ظاهرها.

وبعد ذكر كلام هذين العلمين نعود إلى الموضوع، وهو يقع في ثلاثة

جهات:

(١) الرسائل ٢: ٨٠٩.

(٢) المكاسب ٤: ١٩٦.

(٣) الرسائل ٢: ٨١٠.

الجهة الأولى: في بيان تفسير اللحن والمعاريض والتورية في اللغة العربية، والفحص عن مدى وجود التورية في الأدب العربي.

الجهة الثانية: في بيان أن الأئمة عليهم السلام هل أخبروا وأعلموا أن في كلامهم لحنًا وتورية وهل يوجد دليل على استعمال الأئمة عليهم السلام للتورية خارجاً مضافاً إلى ما ذكره الشيخ الانصاري من أنها اللائقة بمقامهم في مقام التقيّة؟^(١).

الجهة الثالثة: في بيان أن إعلام الأئمة عليهم السلام باستعمالهم التورية هل هو لمجرد إبراز تحرّزهم عن الكذب، أو لداعي إلغاء ظهورات كلامهم عن الحجية، أو الغرض حث الفقهاء على التدقيق واستكشاف المراد الواقعي من خلال تجميع القرائن والشواهد.

أما الكلام في الجهة الأولى، فنقول: إن التورية على قسمين:

القسم الأوّل: التورية البديعة. وهي لا ترتبط ببحثنا هنا، وذكرت في علم البديع، وعدت من محسنات الكلام فيها. والأقرب أنّها تعني استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، فيكون إطلاق التورية التي هي بمعنى الستر والكتمان عليه لأجل عدم العلم بإرادة أحد المعنيين أو كليهما ابتداءً وإلا فإنّ المتكلم يقصد تفهيم كلا المعنيين أو جميع المعاني فليس فيها ستر وتورية مع إرادة كلا المعنيين من اللفظ. وقد مثلنا له في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى بقول الشاعر:

أي المكان تروم ثم من الذي تمضي إليه أجبته المعشوقاً^(١)
 فاستعمل كلمة (المعشوق) في قصر المتوكل ومحبوه.

وقال بعض الشعراء يصف النبي صلى الله عليه وآله:

المرتمي في دجى والمبتلى بعمى والمشتكى ظمأً والمبتغي دينا

يأتون سدّته من كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه عينا^(٢)

فاستعمل كلمة (عين) في أربعة معان: الشمس، والباصرة، والنابعة،
 والذهب، على مقتضى الترتيب في البيت الأوّل وقد ذكرنا في محله الشواهد من
 كلام العرب ثراً وشعراً على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى. والظاهر
 عدم توجه علماء البديع لهذا القسم من التورية وإنّما اهتمامهم كان في القسم
 الثاني منه.

القسم الثاني: التورية العرفيّة. ويقصد بها التكلم بكلام يخفي به المتكلم ما
 أراد إخفاءه مع كون المراد الجدّي منه مطابقاً للواقع. ويمكن تقسيمها إلى
 نوعين:

النوع الأوّل: أن يكون القصد من ذلك المندوحة والتحرّز عن الكذب
 فحسب، فيقصد بالكلام معنى غير ما يتوهمه السامع سواء كان ظاهراً فيه أم
 لا.

(١) وقاية الأذهان: ٨٧.

(٢) المصدر نفسه.

النوع الثاني: أن يبيّن الموضوع على نحو التعريض والإشارة بحيث لو كان المخاطب فطناً ودقيقاً في فهمه، لفهم المعنى، وإلا لم يفهمه. فالمقصود تفهيم المخاطب دون غيره.

وهذان النوعان هما اللذان يرتبطان بفهم أقوال الأئمة عليهم السلام.

والنوع الأول من التورية على أنحاء:

١- أن يكون المعنى المخالف للظاهر مقصوداً للمتكلم من دون أن ينصب قرينة على ذلك، كما لو قال في جواب من سأله عن رؤيته زيداً: (مارأيته ولا كلمته) ويقصد منه أنه لم يصب رثته ولم يجرحه مع كون الكلام بنفسه ظاهراً في أنه لم يجد زيداً ولا تحدث معه فالمراد من هذه الجملة غير ظاهرها.

٢- أن يكون المعنى الظاهر من الكلام هو المقصود للمتكلم ولكن السائل وباعتبار مقدمة مطوية في الكلام يتصور بأن ظاهره معنى آخر، وذلك كما لو سأل الخادم عن مولاه: هل هو في البيت؟ فيجيبه بأنه ذهب صباحاً إلى المسجد. فهذا الكلام صدق وإن كان مولاه فعلاً في البيت، لكن السائل يتصور أن لا بدّ أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال عادة فيتخيّل بأن كلامه هذا كناية عن عدم وجوده في البيت فعلاً.

٣- أن يلقي المتكلم كلاماً مجملاً لكنّ السامع يحمله على أحد المعنيين لتصور لزوم مطابقة الجواب للسؤال، كأن يعترض شخص على آخر في ذمّه له فيجيبه قائلاً: (علم الله ما قلته). فإنّ (ما) هنا كما يحتمل أن تكون نافية يحتمل أن تكون موصولة، ولكن السامع يحملها على النفي لافتراضه المطابقة بين

السؤال والجواب.

٤- أن يعدل المتكلم عن الموضوع الذي يسأله السائل إلى موضوع آخر لعللاقة له بالسؤال، وفي نفس الوقت يكون مطابقاً للواقع. ومثاله ما جاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: (قال أبو حنيفة: قال لي الربيع في دهليز المنصور: إن أمير المؤمنين يأمرني بالشيء بعد الشيء من أمور ملكه فأنفذه وأنا خائف على ديني، فما تقول في ذلك؟ قال: ولم يقل لي ذلك إلا في ملأ من الناس فقلت: له أفيأمر أمير المؤمنين بغير الحق؟ قال: لا. قلت: فلا بأس عليك أن تفعل بالحق. قال أبو حنيفة: فأراد أن يصطادني فاصطدته)^(١).

والملاحظ أنّ هذه الانحاء الأربعة تشترك جميعها في كونها من شواهد قولهم: (إنّ في المعارض لمدوحة عن الكذب)، فهي ترتبط بالنوع الأوّل. وهذا النوع هو الذي ذكره العلماء في كلماتهم، ففي تاج العروس: (المعارض من الكلام: فحواه، كالرجل تسأله: هل رأيت فلانا؟ فيكره أن يكذب وقد رآه، فيقول: إنّ فلانا ليرى. ولهذا المعنى قال عبدالله بن عباس: ما أحبّ معارضض الكلام حمر النعم)^(٢)، وفي الصحاح: (المعارضض في الكلام. هي التورية بالشيء عن الشيء وفي المثل - قلت: وهو حديث مخرج عن عمران بن حصين مرفوع -: إنّ في المعارضض لمدوحة عن الكذب، أي سعة)^(٣). جمع

(١) شرح نهج البلاغة ١٦ / ١٥٨.

(٢) تاج العروس ١٨ : ٤١٥.

(٣) الصحاح ٣ : ١٠٨٧ - عرض.

معراض من التعريض.

وفي تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: (وجاء في الرخصة في المعاريض، وقيل: إن فيها عن الكذب مندوحة، فمن المعاريض قول إبراهيم الخليل عليه السلام في امرأته: (إنها أختي) يريد أن المؤمنين أخوة، وقوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾^(١)، وجعل النطق شرطاً للفعل وهو لا ينطق ولا يفعل). إلى أن قال: (فمنها أن رجلاً من الخوارج لقي رجلاً من الروافض، فقال له: والله لا أفارقك حتى تبرأ من عثمان وعلي أو أقتلك. فقال: أنا والله من علي، ومن عثمان بريء. فتخلص منه. وإنما أراد: أنا من علي - يريد أنه يتولاه - ومن عثمان بريء، فكانت براءته من عثمان وحده)^(٢).

ومن يريد الاطلاع أكثر فليلاحظ تفسير مجمع البيان^(٣) فإنه يذكر كلاماً يشبه كلام ابن قتيبة مع تفاصيل أخرى، وآيات الأحكام للجصاص^(٤)، وتفسير القرطبي^(٥)، والمحلى^(٦)، والخلاف^(٧) للشيخ الطوسي باب الحيل آخر الطلاق، ومصباح الفقاهة^(٨) في بيان التورية ليست بكذب حقيقة.

(١) الأنبياء: ٦٣.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ٣٥.

(٣) مجمع البيان ٤: ٥٣.

(٤) آيات الأحكام للجصاص ٣: ١٩٣.

(٥) تفسير القرطبي ١٠: ١٨٧.

(٦) المحلى ٨: ٣٢٩.

(٧) الخلاف ٤ باب الحيل آخر الطلاق.

(٨) مصباح الفقاهة ١: ٣٩٨.

وفي مرآة العقول للمحدث المجلسي: (وكان النخعي من كبار فقهاء الكوفة، توفي سنة (٩٥) هجرية وهو أستاذ أستاذ أبي حنيفة لايقول لابنته: اشترى لك سكرأ، بل يقول: أرأيت لو اشتريت لك سكرأ؟ فإنه ربما لا يتفق. وكان إبراهيم إذا طلب في الدار من يكرهه قال للجارية: قولي له اطلبه في المسجد. وكان لا يقول: ليس ههنا؛ لئلا يكون كاذباً. وكان الشعبي إذا طلب في البيت وهو يكرهه فيخط دائرة ويقول للجارية: ضعي الإصبع فيها وقولي: ليس هاهنا)^(١).

وقد ورد في أحاديثنا أن هذا لا إشكال فيه، ففي مستطرفات السرائر نقلاً عن كتاب عبدالله بن بكير بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام (الرجل يُستأذن عليه فيقول لجاريته: قولي ليس هو هاهنا. قال: «لا بأس ليس بكذب»)^(٢).

والمهم هو البحث عن النوع الثاني، وهو تفهيم المخاطب إذا كان فطناً ذكياً. وقد تعرّض له جماعة منهم السيد المرتضى في أماليه في صدر شرح قوله عليه السلام: «من تعلّم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم» بعد ردّ كلام أبي عبيدة وابن قتيبة، فقال: (وأما معنى الخبر فهو ظاهر لمن كان له أدنى معرفة بمذاهب العرب في كلامها، وإنّما أراد بقوله: «يحشر أجذم» المبالغة في وصفه بالنقصان عن الكمال وفقد ما كان عليه بالقرآن من الزينة والجمال. ثم يقول

(١) مرآة العقول ٢: ٣٣.

(٢) مستطرفات السرائر: ١/١٣٧.

بعد إقامة شواهد عليه من كلمات العرب: (وإنما أراد المعنى الذي ذكرناه، وللعرب ملاحن في كلامها وإشارات إلى الأغراض، وتلويحات بالمعاني متى لم يفهمها ويسرع إلى الفطنة بها من تعاطى تفسير كلامهم وتأويل خطابهم كان ظالماً نفسه متعدّياً طوره)^(١). وله حديث يشبه هذا^(٢).

فالفرق بين هذا النوع والنوع الأوّل أنّه في هذا النوع يقصد تفهيم المخاطب كما قال الشاعر:

ولقد لحت لكم لكيما تفهموا واللحن يعرفه ذوو الألباب^(٣)

هكذا في بعض النسخ: (لحت)، ويمكن أن تكون بعض أمثلة النوع الأوّل أمثلة لهذا النوع أيضاً كما لو قصد بإلقاء الكلام الموهم - مثل قوله: ذهب صباحاً إلى المسجد) - أن يجرب فطنة المخاطب ليراه هل فهم أنّه قد عدل عن الجواب من دون أن يقصد إخفاء وجود الشخص في البيت؟ لأنّ العرب كانوا يرون من لا يلتفت لاستعمالات التورية والمراد الحقيقي فيها ناقصاً في الفطنة والذكاء.

إذن، ففهم لحن الكلام بالمعنى الذي ذكرناه ومعرفته يعتبر من كمالات الإنسان بل من الأمور الضرورية اللازمة حتى إنّ عدم الالتفات إليه ربما يعدّ منقصة. وقد ذكر العلامة الأميني في الجزء السادس من الغدير في باب نواذر

(١) أمالي المرتضى ١: ٦ - ٧.

(٢) أمالي المرتضى ١: ١٤ - ١٥.

(٣) لسان العرب: ١٣: ٣٨٢.

الأثر أن الخليفة الثاني لم يكن يتنبه إلى معارض الكلام ولحنه، فمن ذلك أن امرأة أته وشكت عنده زوجها فقال: (إنّ بعلي يقوم الليل ويصوم النهار). فقال لها: نعم البعل. فأشار إليه أصحابه الحاضرون بأنّ مرادها: عدم قيامه بحقوق الزوجية^(١). ولعله لذلك جاء عنه كما في مجمع البيان أنّه قال: (يجب تعلم الملاحن كما يلزم تعلم القرآن)^(٢).

الجهة الثانية: في بيان الشواهد على وقوع التورية واللحن في كلامهم عليه السلام، فإنّ هناك روايات تدلّ على ذلك، وهي على قسمين: قسم يشير فيه الأئمة عليهم السلام إلى وقوع اللحن والتورية في كلامهم بنحو العموم والأسلوب الكبروي، وقسم: يذكر فيها تطبيقها ووقوعها في كلامهم أي الروايات التي تدلّنا على القضايا التي استعمل فيها الأئمة عليهم السلام التورية؛ أمّا بيانهم، أو لشهادة القرائن على كونها تطبيقاً لفكرة التورية كاختلاف الأحاديث ونحوها.

أما القسم الأوّل، فهو ما دل على أنّهم عليهم السلام لهم أساليب خاصّة في بعض أقوالهم ربما اختلفوا فيها عن الأشخاص العاديين. وعمدة ما في الباب النصوص الدالة على أنّ لكلامهم سبعين وجهاً، وهي طوائف ثلاثة:

الطائفة الأولى: الروايات التي تحث على فهم كلماتهم لأجل اشتهاها على

سبعين وجهاً، وهي متعددة:

(١) الغدير ٦: ١٠٧.

(٢) مجمع البيان ٥: ١٠٥.

أحدها: رواية بصائر الدرجات عن أحمد بن محمد بن محبوب عن الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إنَّ كلامنا لينصرف على سبعين وجهاً»^(١). والسند معتبر.

ثانيها: رواية معاني الأخبار عن جعفر بن محمد بن مسرور عن الحسين ابن محمد بن عامر عن عمه عبدالله بن عامر عن ابن أبي عمير عن إبراهيم الكرخي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حديث تدريه خير من ألف ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإنَّ الكلمة منّا لتصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»^(٢).

ولا إشكال في السند سوى من ابن مسرور وهو من مشايخ الصدوق - وليس هو ابن قولويه كما توهمه الوحيد البهبهاني^(٣) ووثق بتصوير اتحاده معه إلاَّ أنه غير ثابت كما في قاموس الرجال ومعجم رجال الحديث، والكرخي ثقة لرواية ابن أبي عمير عنه كما نذهب إليه.

الطائفة الثانية: روايات دلت على أنَّ الأئمة عليهم السلام يتكلمون على سبعين وجهاً ولهم من جميعها المخرج دون أن تشمل على الحث المذكور في الطائفة الأولى: وقد وردت هذه النصوص في كتابي بصائر الدرجات والاختصاص للشيخ المفيد. ونحن نقصر بنقل النصوص عن البصائر، وقد وردت فيه

(١) بصائر الدرجات: ٣٤٩ / ٦.

(٢) معاني الأخبار: ٢ / ٣.

(٣) بصائر الدرجات: ٣٤٨ / ١.

أحاديث نذكر ما يرتبط منها بموضوعنا في هذا القسم.

١- محمد بن الحسين عن النضر بن شعيب عن عبدالغفار الجازي عن أبي

عبدالله عليه السلام أنه قال: «إني لأتكلم على سبعين وجهاً لي في كلها المخرج»^(١).

والسند معتبر.

ولايراد من كلمة «سبعين» في النصوص واستعمالات العرب العدد المعهود

بل هي كناية عن الكثرة في العشرات كما أنّ (سبعة) كناية عن الكثرة في الآحاد

كما يظهر ذلك من تاج العروس في مادة (سبع)^(٢)، وكذا من بعض التفاسير

كالتبيان ومجمع البيان حول قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾^(٣)^(٤).

وهناك خلاف حول تعيين المراد من قوله عليه السلام: «سبعين وجهاً» حيث

يحتمل فيها معنيان: المعنى الأوّل المراد منها منه الأجوبة المتعددة المتكثرة لفظاً

ومعنى فيمكن للإمام عليه السلام أن يجيب عن سؤال واحد بسبعين جواباً تختلف كلها

في المعنى واللفظ معاً دون أن يقع بذلك في محذور الكذب أو إظهار أمر يلزم

عليه كتمانها فلا يبيّن ما توجد مصلحة في كتمانها ولا يكذب، وهو المقصود

بقوله: «ولنا من جميعها المخرج»، فيجيب عليه السلام بأجوبة مختلفة على نحو التورية،

نظير ما ذكرناه في الجواب عن سؤال: هل زيد في الدار؟ والمصلحة تقتضي

(١) بصائر الدرجات ٣٤٨ / ١.

(٢) تاج العروس ٥: ٣٧٢ - سبع.

(٣) التوبة: ٨٠.

(٤) التبيان ٥: ٢٦٧، مجمع البيان ٣: ٥٤.

كتمان وجوده في الدار، فإنه يمكنه أن يجيب بأنه ذهب صباحاً إلى المسجد أو أنه ليس هاهنا، ويشير إلى نقطة معينة وغيرها من التعبيرات التي لا يلزم منها الكذب، وفي نفس الوقت يكتفم ما يريد السائل معرفته فالجمل متعددة، والمراد والغرض واحد.

المعنى الثاني: أن المراد منها الأجوبة المتكثرة بالمعنى والمتحدة لفظاً فاللفظة الواحدة قابلة للحمل على معان مختلفة على البديل كما في اللفظ المجمل، فيمكن أن يراد به هذا المعنى، ويمكن أن يراد به ذلك... وهكذا؟

ونحن نعتقد بأن الروايات في هذا المجال مختلفة ولا يمكن تفسيرها جميعاً بتفسير واحد كما فعله العلماء بل بعضها ظاهر في الأوّل كالرواية التي ذكرناها فإنّ الظاهر من قوله (أتكلّم على سبعين وجهاً) هو اختلاف الوجوه لفظاً ومعنى.

٢- رواية البصائر أيضاً قال: حدثنا محمد بن عيسى عن محمد بن أبي عمير عن جميل عن أيوب عن حمران بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إني أتكلّم على سبعين وجهاً لي من كلّها المخرج»^(١)، وهي كسابقتها في الدلالة.

٣- عن حمران بن أعين قال: سمعته يقول: «إني لأتكلّم على سبعين وجهاً لي في كلّها المخرج»^(٢).

(١) بصائر الدرجات: ٣٤٩ / ٥.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٤٩ / ٩.

٤- عبدالرحمن بن سيابة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إني لأتكلم على سبعين وجهاً».

هذه جملة من الأحاديث الظاهرة في تعدد اللفظ والمعنى وتكثرهما وهو المعنى الأول.

وهناك قسم آخر من هذه الروايات ظاهر في تعدد المعنى فقط مع كون اللفظ واحداً لكنه يقبل الحمل والانصراف إلى سبعين معنى وهو المعنى الثاني الذي ذكرناه، لتفسير سبعين وجهاً، مثل ما جاء في الحديث الثالث في كتاب البصائر عن عبدالله عن الحسين بن الحسين اللؤلؤي عن ابن سنان (محمد) عن علي بن أبي حمزة قال: دخلت أنا وأبوبصير على أبي عبدالله عليه السلام، فبينما نحن قعود إذ تكلم أبو عبدالله عليه السلام بحرف واحد، فقلت في نفسي: هذا مما أحمله إلى الشيعة، هذا والله حديث لم أسمع مثله قط، فنظر في وجهي ثم قال: «إني لأتكلم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهاً إن شئت أخذت كذا وإن شئت أخذت كذا»^(١). وهذا الخبر ضعيف.

ومثله الحديث الرابع من الباب نفسه عن محمد بن محمد بن حمران عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّا لتكلم بالكلمة لها سبعون وجهاً لنا من كلّها المخرج»^(٢). وهو حديث صحيح السند واضح الدلالة كالأول.

(١) بصائر الدرجات: ٣٤٩ / ٣.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٤٩ / ٤.

ولكن بمقايسة هذا الحديث مع ما ينقله محمد بن حمران هذا عن محمد بن مسلم نفسه في الحديث (١٠) والحديث (١٥) من نفس الباب وهما من قبيل القسم الأوّل لا يحصل الاطمئنان بمتن هذا الحديث؛ لأنّ بعض الرواة، أو بعض النساخ لم يكونوا بمستوى التمييز بين القسمين.

ومثلها الحديث السابع نفسه من الباب عن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن عبدالكريم بن عمر، وعن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إني لأتكلم بالكلمة الواحدة لها سبعون وجهاً إن شئت أخذت كذا»^(١).

وفي البحار: «وإن شئت أخذت كذا»^(٢). والسند ضعيف بمحمد بن سنان. فتبيّن أنّ الطائفة الثانية تنقسم في دلالتها إلى قسمين: فبعضها يدلّ على أنّ الأمر الواحد لهم في بيانه سبعون وجهاً، وبعضها يدلّ على أنّ الكلمة الواحدة لها سبعون معنىً، وعلى كلا الاحتمالين فإنّ ذلك منهم تورية وسترٌ.

الطائفة الثالثة: جملة من الروايات التي قد تشتمل على توضيح المراد من هذه الجملة مضافاً إلى تضمّنها لها، مثل رواية أبي بصير المنقولة في رجال الكشي بسند صحيح - وإن رويت في الكافي^(٣) بسند ضعيف بمعلّى بن محمد - قال: قيل لأبي عبدالله عليه السلام، وأنا عنده: إنّ سالم بن أبي حفصة - وهو من كبار

(١) بصائر الدرجات: ٣٤٩ / ٧.

(٢) بحار الأنوار ٢: ١٩٩ / ٥٨.

(٣) الكافي ٨: ١٠٠ / ٧٠.

الزيدية - يروي عنك أنك تتكلم على سبعين وجهاً لك من كلها المخرج؟ فقال عليه السلام: «ما يريد سالم مَنّي أريد أن أجيء بالملائكة؟ فوالله ما جاء به النبيون، ولقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾^(١)، والله ما كان سقيماً وما كذب، ولقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾^(٢)، وما فعله وما كذب، ولقد قال يوسف عليه السلام: ﴿إِن كُمْ لَسَرِقُونَ﴾^(٣)، والله ما كانوا سارقين وما كذب»^(٤).

وهنا يبيّن الإمام عليه السلام أن الوجوه السبعين التي يخرج بها الإمام عن الكذب إنما هي من قبيل التورية كما استشهد بأقوال النبي إبراهيم والنبي يوسف عليهما السلام، فهي ظاهرة في اختلاف الوجوه باللفظ والمعنى، وأنه يمكن له الجواب عن مسألة بسبعين جواباً وهو يشير للمعنى الأوّل الذي ذكرناه لسبعين وجهاً.

ومثل رواية المحاسن والبصائر عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن عبد الأعلى (بن أعين: البصائر) قال: سألت علي بن حنظلة أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة، وأنا حاضر فأجابه فيها، فقال له علي: فإن كان كذا وكذا؟ فأجابه بوجه آخر حتّى أجابه بأربعة وجوه، فقال علي بن حنظلة: يا أبا محمد، هذا

(١) الصافات: ٨٩.

(٢) الأنبياء: ٦٣.

(٣) يوسف: ٧٠.

(٤) رجال الكشي: ٢٣٤ / ٤٢٥.

باب قد أحكمناه. فسمعه أبو عبد الله عليه السلام فقال له: « لا تقل هكذا يا أبا الحسن؛ فإنّك رجل ورع، إنّ من الأشياء أشياء مضيقة ليس يجري إلّا على وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس لوقتها إلّا حدّ واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة، وهذا منها، والله إنّ له عندي سبعين وجهاً»^(١).

وكلمة ابن أعين سواء كانت في السند أو لم تكن، فإنّ عبد الأعلى ينصرف إليه، وهو ثقة أمّا لعد الشيخ المفيد في الرسالة العددية^(٢) له من فقهاء أصحاب الصادقين عليهم السلام إذ لم يقيده بـ(العجلي)، وأمّا لوروده في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم القمي. وان لم نعتبر نحن هذا الطريق وربما استدل لوثاقته بطرق أخرى:

وهذا الحديث أيضاً من قبيل القسم الأوّل من الطائفة الثانية الظاهرة في تعدّد اللفظ والمعنى، كما أنّ فيه دلالة على أنّ مجال التورية وإلقاء الكلام على وجوه متعددة يختص بالموسّعات فقط دون المضيّقات؛ لأنّها لا تحتل إلّا وجهاً واحداً، وسيأتي في بحث قادم توضيح لمعنى الحديث^(٣).

ثم إنّ لتصوير الوجوه المتعدّدة للكلمة الواحدة وهو المعنى الثاني الذي ذكرناه كما ورد في القسم الثاني من الطائفة الأولى وجوه:

(١) المحاسن ٢: ٣٠٠ / ٤، البصائر: ٣٤٨ / ٢.

(٢) الرسالة العددية: ٣٩.

(٣) يأتي في ص ٤١٩.

الوجه الأول: أن يكون المقصود منه أن الأئمة عليهم السلام في مجال بيان الحكم الواقعي لا يعبرون عنه بألفاظ صريحة أو النص الذي لا يحتمل معنى آخر بحيث لا يكون لهم مجال التأويل فيما لو نقل كلامهم هذا للمخالفين، أو أنهم كانوا حاضرين في المجلس حيث تترتب عليه بعض المحاذير، وإنما يختار الإمام عليه السلام لفظاً يحتمل معنى آخر غير المعنى الظاهر منه ليتمسك به الإمام عليه السلام عند الضرورة فيكون مخرجاً له وإن مقصوده ذلك المعنى لا المعنى الظاهر. وهذا ماجاء في رواية أبي بصير التي سبق نقلها حيث ورد فيها قوله عليه السلام: «إن شئت أخذت بكذا وإن شئت أخذت بكذا»^(١) وإن كانت الرواية ضعيفة بعلى بن أبي حمزة كما مر. ولعل هذا الوجه هو الظاهر أو الأظهر لتصوير الوجه المتعددة للكلمة الواحدة.

الوجه الثاني: أن يكون المراد أن الكلام الذي يليه عليه السلام كلام مجمل يحتمل معاني ووجوهاً متعددة متساوية كاللفظ المشترك فلو كانت المصلحة تقتضي كتمان الحكم الواقعي، فيلقي مثل هذا الكلام المجمل بحيث لا يلتفت المخاطب للمعنى؛ لأن اللفظ يشتمل على احتمالين متساويين أو أكثر، فيمكنهم اختيار أي وجه من معانيه. وهذا التفسير محتمل أيضاً وفرقه عن الوجه الأول، أنه في الأول كان للفظ ظهور في معنى معين وإن احتمل معنى آخر، وأما في هذا الوجه، فليس له ظهور في معنى واحد، بل جميع المعاني متساوية.

الوجه الثالث: لو توفرت عوامل كتمان الحكم الواقعي فيختار الإمام عليه السلام كلاماً ظاهره خلاف الواقع، ولأجل ألا يكون الكلام الظاهر فيما يخالف الواقع كذباً فيقصد به معنىً تأويلياً صحيحاً. إذن فيمكن أن يتحمل الكلام معاني تأويلية متعددة وهي صحيحة كي لا يلزم الكذب. واختاره السيد الطباطبائي اليزدي في رسالته التعادل والتراجيح بالنسبة لجميع روايات الباب التي سبق نقلها.

وهذا الوجه يختلف عن الأول بأنه إلقاء ما يخالف بظاهره الواقع وإرادة خلاف الظاهر من الوجوه التأويلية. فاللفظ له معنىً ظاهر، ولكن الإمام عليه السلام لا يريد هذا المعنى الظاهر، بل يريد المعنى الذي هو خلاف ظاهره؛ لأنه المعبر عن الحكم الواقعي، بخلاف الأول فإنه كان بإلقاء نفس الواقع ولكن مع وجود طريق للتخلص منه باختيار لفظ غير صريح فيه. فاللفظ له معنى ظاهر، والإمام يريد جداً هذا المعنى الظاهر؛ لأنه المعبر عن الحكم الواقعي، لكن لهذا اللفظ احتمالات أخرى يمكن أن يتمسك بها الإمام عليه السلام للتخلص من شرّ الأعداء.

وإنما ذكرنا هذه الاحتمالات، لنرى مدى دلالة الروايات (أي روايات السبعين وجهاً) عليها، حيث إن السيد اليزدي ذهب إلى أنّها ظاهرة في كثرة المعنى مع وحدة اللفظ، أي المعنى الثاني للسبعين وجهاً بينما ذهب بعض آخر إلى أنّ الروايات ظاهرة في كثرة اللفظ والمعنى.

ولكن يعترض عليه:

أولاً: أن روايات الباب كما ذكرنا على قسمين: بعضها وهو الأكثر يرتبط بكثرة اللفظ والمعنى، - أي المعنى الأول للسبعين وجها الذي ذكره - فترتبط بالتورية على وجوه متعددة، وبعضها الأقل يرتبط ببيان الحكم الواقعي مع عدم اختيار لفظ صريح غير قابل للتأويل - أي بالمعنى الثاني، وهو وحدة اللفظ مع كثرة المعنى -.

وثانياً: لا عناية في إلقاء كلام يخالف بظاهره الواقع مع إرادة الواقع منه بوجوه تأويلية.

ثم إن الشواهد لا تؤيد هذا المعنى، فمثلاً لا يمكن تنزيل روايات الطائفة الأولى التي تتضمن تحريصاً وحثاً على فهم معاني كلماتهم على إرادة هذا الأمر؛ إذ أن إرادة وجوه تأويلية متعددة مع كون ظاهر الكلام الملقى على وفق رأي العامة لا دخل له في الفقاهاة بوجه.

أما الروايات الظاهرة في المعنى الثاني وهي الروايات التي تحث على معرفة معاني كلماتهم فربما تكون مؤيدة للمعنى الثاني، وكان يشتمل على روايتين فقط، ونزيد هنا رواية ثالثة هي رواية داود بن فرقد الواردة في معاني الأخبار - وإن كانت مرسلة - قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(١). والفقه قوامه بالتأمل العميق في خصوصيات الكلام، والتوصل

(١) معاني الأخبار: ١/٩٦.

إلى المراد الواقعي منه من خلال التعرّف على القرائن المقالية والقرائن الحالية المحتقّة به حين الصدور مثل التدقيق في وجنات وجهه وفتلات لسانه وغيرها.

وأما الروايات الظاهرة في المعنى الأوّل فإنّ رواية أبي بصير تشير إلى وقوع التورية في كلامهم، والثانية رواية علي بن حنظلة تدلّ على أنّهم يجيبون في الأمور الموسّعة بأجوبة متعدّدة مثل وقت الصلاة، فيمكن لهم أن يأذّنوا في تقديمها أو تأخيرها وإن كان لأجل عذر عرفي كالسفر مثلاً، كما أنّ عدد النوافل أيضاً من الموسّعات، وقد تقدّم ما يدلّ عليه^(١). أمّا في المضيقات فلا تصح الإجابة فيها إلا على وجه واحد مثل وقت الجمعة، وقد جاء ما يقرب من ذلك في رواية عبيد بن زرارة المتقدمة في موضعين:

الأوّل: «والذي أتاك به أبوبصير من صلاة إحدى وخمسين، والإهلال بالتمتع بالعمرة إلى الحج، وما أمرناك من أن تهل بالتمتع، فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما يسعنا ويسعكم ولا يخالف شيء منه الحق ولا يضاده، والحمد لله رب العالمين»^(٢).

الثاني: قوله عليه السلام: «فلا والله ما أمرناك ولا أمرناه إلا بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به ولكل ذلك عندنا تصاريف ومعان توافق الحق»^(٣).

(١) تقدم في ص ٢٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ١٨٦، ب ٤ من أبواب أقسام الحج، ح ١٤٧٣٩، مصباح الفقيه ٢: ٥، بحار الأنوار ٢: ٢٤٨ / ٥٩، ٩٢: ٩٨ / ١٣.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٤٧ / ٥٩، الحدائق الناضرة ١٨: ١٦٨.

وليس المراد بموافقة الحقّ: موافقته بالجملة، بل الموافقة في الجملة، وقد توضّح أنّ المراد بها الأجوبة المختلفة لفظاً ومعنى كما هو واضح، فهي تصلح أن تكون شاهداً للمعنى الأوّل.

وكيف كان فهذه الروايات تدلّ على وقوع التورية واللحن في كلماتهم، وكذلك تدلّ على أنّ الفقه يعتبر فيه فهم هذه الأمور كما يأتي البحث عنه بصورة مستقلة. إذن فالروايات تدلّ على كلا المعنيين، لا على أحدهما كما ذهب إليه السيد الزيدي وغيره.

وأما القسم الثاني: من الشواهد على وقوع التورية في كلامهم وهي الروايات التطبيقية، حيث طبق عليه السلام استعمال التورية في كلامهم أمّا بتصريح الإمام عليه السلام بذلك حيث يصرح الإمام عليه السلام بإرادة خلاف الظاهر، أو باستظهار ذلك من اختلاف الروايات حيث إنّه من خلال مجموع الروايات واختلافها يتوصّل الإنسان إلى استخدام التورية فيها، فهنا أمران:

الأمر الأوّل: أن يصرّح الإمام عليه السلام بأنّ المراد من كلامه خلاف الظاهر، وهذا له شواهد كثيرة من الروايات صرح فيها الأئمة عليهم السلام بأنّهم يريدون منه خلاف الظاهر من نفس الرواية أو من روايات أخرى، فقد ذكر الشيخ الأنصاري في رسائله عدة أمثلة لبيان وقوع التورية في كلماتهم، ونحن نذكر ما ذكره الشيخ ونضيف إليه أمثلة أخرى أوضح سنداً ودلالة:

فبعد ذكره الفقرة السابقة التي نقلناها عنه وأنّ اختلاف الروايات لأجل

إرادة خلاف الظاهر فيها وعلى ضوءها برز الكثير من التأويلات ومحاولات الجمع البعيدة التي ذكرها الشيخ الطوسي رحمته الله، في الاستبصار، قال الشيخ في الرسائل: (منها ما روي عن بعضهم عليه السلام لما سأله بعض أهل العراق، وقال: كم آيه تُقرأ في صلاة الزوال؟ فقال عليه السلام: «ثمانون» ولم يعد السائل، فقال عليه السلام: «هذا يظن أنه من أهل الإدراك». فقيل له: ما أردت بذلك؟ وما هذه الآيات؟ فقال: «أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال فإنَّ الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة الزوال ثماني ركعات»^(١). ولم نثر على هذه الرواية بهذه الصورة.

ومنها ما روى من أن الوتر واجب، فلما فرغ السائل واستفسر، قال عليه السلام: «إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله». وهي أيضاً لم نجدها بهذه الصورة، ولكن نقلت بصورة أخرى في رواية عمار الساباطي قال: كنا جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ قال عليه السلام: «فريضة». قال: ففرعنا وفرع الرجل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنما أعني صلاة الليل على رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله يقول: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾^(٢).

ولعل القول بوجوب النوافل مما يوجب الفرع، وأمّا الوتر لوحده فلا يوجب الفرع القول بوجوبه. إذن فقد صرّحوا بأنهم قد أرادوا خلاف الظاهر من كلامهم السابق.

(١) الرسائل ٢: ٨١٠، وانظر: الكافي ٣: ٣١٤ - ٣١٥ / ١٤، وسائل الشيعة ٤: ٧٥٠، ب ١٣ من

أبواب القيام ٣.

(٢) الاسراء: ٧٩.

ومنها ما ورد عنهم عليهم السلام من تفسير قولهم عليهم السلام: «لا يعيد الصلاة فقيه» بخصوص الشك بين الثلاث والأربع^(١) ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: «لا تطوع في وقت الفريضة»^(٢) بزمان قول المؤذن: (قد قامت الصلاة). ونحن مع الغض عن سند هذه الروايات وكذا ثبوت دلالتها على المطلوب نذكر روايات وأمثلة تطبيقية لذلك هي أقوى سنداً وأكثر ارتباطاً بالأحكام الشرعية، وإلا فالروايات المنسوبة إلى الأئمة عليهم السلام في هذا المعنى كثيرة، لكن بعضها مما لا يمكن الاعتماد عليه سنداً كما يظهر من مراجعة معاني الأخبار.

منها صحيحة زرارة قال: كنت جالساً عند أبي جعفر عليه السلام ذات يوم إذ جاءه رجل فدخل عليه، فقال: جعلت فداك، إني جار مسجد لقومي، فإذا أنا لم أصل معهم وقعوا في وقالوا هو كذا وكذا فقال: «أما لئن قلت ذلك لقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلاة له». فخرج الرجل، فقال له: «لا تدع الصلاة معهم وخلف كل إمام».

فلما خرج قلت له: جعلت فداك كبر عليّ قولك لهذا الرجل حين استفتاك، فإن لم يكونوا مؤمنين؟ فضحك عليه السلام فقال: «ما أراك بعد إلا هاهنا يا زرارة، فأبي علة تريد أعظم من أنه لا يؤتم به؟». ثم قال: «يا زرارة ما تراني

(١) التهذيب ٢: ١٩٣ / ٧٦٠، الرسائل ٢: ٨١٠.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٠ / ١٤٠٥، الرسائل ٢: ٨١٠.

قلت: صلّوا في مساجدكم وصلّوا مع أئمتكم»^(١).

وقوله عليه السلام: «ما أراك بعد...»، قال الشيخ المجلسي في مرآة العقول: (أي لا يعلم التورية عند التقيّة)^(٢).

فلاحظ أنّ السؤال وإن كان عن مورد خاص، لكن الإمام عليه السلام لم يجبه صريحاً وإنّما عدل عن الجواب إلى نقل حديث أمير المؤمنين عليه السلام، والعدول نوع من التورية. هذا بالإضافة إلى اشتغال حديث الإمام علي عليه السلام على قيد «من غير علة»، ومن الواضح بأنّه لا يجوز الصلاة خلف أحد إلا إذا وثق في دينه أو خاف سيفه وهذا فيه تورية كما وضحه الإمام عليه السلام، وهذا فيه تورية كما وضحه الإمام عليه السلام والإمام كان قد قال أولاً وقبل سؤال الرجل: «صلّوا في مساجدكم، وصلوا مع أئمتكم»، فالعناية في هذا الكلام ظاهرة، وبه تتضح العلة الموجبة لترك الصلاة.

ومنها صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أناساً رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه صلّى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم، فقال: «يا زرارة، إن أمير المؤمنين عليه السلام صلّى خلف فاسق، فلما سلّم وانصرف قام أمير المؤمنين عليه السلام فصلّى أربع ركعات لم يفصل بينهن بتسليم فقال له رجل إلى جنبه: يا أبا الحسن، صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهن؟ فقال عليه السلام: أمّا أنّها

(١) الكافي ٣: ٣٧٢ / ٥، التهذيب ٣: ٢٤ / ٨٤، الوسائل ٨: ٣٠٠ / ٥، ب ٥ من أبواب صلاة الحى

أربع ركعات مشبهات، وسكت. فوالله ما عقل ما قال له»^(١).

ومنها عن حمران بن أعين قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك إنا نصلي مع هؤلاء يوم الجمعة وهم يصلّون في الوقت - أي بعد الزوال؛ لأنّ جماعة من العامة كانوا يصلّونها قبل الزوال كأحمد بن حنبل من متأخريهم، والخلاف المذكور في كتاب الخلاف^(٢) - فكيف نصنع؟ فقال عليه السلام: «صلّوا معهم». فخرج حمران إلى زرارة فقال له: قد أمرنا أن نصليّ معهم بصلاتهم. فقال زرارة: ما يكون هذا إلّا بتأويل، فقال له حمران: قم حتى نسمع منه. قال: فدخلنا عليه فقال له زرارة إنّ حمران أخبرنا عنك أنّك أمرتنا أن نصلي معهم فأنكرت ذلك، فقال عليه السلام لنا: «كان الحسين بن علي يصليّ معهم الركعتين فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين»^(٣). ففي هذا إشارة إلى أنّ في قوله: «معهم» تورية، فهو لا يقصد الاقتداء بهم؛ لأنّ المعية لا تقتضي الاقتداء وإن أوهمته، بل يصلي صلّاته الفرادى معهم. فهذا الذيل - وهو إضافة ركعتين - كان قد أخفاه عن حمران لبعض الأسباب ربما للتقية، وأنّه في المجلس كان من يتقى منه.

وفي معاني الأخبار للصدوق الكثير من الروايات التي صرح فيها الأئمة عليهم السلام أنهم يريدون من بعض أقوالهم خلاف ظاهرها، حيث إن المعنى

(١) الكافي ٣: ٣٧٤/٦، الوسائل ٧: ٣٥٠/٤، ب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة.

(٢) الخلاف ١: ٦٢٠/مسألة ٣٩٠.

(٣) الكافي ٣: ٣٧٥/٧، الوسائل ٧: ٣٥١/٥، ب ٢٩ من صلاة الجمعة.

الظاهر لا يتلاءم مع تعاليمهم ومبادئهم، فمثلاً في الرواية عن الجماعة وأنهم مع الحقّ فإنّ أبا عبدالله عليه السلام يفسرها (بأنّ المراد من الجماعة أهل الحقّ وإنّ قتلوا)^(١) وذلك لأنّ بعض الناس كانوا مأنوسين ببعض آراء العامّة، وأنّ الحقّ مع الجماعة، لذلك فإنّه عليه السلام فسّر الجماعة بأهل الحقّ، وهو تفسير خلاف الظاهر.

وفي رواية أخرى، حول قول رسول الله صلى الله عليه وآله «اختلاف أمتي رحمة» فسّر الإمام عليه السلام الاختلاف بالاختلاف لطلب العلم^(٢). وفي معتبرة عبدالله بن سنان قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: «نعم»، قلت: تعني سفليه، قال: «ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سره»^(٣). ولكن قد يقال: لا يعلم إرادة خلاف الظاهر من هذه الرواية لأنّه في كتب اللغة فسرت العورة بكل شيء مستور، أو كلّ أمر يستحي منه.

وغيرها من الروايات الكثيرة الدالة على هذا الأمر، ونكتفي بها ذكرناه. الأمر الثاني: وأمّا ما يستكشف التورية وإرادة خلاف الظاهر من خلال ملاحظة بعض القرائن كاختلاف الأحاديث مثلاً وتدل على ذلك روايات،

(١) معاني الاخبار ص ١٥١، وفي هذا المعنى روايات عديدة ذكرت في معاني الاخبار، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن جماعة امته، فقال: جماعة امتي اهل الحق وان قتلوا، ومنها (قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله ما جماعة امتك؟ قال: من كان على الحق وان كانوا عشرة).

(٢) نفس المصدر ص ١٥٤.

(٣) نفس المصدر ص ٢٤٢.

منها رواية محمد بن يحيى الخثعمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النفاء فقال: «كما كانت، تكون مع ما مضى من أولادها وما جرت». قلت: فلم تلد فيما مضى؟ قال: «بين الأربعين إلى الخمسين»^(١). والروايات في تحديد النفاس كثيرة ومختلفة، والمختار أنه من حيث الكثرة كالحيض، والإمام عليه السلام هنا لم يرد أن يبين الواقع صريحاً فعبر بها بين الأربعين والخمسين وهو عشرة أيام.

وقال المحقق الهمداني بعد ذكر الحديث: (احتمال التورية في هذه الرواية قوي جداً، حيث إنه أجمل حكمها وقال: «كما كانت تكون مع ما مضى من أولادها». فلما قال السائل: (فلم تلد فيما مضى)، قال: «بين الأربعين والخمسين»، فلا يبعد أن يكون مقصوده من التحديد بما بين الأربعين والخمسين التحديد بالعشرة الواقعة بينهما)^(٢).

وإنما علمنا وقوع التورية في هذا الحديث لأجل اختلاف الروايات في تحديد النفاس وكون راويه - وهو محمد بن يحيى - عامياً وإن كان موثقاً، وكيفية أسلوب التعبير فيه.

ومنها معتبرة علي بن مهزيار الواردة في باب نجاسة الخمر قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، روي زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل أنها قالوا: «لابأس بأن

(١) التهذيب ١: ١٧٧ / ٥٠٧، الاستبصار ١: ١٥٢ / ٥٢٧، الوسائل ٢: ٣٨٨ / ١٨، ب ٣ من

أبواب النفاس.

(٢) مصباح الفقيه ١: ٣٣٨.

تصلي فيه إثمها حرم شربها». وروي عن غير زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ - يعنى المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك»، فأعلمني ما أخذ به فوق عليه السلام بخطه وقرأته: «خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام»^(١).

ولا يعلم ماذا يقصد من قوله عليه السلام: «خذ بقول أبي عبد الله» مع أن كلا القولين نسبا لأبي عبد الله عليه السلام؛ أحدهما رواه زرارة يدل على الطهارة، والآخر رواه غير زرارة يدل على النجاسة، فإن كان المراد قوله الواقعي فهو غير معلوم، وإن أريد قوله المروي عن الإمام الصادق عليه السلام فكلاهما مروى عنه، ولو كان المراد هو الأخذ بما انفرد به - أي المنقول عن أبي عبد الله فقط - لكان المناسب أن يعبر به (خذ بالرواية الثانية) أو (بخبر زرارة). ومع ملاحظة اختلاف الآراء حول نجاسة الخمر وطهارته وذهاب حتى بعض علمائنا إلى طهارته يعلم أن هذه الجملة تشتمل على الستر والتورية، حيث لا يريد عليه السلام بيان الحكم الواقعي والتصريح به، لأجل بعض الآثار المترتبة عليه وإنما كلامه مجمل.

ومما يؤكد وقوع التورية في هذه المعتبرة ذهاب العامة إلّا ربيعة الرأي إلى النجاسة^(٢) مما يدعو الإمام إلى كتمان الحكم الترخيصي لو كان الحكم الواقعي هو الطهارة. فهذه من المسائل الحساسة التي ربما اقتضت الكتمان والتورية.

(١) الكافي ٣: ٤٠٧ / ١٤، التهذيب ١: ٢٨١ / ٨٢٦، الوسائل ٣: ٤٦٨ / ٢٣ ب ٣٨ من أبواب

النجاسات.

(٢) انظر المجموع ٢: ٥٦٣.

وأما الفقهاء فبعضهم جعل قول أبي عبدالله عليه السلام في الرواية بمعنى التخيير لورود كليهما عن أبي عبدالله عليه السلام، وبعضهم جعله بمعنى الأخذ بالقول الأخير مستدلاً بأنه لولاه لم يفهم الراوي شيئاً، وقد ذهب إلى ذلك صاحب الجواهر والمحقق الهمداني حيث إن صاحب الجواهر والهمداني يذهبان إلى أن المراد هو قول أبي عبدالله عليه السلام المنفرد عن قول أبيه، وهو الحكم بالنجاسة، بعد امتناع الأخذ بهما جميعاً باعتبارهما قول أبي عبدالله عليه السلام، والتخيير غير مقصود^(١).

وقال في التنقيح تأييداً للقول بالنجاسة: (على أن الرواية الدالة على طهارة الخمر أيضاً لو كانت مراده من قول أبي عبدالله عليه السلام لكان هذا موجباً لتخيير السائل، ولوجب عليه إعادة السؤال ثانياً لتوضيح مراده وأن قول الصادق عليه السلام أية رواية، فإن له عليه السلام حيثنذ قولين متعارضين، وحيث إن السائل لم يقع في الحيرة ولا أنه أعاد سؤاله يستكشف منه أنه أراد خصوص الرواية الدالة على نجاسة الخمر)^(٢) ويلاحظ أنه عليه السلام أخذ عدم تخيير السائل مفروضاً، مع أن السؤال كان بالمكاتبة، بالإضافة إلى أنه لا يلزم على الإمام التصريح بالجواب دائماً حيث إنهم عليه السلام ذكروا بأنه لا يلزم الجواب عما يريده السائل أحياناً. وقد اعتبر جمع، منهم المحقق الهمداني والتنقيح، هذا الحديث من الأخبار العلاجية في مورد تعارض الروايات في نجاسة الخمر خاصة فإتّها من أدلة الترجيح لروايات النجاسة.

(١) الجواهر ٦: ٩. مصباح الفقيه ١: ٥٤٩.

(٢) التنقيح ٣: ٩٣.

ومنها الروايات المختلفة في حكم الصلاة في الأماكن الأربعة، فيلاحظ فيها اهتمام الأئمة عليهم السلام ببيان امتيازها في ذلك عن بقية الأماكن، ولكن الناس بل حتى فقهاء الشيعة آنذاك لم يكونوا بمستوى استيعاب هذا الأمر وتحمله، وأنّه كيف يتم فيها بدون قصد الإقامة عشرة أيام؛ ولذلك حاولوا بيانه بأسلوب ليس فيه إثارة، وبأجوبة مختلفة اشتمل بعضها على التورية أو الكتمان أو العدول، وخاصّة الحكم من الموسّعات؛ لذلك أجابوا بأجوبة مختلفة.

ولذا ورد في بعض الروايات مثل رواية حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن: حرم الله وحرم الرسول صلى الله عليه وآله، حرم أمير المؤمنين عليه السلام، وحرم الحسين بن علي عليهما السلام»^(١). ومثله في موضع آخر^(٢) وإن كان في سنده إسماعيل بن مرار، لكنّه لا إشكال فيه عندنا، فهو يدلّ على أنّ الحكم فيه هو الإتمام وإن لم ينو الإقامة عشرة أيام.

ولكن جاء في الحديث عن علي بن مهزيار عن محمد بن إبراهيم الحسيني قال: استأمرت أبا جعفر عليه السلام في الإتمام والتقصير قال: «إذا دخلت الحرمين فأنو عشرة أيام وأتم الصلاة». قلت: إنّي أقدم مكة قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة. قال: «أنو مقام عشرة أيام وأتم الصلاة»^(٣).

(١) التهذيب ٥: ٤٣ / ١٤٩٤، والاستبصار ٢: ٣٣٤ / ٢١١٩١، والوسائل ٨: ٥٢٤ / ٢١ ب ٢٥ من أبواب صلاة المسافرين.

(٢) الكافي ٤: ٥٢٤ / ٣، الوسائل ٨: ٥٢٩ / ١٩، ب ٢٥ من أبواب صلاة المسافرين.

(٣) التهذيب ٥: ٤٢٧ / ١٤٨٤، الوسائل ٨: ٥٢٨ / ١٥، ب ٢٥ من أبواب صلاة المسافرين.

ويلاحظ أنّ الإمام عليه السلام هنا عدل عن الجواب؛ فإنه سئل عما إذا لم ينو عشرة أيام وأجاب عليه السلام فيما إذا نوى عشرة أيام يتم. ووجوب الإتمام مع نية الإقامة واضح، وقال صاحب الوسائل في ذيل هذا الحديث: (أقول: هذا موافق لما مضى؛ فإن النية مع علم عدم الإقامة غير معتبرة)^(١).

وكذا في رواية معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مكة والمدينة كسائر البلدان؟ قال: «نعم». قلت: روى عنك بعض أصحابنا أنك قلت لهم: «أتموا بالمدينة لخمس». فقال «إن أصحابكم هؤلاء كانوا يقدمون فيخرجون من المسجد عند الصلاة، فكرهت ذلك لهم؛ فلهذا قلته»^(٢). حيث إنهم لو صلّوا قصرًا، فسوف يخرجون قبل الناس الذين يصلون تمامًا. فالإمام عليه السلام عدل عن الجواب الحقيقي، وهو خصوص هذه الأماكن المقدسة في الإتمام للمسافر إلى هذا السبب المذكور في الرواية.

ومن الواضح أنّ العذر المذكور لا يصحح الأمر بالإتمام ما لم يكن جائزاً في الواقع، ففيه كتمان.

ومثله ما روي عنه بسند صحيح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التقصير في الحرمين والإتمام، فقال: «لا تتمّ حتى تجمع على مقام عشرة أيام». فقلت: إن أصحابنا رَوَوْا عنك أنّك أمرتهم بالتمام! فقال: «إن أصحابك كانوا يدخلون

(١) الوسائل ٨: ٥٢٨ / ذيل الحديث: ٥، باب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر.

(٢) علل الشرائع: ٤٥٤ م ١٠، الوسائل ٨: ٥٣١ / ٢٧، ب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر.

المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم ويخرجون، والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلاة، فأمرتهم بالتمام»^(١). فالعلة المذكورة لاتصحح الأمر بالإتمام ما لم يكن في الواقع جائزاً، ففيه كتمان وتورية حيث إن فيه إشارة إلى أن الشيعة لو صلّوا ركعتين فسيخرجون قبل الناس الذين يصلون أربعاً، فأمرهم بالأربعة؛ ليخرجوا ويدخلوا مع الناس، وإنّما أمرهم عليه السلام بالإتمام لهذه النكته، وفيه عدول عن الجواب الواقعي.

والسرّ فيه ما ذكرناه من عدم تحمل واستيعاب أكثر الأصحاب للفرق بين المواضع الأربعة وغيرها في الصلاة - وعلى الأخصّ بالنسبة لحرم مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وحرم أبي عبدالله الحسين عليه السلام وقد تقدّم عن أيوب بن نوح أنّه قال لسعد بن عبدالله وقد سأله عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد الذي روي فيها، فقال: أنا أقصّر، وكان صفوان يقصّر، وابن أبي عمير وجميع أصحابنا يقصرون^(٢). فهذه أمثلة تظهر التورية فيها بمعونة اختلاف الأخبار، وكيفية التعابير.

الجهة الثالثة: في بيان ما هو السبب في إعلامهم بأنّ في كلامهم التورية واللحن؟ والكتمان، وأنّهم يتكلمون بسبعة أو سبعين وجهاً، وأنّ الكلام الذي يصدر منهم يقبل التأويل بوجوه متعددة، مدى ارتباط إعلامهم باستخدام

(١) التهذيب ٥: ٤٢٨ / ١٤٨٥، الوسائل ٨: ٥٣٤ / ٣٤، ب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر.

(٢) تقدم في ص ٣٨٠.

التورية في حديثهم وما هو تأثير ذلك في الفقه واستنباط الأحكام الشرعية.

وما هو السبب في إعلامهم هذا؟

وهنا ثلاثة أمور:

الأمر الأول: الغرض من هذا الإعلام.

الأمر الثاني: هل لهذا الإعلام تأثيره في الفقه والاستنباط؟

الأمر الثالث: في ضوابط استكشاف التورية في كلامهم.

الأمر الأول: الغرض من هذا الإعلام فمما لاشك فيه أنّ الأئمة ﷺ

استهدفوا بإعلامهم أنهم يتكلمون على سبعين وجهاً تنزيه أنفسهم عن الكذب، وأنهم في ظروف التقية يستخدمون أسلوب التورية ولا يصدر منهم كذب، وكذا يقصدون بذلك تنزيه رواة أحاديثهم مما يترتب على نقلهم الأقوال المختلفة من سوء الظن بهم، والتشكيك في انتساب الفقه الشيعي للأئمة ﷺ وبذلك يحثون الناس على أخذ المعارف منه.

ولكن وقع البحث في أنّه هل للأئمة ﷺ وراء هذا الهدف غرض آخر

للإعلام أو لا؟ فهنا ثلاثة آراء:

الرأي الأول: الظاهر من كلمات السيد الزيدي في رسالة التعادل

والترجيح هو الثاني، فهو يرى بأنّه لا يوجد لهم غرض وراء هذا الإعلام

سوى دفع تصور وقوع الكذب عنهم تقية - بناءً على عدم كون التورية من

الكذب - دون أن يكون لهذا الإعلام تأثيره في استكشاف الأحكام الشرعية

في أقوالهم في عملية الاستنباط. فهو يرى أنّ الكلام الصادر عن تقيه لا يجدي الفقيه شيئاً؛ لأنّه لو كان المعنى التأويلي له واحداً، فإنّ الفقيه لا يستطيع أن يفرضه الحكم الواقعي؛ فإنّه من الممكن أن يكون الأئمة: مجبورين على إلقاء هذا الكلام؛ إذ لا طريق لهم إلى السكوت، فمن باب الاضطرار تكلموا بهذا الكلام. ومعه فلا دليل على أنّ المعنى التأويلي هو المطابق للواقع وإذا تعدّد فلا يمكن أن يعتبر أحد المعاني التأويليّة بخصوصه هو المراد دون غيره.

ولكن يلاحظ عليه أنّ منشأ هذا القول هو أنّ السيد اليزدي لم يلاحظ من نصوص الباب سوى ما ورد في قسم من الروايات التي ذكرناها الثانية، وقد فسرها - كما ذكرنا - بأنّ للكلام الظاهر المخالف للمعنى المقصود وجوها تأويلية يمكن التخلص معها من الكذب^(١). ولكن ذكرنا أنّ عمدة روايات باب التورية ما دل على أنّهم عليهم السلام يتكلمون بوجوه متعددة، ولهم من جميعها المخرج فالأئمة عليهم السلام أنفسهم ذكروا أنّهم يتمكّنون من التكلم بأي أسلوب وبأي كلام دون أن يكذبوا فيه، حتى لو كانوا مضطرين بكلامهم ولهم المخرج في ذلك.

هذا بالإضافة إلى أنّ بعض الروايات التي تدلّ على إعلامهم باستعمال التورية في أقوالهم اشتملت على الحثّ والتحريض على معرفة معاريض الكلام ولحنه لا لأجل التخلص من الكذب في استعمال التورية بل لأجل

حث الأصحاب على فهم كلام الأئمة عليهم السلام. ومع هذا فكيف يمكن الالتزام بما ذكره؟

الرأي الثاني: ويستفاد من كلمات الشيخ الأنصاري التي ذكرناها سابقاً عن رسائله أنّ فائدة هذا الإعلام تبرير وتوجيه الجموع التبوعية والتأويلية البعيدة في رواياتهم عليهم السلام وذلك لأجل إرادة خلاف الظاهر من كلمات الأئمة عليهم السلام كثيراً، فلا يستبعد التأويلات والجموع التي ربما كانت بعيدة. والتي ذكرها الشيخ الطوسي في التهذيبين وإن كانت في حدود ذاتها بعيدة ولا شاهد عقلائي عليها ومن هنا يبرّر قاعدة الجمع مهما أمكن وإن لم يكن وفق الموازين العقلية، وأن التورية لهذا الداعي مع أنّه لا يكون داعياً عند العقلاء. ولكن هذا الرأي غير صحيح. فالإعلام بوجود التورية في كلمات الأئمة عليهم السلام ليس بداعي أن يتمكّن أيّ شخص من أن يجمع بين رواياتهم المختلفة بما يرغب من وجوه الجمع وإن كان باختيار الجموع والتأويلات البعيدة، بل لا بدّ أن يكون استكشاف المعنى المراد منها والجمع بينها على ضوء الموازين العقلية.

الرأي الثالث: - وهو الحقّ -: أنّ إعلام الأئمة عليهم السلام: بوجود التورية واللعن في كلامهم يقصدون به توجيه الأذهان إلى أنّ استكشاف الأحكام الواقعية من كلامهم وفهم أقوالهم لا يتمّ إلاّ بمعرفة التورية واللعن وفق قواعد سنذكرها، وأنّ الجمع بين أقوالهم المختلفة يتم وفق (الجمع الاستنباطي). فلا يتمكّن من الجمع بينها بل فهمها إلاّ إذا كان مطلعاً على

أساليب كلامهم ومعارضه ولحنه والتورية، وأسباب الكتمان وتناسب هذه الأسباب مع الأحكام وأمثالها من الأساليب العامة أو الخاصة في أقوال الأئمة عليهم السلام، لا بدّ من الإحاطة بها لفهم كلامهم أو الجمع بين أقوالهم المختلفة، وهذا هو الهدف من إعلامهم بوجود التورية.

وسياتي توضيح هذا الجمع في محله^(١).

فهدفهم من هذا الإعلام هو أن يعرفونا على منهج التفكير والاستنباط، والجمع المشروع بين الأخبار المتعارضة. وأنّه ليس المراد كلّ جمع نستدوقه من أي شخص كان، بل الأمر يحتاج إلى إحاطة بأساليب الأئمة عليهم السلام والمعارض واللحن في كلامهم.

وهذا هو الهدف الأوّل، من إعلامهم، ولعلّ هناك أهدافاً أخرى يمكن أن تكون سبباً لهذا الإعلام:

١- رفع التوهّم عن الأئمة عليهم السلام أنفسهم، لأنّ بعض العامة حينما كانوا يسمعون هذه الأقوال المتخالفة من الأئمة (فيتوهّمون، أن اختلاف فتاواهم، كاختلاف فتاوى علماء العامة، ممّا يرتبط بتبدل الرأي، وأنهم يفتون استناداً للقياس أو الاستحان وأمثالها، بل ربما سرت هذه الفكرة لبعض علماء الشيعة، كابن الجنيد، حيث توهّم أنّ اختلاف أقوال الأئمة عليهم السلام لاعتمادهم على الرأي والقياس فهذه الروايات التي أعلنوا بوجود التورية في كلامهم فيها

تهدف القول بأن هذا الاختلاف الظاهري، لا يكشف عن الاختلاف في الرأي لأنهم يفتون على ضوء أصول ثابتة ومسلّمه، ولا بدّ من علاج هذا الاختلاف الظاهري، وأنّ الفقيه المحيط بأساليب الأئمة عليهم السلام وباللحن والمعارض، يتوصّل للمراد الحقيقي، وأنّه قد حصل كتمان في بعض الموارد ومن خلال الجمع الصحيح بين أقوالهم فيتوصل لمرادهم.

٢- تزكية روايتهم: إذ لو نقل الرواة أقوالاً متعارضة بحسب الظاهر، فسوف يساء الظن بهم، ونتيجته أمران:

(أ) الشك بانتساب الفقه الشيعي للأئمة عليهم السلام، لأنّ كلّ راو يذكر قولاً مخالفاً للآخر، وهذا ما يوجب أن يشك البعض بصحّة هذا الفقه وأنّ الأئمة عليهم السلام كيف تصدر منهم الأقوال المتخالفة، فلا بدّ أن يكون الرواة بأنفسهم قد اخترعوا هذه الآراء من أنفسهم ونسبوا للأئمة عليهم السلام.

(ب) تكذيب الرواة أنفسهم.

ولأجل دفع هذه الآثار المترتبة على الأجوبة المختلفة حيث توجب التشكيك والتكذيب، كما توهمه بعض العامة، بل ربما بعض الخاصّة كابن قبة، كما نقلنا عنه حيث ذهب إلى أنّ الاختلاف نشأ من الوضّاعين والمدّلسين، حيث وضعوا أخباراً أو نسبوا للأئمة عليهم السلام، كما نقل عنه الشيخ الصدوق في إكمال الدين، إذن فإعلام الأئمة عليهم السلام بوجود اللحن والمعارض في كلامهم، لدفع هذا التوهم، وأنّ للاختلاف أسباب إعمق، وليس مصدره الرواة، لأنّ الثقات منهم معتبرون وينقلون بأمانة ودقة، وإنّما قد يكون الاختلاف من

الأئمة عليهم السلام أنفسهم.

الأمر الثاني: مدى تأثير هذا الإعلام في الفقه والاستنباط: ولأجل توضيح هذه الفكرة لابد أن نذكر مقدمة يتوضح من خلالها مورد البحث هنا، وهي أنه قد اتضح من خلال بعض البحوث السابقة أنّ الستر والكتمان في كلمات الأئمة - أي أنّ كلام الأئمة عليهم السلام المشتمل على الستر والكتمان بحيث لا يتطابق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدي - يكون على نوعين: ستر طبيعي، وستر غير طبيعي.

أما الستر الطبيعي: فالعمدة فيه ثلاثة موارد:

الأول: الستر في التعليقات التي تعتمد الغالب على أسلوب التدرج في بيان الأحكام؛ إذ لا يمكن في مجال التعليم بيان الأحكام بعوارضها ولواحقها وعناوينها الثانوية دفعة واحدة؛ فيلقي العام بظاهره وهو يريد به: الخاص واقعاً وهكذا، حيث لا يتطابق فيه الظاهر مع الإرادة الجدية، ففيه نوع من الستر والكتمان.

الثاني: الستر في موارد الفتيا؛ فإنّ المفتي يمنح السائل ما يعينه على العمل وفق الموازين القانونية من دون أن يقصد بيان جميع الطرق المحتملة، أو أنّ هذا الطريق أو الحكم هو المتعين في الواقع، أو أنّه أحد أفراد الواجب التخييري. وقد سبق بيان ذلك تفصيلاً^(١) فيطبّق المفتي في ذهنه الحكم على موضوع القضية

ويلقي للمستفتي نتيجة التطبيق، وهو يشتمل على نوع من الستر حيث لا يبيّن الحكم الواقعي بصورته الحقيقية للمخاطب، فربما كان الحكم تخييراً في الواقع وقد بيّنه له كحكم معين.

الثالث: ما يصدر من الأئمة عليهم السلام من الأحكام بما هم ولاة الأمر وساسة العباد، وبملاحظة المصالح الوقتية التي تفرضها ظروف الشيعة أو ظروف إنسان خاص، فإنه قد يتوهم أنّ الأحكام هذه أحكام دائمية وواقعية لأنّ دائرة الحكم الولائي كما ذكرنا في خصوص الموسعات، كما في مثال تحريم أكل الخيل والبغال والحمير في فترة ما من قبل الرسول صلى الله عليه وآله لاحتياج الناس لركوبها، أو مثل فرض الزكاة على مال التجارة أو الخيل أو أخبار التحليل في الخمس بناءً على بعض الآراء وأنه حكم ولائي، ففيه كتمان وستر على الحكم الواقعي، حيث يتوهم السامع أنّه هو الحكم الواقعي بينما هو حكم ولائي مؤقت.

فالستر في هذه الموارد طبيعي باعتباره ضرورة تفرضها طبيعة التعليم والفتيا والأحكام الولاية.

وأما الستر غير الطبيعي، فهو المتحقّق في مجالات التورية واللحن، هو المقصود بالبحث هنا، حيث يختار المتكلّم أسلوباً خاصاً لبعض أسباب الكتمان. وهذا النوع هو الذي يعبر عنه باللحن والمعاريض، أمّا النوع الأوّل فقد كانت المباحث السابقة منعقدة لأجله وإن كان بحثنا هنا يزيده وضوحاً.

فهل إنّ معرفة أساليب التورية واللحن له تأثيره في فهم الكلام عامة والأحاديث خاصّة، أو لا؟

ذكرنا سابقاً أنّ لمعرفة معارض الكلام دوره في الأدب العربي، بحيث يعتبر الجاهل بأساليبه غيباً كما قال الشاعر

ولقد لحت لكم لكيما تعرفوا واللحن يعرفه ذووا الأبواب

فذووا الأبواب هم الذين يعرفون أنّ في هذا الكلام تورية، بل يدركون ذلك المعنى المستور الذي حاول المتكلم إخفاءه من خلال التورية لأنّ اللحن لا يعنى الستر المطلق الذي لا ينكشف مطلقاً، بل الستر بحدود المصلحة المقتضية له، بحيث يدرك ذو اللب أنّ الكلام صدر تورية، بل ربما أدرك المعنى الذي يقصده المتكلم جداً.

وقد ذكرنا سابقاً كلام السيد المرتضى. وأنّ غير العارف بالتورية والمعارض واللحن وأساليبها في الأدب العربي، لا يحقّ له تفسير الروايات.

وقد تعرّضنا لبعض الأحاديث التي تحثّ على معرفة لحن كلامهم عليهم السلام ومعارضه، وهنا نشير إلى أحاديث أخر، فمنها ما في كتاب التوحيد للصدوق وتفسير البرهان في قوله تعالى ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾^(١) عن ابن بابويه عن أبيه قال: حدثنا عبدالله بن جعفر الحميري قال: حدثنا أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن فضيل عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال

لي: «يا أبا عبيدة، إياك وأصحاب الخصومات والكذابين علينا؛ فإنهم تركوا ما أمروا بعمله، وتكلفوا علم السماء. يا أبا عبيدة خالقوا الناس بأخلاقهم، وزايلوهم بأعمالهم، إننا لا نعدّ الرجل فقيهاً عاقلاً حتى يعرف لحن القول» ثم قرأ هذه الآية: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾^(١)

والحديث صحيح سنداً.

وجاء في البحار نقلاً عن كشف المحجة عن كتاب عبدالله بن حماد الأنصاري عن عاصم الخياط عن أبي جعفر عليه السلام مثله، ولكن فيه: «فقيهاً عالماً»^(٢) وفي موضع آخر: «فقيهاً عاقلاً»^(٣).

وينقل في موضع آخر عن غيبة النعماني بسند مرسل عن المفضل بن عمر قال: قال أبو عبدالله عليه السلام «خبر تدريه خير من عشرة ترويه، إن لكل حقيقة حقاً، ولكل صواب نوراً - ثم قال -: إننا والله لا نعدّ الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن فيعرف اللحن»^(٤). ومعنى «تديه» أن من تعرّف على جميع مقاصد الحديث وخصوصياته وأسباب ذكر الحديث وحدوده فهو أفضل من عشرة أحاديث أو أكثر لا يعرف خصوصياتها إلا معرفة عابرة. وهذا هو المراد من (دراية الحديث) لا أن المراد منها معرفة مجرد الظواهر؛ لأن ذلك لا

(١) التوحيد ٤٥٨ / ٢٤، البرهان في تفسير القرآن ٥: ٧١ / ٥.

(٢) كشف المحجة: ١٩، البحار ٢: ١٣٧ / ٤٧.

(٣) بحار الأنوار ٢: ١٣٩ / ٥٨.

(٤) البحار ٢: ٢٠٨ / ١٠١.

يستدعي كل هذا الحث، لأن أكثر الرواة يعرف الظواهر، وإنما المراد من «تدريه» معنى أخص من معرفة مجرد الظاهر، فهناك فرق بين الراوي والفقهاء، وجملة «إن لكل حق حقيقة»، إذا كانت مقدمة للجملة اللاحقة، فهي تدل على أن من طرق معرفة اللحن والمعارض والتورية ودراية الحديث، مقايسة الكلام بالأصول التكوينية والشرعية المسلمة للمتكلم، فإذا لم يظهر موافقته لها فيعرف أن في الكلام لحنًا أو تورية.

فالملاحظ أن هذه النصوص تعتبر عدم معرفة لحن القول نقصاً في الفقيه، وقد سبق أن نقلنا قول الإمام عليه السلام لزرارة الذي لم يفقه التورية في كلامه: «وما أراك بعد إلا هاهنا»^(١)، ويقصد بأنك بعد لا تعرف التورية.

فمعرفة لحن الكلام ومعارضه ضرورة لا بد منها في استنباط الحكم الشرعي وفي الفقه، وذلك لجهات:

منها: أن الأئمة عليهم السلام في بيانهم للأحكام اتبعوا النهج العربي وأساليبه في الكلام، ومعرفة لحن الكلام مما لا بد منه في الأدب العربي بل مطلق اللغات بحيث يعد الجاهل بمعارض الكلام غيباً. بالإضافة إلى أن العرب أو أدباء العرب كانوا يستعملون التورية واللحن في كلامهم.

ومنهم: تأكيد الأئمة عليهم السلام على ملاحظة جوانب الكلام الصادر منهم، بل ومن غيرهم وفهم معارضه ولحنه. وقد اهتم الفقهاء بهذه الجهة كما سبق أن

ذكرنا ذلك عن الشيخ المفيد. وأصرّ على ذلك من المتأخّرين صاحب الجواهر؛ فإنّه تعرّض إلى ضرورة ملاحظة معارضض كلام الأئمة عليهم السلام ولحنه في مواضع متعددة من كتابه نذكر بعضها:

فمنها ما جاء في (بحث ذبائح أهل الكتاب)، فإنّه بعد نقله لخبر بشير بن أبي غيلان الشيباني: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى والنصاب قال: فلوى شدقه وقال: «كُلّها إلى يوم ما». يقول: بل لا يخفى على من رزقه الله فهم اللحن في القول أنّ هذا الاختلاف منهم في الجواب ليس إلّا لها - أي للتيقّة - ثم يذكر الروايات وطوائفها التي تبلغ اثنتي عشرة طائفة^(١).

ومنها ما جاء في خصوص الروايات المختلفة في النفاس قال: (وقد يشعر به تكرير حكايتها في الأخبار، بل ربما أجابوا عن سؤال من سأهم بنفس الحكاية من دون تصريح بالحكم كما في صحيحة ابن مسلم، وأيضاً فعدولهم عن التصريح بالجواب إلى نقل رواية أو ذكر حكاية ممّا تفوح منه رائحة التقيّة كما لا يخفى على المتتبع العارف بأساليب الكلام إلى غير ذلك من المرجّحات الكثيرة)^(٢).

فالالتفات إلى لحن الكلام موجود في كلّ أحد أمّا بموهبة من الله أو بالممارسة بالتعرف على طرق التورية وضوابطها.

(١) الجواهر ٣٦: ٢٥٩.

(٢) الجواهر ٣: ٣٨٤.

الأمر الثالث - وهذه هي المهمّة في هذا البحث -: أنّه هل يمكن تحديد ضوابط وقواعد ارتكازية معيّنة يتمكن من خلالها الإنسان التوصل إلى اشتغال الكلام على التورية واكتشاف وجه التورية فيه؟ فإنّ هذه القواعد وإن كانت ارتكازية موجودة في مرتكزات الناس وأذهانهم لكن هل يمكن تحديد المرتكزات وتصنيفها بصورة علمية وفنيّة أم لا؟ كما ذكره في قواعد علم المنطق، فإنّها ارتكازية عند العقلاء أو الأذكياء، وإنّا علماء المنطق جمعوا تلك المرتكزات بقواعد وضوابط علمية محددة. وبعبارة أخرى: ما هي تلك القواعد التي نفهم من خلالها أنّ الكلام يشتمل على التورية؟ وما يمكن افتراضه ضابطاً للتورية أحد طريقين:

الطريق الأوّل: ما ذكره بعض الأعاضم من أدركنا بحثه في الجملة^(١)، وبيانه بتقريب منّا يتم من خلال ذكر ثلاثة مقدمات:

المقدّمة الأولى: قد يتصوّر أنّ إعلام الأئمة عليهم السلام عن وجود التورية في كلامهم هو في الحقيقة إعلام منهم بإلغاء حجّية الظواهر في كلامهم عليهم السلام فإنّه لما كان مبنى حجّية الظواهر هو الميثاق العقلاني العام حيث إنّ كلّ عاقل يتعهد بإرادة ما يكون كلامه ظاهراً فيه، وأنّ كلامه بظاهره يكون مبرزاً لمقاصده. وهذا الميثاق الاجتماعي مورده ما إذا لم يعلم بكثرة إرادة خلاف

(١) الظاهر أن المراد منه المرحوم الميرزا مهدي الاصفهاني رحمته الله وما ذكره السيد الاستاذ تقريب كلامه المذكورة في رسالته التي صنفها في خصوص المسألة وسماها (المواهب السنية والغايات الرضوية).

الظاهر من كلام المتكلم؛ أما بتصريحه بذلك، أو للعلم به من الخارج، أو بوجود علم إجمالي بإرادة خلاف الظاهر كثيراً من كلامه، حيث إن أدلة التورية والمعارض حسب هذا التصور تدلّ على إعلامهم بأنهم يريدون خلاف الظاهر كذكر العام وإرادة الخاص جداً أو ذكر المطلق وإرادة المقيد واقعاً. ولذا ينقل الشيخ في رسائله عن السيد الصدر شارح الوافية أنه قد ذهب إلى أنّ حجّة ظواهر كلام الأئمة عليهم السلام لأجل الإجماع العملي لا لأجل بناء العقلاء^(١) لما ذكرناه أنّ بناء العقلاء على إرادة الظاهر من الكلام يسقط نتيجة الإعلام بأنّه يريد خلاف ظاهر كلامه كثيراً.

ولكن يلاحظ عليه أنّ هذا التصور باطل؛ فإن الأئمة عليهم السلام في مجال تفهيم المقاصد كانوا يسيرون وفق هذا الميثاق الاجتماعي والعقلاني، فلا بدّ أن يكون إعلامهم عن وجود التورية والمعارض في كلامهم له حدود معينة بحيث لا ينافي حجّة ظواهر كلامهم ولا بدّ من تفسير هذا الإعلام بتفسير لا يتنافى وحجّة ظواهر كلامهم، وإلا لو ألغينا حجّة ظواهر كلامهم لم يكن هناك معنى لدعوتهم الناس إلى التزود من علومهم، وأخذ المعارف منهم، ولانسدّ باب الاستفادة من كلامهم عليهم السلام، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به؛ فإن أخذ هذه المعارف منهم متوقف على حجّة الظواهر وتعهدهم بهذا الميثاق، وإذا سقط هذا التعهد انسدت أبواب الاستفادة منهم.

إذن فلا بدّ أن نعيد النظر في التورية، فهل حقيقة التورية في الأمثلة المذكورة هي إرادة خلاف الظاهر، أم غيره؟

المقدمة الثانية: أنّ الظهور على قسمين واقعي، ومتوهم. والمقصود من إعلامهم بوجود اللحن أو التورية في كلامهم إلغاء الظهور المتوهم فحسب لا الواقعي.

وتوضيحه أنّ جميع موارد التورية لم يرد فيها خلاف الظاهر بل المراد الجدي فيها نفس المعنى الظاهر الواقعي، لا أنّ المراد هو غير الظاهر، لكن السامع نتيجة عدم إحاطته بالجهات، وقصور فكره أو اختلاط ذهنه ببعض الأوهام يتخيل ما ليس بظاهر ظاهراً، وإلاّ لو كان واعياً بالخصوصيات المكتنفة بالكلام لعرف المعنى الظاهر منه. فهو قد اختلط ذهنه بما يوهم عليه الأمر، فيسأل عن الشيء فيجيبه المتكلم بما يوافق توهمه، فيتخيل السائل بظهور ما من كلام المتكلم ويتخيل ما ليس ظاهراً بأنّه هو الظاهر، وهذا هو الذي يؤدّي إلى خفاء المقصود الأصلي الظاهر من الكلام واقعاً على المستفهم. وهذه هي حقيقة التورية، فحينما يسأل عن وجود الشخص في البيت يجيبه بأنّه ذهب صباحاً إلى المسجد وهذا الجواب له ظهور واقعي وهو ظهور منطوقه بأنّه ذهب صباحاً إلى المسجد، ولا بدّ أن يكون موافقاً لمراده جداً؛ لأنّه ليس من قبيل الاستعارة والكناية التي يختلف فيها المراد الاستعمالي مع المراد الجدي وأنّ الملاك فيهما المراد الجدي بالذات. ففي هذا الجواب يكون المراد

الاستعمالي مطابقاً للمقصود الجدي، ولكن المستفهم - لتصوره أن الجواب يطابق السؤال وفق ما هو المرتكز في الأذهان من لزوم تطابقهما نفيًا وإثباتًا - يتخيل وجود ظهور ثان في الكلام غير الظهور المنطوقى بأنه يجبه وفق ما يريده - وهو عدم وجوده في البيت - وهو توهم محض، ولكن الشخص الذكي والفقير المتنبه يلتفت إلى حقيقة الأمر؛ فإنّ عدول المسؤول عن كلمة مختصرة وهي (لا) أو (نعم) إلى هذا الجواب المفصل لا بدّ أن يكون لسبب؛ لأنّه على خلاف قانون انتخاب الأسهل الطبيعي من دون مبرر. وأمّا من لا يتفطن إلى هذه النكتة الطبيعية فيتوهم أنّه يريد إخباره بعدم وجوده في البيت بهذا الأسلوب من الكلام.

فالتورية لا تعني إلغاء الظهور الواقعي للفظ كي تكون على خلاف الموازين العقلائية، بل إنّها في الحقيقة أخذٌ بنفس الظهور الواقعي للفظ، ولكن الخلل ينشأ من قصور السامع في فهمه، وعدم تفتنه للخصوصيات المقترنة بالكلام فحسب ما ليس بظاهر من الكلام ظاهراً.

المقدّمة الثالثة: علامة التورية بل حقيقتها هي نفس العدول عما يقتضيه المقام، فإنّ طريقة تمييز الظهور الواقعي عن الظهورات الوهمية واحدة وهي عدول المسؤول في مقام الإجابة عما يقتضيه المقام من أسلوب وفق القوانين الجارية في الاستعمالات إلى كلام وأسلوب آخر فلو حصل العدول في مقام عن مقتضى الحال لغيره، فلا بدّ أن يتوجه الانسان لحصول التورية في الكلام.

وهذا العدول أمّا أن يكون هو حقيقة التورية بذاتها، أو أمارتها الوحيدة، فقد ورد في تاج العروس: (ورى الخبر: ستره وأظهر غيره)^(١)، وفي حديث داود بن فرقد المتقدم قال عليه السلام: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة تنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب)^(٢).
والصرف التغير والعدول.

ونتيجة لهذه المقدمات الثلاث، فإنّ الإعلام هذا لأجل التأكيد على بقاء حجّة الظواهر والحفاظ عليها، وأن لا نتوهم الظهور في معنى لا يكون اللفظ ظاهراً فيه، ويلزم أن لا نصرف ظاهر الكلام لمعان وتفسيرات وهمية، حسب أوهامنا، بل يلزم التوجه لخصوصيات المقام والكلام، وملاحظة حصول العدول وأمثاله، لنلتفت للظهور الواقعي وعدم السقوط في الظهور المتوهم.
هذا ملخّص تقريب كلام بعض الأعظم في هذا المجال ببيان منّا، ولكن يمكن الخدشة في المقدمات المذكورة.

أما المقدّمة الأولى - وهي أنّ التورية لو كان معناها إرادة خلاف ظهور الكلام لكان إعلان التورية موجّباً لإلغاء حجّة الظهورات - فهو غير صحيح فإنّه إنّما يوجب إلغاء حجّة الظهور إذا لم تكن هناك ضوابط تميز مقام التورية عن غيره. والكلام لا يحمل عليها إلّا مع توفر ظروفها وشروطها، فالتورية

(١) تاج العروس ١: ٣٨٩.

(٢) تقدم في ص ٣٦٩.

كالمجاز والاستعارة والكناية فإنها حالات تعرّض للكلام الأشخاص، ويشلم فيها الظهور الواقعي ولكن من دون أن يتعرّض لحجية ظهور الكلام، فإنّه ما لم تقم قرينة عليها فإنّ ظاهر الكلام يبقى على حجيته. فلو التزمنا بأنّ حقيقة التورية في بعض المجالات تعني إرادة خلاف الظاهر، فإنّ الإعلام عن وجود التورية لا يقتضي سقوط كلام المتكلم عن الحجية، ولا يكشف عن عدم التزامه بالمواثيق والالتزامات الاجتماعية، بل إنّ هذا الإعلام من أجل تنبيه السامع إلى التأكد من عدم وجود تورية في الكلام من خلال ملاحظة الضوابط وطرق معرفة التورية. فإذا لم يكن في المقام ما يدل على وقوع التورية، فإنّ ظاهر الكلام يكون حجة.

فتبين أنّ الإعلام بوقوع التورية في كلامهم لا يعني إسقاطهم لحجية الظهور في كلماتهم أو تعين إرادة الظهور الواقعي في مجالات التورية، ولا يلزم قبول ما يظهر من صاحب شرح الوافية على مافي الرسائل من أنّ مقتضى الأصل هو عدم حجية ظواهر الأخبار أيضاً؛ لوجود المحكم والمتشابه فيها ولكنّا عملنا بالأخبار؛ لوجود الإجماع العملي على ذلك^(١).

فالتورية إذن - كالمجاز وكذكر العام وإرادة الخاص وغيره من موارد الاختلاف بين الإرادة الاستعمالية والجدية - تحتاج إلى قرينة وشاهد، ولا بدّ من الفحص عن تلك القرائن، وما لم توجد بعد الفحص فإنّه يتعين الأخذ بالظهور

وفق الميثاق الاجتماعي فالإعلام عن وجود المجاز والكناية والاستعارة في كلامه، لا يعني اسقاط حجّة الظهور من كلامه، وإنّما يعني دفع السامع أو المخاطب إلى التأكّد من وجود القرائن على خلاف الظاهر، فإن وجدت فهو، وإن لم توجد أخذ بالمعنى الظاهر.

وكذلك الأمر في مجال الإعلام عن وجود التورية، فإنّها في بعض أقسامها يراد من الكلام خلاف ظاهره، ولكن الإعلام عن وجودها لأجل تنبيه السامع. وحثه على معرفة وجود قرائن التورية أو عدم وجودها.

وأما المقدّمة الثانية - وهي أنّ الإعلام بوقوع التورية في الحقيقة إلغاء للظهورات المتوهّمة وإنّما يراد منه الظاهر الواقعي - فهي أيضاً غير صحيحة على إطلاقها؛ فإنّ من موارد التورية أيضاً ما لا يكون للكلام ظاهر مطلقاً، كما إذا كان الكلام مجملاً كما سبق في صحيحة زارة المقدّمة الواردة في أنّ عليّاً عليه السلام صلى أربع ركعات بعد الجمعة من دون فصل بهما، وحينما قال له رجل إلى جنبه: يا أبا الحسن، صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهن؟ فقال: «أما أنّها أربع ركعات مشبهات»، وسكت، فيقول الإمام الباقر عليه السلام «فوالله ما عقل ما قال له»^(١) فالكلام مجمل في نفسه.

وكما إذا أجاب من فاجأه بأنك قلت هذا بقوله: (علم الله ما قلته)، فيدور أمر (ما) بين النافية والموصوليّة.

كما أنّ من موارد التورية ما يراد به خلاف ظاهره، كما في قولك: (ما رأيت زيداً ولا كلمته) أي ما ضربت رثته ولا جرحته، وكما في قوله عليه السلام «من مثل مثلاً أو اقتنى كلباً، فقد خرج عن الإسلام». ثم يبيّن أنّه يقصد بتمثيل المثال نصب دين غير دين الله ويقصد بالكلب مبغض أهل البيت عليه السلام، وكذلك حين ذكر الحائك فقال: (إنّه ملعون)^(١)، ثم يبيّن أنّه عنى به الذي يحوك الكذب على الله ورسوله - وإن كانت الروايتان ضعيفتين سنداً - وكما في قول بعض الشيعة حينما طلب منه خارجي التبري من عثمان وعلي: (أنا من علي، ومن عثمان بريء) يريد أنّه من شيعة علي وهو بريء من عثمان. ومنها قول إبراهيم عليه السلام (إني سقيم)، مع أنّه لم يكن مريضاً وقد فسر بتفسيرات أخرى، ولا إشكال بأنّ هذه معان تاويلية مخالفة لظاهر الكلام.

إذن فهناك موارد واستعمالات عديدة للتورية يراد منها خلاف الظاهر، ولا تنحصر بموارد إرادته الظاهر الواقعي لا المتوهم كما توهم.

وأما المقدّمة الثالثة - من أنّ ضابط التورية هو العدول عما يقتضيه المقام من الكلام فإذا اقتضى المقام إلقاء الكلام بنحو ما ولكننا ألقيناه بنحو آخر خلاف ما يقتضيه المقام فهو شاهد على وجود التورية، مستشهداً بما عن تاج العروس وبعض الروايات - فهو معارض بما جاء في اللغة من أنّ التورية هي الستر^(٢)

(١) كما في تاج العروس ١٠: ٣٨٩.

(٢) لسان العرب ١٥: ٣٩٢.

وهو كما يتحقق بالعدول المذكور يتحقق بغيره أيضاً كما في حالات إلقاء الكلام ابتداءً من دون سبق سؤال وغيره؛ فالعدول ليس حقيقة التورية ولا أنه المقياس الوحيد لها فإنّ العدول وإن كان من مقدمات التنبيه على وجود التورية، ولكنه ليس علة تامة لها، وإنّما تحتاج لمقدمات أخرى كما سنبينه، مع أنّه قد توجد التورية دون أن يكون في الكلام عدول، كما في قوله (علم الله ما قلته). وقد جاء في رواية لحرمان أنّ الإمام عليه السلام قال له: «صلّ معهم» فقال له زرارة: اتفأك. فأجاب: كيف اتفاني مع أيّ لم أسئله وإنّما ابتدأني بالكلام؟ ثم تبين له أنّه كان تورية، فهناك موارد لا يوجد عدول مع وجود التورية فيها.

إذن، فانحصار طريق التورية بالعدول فقط، فإذا تحقّق العدول تحققت التورية وإلا فلا؛ غير صحيح لأنّه قد توجد التورية ولا عدول.

نعم، العدول من المنبّهات لوجود التورية، فهذا البيان بمقدماته الثلاث غير تام.

الطريق الثاني: أنّ للتورية مقياسها ومعالمها المتعددة، فلاجل معرفة وجود التورية في الكلام، لا بدّ من ملاحظة أمور توجب الوثوق بحصول التورية وهي قد تجتمع في استعمال واحد، وقد تنفرد بها يعلم وقوع التورية في الكلام ولا تنحصر بأمرة واحدة كالعدول أو الظهور المتوهم كما في البيان السابق. والأمارات التي يمكن أن يستكشف منها - ولو بمعونة بعضها البعض - وقوع التورية في الكلام عبارة عن أمور، نشير إلى بعض أماراتها وطرقها:

الأمانة الأولى: ما ذكر في البيان الأول، وهو العدول من كلام إلى كلام آخر. وقد مر ما يناسبه في تعليق صاحب الجواهر على روايات النفساء، وكما في عدولهم عليه السلام عن الجواب إلى نقل رواية أو ذكر حكاية كما جاء في رواية زرارة التي سبق ذكرها فإنه يشكل في نفسه أمانة على وقوع التورية فيه، وكذلك ما ذكرناه في تقريب البيان الأول من الأمثلة العرفية.

الأمانة الثانية: عدم مطابقة الكلام الصادر للأصول العقائدية والشرعية والقانونية التي يلتزم بها المتكلم، فإذا رأينا أن ظاهر الكلام لا ينسجم مع الأصول التي تبتأها المتكلم فإن هذا يشكل بدوره أمانة على وقوع التورية في كلامه وعلى عدم ارادة المعنى الظاهر. ومثاله ما ذكره العلامة الأميني في كتابه الغدير في باب نوادر الأثر في علم عمر - الجزء السادس نقلاً عن كتب العامة - عن حذيفة بن اليمان أنه لقي عمر بن الخطاب، فقال له عمر: كيف أصبحت يا ابن اليمان؟ فقال: كيف تريدني أن أصبح؟ أصبحت والله أكره الحق، وأحب الفتنة، وأشهد بما لم أره وأصلي على غير وضوء، ولي في الأرض ما ليس لله في السماء. فغضب عمر لقوله، وانصرف من فوره، وقد أعجله أمر وعزم على أذى حذيفة. فبينما هو في الطريق إذ مر بعلي بن أبي طالب عليه السلام فرأى الغضب في وجهه، فقال: «ما أغضبك يا عمر». قال: لقيت حذيفة فسألته: كيف أصبحت فقال: أصبحت أكره الحق. قال: «صدق، يكره الموت وهو حق». قال: ويقول: أحب الفتنة. قال: «صدق، يحب المال والولد وقد قال الله

تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾^(١). فقال: يا علي، ويقول: أشهد بما لم أراه. قال عليه السلام «صدق، يشهد الله بالوحدانية والموت والبعث والقيامة والجنة والنار والصراط ولم ير ذلك كله»^(٢). والسبب في ذلك عدم مقايسة عمر حديث حذيفة مع الأصول التي يعتقد بها، فلم يلتفت إلى استخدام حذيفة للتورية.

ومن الشواهد عليه ما ذكره السيد المرتضى في أماليه في تفسير قوله صلى الله عليه وآله «من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم». وقد فسره أبو عبيد - وهو القاسم بن سلام من فقهاء العامة واللغويين - بمقطوع اليد، ويرفض ابن قتيبة - وهو من محدثي العامة واللغويين - ما ذكره أبو عبيد فإنه لا معنى لعقوبة الناس بقطع اليد؛ إذ لا مناسبة بين النسيان وقطع اليد؛ لأن العقوبة لا بد أن تناسب الذنب، فحمله هو على الجذام - أي يبعث مجذوما - ويشتركان في حمل الأجدم على المعنى الحقيقي. لكن السيد يجيب بقوله: (أما أبو عبيد فخطأه من حيث إنه لم يفتن للغرض في الخبر، وضلّ عن وجهه، وإلا فالأجدم هو الأقطع لا محالة كما قال، إلا أنه لا يليق بهذا الموضوع، وإذا حمل عليه لم يفد شيئا. وإن كانت تنبهته التي أوقعته في هذا التأويل ظنه أن ذلك يكون على سبيل العقوبة له على نسيان القرآن فليس كما ظن؛ لأن الجذم ليس بعقوبة؛ لأن الله

(١) التغابن: ١٥.

(٢) الغدير ٦: ١٠٥ - ١٠٦.

تعالى قد يجزم أوليائه، والصالحين من عباده، وتقطع أعضاؤهم بالأمراض، وقد يتبدى خلق من هو ناقص الأعضاء. فليس بلازم في الجزم أن يكون عقوبة على نسيانه، ولكان حفظ القرآن بأسره فرضاً واجباً وحتماً لازماً؛ لأنّ العقوبة لا تُستحق بترك ما ليس بواجب، وليس حفظ جميع القرآن كذلك^(١).
فليس المراد من الأجدم معناه الحقيقي، بل المراد أنّ من نسي هذه الصفة الكمالية بعث ناقصاً كما أنّ الأجدم ناقص. وإنّما فسر الأجدم بالناقص، فلما ذكره من الوجهين، فحمله على المعنى الحقيقي لا يتلاءم والأصول التي يلتزم بها الشارع المقدس.

وربما كان في بعض الروايات إشارة إلى هذا العامل في التورية مثل ما يرويه الوسائل عن الخثعمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من عرف أنّا لا نقول إلّا حقاً فليكتفِ بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم أنّ ذلك دفاعاً منا عنه»^(٢). فلا بدّ من مقايسة الكلام الصادر مع المتبنيات والأصول التي يعتقدها المتكلم، واستكشاف مراد المتكلم على ضوء تلك المقايسة. وفي رواية الميثمي إشارة إلى ذلك حيث ورد فيها: «لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا لعلّة خوف ضرورة»^(٣).

(١) الامالي ١: ٧ - ٨.

(٢) الكافي ١: ٥٣ / ٢٦، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / ٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٨١ / ٢١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، بحار الأنوار ٢: ٢٣٣ / ١٥.

الأمر الثالث: استكشاف وقوع التورية في الكلام من خلال ملاحظة مجموع الأقوال الصادر من المتكلم، ومقايستها مع ما صدر منه بالفعل، فربما استكشف التقيّة من خلال مقارنتها بسائر الأقوال. وقد أُشير إلى هذا المعلم للتورية في رواية زرارة السابقة حيث أجاب الإمام عليه السلام على اعتراض زرارة: «يا زرارة ما تراني قلت: صلّوا في مساجدكم، وصلّوا مع أئمتكم»، فهو تنبيه لزرارة على أنّه كان المفروض عليه أن يلتفت إلى وقوع التورية التي استعملها الإمام عليه السلام في كلامه بعد ملاحظة كلامه السابق.

الأمر الرابع: استكشاف وقوع التورية في الكلام من ملاحظة الظروف والملابسات التي تحتفّ بصدوره، كأن لم تكن بحيث تناسب التصريح بالمطلوب الواقعي بحيث لا يقتضي المقام التصريح بالمطلوب، ولا يتناسب ظاهر الكلام مع المقام فيعلم أنّ فيه لحناً أو تورية، ولكن هناك بعض الأفراد لم يلتفتوا إلى ظروف صدور الكلام لذلك لم يلتفتوا لمعاريضه، كما جاء في الغدير في نوادر الأثر في علم عمر أنّه جاءت امرأة إليه فقالت: يا أمير المؤمنين إنّ زوجي يصوم النهار ويقوم الليل، فقال لها: نعم الرجل زوجك. وكان في مجلسه رجل يسمّى كعباً فقال: يا أمير المؤمنين، إنّ هذه المرأة تشكو زوجها في أمر مباحته إياها عن فراشه. فقال له: (كما فهمت كلامها أحكم بينهما)^(١)، فلم يلتفت أنّ مقامه مقام من بيده الحكم وأنّ ما يناسب مقامه أن تكون المرأة

في مجال الشكوى من زوجها ليرتدع عن مبادئه لها، وليست في مقام مدح زوجها وبيان ذلك كفضيلة يمتاز بها. إذن، فلا بدّ من ملاحظة الظروف التي تكلم فيها المتكلم.

الأمر الخامس: كشف وقوع التورية في الحديث من ملاحظة جو صدوره، كما لو كانت موجبات الستر والكتمان من المداراة للسائل وغيرها متوفرة أو كانت الظروف ظروف تقية فربما توصل لاستعمال التورية فيها، كما نلاحظ أمثله العرفية كثيرة، فلو طلب أحد الالتقاء بزید، وكانت الظروف تقتضي صعوبة اللقاء معه لكثرة أعماله فأجاب خادمه: أنّه ذهب صباحاً إلى المسجد، فإنّ احتمال التورية في الجواب قويّ.

ويمكن أن يكون مثلاً له في الخارج قضية بيعة أبي حنيفة لأبي العباس السفاح: (لما نزل أبو العباس السفاح في الكوفة توجه إلى العلماء وجمعهم فقال: إنّ هذا الأمر قد أفضى إلى أهل بيت نبيكم عليهم السلام (جعل بني العباس من أهل البيت وهو مرفوض عند الشيعة) وجاءكم الله بالفضل، وأقام الحقّ، وأنتم معاشر العلماء أحق من أعان عليه، ولكم الحياء والكرامة والضيافة من مال الله فبايعوا بيعة تكون عند إمامكم حجة لكم وعليكم، وأماناً في معادكم، لاتلقوا الله بلا إمام. فنظر القوم إلى أبي حنيفة فقال: إن أحببتهم أن أتكلم عنى وعنكم؟ قالوا قد أحببنا. فقال: الحمد لله الذي بلغ الحقّ من قرابة نبيه عليه السلام (والملاحظ أنّ في هذا الكلام تورية؛ وذلك لأنّه عداه بـ(من)؛ ليدل على أنّه

تعالى قربه إليهم، لا أنّه أوصله إليهم، وإلاّ لعداه به (إلى) كما هو مقتضى القاعدة فيه. وعبر بالقرابة دون أهل البيت الذي استخدمه السفاح في حديثه؛ فعدل عن لفظ أهل البيت إلى القرابة؛ لبيّن أنّ لفظ (أهل البيت) لا يشمل الأعمام وأولادهم) قد بايعناك على أمر الله (عداه به) (على) لا بالباء؛ ليحتمل له معنيين أن يراد بأمر الله الخلافة أو يراد أنّه بايعه على أن يمثّل أمر الله)، ثم قال: والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة^(١). وهذه الجملة الأخيرة بظاهاها لا معنى لها إذ كان المناسب أن يقول: إلى آخر حياتي؛ ولذا سأله الفقهاء عن ذلك فقالوا: ما أردت بقولك: قيام الساعة؟ لكن ربما أراد: قيامي الساعة، فحذف الياء، واشبع الكسرة.

فتبيّن أنّ جوّ الرعب والإرهاب قد يعين على اكتشاف وقوع التورية في الكلام، وربما يكون هذا العامل هو الذي كشف عن وجود التورية في قول الشيعي: (أنا من علي، ومن عثمان بريء) كما مرّ، مع ملاحظة اعتقاده بالإمامة وعدوله عن التصريح الصريح الذي يقتضي أن يقول: برئت في أول كلامه.

الأمر السادس: كشف التورية من الأمارات التي تظهر على المتكلم حين أدائه الحديث تدلّ على أنّه في مقام التورية وعدم التصريح بالواقع، مثل ظهور الاضطراب الشديد على وجهه، أو بروز حركة منه تدلّ على ذلك، كما جاء في حديث بشير بن أبي عيلان الشيباني المتقدم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

ذباح اليهود والنصارى والنصاب، قال: فلوى شدقه، وقال: «كلها إلى يوم ما» فليته لشدقه - وهو زاوية الفم من باطن الحدين - أمانة على إرادته الكتمان حيث استظهر صاحب الجواهر والمحقق الهمداني وقوع التورية في قوله (بين الخمسين والستين) وإنما استظهر ذلك من الاضطراب السابق قبل الكلام.

فتبين أن العدول في الحديث هو أحد الأمارات للكشف عن وقوع التورية لا أنه الأمانة الوحيدة، وإن كان من أهمها. وتبين أيضاً حجم تأثير معرفة الملاحن والتورية والمعارض في استنباط الأحكام الشرعية.

وما جاء في كتاب فرائد العوالي في شرح شواهد الأمالي (لبعض أحفاد صاحب الجواهر) تعليقاً على قول السيد: (إن من لا يعرف اللحن لا حق له في تفسير كلماتهم) من قوله: (مع كون كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لم يجز على نحو كلام العرب في جميع الاستعمالات، وحتى الأحكام. نعم، لا يمنع ذلك في غير الأحكام)^(١) فهو بالإضافة إلى أنه يخالف قول جدّه لكنّه غير صحيح في نفسه كما توضّح.

هذا تمام الكلام في البحث الثاني حول أنواع الكتمان وأسبابه.

البحث الثالث

في بيان التناسب بين أسباب الكتمان والأحكام الشرعية

هل إن كل سبب من أسباب الكتمان المتقدمة يصحح كتمان كل حكم من الأحكام الشرعية، أو أنه لا يصحح إلا كتمان الأحكام الملائمة له؟
وبيان البحث يتوقف على ذكر مقدمة، وهي أنه يمكن تقسيم الأحكام الشرعية إلى قسمين:

١ - أحكام مضيقة ويقصد بها: ما تمحّض فيها الحكم للتكليف والتضييق على المكلف، من دون أن تكون فيه جهة تسهيل أو ترخيص. وهي قد تكون من الأحكام الوضعية كالنجاسة وقد تكون من الأحكام التكليفية كالواجبات المضيقة مثل وقت صلاة الجمعة وصوم شهر رمضان.

٢ - أحكام موسّعة: ويقصد بها: الأحكام التي تشتمل على التوسعة ولو من جهة، كالمستحبات والمكروهات والواجبات التخيرية بل التعينية ذوات الأفراد الطولية، مثل صلاة الظهر، فهي وإن كانت واجبة لكن فيها جهة ترخيص؛ لوجود التخير في أفرادها الطولية. فالمستحبات والمكروهات تشتمل على الترخيص بالنسبة للطرف المقابل فعلاً أو تركاً، خاصة المستحبات. وهي

ذات أنواع تختلف من حيث الرجحان شدة وضعفاً كما في النوافل، أو بحسب الأوقات. وهكذا الحال في الواجبات التخيرية؛ وذلك لأنّ وجوب كلّ طرف منها مشوب بالترخيص في تركه في الجملة.

ويختلف تأثير أسباب الكتمان الأربعة في تصحيحها وتبريرها لكتمان الأحكام الشرعيّة:

السبب الأوّل: المداراة مع السائل وهو يصحح كتمان الأحكام الشرعيّة بقسميها الموسّعة والمضيّقة؛ إذ قد تكون حلّية شيء خاص من الأحكام المشهورة بين المسلمين بحيث لا يتحمل الناس بيان حرّمته، كما لو كان السائل يعتقد بحلّية السمك الذي لا فلس له بحيث لا يتحمّل بيان حرّمته، فهنا يمكن - ولأجل المداراة - كتمان هذا الحكم المضيّق. وقد ورد في الحديث: «أمرني ربي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض»^(١).

وكذلك لو كان يعتقد بحرمة لحم الحمار الأهليّة مع كون حكمها الواقعي الحلّية فيكتمها. نعم، بالنسبة للأحكام التي يمكن الاستدلال لها بظهور آية بوضوح، أو بحديث شريف مشهور بين المسلمين - وإن لم يفت العامة بموجبه - لا وجه لمداراة السائل المعتقد بخلافه؛ إذ أنّ مثل هذا الحكم يكون معه وسيلة إثباته المشتركة فلا مصحح لكتمانه بل يتعين إبراز هذا الحكم.

ولعلّ ما ورد في صحيحة زرارة ناظر لهذه الفكرة، قال: قلت له: في مسح

الخفين تقية؟ فقال: «ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً: شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج». وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام في المسح على الخفين تقية؟ قال: «لا يُتقى في ثلاث». قلت: ما هن؟ قال: «شرب الخمر - أو قال -: المسكر - وهو الحق، إذ لم يقل أحد بحلية الخمر - والمسح على الخفين ومتعة الحج»^(١).

وإنما لا يتقي الإمام عليه السلام في هذه الموارد الثلاثة؛ لأنّ في أحاديث العامة أنفسهم ما يدلّ على حرمة شرب مطلق المسكرات، وكذلك المسح على الخفين.

وجاء في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته عليه السلام يقول: «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وفيهم علي عليه السلام فقال: وما تقولون في المسح على الخفين؟ فقال المغيرة بن شعبة: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح على الخفين. فقال علي عليه السلام قبل المائدة أو بعدها؟ فقال: لا أدري»^(٢).

وكذلك متعة الحج وإن كان عمر قد أنكرها، لكن لوجود الأدلّة والنصوص العديدة لديهم عليها فلا مصحح للمداراة فيها؛ ولذا فهم التزموا بمتعة الحج.

إذن، فالحكم وإن كان خلافه بين المسلمين مشهوراً إلاّ أنّه - ولوجود

(١) الوسائل ١١ / ٤٦٩ ح ٥.

(٢) التهذيب ١ / ٣٦١ / ١٠٩١، الوسائل ١ / ٤٠٨ / ٤، ب ٣٨ من أبواب الوضوء.

دليل معتمد عليه عند الجميع كظاهر الكتاب، أو حديث مشهور عندهم يمكن الاستناد إليهما - لم يستعمل الإمام عليه السلام المداراة في هذه الموارد.

وأما تلك الأحكام التي يوهم ظاهر القرآن خلافها، أو توجد أحاديث مشهورة عندهم تدلّ على خلافها ففي مثل هذا المجال تتحقّق المداراة؛ إذ أنّ المصدر الرئيس لتلك الأحكام المخالفة لمرتكزات الجمهور والعامّة عبارة عمّا أملاه الرسول صلى الله عليه وآله على الإمام علي عليه السلام المعروفة بصحف الإمام علي عليه السلام، أو السنّة النبوية التي خفيت على الناس بعد فرض عدم تدوين الحديث لأكثر من مئة عام، أو كان الحكم قد صدر منهم ولائياً أو أصول علم يرثها كابر عن كابر، أو الاستمداد الربّاني كما تدلّ عليه الروايات وأمثالها. والاعتقاد بهذه المصادر يعتمد على معرفة الأئمة عليهم السلام: معرفة حقيقية ومعرفة خصائصهم وأحوالهم وحتى بالنسبة لجديد العهد بالتشيع لا يتحمّل مثل هذا فضلاً عن غيرهم.

وفي مثله يصحّ كتّان الحكم الواقعي عنه مداراة فمن كان جديد عهد بالتشيع أو بمعارفه، فربّما لا يتحمّل التصريح بهذه الأحكام مباشرة، بل لا بدّ من الأخذ بيده بالتدرّج، لإيصاله لمقام المعرفة بالإمام والإمامة، حتى يدعّن بهذه المصادر، وقد ذكرنا أنّ التدرّج منهج يستخدمه العقلاء وأصحاب المبادئ، وقد استخدمه الرسول صلى الله عليه وآله في بيان الأحكام الإسلامية، فمثلاً المشهور بين العامّة حرمة ما يصيده الكلب المعلّم إذا أكل الكلب مقداراً من

الصيد، وقد ورد في الصحيحين ما يدل على حرمة وإن ورد أيضاً في كتبهم ما يدل على حليته، بل ربما احتج له بقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١)، وإطلاق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾^(٢). والفتوى المعروفة عندنا هي حلية الحيوان حتى لو أكل الكلب المعلّم مقداراً من اللحم أحياناً، فهنا يكون مجال المداراة مع السائل فيمكن كتمانها عنه والحكم مضيق.

السبب الثاني: إلقاء الاختلاف بين الشيعة، وقد وضّحناه في محله، وأنّ الروايات تدلّ على أنهم أحياناً يلقون الاختلاف بين الشيعة صوتاً لدمائهم وأموالهم وأعراضهم. وهذه الروايات واردة في خصوص الموسّعات، أي فيما إذا كان في الحكم جهة توسعة لكن أفراده تتفاوت بين الأفضل وغيره، كالصلاة في أول الوقت وفي غير أول الوقت أو في عدد النوافل، أو التخيير في الأماكن الأربعة وأمثالها، ففي هذه الموارد يتمكّنون من بيان فرد لشخص وفرد آخر لغيره؛ كي يتحقّق الاختلاف بينهم، فلا يجوز الترخيص بفعل محرّم أو ترك الواجب لبعض الشيعة ليقع الاختلاف بينهم في المضيقات.

نعم، لو كان هناك سبب آخر بالإضافة إلى سبب إلقاء الاختلاف في مورد من الموارد كما لو اجتمع معه المداراة مع السائل، فهنا يكون التأثير لذلك السبب إذا كان يقتضي يتحقّق في المضيقات أيضاً فلو انحصر سبب

(١) المائدة: ٤.

(٢) المائدة: ٣.

الكتمان بإلقاء الاختلاف بين الشيعة فإن مجاله يكون الحكم الموسّع؛ لأنّ غرض الاختلاف يتحقّق به، فيأمر بعضاً بشقّ من شقوق الواجب التخييري ويأمر الآخر بالشقّ الآخر، أو يعيّن لبعض عدداً معيّنًا للرواتب ويعيّن للآخر عدداً آخر. كما يدلّ على اختصاصه بالموسّعات صحيحة عبيد بن زرارة التي ذكرناها سابقاً: «ما أمرناك ولا أمرناه إلا بأمر وسعناه ووسعكم الأخذ به».

السبب الثالث: التقيّة بأقسامها الأربعة. ويجدر أن تلاحظ مدى علاقتها بكتمان الأحكام بقسميها:

أولاً: التقيّة بالنسبة للمحافظة على نفس الشيعي أو ماله أو عرضه، فإنّها تبرّر كتمان الحكم المضيق والموسّع معاً، كما في تعيين وضوء على خلاف الكيفية الصحيحة لعلي بن يقطين^(١) وداود الزرّبي^(٢)، والحكم من المضيّقات الإلزامية. ثانياً: إذا كان المستفتي من العامّة، أو كان من جملة الحضور في المجلس، أو كان المستفتي شيعياً لكنّ ممن لا يكتّم السر، وهذا أيضاً يبرّر كتمان الحكم الموسّع والمضيق.

ثالثاً: فيما إذا كانت التقيّة للخوف من السلطان؛ فإنّها تبرّر كتمان الأحكام الإلزامية أيضاً، كما في فتوى الإمام الباقر^(ع) بحلية ما أخذته البزاة والصقور^(٣).

(١) الإرشاد: ٢٢١، الناقب في المناقب: ٤٥٣، مناقب آل أبي طالب ٣: ٤٠٨، عوالي اللآلي ١:

١٣٦/٤٣٣، وسائل الشيعة ١: ٣١٢/ب، ٣٢ من أبواب الوضوء.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٠٠ / ٥٦٤، مستند الشيعة ١: ١٠١.

(٣) الكافي ٦: ٢٠٧ / ١، تهذيب الأحكام ٩: ٣٣ / ١٣٠.

رابعاً: إذا كانت التقيّة لأجل أنّ الحكم الواقعي ممّا يمكن أن يتخذ مستمسكاً للطوائف الإباحية الملحدة التي كانت تنسب نفسها إلى الشيعة ولا تلتزم بالأحكام الإلزامية فمجالها الأحكام الترخيضية فقط؛ فإنّها التي يمكن أن تكون مستنداً لهؤلاء على دعواهم دون الأحكام الإلزامية كما أوضحناه؛ فإنّهم لو أبرزوا الحكم الموسّع والترخيضي لأمكن توهم هذه النسبة. أمّا لو أبرزت الأحكام المضيّقة والمشدّدة فلا يخطر توهم الارتباط بالطوائف الإباحية، مثل تعيّن تأخير المغرب عند الخطأية حتى تشتبك النجوم^(١)، وكذا إيجابهم إعادة ما فات الحائض من الصلاة أيام عاداتها كالصوم.

السبب الرابع: السوق إلى الكمال، ومجاله الأحكام الترخيضية فقط كما وضحناه لأنّها هي التي تسوق الانسان للكمال، فيكتم الإمام جهة الترخيص فيها ليسوقهم إلى الكمال لأجل أن يسير الفرد والمجتمع في مسير التكامل من خلال العمل بذلك المستحب مثلاً.

واتضح من ذلك اختلاف أسباب الكتان من حيث التأثير في الأحكام؛ فبعضها يؤثّر في كتان الحكم الشرعي مطلقاً، وبعضها في الموسّعات فقط، وبعضها في الأحكام الترخيضية فحسب.

فعلى هذا - وتطبيقاً لذلك - إذا وردت من الإمام روايتان متعارضتان يعلم بكتان الحكم في أحدهما، فإذا أمكن حصر ومعرفة سبب الكتان فيه فقد

(١) انظر مختلف الشيعة ٢: ٦١ / المسألة: ١٥.

نتمكّن من تعيين النص الذي تحقّق فيه الكتمان منها. فإذا وردت روايتان إحداهما تدلّ على نجاسة الخمر، والأخرى تدلّ على الطهارة، وفرضناه في الواقع طاهراً، فهنا يمكن فرض الكتمان بسبب المداراة مع السائل باعتبار ذهاب العامة جميعهم سوى ربيعة الرأي إلى النجاسة^(١) فيتعين الكتمان في رواية النجاسة، بخلاف ما لو كان الحكم الواقعي هو النجاسة فإنّ صدور الحكم بالطهارة منهم بلا مبرّر، أو أنّ كتمان الطهارة لأجل عدم اعطاء مستند للإباحين في دعواهم وقضيّة شرب بعض الخلفاء للخمر إن ثبتت - وقد أنكره بعض المتأخّرين تعصّباً لهم - لا تصحّ القول بأنّ الحكم بالطهارة كان للتقية بعد إجماع علمائهم على النجاسة مع أنّهم أكثر ارتباطاً بالخلفاء آنذاك.

هذا موجز ما أردنا التنبية عليه بالنسبة للترابط بين أسباب الكتمان والأحكام المكتومة.

ولكن مقابل هذا الرأي ما اختاره بعض الأعظم^(٢) من أنّ اختلاف الحديث مختصّ في الموسّعات؛ لأنّ هذا الاختلاف بين الروايات بعد ثبوت صدورها من الأئمة عليهم السلام دليل على كون الحكم من الموسّعات، وأمّا المضيّقات فلا يوجد فيها اختلاف الحديث. ويظهر ذلك أيضاً من كلمات بعض الأصوليين مثل صاحب الكفاية الذي يرى أنّ الترجيح في الخبرين المتعارضين

(١) انظر كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ٣٦٠، مصباح الفقيه ١: ٥٤٨.

(٢) هو المحقق الميرزا مهدي الإصفهاني (قدس سره).

بالمرجحات بما جاء في الأخبار العلاجية مستحب لا لازم، قال: (ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار)^(١) وظاهر أنّ نفس الاختلاف ما بين روايات الترجيح دليل على أنّ الترجيح من المستحبات والأحكام الموسعة.

وما استدل به، أو يمكن أن يستدل به لذلك روايات الرواية الأولى: رواية عبد الأعلى بن أعين قال: دخلت أنا وعلي بن حنظلة على أبي عبدالله عليه السلام فسأله علي بن حنظلة عن مسألة فأجاب فيها، فقال علي: فإن كان كذا وكذا؟ فأجابه بوجه آخر حتى أجابه فيها بأربعة وجوه، فالتفت إليّ علي بن حنظلة وقال: يا أبا محمد، قد أحكمناه (في المحاسن: هذا باب قد احكمناه)، فسمعه أبو عبدالله عليه السلام فقال له: «لا تقل هكذا يا أبا الحسن؛ فإنك رجل ورع، إنّ من الأشياء أشياء ضيقة (في المحاسن: مضيقة)، وليس تجري إلّا على وجه واحد، منها وقت الجمعة وليس لوقتها إلّا حدّ واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة، وهذا منها. والله إنّ عندي سبعين وجهاً»^(٢).

ويظهر أنّ ابن حنظلة تصوّر بأنّ الأجوبة المختلفة تجري في جميع الموضوعات والأحكام فعرفه الإمام الحقيقة، وأنّ الاختلاف مختص بالموسعات.

(١) الكفاية: ٤٤٤.

(٢) المحاسن: ٢٩٩ / ٤، الوسائل ٧: ٣٢٠ / ٢١، ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة.

وقد ورد ذكر الحديث في كتاب الاختصاص وبصائر الدرجات^(١) إلا أن كتاب الاختصاص لم تثبت نسبته إلى المفيد هذا أولاً، وثانياً أن مصدره كتاب بصائر الدرجات فلا يعد مصدراً مستقلاً. وسند الحديث في المحاسن صحيح؛ لأن عبد الأعلى هو ابن أعين كما صرح باسمه في المحاسن والبصائر، وكذلك في البصائر سنده صحيح؛ فإن محمد بن إسماعيل هو ابن بزيع ظاهراً. وعبد الأعلى ثقة؛ أما لعبد الشيخ المفيد له في الرسالة العددية من فقهاء أصحاب الصادقين عليهم السلام، وأما لوروده في أسناد تفسير علي بن إبراهيم وإن لم نعتبر نحن الطريق الثاني، وربما استدل لوثاقته بطرق أخرى.

وهذا الحديث يمكن تفسيره بأحد وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المجلسي بعد نقله له عن الاختصاص والبصائر قال: (لعل ذكر وقت الجمعة على سبيل التمثيل، والغرض بيان أنه لا ينبغي مقايسة بعض الأمور لبعض في الحكم، فكثيراً ما يختلف الحكم في الموارد الخاصة، وقد يكون في شيء واحد سبعون حكماً بحسب الفروض المختلفة)^(٢). فاختلف الأجوبة في موضوع واحد نتيجة اختلاف فروضه وشقوقه؛ فإن كان كذا فإن اختلاف الحيثيات والقيود يوجب اختلاف الموضوع ويتبعه الحكم، فالموسعة: ما يتصور فيها شقوق متعددة بحسب الفروض المكثرة للحكم بتبع تكثر

(١) الاختصاص: ٢٨٧.

(٢) البحار ٢: ١٩٧ - ١٩٨.

الموضوع، والمضيقة بخلافها؛ حيث إنها ليس فيها هذه الكثرة. وعلى هذا التفسير فلا يكون للحديث علاقة بما نحن فيه.

لكن يلاحظ على هذا التفسير للحديث:

أولاً: أنّ معنى المضيّق على هذا التفسير: ما ليس له شقوق عديد وما لا يختلف الحكم فيه باختلاف القيود والحيثيات، والموسّع بخلافه. وهو لا ينسجم مع بقية الروايات التي فسرت المضيّق بالحكم الذي لا يكون من جهة التكليف فيه شائبة ترخيص كالمحرمات والواجبات كما ذكرناه من الروايات، والموسّع ما فيه ذلك كما ورد ذلك في صحيحة زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ من الأمور أموراً مضيقة وأموراً موسعة، وإنّ الوقت وقتان، والصلاة ممّا فيه السعة، فربما عجلّ رسول الله صلى الله عليه وآله وربما أخر إلا صلاة الجمعة؛ فإنّ صلاة الجمعة من الأمر المضيّق، إنّما لها وقت واحد حين نزول، ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام»^(١).

ومثله حديث ربيعي بن عبدالله والفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ من الأشياء أشياء موسعة وأشياء مضيقة، فالصلاة ممّا وسع فيه تقدّم مرة وتؤخر أخرى، والجمعة ممّا ضيق فيها وقتها يوم الجمعة ساعة نزول، ووقت العصر فيها وقت الظهر في غيره»^(٢) وظاهرها أنّ المراد ما كان المكلف في سعة

(١) التهذيب ٣: ١٣ / ٤٦، الوسائل ٧: ٣١٦ / ٣، ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٤ / ٢، الوسائل ٧: ٣٢٠ / ٢١ ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة.

من حيث اختيار أي فرد من أفراد الطولية كالصلاة اليومية، فهو يتضمن الترخيص من حيث الأفراد، ويقابله المضيق وهو ما لا يكون له سوى فرد واحد فلا شائبة للتخصيص فيه، لا كون الموسع ذا شقوق يختلف بحسبها الأحكام والمضيق غيره.

ثانياً: أن ما جاء في ذيل الحديث المذكور من قوله عَلَيْهِ «وإن له عندي سبعين وجهاً» جاء في الروايات السابقة التي تضمنت نفس هذا التعبير: «سبعون وجهاً لنا من كلها المخرج» فلا بد أن يكون مفهومها هو نفس ما ذكرناه في بيان مفهوم تلك الأحاديث، وهو أنهم يجيبون في موضوع واحد بأجوبة شتى بحسب المناسبات والعوارض كالأعذار وغيرها. فلا يتم ما ذكره المجلسي تفسيراً للحديث.

الوجه الثاني: أن يكون المقصود من ذلك أن للأئمة عليهم السلام بما هم ولاة الأمر حق الأمر في الموسعات بوجوه مختلفة، كما في الواجب التخيري حيث يمكنه عليه السلام الجواب بأجوبة مختلفة، فيأمر الغني في كفارة الإفطار العمدي بعق رقبة ويأمر البدين بالصوم شهرين متتابعين، ويأمر الثالث الذي يكون وضعه متوسطاً بالتصدق على ستين مسكيناً، فيأمر بأحد الأفراد العرضية أو الطولية بحسب المناسبة، وأما في الأمور المضيقة فلا يصلح الأمر إلا بوجه واحد، فإذا صح ذلك أمكن استكشاف كون الحكم من الموسعات من نفس صدور الإجابة عليه بوجوه متعددة ولا يرد عليه ما أورد على التفسير الأول من الاعتراض.

ولكن يلاحظ على ذلك أنه لا يعني عدم صدور الأجوبة المتعددة في المضيقات مطلقاً، بل غايته أنه لا يصدر فيها منهم عليه السلام أجوبة متعدّدة من قبيل الأجوبة المختلفة في الموسّعات، كما في حالات إلقاء الاختلاف بين الشيعة أو للسوق إلى الكمال ونحوهما، فيمكن أن تصدر منهم في المضيقات أجوبة مختلفة من باب المداراة للسائل أو التقيّة.

إذن، فاختلاف الأحاديث في الموسّعة أمر طبيعي ومتعارف بسبب السوق للكمال، أو إلقاء الخلاف فهو على القاعدة، لكن هذا لا يكون دليلاً على عدم استعمالهم عليه السلام اختلاف الأجوبة في الأحكام المضيقة أيضاً بسبب مداراة السائل أو التقيّة.

إذن، فالرواية لا تدلّ على الحصر وإن دلت على وجود الاختلاف في الموسّعات ولكن لا على سبيل الحصر فيها بحيث تنتفي في المضيقة أيضاً. فيكون معنى الحديث إذن أنّ هناك فرقاً بين الأمور الموسّعة والأمور المضيقة، بأنّ الأولى - بحكم طبيعة سعتها - تتحمّل الأجوبة المختلفة عدولاً من التعليم إلى الفتيا بخلاف الأمور المضيقة، فالحديث غير ناظر إلى الاختلاف الحاصل من عرّوض العوامل غير الطبيعية كالمداواة والتقيّة.

هذا بالإضافة إلى أنّنا نعلم بأنّ الأئمة عليهم السلام قد مارسوا الكتمان في موارد الأحكام الإلزامية المضيقة أيضاً كالموسّعات، وصدرت منهم فيها أجوبة مختلفة. فلا بدّ إذن في مجال اختلاف الأحاديث أن نستكشف سر الكتمان فيها

وبموجبه نتعرّف على نوعية الحكم المكتوم بأنّه ترخيصي أو لا.

الوجه الثالث: أنّ الموسّعات كالمستحبات، يمكن أن تختلف مراتبها من حيث مراتب الفضل، وباختلاف حالات السائل، كما في وقت الصلاة اليومية، فتختلف مراتبها من حيث الفضل حسب حالات الإنسان، فإنّه لو كان مريضاً أول الوقت أمكنه تأخيرها بعد ساعة من وقتها، لذلك تصلح هذه الأحكام للروايات المختلفة حسب هذه المراتب والحالات، وأمّا الحكم المضيّق كوجوب صلاة الجمعة، فليس لها إلا وقت واحد، فلو كان مريضاً أول الوقت سقطت عنه، فلا يصلح لأجوبة وروايات مختلفة فيه.

وأشكّل عليه: بما ذكرناه، أنّه وإن أمكن وجود الأجوبة المختلفة في الموسّعات لأجل اختلاف مراتب الفضل أو حالات الأنسان، ولكن هذا لا يعني حصر وجود الاختلاف فيها، بل يمكن وجوده في المضيفات أيضاً، لعلّة خوف أو ضرورة، كما أنّنا رأينا وجود روايات وأجوبة متعددة في المضيفات أيضاً.

الرواية الثانية: خبر الميثمي الذي ذكرناه سابقاً من مقدّمة جامع الأحاديث فإنّه قد استدلّ به على أنّ اختلاف الأحاديث يختص بالموسّعات؛ فإنّه ورد فيه: قلت: فإنّه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ﷺ ممّا ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه، فقال: «كذلك قد نهى رسول الله ﷺ عن أشياء فهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً

لزاماً كعدل فرائض الله، فوافق أمره أمر الله فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به لأننا لا نرخص فيما يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله إلا لعل خوف ضرورة، فإما أن نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله أو نحرم ما استحلت رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يكون ذلك أبداً؛ لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وأن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي عن أشياء ليس نهي حرام بل إعافة وكرهية، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول.

فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه إذا ورد عليكم عنّا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بهما. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره.

وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهية ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يجرمه. فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع»^(١).

فتختصّ الرخصة في العمل عند اختلاف الأحاديث بالموسّعات عن رسول الله ﷺ فقط، ولا يوجد في سنده من يختلف فيه إلا محمد بن عبدالله المسمعي.

قال الصدوق بعد نقل هذا الحديث: (وقال مصنف هذا الكتاب: كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب؛ لأنّه كان في كتاب الرحمة، وقد قرأته فلم ينكره، ورواه لي)^(١). فيحتمل أنّ محمد بن عبدالله المسمعي نقل هذا الحديث عن كتاب الميثمي، وكتاب الميثمي له رواية كثيرون غير محمد بن عبدالله، فيمكن أن يكون لابن الوليد طرق معتبرة أخرى لهذه الرواية.

فالسند معتبر لا خدشة فيه، ولكنّ الحديث في الدلالة، فهي وإن دلت على إمكان صدور الروايات المختلفة في الموسّعات، فيقول لبعضهم اغتسل للجمعة ولبعضهم يجوز لك ترك غسله حيث إنّ الجملة دلت على صدور الأمر والنهي في خصوص ما وسّعه الله، بما لم يأمر به أمر فرض ولم ينه عنه نهي حرام، ولكن هذه الجملة لا تدلّ على الحصر، وأنّه لا يصدر منهم الروايات المختلفة في غير الموسّعات. بل تدلّ على خلافه؛ فإنّها في الشق الأوّل من الرواية حول الأحكام الالزامية المضيقّة «و لا نأمر بخلاف ما أمر رسول

الله ﷻ إلا لعلة خوف أو ضرورة»، أي في تلك الموارد الالزامية قد يصدر من الأئمة عليهم السلام الخبر المخالف لأجل الخوف على أنفسهم أو على المستفتي، على نفسه أو ماله أو عرضه، أو الخوف من رجوعه عن التشيع وغيرها، إذن فالرواية تدلّ على أنهم قد يصدر منهم ترخيص في الحكم المضيّق الذي لا توسعة فيه، كما لو نهى عنه رسول الله ﷺ وإنما يرخصون فيه لعلة خوف أو ضرورة، كما صدر منهم في عهد بني أمية من كفاية صيد البزاة والصقور عن التذكية. وأما ما يكون من الأحكام التي فيها جهة توسعة، فإنّ الرواية تدلّ على ثبوت حقّ الإعلان والتبليغ لهم، فيمكن لهم الترخيص فيها كما يمكن لهم عدم الترخيص فيها بحسب الحالات.

فاتّضح أنّ الرواية لا تدلّ على انحصار الاختلاف في الموسّعات فقط، بل تدلّ على إمكان صدور الحكم المخالف كالترخيص في المضيّقات أيضاً فيما إذا كانت هناك ضرورة.

الرواية الثالثة: رواية عبدالله بن زرارة التي تقدم نقلها في شأن أبيه، فقد جاء فيها: «فلا يضيّقن صدرك من الذي أمرك أبي وأمرتك به وأتاك أبو بصير بخلاف الذي أمرناك به، لا والله ما أمرناك وما أمرناه إلا بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به، ولكل ذلك عندنا تصاريّف ومعان توافق الحقّ. ولو أذن لنا لعلمتم أنّ الحقّ في الذي أمرناكم به». فهي تدلّ على أنّ جميع الأجوبة حق ولا يتصور أن يكون جميع الأقوال والأجوبة المختلفة حقاً إلا في الموسّعات فقط.

ولكن مورد الرواية - كما هو واضح - في مجال إلقاء الاختلاف بين الشيعة، وموردها الأحكام غير الإلزامية. ولا ريب أنّ كلا القولين فيها حق، ولكن لا تدلّ الرواية على اختصاص اختلاف الحديث في هذا المورد وبالموسّعات، ولا تدلّ على أنّ كلّ اختلاف ينشأ منهم فلا بدّ أن تكون جميع أطرافه على حق، فيمكن أن يصدر منهم الاختلاف مع عدم كون جميع الأطراف على حق.

الرواية الرابعة: ما ورد في الأخبار العلاجيّة من الحكم فيها بالتخيير، حيث ورد فيها: «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك» ممّا يدلّ على أنّ الحكم الواقعي فيها هو التخيير والتوسعة وهو لا يُتصور إلّا في الموسّعات. وتلك الروايات بالإضافة إلى ضعف سندها لا تدلّ على أنّ التوسعة حكم واقعي فيها ليختص في الموسّعات، بل هو حكم ثانوي جعل في الموسّعات، فهو كالتخيير في الأخذ بفتوى المجتهدين المتساوين في العلمية على المشهور. بالإضافة إلى أنّ التخيير الظاهري بالأخذ بكل واحد منهما تخييراً في مورد الجهل بالواقع لا يدلّ على أنّ الحكم الواقعي للموضوع هو التخيير.

فيعلم من جميع ما ذكرناه، أنّه بعد العلم بصدور الخبرين المتعارضين من الإمام عليه السلام وأتمها صدرا من باب التشريع العام لا الحكم الولائي، فلا بدّ أن نلاحظ أسباب الكتمان التي ذكرناها، وأنّ أي سبب منها هو الملائم لمورد الخبرين، وبعد ذلك يمكن تحديد الحكم المكتوم أنّه من المضيّفات أو

الموسعات على ضوء ما ذكرناه من تناسب كل سبب مع قسم من هذين القسمين أوسع كليهما.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني من موجبات الاختلاف في الأحاديث، حيث كان منشأ الاختلاف من قبل الأئمة عليهم السلام أنفسهم.

الأمر الثالث

في بيان اختلاف الأحاديث الناشئة

من الرواة والنقل والنسخ

ولهذا العامل تأثيره الكبير في اختلاف الأحاديث، والجهات المتعلقة بالرواية سواء كانت عمدية أو غير عمدية كثيرة، إلا أن أصول عوامل الاختلاف من هذه الجهة قسماً:

القسم الأول: الاختلاف الناشئ عن سوء قصد وعمد، فيضع الحديث أو ينقص بعضه مما يؤثر في مدلوله أو يزيد فيه بما يؤثر في تغير المدلول وغير ذلك.

القسم الثاني: الاختلاف الناشئ مما ذكر، لكن لا عن سوء قصد وعمد. فالبحث في مقامين:

المقام الأول: الاختلاف الناشئ من تعمد الرواة للزيادة أو النقص أو الوضع. والبحث هنا يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في إثبات وقوع ذلك، وأنّ هناك من تعمّد الدسّ والوضع على النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، مما سبّب وقوع الاختلاف بين الأحاديث. ولا نقصد بذلك التعرف على هوية الوضّاعين وتفصيلات هذا العامل؛ فإنّه ممّا يتكفله علم الرجال، بل المراد إثبات وقوع الكذب على الرسول والأئمة الهداة عليهم السلام في الجملة.

الجهة الثانية: البحث عن دواعي وعوامل الدس والوضع في الأحاديث سواء على النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام، ممّا يعين الباحث على تمييز الحديث الموضوع من غيره. فإنّ هذه الجهة تفيدنا فيما لو احتملنا أنّ طائفة من الروايات موضوعة، فلا بدّ أن نلاحظ مضمون الخبر، فهل يتلاءم مع دواعي الأفراد الوضّاعين للحديث أم لا، لنميّز الموضوع عن غيره.

الجهة الثالثة: بيان أنحاء الوضع العمدي وأقسامه، فتارة يضع كتاباً وينسبه إلى الأئمة عليهم السلام، وأخرى ينسب تأليف أحد العلماء إلى الأئمة، وثالثة بالتصرف في كتاب أحد العلماء وغيره.

أما البحث في الجهة الأولى، فإنّ هناك الكثير من الشواهد تدلّ على وجود بعض الرواة والرجال الوضّاعين حيث كانوا يضعون الأحاديث منذ زمن النبي ﷺ وينسبونها لكذب النبي ﷺ أو للأئمة عليهم السلام ونحن هنا نشير إلى بعض الروايات التي صرح فيها النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بوجود الوضع على نحو الكبرى الكلية، أو تشير بعضها الآخر إلى التصريح بأسماء بعض الأفراد

الذين كانوا يضعون الحديث كالمغيرة بن سعيد. كما أنّ هناك أقوال بعض العلماء المعاصرين للائمة عليهم السلام أو المتأخرين عنهم في التصريح عن بعض الرجال بأنّه كذاب أو وضاع وأمثاله. بوجود الأشخاص الذين كانوا يكذبون عليهم بنحو الكبرى الكلية.

أما بالنسبة للوضع على الرسول صلى الله عليه وآله، فينقل في الكافي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله في عهده حتى قام خطيباً وقال: أيها الناس، قد كثر عليّ الكذّابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(١). وجاء في شرح الدراية للشهيد الثاني: (هذا الحديث يمكن ادعاء تواتره فقد نقله عن النبي صلى الله عليه وآله من الصحابة الجم الغفير، قيل: الرواة منهم له أربعون، وقيل: ست وستون صحابياً... ولم يزل العدد الراوي لهذا الحديث في ازدياد. وظاهر أنّ التواتر يتحقّق بهذا العدد، بل بما دونه)^(٢). فكلما ازداد الاطلاع على المصادر والكتب كلما كثر عدد الرواة لهذا الحديث. إذن فكان في زمان الرسول صلى الله عليه وآله جماعة مارسوا الوضع، وخاصّة من المنافقين.

وأما بالنسبة لإثبات تحقّق الوضع في أحاديث الأئمة عليهم السلام فتدل عليه رواية يونس بن عبد الرحمن المعتبرة يرويها محمد بن عيسى بن عبيد عنه، قال: إنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال: يا أبا محمد، ما أشدّك في الحديث وأكثر

(١) الكافي ١: ٥٠ - ٥٢ / ١.

(٢) الرعاية في علم الدراية: ٦٨ - ٦٩.

إنكارك لما يرويه أصحابنا! فما الذي يملك على رد الأحاديث؟ فقال حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديث المتقدمين، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله) قد دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم»^(١).

فهذه الرواية تثبت وقوع الدس في كتب الأصحاب، بل إنّنا نلاحظ اليوم مع كون الكتب مطبوعة تحرف في الطبعات اللاحقة أو يزداد فيها أو ينقص كما يلاحظ في بعض الكتب التي تتضمن فضائل أهل البيت عليهم السلام، فنلاحظ أنّ الكتاب المطبوع جديداً في مصر يختلف عن المطبوع في الهند، حيث حذفت منه بعض النصوص التي لا يراها الناشر أو غيره موافقة لمعتقداته ورغباته، فمكارم الأخلاق للطبرسي المطبوع في مصر كلما ذكر الإمام الحسن عليه السلام يعبر عنه بالحسن البصري فكيف في الكتب الخطيّة؟ حيث إنّ البعض كانوا يستنسخون الكتاب فيضيفون أو يحذفون منه ما شاء حسب رغباتهم، لأنّ مؤلفي الكتب كانوا يعطون مؤلفاتهم للورّاقين ليستنسخوها وربما أضاف أو حذف الوراق منه شيئاً، إلى أن يقول: (وافيت العراق فوجدت فيها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها

أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب. وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام؛ فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن^(١).

وقد استنتج صاحب الحقائق من هذا الحديث أن هذا كان شأن عامة الأصحاب، فقال في مقدمة الحقائق: (أقول: انظر (أيدك الله تعالى) إلى أن ما دل عليه هذا الحديث من توقف يونس في الأحاديث واحتياطه فيها، وهذا شأن غيره أيضاً كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى)^(٢). مع أنه على خلاف مقصوده، فإن ظاهره أن يونس كان منفرداً في أمره هذا؛ وآته ينقد الحديث نقداً داخلياً، ولا يقبله لمجرد سماعه، بل يرى مدى حصول الوثوق بصدوره من خلال القرائن المختلفة على ذلك، ولذا فقد أنب على ذلك فدافع عن نفسه بذلك.

وكذلك الحديث المنقول في الكافي بسند معتبر أيضاً عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «رحم الله عبداً حببنا إلى الناس ولم يبغضنا إليهم، أما والله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا به أعزّ، وما استطاع أحد أن يتعلق عليهم بشيء، ولكن أحدهم يسمع الكلم فيحط إليها عشرًا»^(٣).

(١) رجال الكشي: ٢٢٤ / ٤٠١.

(٢) الحقائق ١: ١٠.

(٣) فقه الرضا: ٣٥٦.

وفي رجال الكشي^(١): محمد بن قولويه قال: حدّثني سعد بن عبدالله قال: حدّثني محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يوماً وقد دخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله عزوجل تأولها أبو عبدالله عليه السلام فقال له الفيض: جعلنا الله فداك، ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم، قال: «وأي الاختلاف يا فيض؟». فقال له الفيض: إنّي لأجلس في حلقتهم بالكوفة فأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي ويطمئن إليه قلبي. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أجل هو كما ذكرت يا فيض، إنّ الناس أولعوا بالكذب علينا، إنّ الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره، إنّي أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك أنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله وإنّما يطلبون الدنيا، وكلُّ يحبّ أن يدعي رأساً، أنّه ليس من عبد يرفع نفسه إلا وضعه».

وفي رجال الكشي أيضاً في ذم بعض من ينتحل التشيع بسند عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ ممّن ينتحل هذا الأمر لمن هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا»^(٢).

وينقل عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لو قام

(١) رجال الكشي: ٢٩٧ / ٥٢٨.

(٢) رجال الكشي: ٢٩٧ / ٥٢٨.

قائمنا بدأ بكذابي الشيعة فقتلهم»^(١). وهناك روايات كثيرة في ذم المغيرة بن سعيد وأبي الخطاب وفارس بن حاتم وأمثالهم. حيث اشتكى الأئمة عليهم السلام منهم كثيراً، وأتهم كذابون، وأمثالها من الفاظ الذم والقذح والشكوى، وأما ما صرح به أصحاب الأئمة عليهم السلام أو العلماء اللاحقون عن بعض الرجال بأتهم وضاعون للحديث فهي أقوال كثيرة، لا مجال لذكرها هنا وتلاحظ في كتب الرجال.

فالأمر واضح يظهر لكل من يراجع كتب الرجال حيث نسبت الوضع إلى بعض الرجال حين ترجمتها لهم، حيث كان هناك أفراد وجماعات في زمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام تمارس عملية الوضع والدس والتزوير في أحاديثهم ورواياتهم، وربما من خلال هذه الروايات نتوصل إلى وجود الدس حتى في الكتب.

وأما البحث في الجهة الثانية: ففي أغراض الوضع وعوامله ودواعي الكذب على المعصومين عليهم السلام، ونحن لا نستطيع تحديد أغراض الوضع وإحصائها بصورة مفصلة، فهناك بعض الأفراد كانوا يضعون الحديث لأغراض تافهة، ففي كتاب أضواء على السنة المحمدية نقلاً عن الحاكم عن سيف بن عمر التميمي قال: (كنت عند سعد بن طريف فجاء ابنه من الكتاب يبكي، فقال له: ما لك؟ قال: ضربني المعلم. قال: لأخزيهم اليوم، حدثنا عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً:

(١) رجال الكشي: ٢٩٩ / ٥٣٣.

معلموا صبيانكم شراركم، أقلهم رحمة لليتيم وأغلظهم على المساكين^(١) فإذا كان الوضع للحديث بمثل هذه الأغراض التافهة.

إذن فكيف يمكن تحديد وإحصاء أغراض الوضع جميعها؟ ولكن نذكر الأغراض والعوامل الأصلية والأساسية لوضع الأحاديث، والملاحظ أن أمثال هذه العوامل ذكرها الآخرون، لكن حاولنا إضافة بعض الشواهد إليها وتحديدتها:

العامل الأول: الترغيب إلى الخيرات والترهيب عن الشرور، وقد نقل بأنه كان من العامة رجال كثيرون على ظاهر الصلاح والزهد يضعون الحديث لذلك، حيث يتصورون بأنه من جملة أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليميل الناس إلى فعل الخير ويرتدعوا عن الشرور والمفاسد.

جاء في مقباس الهداية والأضواء ما نصّه: (وأخرج الحاكم في المدخل بسنده إلى أبي عمار المروزي أنّه قيل لأبي عصمة: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس قد عرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقّه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة)^(٢).

وعقد في كتاب أضواء على السنة المحمدية فصلاً مستقلاً في هذا الموضوع

(١) أضواء على السنة المحمدية: ١٣٩.

(٢) مقباس الهداية ١: ٤١٠، أضواء على السنة المحمدية: ١٣٩.

بعنوان (الوضّاعون الصالحون)^(١)، وكذا في كتاب الغدير عقد باباً لذلك^(٢)، وربما كان في الشيعة أيضاً من يحمل هذه الفكرة ويضع الحديث لذلك كما ورد في بعض من قيل فيه: أنّه كذاب وضّاع أنّه كان يجعل الأحاديث في الخيرات، فمثلاً عبدالله بن عبدالرحمن الأصم ورد فيه في مجمع الرجال نقلاً عن ابن الغضائري: (وله كتاب في الزيارات يدلّ على خبث عظيم ومذهب متهافت، وكان من كذّابة أهل البصرة)^(٣).

وعن النجاشي: (ضعيف غال ليس بشيء، روى عن مسمع بن كردين وغيره له كتاب المزار سمعت ممن رآه فقال لي: هو تخليط)^(٤).

وكتابه هذا من المصادر الأصلية لكامل الزيارات وقد نقل عنه (٣٠) مورداً، وأغلب رواياته طويلة وتتضمن أموراً غريبة.

ومن مصادر كتاب كامل الزيارات أيضاً ما يرويه جعفر بن محمد بن مالك الفزاري الذي ذكر النجاشي في ترجمته: (أنّه كان ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً، ويروي عن المجاهيل. وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل أبو علي ابن همام وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله)^(٥).

(١) أضواء على السنة المحمدية: ١٣٨.

(٢) انظر الغدير: ٢٧٧ - ٣٥٦، ٩: ٢١٨ - ٢٦٤، ١٠: ٣، ٧٧، ٩٤.

(٣) مجمع الرجال ٤: ٢٥.

(٤) رجال النجاشي: ٢١٧ / ٥٦٦.

(٥) رجال النجاشي: ١٢٢ / ٣١٣.

ولابدّ من المقارنة بين ما نقرؤه في كتب الرجال، وما نواجهه في كتب الحديث فربما توصلنا من خلال ذلك إلى نتائج مفيدة في الحديث والرجال، فنحن نرى الصدوق عليه السلام ينقل في كتابه ثواب الأعمال حديثاً في فضائل سور القرآن، ونجد في سنده الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني^(١) وحينما نراجع كتب الرجال نجد أنّ الكشي ينقل عن محمد بن مسعود: (قال: سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، فقال: كذاب ملعون، رويت عنه أحاديث كثيرة، وكتبت عنه تفسير القرآن كلّ من أوّله إلى آخره إلاّ أنّي لا أستحل أن أروي عنه حديثاً واحداً)^(٢).

العامل الثاني: إثراء الفكر الإسلامي والشيوعي، حيث يتوهم البعض أنّ ذكر بعض القضايا التاريخية أو بعض الحكم والأمثال ونسبة المطالب الحكمية أو التاريخية أو المعلومات المرتبطة ببعض الأمور التكوينية والعلل الطبيعية لبعض الظواهر كالزلزلة وغيرها إلى المعصوم يثري الثقافة الإسلامية ويكمل نقصها ويرفع بذلك من منزلة المعصومين والمعارف الإسلامية المتلقاة عنهم فيضع الحديث في هذه المجالات، ويجعل له سنداً يوصله للمعصوم. ففي كتاب أضواء على السنة المحمدية: (قال خالد بن يزيد: سمعت محمد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان كلام حسن لم أر بأساً

(١) ثواب الأعمال: ١٣٠ /١.

(٢) رجال الكشي: ٥٥٢ / ١٠٤٢.

من أن أجعل له إسناداً^(١).

ولعلّ من هذا المجال ما وضعه كعب الأخبار ووهب بن منبه من الإسرائيليات. كما يلاحظ أيضاً عن علل الشرايع للصدوق^(٢) من كتبنا، حيث ينقل عدة من الإسرائيليات التي لا يمكن الاعتماد عليها من حيث السند وبعضها تصل إلى عبدالله بن عمر بالإضافة إلى اضطراب متنها، والسيد الخوئي حينما يبحث عن الكافي^(٣) يذكر أنّه توجد فيه روايات يقطع بمخالفتها للواقع كذكر الزهرة وغيرها من الروايات المرتبطة بالتكوينيات.

العامل الثالث: ما يقصد به مدح بعض المذاهب أو بعض رجال المذهب وأمثال ما يذكر فيها فضائل بعض الخلفاء الزميين كما ذكر في كتاب الغدير، أو تضعيف بعض الرجال وذمهم، أو في مدح رجال بعض المذاهب أو ذمهم واتباع كلّ مذهب يمدح رجاله ويذم رجال الآخر، وكل طائفة تنسب أحاديثها للرسول ﷺ، وهو كثير عند العامة، فينقل في كتب المثالب والمناقب حديثاً نصه (يكون في أمّتي رجل يقال له محمد بن إدريس أضّرّ على أمّتي من إبليس، ويكون في أمّتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمّتي^(٤)). ويقول أيضاً (اضطرت الشافعية إزاء ذلك إلى أن يرووا في إمامهم حديثاً يفضلونه

(١) أضواء على السنة المحمدية: ١٣٧.

(٢) علل الشرائع ٢: ٤٨٦ - ٤٩٠ / باب المسوخ وأصنافها.

(٣) الكافي ٨: ٣٠٦ / ٤٧٤.

(٤) أضواء على السنة المحمدية: ١٢١.

على كلِّ إمام وهذا نصه: قال رسول الله ﷺ: اللهم اهدِ قريشاً؛ فإنَّ عالمها يملأ طباق الأرض علماً^(١)؛ لأنَّ الشافعي كان من قريش.

وأنصار الإمام مالك أيضاً وضعوا في إمامهم هذا الحديث: (يخرج الناس من المشرق إلى المغرب فلا يجدون عالماً أعلم من عالم أهل المدينة)^(٢)، وكأثمهم طبّقوا هذه العناوين على إمامهم بمتّمم الجعل التطبيقي! فإنّه وإن كان في المدينة أو لقريش علماء آخرون، ولكن لأجل الدعاية الكبيرة ينصرف عالم قريش أو المدينة آنذاك عند أهل السنّة للشافعي أو مالك.

وفي رواياتنا أيضاً ورد ذم هشام بن الحكم^(٣) ويونس بن عبدالرحمن مثلاً، فربما كانت هناك جماعات مناوئة لأمثال هؤلاء وضعت الأحاديث بل ربما ألّفت الكتب في ذمهم والقدح فيهم كما ألّفت بعض الكتب في ذم هشام بن الحكم.

العامل الرابع: الوضع بداعي العامل القومي، فإنّه كان بين الشعوب الإسلامية تفاخر وتباغض مع أنّ أساس الفضيلة في الإسلام هو التقوى كما في الآية الشريفة، ولكن كان هناك تفاخر بين الشعوب وخاصة في تلك الفترة، ممّا أدّى إلى وضع بعض الروايات التي تتضمن ذم شعب ومدح آخر، فكثيراً ما نجد في كتب الرجال كتباً تحت عنوان (كتاب فضل العرب على العجم)،

(١) كنز العمال ١٢: ٢٥ / ٢٣٨٠٦.

(٢) أضواء على السنة المحمدية: ١٢٢.

(٣) انظر اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٤٩ - ٥٦٤ / ٤٨٨، ٤٩٦، ٤٩٨ - ٥٠٠.

و(كتاب فضل العجم على العرب). وورد في الروايات أيضاً فقد جاء في مصادر متعددة كالكافي والتهذيب والفتحية والعلل عن أبي الربيع الشامي - وسند الفقيه إليه صحيح بحسب الصناعة - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تحالط الأكراد فإن الأكراد حي من الجن كشف الله عنهم الغطاء»^(١)، وأبو الربيع لم يوثق.

وفي الوسائل أيضاً باب تحت عنوان (كراهة مناكحة الزنج والخزر والخوز والسند والهند)، وفيه (لا تسبوا قريشاً ولا تبغضوا العرب ولا تذلوا الموالي)^(٢). والعجب أن يتسرب أمثال ذلك إلى الكتب الفقهية والرسائل العملية، فيفتي الشرائع والجواهر والوسيلة بكراهة معاملة الأكراد، مع كونهم في الغالب من المسلمين بل من الشيعة وفيهم الأعاظم والعلماء.

وفي روايات أهل السنة وردت أحاديث في ذم الأتراك وربما كان هدف بعض الوضاعين من وضع هذه الروايات التي تدم بعض الشعوب، ونسبتها لائمتنا المعصومين عليهم السلام لأجل أن يشتمز أبناء تلك الشعوب من التشيع، وفي بعض روايتنا يشير إلى أن وضع الأحاديث لأجل ذلك.

العامل الخامس: ما استهدف به هدم الإسلام وتضعيف معارفه ومبادئه الجليلة المقدسة بوضع الأحاديث التي تدل على الجبر والتشبيه أو الغلو، أو يقصد به الخط من مقام القرآن الكريم بوضع مايدل على تصحيفه أو تحريفه.

(١) الفقيه ٣: ١٠٠ / ٣٩٠، الوسائل ١٧: ٤١٦ / ٢، ب ٣٢ من أبواب آداب التجارة.

(٢) علل الشرائع: ٣٩٣ / ٤، الوسائل ٢٠: ٨٣ / ٤، ب ٣١ من أبواب مقدمات النكاح.

وكان السيد البروجردي يقول في درسه: أنّه قد اشترك العامة والخاصّة في وضع الأحاديث القادحة في صيانة القرآن أمّا الزنادقة والملاحدة فغرضهم تشويه القرآن الكريم وهو أساس الدين وهناك شواهد تدلّ على وجود أفراد كانوا يستهدفون إسقاط القرآن الكريم عن السندية؛ أمّا العامة بعض فكانوا يقصدون بذلك أن يظهروا أنّه لولا جمع الخلفاء للقرآن المجيد لكانت بقية آياته تذهب أيضاً، فهم يهدفون من وراء ذلك مدح الخلفاء بجمعهم القرآن وأنهم خدموا الإسلام، وأمّا بعض ضعاف الشيعة فقد قصدوا من وضع روايات التحريف القدح فيهم بدعوى أنهم حرفوا وألغوا بعض آيات القرآن المجيد وحذفوها عن قصد.

وبالتأمل في هذه الروايات يتبيّن ضعفها ووضعها من قبل هؤلاء الأفراد أو الجماعات التي تستهدف هذه الأهداف. وما ذكر فهو بالنسبة لبعض العامة والخاصّة لا جميعهم، ولذا فروايات التحريف لا نجدها إلّا في الكتب غير المعتبرة.

والرواية قد لا يكون فيها دلالة على ذلك ولكنها تحرّف لتكون من أمارات وقوع النقصان في القرآن كما نلاحظه في الرواية الموجودة في الكافي الشريف عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ القرآن الذي جاء به جبرئيل على محمد صلى الله عليه وآله سبعة آلاف آية»^(١) هذه برواية الوافي، ولكن جاء في

الكافي - الطبعة الحديثة «سبعة عشر ألف آية»^(١).

وهكذا في نسخة تحف العقول فيكون المحذوف منه ما يقارب ثلثيه، أما على نقل الوافي فلا يكون الخبر دليلاً على النقصان، ويكون ذكر «سبعة آلاف» من باب تدوير العدد.

ومنها أيضاً ما وضع لأجل هدم دعائم الإسلام وأحكامه كما في الحديث الذي ينقله الوسائل عن الصدوق في معاني الأخبار، وهو يرويه بسند معتبر عن الفضيل بن عثمان قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عما روي عن أبيه عليه السلام: «إذا عرفت فاعمل ما شئت»، وأتهم يستحلون بعد ذلك كلّ محرّم؟ فقال: «ما لهم لعنهم الله؟ إنّما قال أبي: إذا عرفت فاعمل ما شئت من خير يقبل منك»^(٢). حيث كانوا يعتقدون أنّ الإنسان لو وصل لمرحلة من المعرفة والعرفان فله العمل ما شاء حيث كانوا يهدفون عدم الالتزام والعمل بالأحكام والتكاليف الإسلامية العمليّة، لذلك فسروا الواجبات والمحرمات بأنّها محبة رجل أو بغضه.

وروى في العلل بإسناد عن المفضل بن عمر أنّ أبا عبدالله عليه السلام كتب إليه كتاباً فيه: «إنّ الله عزوجل لم يبعث نبياً قط يدعو إلى معرفة الله ليس معها طاعة في أمر ولا نهي، وإنّما يقبل الله من العباد العمل بالفرائض التي فرضها

(١) الكافي ٢: ٤٦٣ / ٢٨.

(٢) معاني الأخبار: ١٨١ / ١، الوسائل ١: ١١٦ / ٥، ب ٢٨ من أبواب مقدمات العبادة.

الله على حدودها، مع معرفة من دعا إليه ومن أطاع... ومن زعم أن ذلك إنَّها هي المعرفة، وأنَّه إذا عرف اكتفى بغير طاعة، فقد كذب وأشرك، وإنَّما قيل: اعرف واعمل ما شئت من الخير؛ أنَّه لا يقبل منك ذلك بغير معرفة، فإذا عرفت فاعمل لنفسك ما شئت من الطاعة قلَّ أو كثُر؛ فإنَّه مقبول منك»^(١).

وينقل هذه الرواية بالتفصيل صاحب المستدرک عن بصائر الدرجات عن المفضل أنَّه كتب إلى أبي عبدالله عليه السلام فجاءه هذا الجواب من أبي عبدالله عليه السلام: «أمَّا بعد فإنِّي أوصيك ونفسي بتقوى الله وطاعته؛ فإنَّ من التقوى الطاعة... جاءني كتابك فقرأته وفهمت الذي فيه، فحمدت الله على سلامتك وعافية الله إياك ألبسنا الله وإياك عافيته في الدنيا والآخرة كتبت فذكرت أن قوماً أنا أعرفهم، كان أعجبك نحوهم وشأنهم، وأنك أبلغت فيهم أموراً تروى عنهم كرهتها ولم ترهم إلاً طريقاً حسناً وورعاً وتحشعاً، وبلغك أنهم يزعمون أن الدين إنَّما هو معرفة الرجال ثم بعد ذلك إذا عرفتهم فاعمل ما شئت.

وذكرت أنَّك قد عرفت أن أصل الدين معرفة الرجال فوفقك الله.

وذكرت أنَّه بلغك أنهم يزعمون أن الصلاة والزكاة وصوم شهر رمضان والحج والعمرة والمسجد الحرام والبيت الحرام والمشعر الحرام والشهر الحرام هو رجل، وأنَّ الطهر والاغتسال من الجنابة هو رجل، وكلُّ فريضة افترضها الله على عباده هو رجل، وأنَّهم ذكروا ذلك بزعمهم أن من عرف ذلك الرجل

(١) علل الشرائع: ٢٥٠ / ٧، الوسائل ١: ١٢٤ / ١٨، ب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات.

فقد اكتفى بعمله به من غير عمل، وقد صلى وآتى الزكاة وصام وحج واعتمر واغتسل من الجنابة وتطهر وعظم حرمات الله والشهر الحرام والمسجد الحرام.

وأهم ذكروا من عرف هذا بعينه وبحدّه وثبت في قلبه جاز له أن يتهاون فليس له ان يجتهد في العمل وزعموا أنهم إذا عرفوا ذلك الرجل فقد قبلت منهم هذه الحدود لوقتها وإن هم لم يعملوا بها، وأنه بلغك أنهم يزعمون أنّ الفواحش التي نهى الله عنها الخمر والميسر والربا والدم والميتة ولحم الخنزير هو رجل وذكروا أنّ ما حرم الله من نكاح الامهات والبنات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت وما حرّم الله على المؤمنين من النساء فما حرّم الله إنّما عنى بذلك نكاح نساء النبي ﷺ وما سوى ذلك يباح كله»^(١).

وجاء في كتاب الكشي بسند معتبر عن أحمد بن محمد بن عيسى قال: كتبت إليه في قوم يتكلمون ويقرؤون أحاديث ينسبونها إليك وإلى آبائك فيها ما تشتمر منه القلوب، ولا يجوز لنا ردّها إذا كانوا يروونها عن آبائك ﷺ ولا قبولها لما فيها، وينسبون إلى قوم يذكرون أنهم من مواليك، وهو رجل يقال له على بن حسيكة، وآخر يقال له القاسم اليقطيني، من أقاويلهم: إنهم يقولون: إنّ قول الله عزوجل: ﴿إِنَّ الصُّكُوتَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢)

(١) بصائر الدرجات ٥٢٦ مستدرک الوسائل ٢٢: ١١٤.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

معناها: رجل، لا سجود ولا ركوع، وكذلك الزكاة معناها: ذلك الرجل لا عدد درهم ولا إخراج المال، وأشياء من الفرائض والسنن تأولوها وسيروها على الحد الذي ذكرت، فإن رأيت أن تبين لنا وتمنّ علينا بما فيه السلامة لمواليك ونجاتهم من هذه الأقاويل التي تخرجهم إلى الهلاك فكتب عليه السلام: «ليس هذا ديننا فاعتزله»^(١).

فهؤلاء ذهبوا إلى أن الحج والزكاة والصلاة كلها معرفة رجل، والزنا وشرب الخمر رجال فإذا أطاع هؤلاء أو عادى أولئك فسوف تفرغ ذمته من التكاليف الإسلامية، وبعضهم كان يتحلل التشيع.

العامل السادس: الوضع بهدف ترويح بعض الأنظمة الاقتصادية التي يعتقدون أنّها تكفل تحقيق العدالة الاجتماعية، فإنّ ما نراه اليوم من الأنظمة الاقتصادية ليست وليدة يومها بل إنّ لها جذوراً تاريخية في الغالب كما يظهر بمراجعة كتاب (تاريخ الجمعيات السرية في الإسلام). وهذه المذاهب كانت في الأغلب للغلاة المنتحلين للإسلام، وربما منهم القرامطة، ولعلّ هؤلاء قد ورثوا مبادئهم من تيارات سابقة أمثال المزدكية والخرّمية، ففي مجمع الرجال في ترجمة محمد بن بشير (من الغلاة): والمواساة واجبة في كلّ ما ملكوه من مال أو خراج وغير ذلك^(٢).

(١) رجال الكشي: ٥١٦ / ٩٩٤.

(٢) الكافي ٥: ١١٤ / ٢٢، الوسائل ١٧: ٣٩٦ / ١، ب ١٠ من أبواب آداب التجارة.

وربما يكون منه ما في الوسائل نقلاً عن الكافي عن سليمان بن صالح وأبي شبل جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ربح المؤمن على المؤمن رباً إلا أن يشتري بأكثر من مائة درهم فاريح عليه قوت يومك»^(١). ولكن السند ضعيف وهو يشير إلى حرمة أخذ الأرباح الزائدة.

وقد جاء في بعض الروايات تخصيص ذلك بزمان القائم عليه السلام؛ لتكون من الأهداف التي تنفذ عند ظهوره. ولكنها مع ضعفها لا يبعد أن تكون موضوعة لتأخذ تأثيرها في أوساط المجتمع، وتحقق الأغراض التي استهدفت من خلال وضعها حيث يحتمل وضعها لذلك، فإنه في السابق كانت تطرح أمثال هذه الروايات في أوساط المجتمع الإسلامي وتنسب للرسول صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام لتأخذ تأثيرها وتحقق أغراض واضعيتها، ولكن اليوم بفضل علم الرجال، قد كشفت حقيقة هذه الأحاديث، ولكن مع ذلك يوجد في عصرنا، من يحاول تأويل الأحاديث والروايات الصحيحة تأويلات تلاءم أغراضهم، كما أنه في السابق كان من يحاول تأويل الروايات لأجل التوصل لبعض الاغراض.

العامل السابع: الوضع بهدف إحياء العادات والسنن الجاهلية أو المبادئ التي كانوا يعتنقونها قبل إسلامهم، ففي فهرست الشيخ الطوسي في ترجمة علي بن إبراهيم يقول: (واستثنى الصدوق من كتاب الشرائع حديثاً يدل على

تحريم لحم البعير قال: لا أستحل أن أرويه؛ لأنه محال^(١)، والظاهر أن اليهود يحرمون أكلها لركوب الإنسان عليها.

وهناك رواية في نجاسة عرق الجنب من الحرام ضعيفة، ولا يبعد كونها موضوعة؛ لأن اليهود يقولون بنجاسة عرق الجنب مطلقاً؛ إذ لا توجد هناك رواية تدل عليه من الأئمة المتقدمين عليهم السلام كما فصلناه في كتاب الطهارة.

العامل الثامن: الوضع من أجل ترويح مذهب فقهي معين، ففي أضواء على السنة المحمدية: (قال أبو العباس القرطبي في شرح صحيح مسلم: وأجاز بعض فقهاء أهل الرأي نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الجلي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله نسبة قولية، فيقولون في ذلك: قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا؛ ولهذا نرى كتبهم مشحونة بأحاديث تشهد متونها بأنها موضوعة؛ لأنها تشبه فتاوى الفقهاء ولا تليق بجزالة كلام سيد المرسلين، ولأنهم لا يقيمون لها أسناداً^(٢)).

العامل التاسع: الوضع لأجل التقرب للملوك والخلفاء وتبرير ممارساتهم، ففي مقباس الهداية: (دخل غياث بن إبراهيم على المهدي بن المنصور - وكان يعجبه الحمام الطيارة الواردة من الأماكن البعيدة - فروى حديثاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل أو جناح). فأمر له بعشرة آلاف درهم، فلما خرج قال المهدي: أشهد أنه كذب على رسول الله، ما قال رسول الله

(١) الفهرست: ١٥٢ / ٣٨٠.

(٢) أضواء على السنة المحمدية: ١٢٢.

(جناح)، لكنه أراد أن يتقرب إلينا. وأمر بذبحها^(١) وفي كتاب الأضواء نقل الرواية عن وهب بن وهب وأنه وضعها للرشيد.

الجهة الثالثة: في أساليب الوضع وأنواعه. ويتم الوضع على أنواع:

النوع الأول: أن تنسب بعض الكتب إلى الأئمة عليهم السلام مع أنها ليست من تصنيفهم. ونحن لا نستطيع الجزم بذلك في الكتب التي سنذكرها، بل نذكره على سبيل الاحتمال والظن فحسب، فمن ذلك التفسير المعروف الذي ينسب إلى الإمام العسكري عليه السلام وقد كتب العلامة البلاغي رسالة حول عدم صحة هذه النسبة.

ومنه أيضاً كتاب العلل للفضل بن شاذان الذي نسب إلى الإمام الرضا عليه السلام والذي نقله الصدوق في كتابي علل الشرائع وعيون أخبار الرضا، وعدّ في مفتاح الكرامة والمستمسك رواياته من الروايات الصحيحة أو المصحّحة وفي بحوثنا الفقهية والرجالية بحثنا عن هذا الكتاب بصورة مفصلة وقد نسبه بعض المتأخرين عن الفصل - وربما كان هو علي بن محمد بن قتيبة، أو غيره - إلى الإمام الرضا عليه السلام لبعض الدواعي بعد نسبة الرسالة وهي تبحث عن فلسفة الأحكام إلى الفضل، حيث يقول في آخرها: (قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل: أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج وهي من نتائج العقل أو هي ما سمعته ورويته؟ فقال

(١) مقباس الهداية ١: ٤٠٦.

لي: ما كنت لأعلم مراد الله تعالى بما فرض، ولا مراد رسول الله ﷺ بما شرع
وسنّ، ولا أعلل ذلك من ذات نفسي، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي
بن موسى الرضا عليه السلام المرّة بعد المرّة والشيء بعد الشيء فجمعتها. فقلت له
فأحدث بها عنك عن الرضا عليه السلام؟ قال: (نعم)^(١).

إلا أنّنا أقمنا شواهد على أنّه من تأليف الفضل؛ فإنّ الفضل لم يدرك
الرضا عليه السلام فولادته كانت بعده عليه السلام وعدّ في الرجال من أصحاب الهادي
والعسكري عليه السلام وعدّ أبوه من أصحاب الجواد عليه السلام فكيف يمكنه أن يروى
عن الرضا عليه السلام؟ ثم إنّ نفس الرسالة تشتمل على أمور لا يحتمل ان تصدر من
الرضا عليه السلام كقوله: «فإن قال قائل: فأخبرني لم كلف الخلق؟ قيل: لعل. فإن
قال: فأخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي أو غير معروفة ولا
موجودة؟ قيل: بل هي معروفة موجودة عند أهلها. فإن قال قائل: أتعرفونها
أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل له: منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه».

ومن الواضح أنّ مثل هذا لا يصدر عن الإمام عليه السلام ومثله قوله: روى عن
بعض الأئمة عليهم السلام أنّه قال: «ليس من ميت يموت إلا خرجت منه جنابة»،
ومثله قوله: «فإن قيل: لم غيرت عن أصل الصلاة التي قد افترضها الله
عز وجل: قيل: لأنّ العلة تغيير أمر من الأمور، وهو الكسوف، لما تغيرت
العلة تغير المعلول». ونحو ذلك ممّا لا يمكن للإمام أن يقوله. وقد بحثنا عن

كتاب (العلل) للفضل في دراسة مستقلة ليس هنا مجال ذكرها.

النوع الثاني: أن ينسب الكتاب لبعض الرواة، مع أنه يحتمل عدم كونه له، وهو مشتمل على روايات، فيدعى أن رواياته صادرة عن الأئمة عليهم السلام، وربما اعتبر البعض على سبيل الاحتمال أن كتاب سليم بن قيس الهلالي من هذا القبيل وأنه من وضع أبان بن أبي عياش. وينسب ابن الغضائري هذه الدعوى إلى أصحابنا. وكذلك بالنسبة إلى أصلي زيد النرسي والزراد، قال الشيخ الطوسي في الفهرست: (لزيد النرسي وزيد الزراد أصلان، ولم يروهما محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، وقال في فهرسته لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد، وكان يقول: هما موضوعان، وكذلك كتاب خالد بن عبدالله بن سدير. وكان يقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني)^(١). قال (خالد بن عبدالله بن سدير، له كتاب. ذكر أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد أنه قال: لا أرويه؛ لأنه موضوع، وضعه محمد بن موسى الهمداني)^(٢). وقول الصدوق هذا وإن ناقشه البعض، لكن يبقى قوله موجباً للاحتمال في هذه الأصول.

النوع الثالث: الدس في بعض الكتب، فيدخل الدس والتزوير في بعض روايات الكتاب. ويدل عليه ما نقلناه عن يونس بن عبدالرحمن أن هشام بن

(١) الفهرست: ١٣٠ / ٢٩٩.

(٢) الفهرست: ١٢٢ / ٢٦٩.

الحكم أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام أن المغيرة بن سعيد (لعنه الله) قد دس في كتب أصحاب أبيه عليه السلام أحاديث لم يحدث بها ونقل يونس عن الرضا عليه السلام أنه قال له حينما عرض عليه كتب أصحاب الصادقين عليهم السلام (إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام).

ويقول الشيخ المفيد في كتابه تصحيح الاعتقاد بالنسبة لكتاب سليم بن قيس بأنّ أصله صحيح، ولكن حدث الدس فيه. قال: (وأما ما تعلق به أبو جعفر من حديث سليم الذي رجع فيه إلى كتاب المضاف إليه برواية أبان بن أبي عياش، فالمعنى فيه صحيح غير أنّ هذا الكتاب غير موثوق، وقد حصل فيه تخليط وتدليس)^(١).

ويقول النجاشي في ترجمة محمد بن علي بن النعمان (مؤمن الطاق) من رجاله: وله كتاب (افعل ولا تفعل) رأيتُه عند أحمد بن الحسين بن عبيدالله رحمه الله، كتاب كبير حسن، وقد أدخل فيه بعض المتأخرين أحاديث تدلّ فيه على فساد، ويذكر تباين أقاويل الصحابة)^(٢).

النوع الرابع: أن يزداد في الحديث، وقد مرّ في رواية أبي بصير قول الإمام عليه السلام (ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطّ إليها عشرًا).

(١) تصحيح الاعتقاد: ١٤٩.

(٢) رجال النجاشي: ٣٢٥ / ٨٨٦.

النوع الخامس: أن ينقص في الحديث بما يخل بالمراد كما مر من تحريف الغلاة؛ لقوله عليه السلام: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خير يقبل منك» حيث نقص منه تحريفاً لقوله إلى قوله: «إذا عرفت فاعمل ما شئت» ولكن بين الإمام عليه السلام وجود نقيصة فيها، لم يذكرها بعض الرواة وبين الحق فيها. هذا كله في الوضع عن عمد اختصرنا البحث فيه لكونه قليل الأثر في الفقه، والأهم هو الوضع لا عن تعمد.

المقام الثاني: في التغيير الحاصل في الأحاديث لا عن سوء نية وعمد، بل نتيجة القصور أو العوامل النفسية، كالاختلاط في آخر العمر وغيره أو ضعف الحافظة وقصور الفهم أو لأجل ابتلائهم ببعض الأمراض الروحية والنفسية بحيث لا يفهمون ما يسمعون كما هو الواقع، بل حسب ما في نفوسهم من تصورات وإحباطات، أو لوجود الرواسب الفكرية من الحب والبغض وأمثالهما ولذلك يتصرفون في متون الروايات حسب هذه العوامل. وربما كان السبب الاستعجال في تأليف الكتاب أو نقل الحديث أو كثرة المشاغل والأعمال التي توجب الاشتباه في التأليف والنقل، كما نسب ذلك للشيخ الطوسي. وهذا النوع من التصرف كثير في الأحاديث حتى إن صاحب الحقائق الذي هو من الأخباريين الذين يرون قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة يصرح في كتابه مراراً وفي مواضع متعددة بأنه قلما يوجد في التهذيب حديث لم تنله يد التحريف سنداً أو متناً وإن السبب في ذلك كثرة اشتغالات الشيخ.

ويقول أيضاً: (وربما قيل بترجيح رواية التهذيب؛ لأنّ الشيخ أعرف بوجود الحديث وأضببط خصوصاً مع فتواه بمضمونها في النهاية والمبسوط. وفيه أنّه لا يخفى على من راجع التهذيب وتدبّر أخباره ما وقع للشيخ عليه السلام من التحريف والتصحيف في الأخبار سنداً وممتناً، وقلّمًا يخلو حديث من أحاديثه من علة في سند أو متن. وأمّا فتواه عليه السلام، فالكلام فيها أظهر من أن يخفى على من مارس الفن والترجيح بهذه القاعدة في جانب رواية الكافي أظهر)^(١).

ويقول في موضع ثان: (ومن الظاهر الذي لا يكاد يخلجه الشك أنّ هذه الرواية هي الرواية التي نقلها الشيخ في التهذيب، لكنّه أسقط منها هذه العبارة سهواً وزاد عوضها قوله: «فاغتسل» والرواية كما ذكرناه من الزيادة موجودة في كتب الصدوق: الفقيه والخصال.

الظاهر أنّ هذه الزيادة سقطت من قلم الشيخ كما لا يخفى على من له أنس بطريقته سيّما في التهذيب، وما وقع له فيه من التحريف والتصحيف والزيادة والنقصان في الأسانيد والمتون بحيث أنّه قلّمًا يخلو حديث من ذلك في متنه أو سنده كما هو ظاهر للممارس)^(٢). وقد وافق على ذلك في المعجم^(٣).

ولكن توجيه كلّ جهات الإشكال إلى الشيخ غير وجيه؛ لأنّه يعني الخدشة في ضبطه ووثاقته عليه السلام، وهي مسلمة عن الجميع. وتفصيل الجواب عن

(١) الحدائق ٣: ١٥٦.

(٢) الحدائق ٤: ٢٠٩.

(٣) معجم رجال الحديث ١/ ٥٠.

هذه الشبهة بما يدفع ذلك عن الشيخ الطوسي تعرّضنا له في مباحثنا الفقهية، ونشير هنا إليه بالإجمال، وخلاصته: أنّ الشيخ ينقل الرواية الواحدة من مصادر متعددة، لذلك قد تكون مختلفة من حيث النسخة أو السند أو المتن، وإذا كان خطأ أو اختلاف ففي هذه المصادر، وهذا ما يدلّ على كثرة تتبعه وأمانته في النقل لا أنّه يدلّ على خطأه واشتباهه، فإنّه لو كان ينقل متنّاً أو سنداً واحداً مع أنّ الموجودة غيره لكان خلاف الأمانة، توضيحه: إنّ اختلاف الحديث في التهذيب عن غيره على أقسام:

الأول: أن ينقل الشيخ الطوسي الحديث عن مصدر كالكافي مثلاً، ولكنّ الموجود في المصدر خلافه.

الثاني: أن ينقل الشيخ الحديث عن مصدر لا يوجد بأيدينا اليوم، ولكن يذكر أنّها مصادر متعددة مثل كتاب محمد بن أحمد بن يحيى وكتاب علي بن الحسن بن فضال أو كتاب أحمد بن محمد بن عيسى وكتاب أحمد بن محمد ابن خالد.

الثالث: أن يتدبّر السند بشخص واحد كالحسين بن سعيد ولكن ينقل الحديث عنه تارة بنحو، وأخرى بنحو آخر.

أما في القسم الأول، فلا يمكن أن ننسب الخطأ فيه إلى الشيخ إذ أنّ مرجع اختلاف نقل الشيخ مع المصدر إلى اختلاف نسخ المصدر، فنرى أنّ ما ينقله الشيخ عن الكافي مثلاً ربّما اختلف في بعض الموارد عما هو بأيدينا اليوم

من الكافي، ومن الواضح أنه هذا بمجرد لا يصحح نسبة الخطأ إلى الشيخ؛ فربما كانت نسخته التي استند إليها في النقل من الكافي كذلك. والواقع أن اختلاف نسخ الكافي مما لا يمكن إنكاره؛ فإن هذه الظاهرة نجدها في نقل الصدوق عن الكافي أيضاً، فينقل رواية عن الكافي في بعض كتبه كالتوحيد مثلاً، وحينما تراجع الكافي الذي هو بأيدينا اليوم نجده يختلف عما ينقله الصدوق عنه في السند أو المتن.

والعجب ممن يلقي تبعات هذا الاختلاف على عاتق الصدوق، يقول الشيخ المجلسي في البحار بعد نقله حديثاً عنه في كتاب التوحيد عن الشيخ الكليني بإسناده عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام (هذا الخبر مأخوذ من الكافي وفيه تغييرات عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق، وأنه إنما فعل ذلك ليوافق مذهب أهل العدل)^(١). ولعله يظهر بعد التتبع أن النسخة التي كانت عند الصدوق من الكافي هي أكمل من النسخة التي بأيدينا اليوم، فمن حيث السند مثلاً، فلما نجده أحياناً من نقل الصدوق عن الكافي رواية مسندة، لكن في نسختنا اليوم نجدها مرفوعة، ومن حيث المتن فكذلك يظهر بوضوح حينما نقارن توحيد الصدوق مع توحيد الكافي.

فتبين أنه ليس من الصحيح أن ننسب الخطأ إلى نقل الشيخ أو الصدوق عن الكافي وغيره لمجرد مغاييرته للنسخة التي هي بأيدينا اليوم، وإنما هو

لاختلاف النسخة، ولكننا نؤكد كثيراً على اعتبار النسخة التي بأيدينا ووثاقها وصحة نسبتها.

وأما القسم الثاني، فالظاهر أنّ الشيخ رحمته نقل النص من مصادر متعددة، ونقل في كلّ موضع على النحو الذي وجدته في مصدره هناك. ومعنى هذا أنّ الاختلاف إنّما هو في اختلاف مصادره في النسخة، لا أنّه أخطأ في نقل الحديث أو أخلّ بنقله؛ فهو دليل على أمانة الشيخ ووثاقته وجلالته لا ضعفه.

وأما القسم الثالث: فالذي يبدو لأول وهلة أنّ في نقل الشيخ عن كتاب الراوي الواحد اشتباه، لأنّه - وكما صرح في المشيخة - بأنّه ينقل عن كتاب من ابتداء باسمه في السند، والمفروض أنّه ليس لمن بُدئ باسمه واختلف الحديث الذي نقله عنه كتابان كي يحتمل أن يكون منشأ الاختلاف هو اختلاف الحديث في الكتابين، بل الكتاب واحد والنقل متعدّد ومختلف.

ولكن هذا أيضاً غير صحيح، وقد فصلنا الجواب عنه في محله، وإجماله أنّ من لاحظ المشيخة يجد أنّ هناك من ينقل الشيخ عنهم أحياناً بلا واسطة من كتبهم كما أنّ هناك من ينقل عنهم أيضاً ويبدأ باسمهم ولكن بواسطة كتاب آخر، فمثلاً بالنسبة لأحمد بن محمد بن عيسى نراه تارة يقول فيه كما في مشيخة التهذيب: (وما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى الذي أخذته من نوادره فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله^(١)) ويقول أخرى في نفس المشيخة: (ومن

(١) مشيخة التهذيب ١٠: ٧٤.

جملة ما ذكرته عن أحمد بن عيسى ما رويته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب...^(١).

وهو في مواضع من المشيخة فراجع.

فتراه تارة يأخذ من النوادر وينقل عن ابن عيسى مع الإشارة إلى سنده إليه، وأخرى يذكر أسانيد أخرى تدل على نقله الحديث عن ابن عيسى لا من كتابه بل عن الكافي مثلاً، أو عن كتاب سعد بن عبد الله، أو الصفار، وهكذا. فالاختلاف إنَّما نشأ من اختلاف كتابه عن تلك الكتب، أو تلك الكتب فيما بينها.

فالإشكال على الشيخ بما ذكر في الحدائق مع ما يترتب عليه من الآثار الفاسدة ليس بصحيح في نفسه، لكن يمكن أنه نخرج من ذلك بنتيجة هي أنه قد وقع الخطأ غير العمدي؛ فإنه لما حصل الاختلاف في نقل الرواية الواحدة بين نقل كتاب الكافي أو كتاب الصفار أو غير ذلك، فلا بد أن يفرض أن بعض النقلة أو المستنسخين أو الرواة أو المؤلفين قد تسامح في النقل.

فالفرق بين ما بنينا عليه وما ذكره هؤلاء - مع الاتفاق على وقوع الاشتباه في النقل - أن هؤلاء يلقون تبعات تلك الاختلافات كلها على غفلة الشيخ باعتبار أن كثرة المشاغل تورث الغفلة أكثر، لكننا نرى أن لهذا الاختلاف أسباباً يمكن أن تكون غفلة الشيخ أحدها، والغالب فيها اختلاف المصادر التي ينقل عنها أحاديثه.

أسباب الاختلاف غير العمدي

ويجدر التعرّف على أسباب الاختلاف غير العمدي ومناشئها، وهي أمور:

السبب الأوّل: النقل بالمعنى.

ولا نهدف هنا البحث عن جواز النقل بالمعنى كما هو مذهب الأكثر كالمحقّق وصاحب الفصول، أو عدمه. يقول المحقّق في المعارج: (المسألة الرابعة: يجوز رواية الخبر بالمعنى بشرط ألا تكون العبارة الثانية قاصرة عن المعنى الأصل بجميع فوائدها)^(١). ثمّ يحتاج لذلك ببعض الوجوه.

وقال في الفصول: (يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى، ولا يسقط عن

الحجّة. ولا نعرف في ذلك خلافاً بين أصحابنا، وعليه أكثر مخالفينا)^(٢)

وقد وردت في جواز النقل بالمعنى روايات نقلت في مقدمة جامع

الأحاديث، نذكر منها صحيحة محمد بن مسلم كمثل ذلك قال: قلت لأبي

عبد الله عليه السلام أسمع الحديث منك فأزيد وانقص؟ قال: «إن كنت تريد معانيه

فلا بأس»^(٣).

وإنما نستهدف من خلال التعرّض لهذه الظاهرة هنا بيان النتائج الطبيعية

التي تترتب على النقل بالمعنى، فإنّه يعني تبديل ألفاظ الحديث بألفاظ تفيد

(١) معارج الأصول: ١٥٣.

(٢) الفصول: طبعة حجرية غير مرقمة.

(٣) انظر جامع الأحاديث: ٤٠٤ و ٤٠٥ و ٤٠٦.

نفس المعنى، ومن الواضح أن اختلاف الأفراد في الاستيعاب والالتفات إلى دقائق الأمور واختلاف مستوياتهم في الوعي والإدراك يوجب فوات الكثير من الخصوصيات والنكات الدخيلة في المعنى؛ مما يورث الاختلاف في الأحاديث. وقلّمنا نجد في رواية الأسانيد ونقله الأحاديث من يكون عارفاً برموز الحديث وأسرار البيان، ويفهم الفرق بين الفتيا والتعليم، ويتفطن لمعاريض الكلام ولحنه، ويميز بين الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية؛ فأغلب النقلة لم يكونوا كذلك، وبالطبع فإنّ نقلهم للحديث بالمعنى مع اختلافهم في استيعاب رموزه سيؤدّي إلى اختلاف الحديث. فإنّ النقل بالمعنى ليس سهلاً فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه وليس بفقيه.

وتجدد هنا الإشارة إلى ظاهرتين نشأتا من النقل بالمعنى، وعلى الفقيه ملاحظتهما في مرحلة الاستنباط:

الظاهرة الأولى: توهم تعدّد الرواية في موضوع، وترتيب الأثر عليه في مرحلة الاستنباط مع أنّ التدقيق فيها سنداً ومتناً يقضي بوحدتها لذلك نلاحظ بعض العلماء المحققين كثيراً ما يرجعون الروایتين أو الأكثر المتشابهة في المضمون والمتحدة في الراوي والمروي عنه إلى رواية واحدة - وإنّما الاختلاف بينهما لأجل النقل بالمعنى. ونذكر لذلك مثلاً تطبيقاً لتوضيح الحال: رويت في موضوع العصير العنبي روايتان عن عبدالله بن سنان:

الأولى: ما رواه في الكافي عن علي عن أبيه عن أبي محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «كل عصير أصابته النار، فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(١). وقد استفاد بعض العلماء ومنهم شيخ الشريعة من تقييد الحرمة بإصابة النار عدم الحرمة فيما لو غلى بغير النار^(٢).

وهناك رواية ثانية في الكافي عن علي عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن عبدالله بن سنان قال: ذكر أبو عبدالله عليه السلام «أنّ العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»^(٣).

فإذا فرضنا وحدة الروايتين وأنّ التعدّد نشأ من النقل بالمعنى - وهي ليست بعيدة - وفرضنا أنّ الصورة الواقعية للرواية هي الثانية دون الأولى فيشكل ما استفاده شيخ الشريعة.

الظاهرة الثانية: ما انتهجه بعض المتأخّرين من المحدثين كصاحب الوسائل رحمته الله في مقام نقل الحديث، فينقل حديثاً في موضوع من الكافي مثلاً، ثم يرويه عن التهذيب بقوله: روى الشيخ نحوه، أو مثله، من دون تنبيه على الاختلافات الجزئية الموجودة بينها المؤثرة أحياناً في المعنى عند بعض الناظرين ولو لم تكن مؤثرة عند صاحب الوسائل. فعّد صاحب الوسائل الحديث الثاني نحواً من الأوّل أو مثله مبتن على استفادته من الحديث معنى يشابه الحديث الأوّل

(١) الكافي ٦: ٤١٩ / ١، الوسائل ٢٥: ٢٨٢ / ١، ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة.

(٢) إفاضة القدير في أحكام العصير: ١٧.

(٣) الكافي ٦: ٣٩٤ / ٤، الوسائل ٢٥: ٢٨٣ / ٥ بابا ٢ من أبواب الأشربة المحرمة.

وبماثله؛ ولهذا ينبغي للفقهاء أن يراجع بنفسه متن الحديث الثاني ولا يكتفي بذكره في الوسائل بعنوان مثله أو نحوه. ولو أتى صاحب الوسائل بالحديث مع اختلافاته الجزئية لكان أليق وأنسب^(١) بكتابه الحديثي الذي هو مرجع للفقهاء، ولربما يستفيد فقيه منه غير ما استفاده هو منه ﷺ.

ونذكر من باب التطبيق مثلاً واحداً، فقد جاء في الوسائل رواية عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى وفضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن الهدي الواجب إذا أصابه كسر أو عطب أبيععه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي؟ قال عليه السلام: «لا يبيعه، فإن باعه فليصدق بثمنه وليهد هدياً آخر»، الحديث. وجاء الحديث في الفقيه^(٢) وفي الوافي وجامع الأحاديث عنه هكذا: سألته عن الهدي الواجب إن أصابه كسر أو عطب أبيععه؟ وإن باعه ما يصنع بثمنه؟ قال عليه السلام: «إن باعه فليصدق بثمنه»^(٣). فليس فيه كلمة (لا يبيعه)، ومن الظاهر تأثيره في اختلاف المعنى، فلا ينبغي عدّ الحديث نحواً من الحديث الأول. اللهم إلا أن تكون النسخة

(١) وقد رويت في جامع أحاديث الشيعة هذه الناحية بالنسبة إلى الكتب الأربعة دون غيرها، فلو كانت نسخة الفقيه مثلاً مختلفة مع الخصال أو العلل أو العيون من حيث اللفظ يكتفى بالإشارة إليها بقوله مثلاً: روى في الخصال نحوه مع أن تلك الكتب ليست أقل شهرة من الفقيه فكان من المناسب ذكر الاختلافات في سائر كتب الحديث المعتمدة أيضاً، ولا يكتفى بالكتب الأربعة.

(٢) التهذيب ٥: ٢١٧ / ٧٣١، الفقيه ٢: ٢٩٨ / ١٤٨٢، الوسائل ١٤: ١٣٦ / ٢، ب ٢٧ من أبواب الذبح.

(٣) الوافي ٨: ١١٤٦ / ١٣٩٦٤، جامع الأحاديث.

الموجودة عنده مشتملة على كلمة (لا يبيعه)، أو صححها تصحيحاً قياسيًّا.

السبب الثاني: الإدراج

والمراد منه: ان يذكر الراوي كلاماً منه بعد الحديث، ولكن لا يجعل علامة تفصل بين كلامه وكلام الإمام عليه السلام، لذلك قد يتوهم بأن كلامه من جملة الرواية أيضاً، وهذا ما يوجب الاشتباه، وهذه الظاهرة تأثير كبير في الفقه، وتميز كلام الراوي عن متن الرواية، يحتاج لخبرة معينة، لأن الملاحظ في بعض كتب الحديث حتى الوسائل والوافي في بعض الأحاديث الخلط بين كلام الإمام والراوي، وإن ميزوا بينهما في موارد أخرى. وهو كما ذكره والد الشيخ البهائي في درايته: (أن يذكر الراوي حديثاً ثم يتبعه كلاماً لنفسه أو لغيره، فيرويه من بعده متصلاً، فيتوهم أنه من الحديث، ويقال للزائد: (مدرج)، وللحديث: (مدرج فيه). ومن أقسام الإدراج أن يكون عنده حديثان بإسنادين، فيرويها بأحدهما، أو يسمع حديثاً من جماعة مختلفين في إسناده أو متنه فيرويه عنهم باتفاق.

وكله حرام، وإنما يتفطن له الحدّاق، وكثيراً ما يقع عن غير عمد كأن يُلحق بالحديث تفسير أو نحوه بقصد التوضيح، فيتوهم من بعده أنه منه. ومثل هذا يقع في إجازات الكتب كثيراً، وقد وقع لنا في كتاب التهذيب مواضع حكمنا فيها بالإدراج، ومواضع يغلب فيها ذلك على الظن، ومواضع يشك فيها، وسبب ذلك عدم فصل النساج الحديث عن غيره، ونحوها. فإذا

وقع كلام للمصنف مناسب للحديث أوهم كونه منه^(١).

وفي كلامه إشارة إلى أن عبارة الشيخ الطوسي والمفيد في المقنعة كثيراً ماتوهم كونها جزء الرواية، وقال: (ينبغي لكاتب الحديث أن يكتب أول الكتاب بعد البسملة اسم الشيخ - إلى أن قال -: ثم يجعل بين كلّ حديثين دائرة حمراء أو سوداء. وأكد من ذلك أن يفصل بين الحديث وغيره ممّا يتصل به من كلام المؤلف بهاء مشقوقة هكذا (هـ) أو نحوها؛ لئلا يختلط الحديث وغيره، كما وقع لنا في بعض أحاديث التهذيب من الالتباس بكلام المقنعة وكلام الشيخ الطوسي فلم نميّزه إلا بعد عسر شديد وتفتيش تام. وتكون الدائرة المكورة أولاً علامة لأول الحديث، فإن كان بعد الحديث حديث آخر اكتفي بها بينهما، وإن كان بعده كلام تعيّن الهاء.

وهذا في مثل التهذيب والاستبصار واجب؛ لاختلاط أحاديث التهذيب بكلام المقنعة وكلام الشيخ، واختلاط أحاديث الاستبصار بكلام الشيخ وغيره في وجه الجمع وغيره. وقد ميزت - بحمد الله - في كتابي بعضاً عن بعض، بحيث لا يلبس فيه شيء بشيء^(٢).

ولا يخفى التهافت بين كلاميه، فإنه ذكر في كلامه الأوّل أن بعض الموارد حكم فيها بالإدراج قطعاً وبعضها ظناً وبعضها لم يميّز بل مشكوك فيه

(١) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ١١٤.

(٢) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ١٩٤.

ولا يزال مشكوكاً وهنا يقول: وقد ميّزت في كتابي بعضاً عن بعض بحيث لا يلتبس فيه شيء عن شيء)، فتأمل. والإدراج الموجود على قسمين:
فتارة يكون بلحوق الكلام في آخر الحديث بما يوهم كونه منه، وسنذكره.
وأخرى يكون في وسط الحديث، كما جاء في رواية عمار بن مروان قال:
سمعت أبا عبدالله عليه السلام فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط
بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس، فقد نقلها العلامة المجلسي في
البحار عن الخصال بلا ذكر للحلال المختلط بالحرام^(١). وهكذا في طبقات
متعددة من الخصال.

نعم، قد ذكرت هذه الجملة في بعضها، وما في بعض الكتب من اتفاق
نسخ الخصال على ذكرها فخطأ، ويحتمل قوياً أنّها زيادة أدرجت في الحديث
من باب التصحيح القياسي لبعض النسخ أو المصحّحين، ومنشأه ذكر
الصدوق هذا الحديث في باب الخمسة فأضافوا الخامس تكميلاً لعدد ولكنّ
الظاهر أنّ مبرّر الصدوق في ذكر الرواية في هذا الباب اشتغالها على الخمس
بالضم، فهو لم يفرق بين الخمس والخمس في إيرادهما جميعاً في الباب. ويشهد
له الحديث الثاني في نفس هذا الباب، فإنّه لا يشتمل على خمسة أمور، بل
مضمونها وجوب الخمس.

وهناك تقسيم آخر للإدراج فتارة يقع الإدراج في المصادر المفقودة،

وأخرى في المصادر الموجودة عندنا. فالبحث يقع في جهتين:

الجهة الأولى: بأن يلاحظ الإدراج بالنسبة للمصادر التي لم تصل لأيدينا، كما في الأصول التي اعتمد عليها في الكتب الأربعة، فإنها لم تكن تخلو من تذييل للمؤلف، أو تفسير له، أو تعليل لدلول الحديث وعلى الخصوص فيما إذا كان مؤلفه من الفقهاء؛ ومن هنا يقع الاشتباه بين متن الحديث وكلام المؤلف. ومصنفوا الكتب الأربعة إنهم نقلوا الأحاديث من تلك المصادر وفق ما رأوه واستظهوره، والشواهد تثبت أن ذيل بعض الروايات إنما هو من تعليقات صاحب الأصل المفقود، أو يحتمل أن يكون منه، فلا يوثق بكونه من الإمام عليه السلام. وكنموذج لذلك نذكر:

١ - رواية الكافي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهن، فأذن لها وأقم، ثم صلّها، ثم صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة». وقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وإن كنت قد صلّيت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها، فصلّ الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها. وقال: إن نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صلّ العصر، فإنها هي أربع مكان أربع»^(١).

ومحل الاستشهاد هو دلالة الذيل على جواز العدول إلى الظهر المنسية من

العصر بعد الفراغ منها أيضاً، وهو مختار شاذ من الأصحاب، والأشهر على عدمه.

وأجيب عن دلالة الحديث على الجواز بإعراض قدماء الأصحاب عنه. ولكنّ المجوزين بما أنّهم لم يعتبروا إعراض القدماء؛ لذلك أفتوا بالجواز. ولكن إعراض قدماء الأصحاب عن خبر واضح الدلالة مع كونه بمرأى منهم ومسمع يكشف عن وجود خلل فيه منعهم من الفتوى على طبقه، والخلل الذي نفهمه في الحديث ويظهر بالتأمل هو أنّ «وقال إن نسيت» ليس من

الباقر عليه السلام؛ ولذا لم يكرّر قوله (قال أبو جعفر عليه السلام) كما كان في الفقرة السابقة عليها. باختلاف السياق يكشف عن كون التفرّيع هذا من زرارة نفسه والرواية نقلت من كتاب حريز، وقد كان كتاب حريز في الصلاة كتاباً فقهياً مشهوراً بين الأصحاب، وكان يقرأ حتى زمان النجاشي كما يظهر من ملاحظة سنده إليه في رجاله^(١). وكان يتمتع بشهرة بالغة، والأصحاب كانوا يعرفون متنه من حاشيته، ويميزون بين كلام الإمام وكلام زرارة؛ لأنّه ربما نقل فيه آراء زرارة، فيتوهم أنّها رواية. ولذا نراهم قد أعرضوا عن مدلول هذه القطعة مع كونها كانت بمرأى منهم ومسمع.

ولكن بما أنّ الكتاب نفسه غير موجود عند المتأخّرين ليفهموا من القرائن

(١) رجال النجاشي: ١٤٤ / ٣٧٥.

أن الكلام للإمام عليه السلام أو لزرارة؛ فلذلك طرحوها من أجل إعراض المشهور في حين ناقشهم من لا يعتني بإعراض المشهور. وهناك بعض الشواهد الأخرى التي تدلّ على أن كتاب حريز كان يشتمل على بعض الفتاوى والتوضيحات التي تلقّاها من أساتذته.

٢ - رواية الكافي أيضاً لمرسلة يونس القصيرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أدنى الطهر عشرة أيام». وذلك أن المرأة أول ما تحيض ربها كانت... - وبعد أسطر - وقال: كلّ ما رأت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض وكلّ ما رآته بعد أيام حيضها فليس بحيض^(١). وقد عدّ المتأخرون جملة (وذلك أن المرأة...) من متن الحديث، فاعترض بعض الأعظم على الحديث في رسالته في الدماء الثلاثة بوجوه. ونحن وإن ناقشناها في المباحث الفقهية لكننا في الوقت نفسه نعتقد بأنّ هذه الجملة ليست من الحديث وإنّما هي شرح للرواية من يونس نفسه.

فتبين أنّ حالة خفاء المصادر تختلف عن حالة وجودها بالنسبة لاحتمال الإدراج وعدمه؛ إذ ليس من السهل إثبات وجود الإدراج مع عدم الاطلاع على المصدر وعدم وجوده، وأمّا لو كان موجوداً فسوف ينقدح احتمال الإدراج. هذا بالنسبة للإدراج في المصادر المفقودة.

الجهة الثانية: الإدراج في المصادر الموجودة بأيدينا، وأمثله كثيرة، فنحن

إذا لاحظنا الوافي والوسائل نجد أنّ أحدهما ينقل في ذيل الرواية عبارة، ولاينقلها الآخر؛ مما يشير إلى اعتقاده بعدم كونها من الحديث. ومنشأ الاشتباه هو عدم الفصل في التهذيبيين والفقيه بين الحديث وكلام الشيخ والصدوق بفصل واضح مثل، كلمة (بيان) أو كلمة (أقول) كما هو المعهود بين المتأخرين. وقد نقلنا عبارة والد الشيخ البهائي الدالة على أنّ كلام التهذيب كثيراً ما يشبهه مع الحديث وقد حاول هو التمييز بينهما^(١).

وكمثال لذلك نذكر رواية من التهذيب ورواية من الفقيه، فقد جاء في التهذيب عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام مثل ذلك وزاد فيه: (فإن أوصى أن يحج عنه رجل فليحجّ ذلك الرجل، فإن أوصى أن يحج عنه حجّة الإسلام ولم يبلغ ماله ذلك وليحج عنه من بعض المواقيت روى ذلك...) ^(٢). وقد توهم سيد المدارك وصاحب الجواهر والمستمسك رحمهم الله كون جملة (فإن أوصى أن يحج عنه حجّة...) من الحديث لأجل أنّها ذكرت بعد صحيحة الحلبي ملحقة بها دون تمييز بين كلام الإمام وغيره، فعبروا عنها بصحيحة الحلبي.

وقد التفت معلق المستمسك إلى عدم كونه من الرواية؛ لوضوح العبارة في كونه من كلام الشيخ؛ ولذا نرى أنّ الوسائل والوافي لم يذكروها ضمن الرواية.

(١) التهذيب ٥: ٤٠٥ / ١٤١٠، الفقيه

(٢) المدارك، جواهر الكلام، المستمسك.

وفي الفقيه عدة موارد يذكر فيها الصدوق كلاماً له في ذيل الرواية، فيظن أنه من متنها، منها ما رواه الفقيه في ذيل صحيحة زرارة في صلاة الجمعة: وقال زرارة: قلت له على من تجب الجمعة؟ قال: «تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام». فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم^(١) وقد اختلف في كون الجملة الأخيرة (فإذا اجتمع...) من الحديث أو من كلام الصدوق، والأكثر على الأول، إلا أن الوحيد البهبهاني وصاحب مفتاح الكرامة والسيد البروجردي ذهبوا إلى الثاني وأنه من كلام الصدوق وهو المختار^(٢).

السبب الثالث: تشابه الخطوط

فإن التشابه بين حروف اللغة وتركيب الكلمات يؤدي بطبيعته إلى الاختلاف في القراءة، فإن تغيير حرف واحد أو إسقاطه كاف لتغيير مدلول الرواية تماماً وكمثال لذلك نذكر رواية عبيد بن زرارة المرتبطة بمسألة العدول من سورة إلى سورة أخرى: عن الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، فقال عليه السلام: «له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثها»^(٣). ويرى السيد البروجردي بأن الرواية فيها تصحيف، والصحيح هو (أن يقرأ ثلثها) لا

(١) الفقيه ١: ٢٦٧ / ١٢١٨.

(٢) حاشية المدارك.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٣ / ١١٨٠، الوسائل ٦: ١٠١ / ٢، ب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

(ثليثها)؛ ولذا فقد اتفق القدماء على أنّ له العدول ما لم يتجاوز النصف وبه أفتى السيد في العروة^(١). ولم يعملوا برواية الثلثين.

ورواية عبيد وإن دلت على جواز العدول ما لم يبلغ ثلثي السورة، وأفتى الشيخ جعفر الكبير في كشف الغطاء بمضمونها، وذهب بعض المتأخرين ممن لا يعتني بإعراض القدماء في حاشيته على العروة إلى أنّه الأحوط، لكن إعراض القدماء عنها مع كونها واضحة الدلالة وبمراى ومسمع منهم - لأثنا في كتاب الحسين بن سعيد، والسند لا خدشة فيه يوجب الشك في صحّة المتن. وقد ذكرنا في مباحثنا الفقهية أنّ الظاهر أنّ اللفظة الصحيحة هي (نصفها)، لأنّ هذه من روايات كتاب ابن أبي عمير، وسنذكر أنّ كتبه تعرّضت للتصحيح القياسي. وقد ذكرنا مبعديات لما ذكره العلامة البروجردى ولا مجال لذكرها هنا.

ومنها الرواية المذكورة في الوسائل: «من حدد قبر أو مثل مثلاً»، ويذكر صاحب الوسائل أنّ الصفار قرأها (من جدد قبرا) وسعد بن عبدالله (حدد قبراً) والبرقي (جدث قبرا)، والظاهر أنّ الكلمة قد سقطت نقطتها أو لم تسقط، وكل راو قرأها بقراءة، وهذا الاختلاف إنّما نشأ بسبب التشابه في الحروف. وطبيعة الخط العربي بحيث تختلف الكلمات ومعانيها بالنقاط، وبعض الكتب لم تكن منقطعة، وكذلك تبدل الخط الكوفي للخط المتعارف، مع

التشابه الكبير بين كلمات الخط الكوفي، ومثل هذه البحوث خارجة عن كلامنا، وإن كان للتعرف عليها تأثيرها الفاعل في معرفة الروايات، والاختلاف بينها وتشابه الخطوط وأمثالها.

وكذلك ربما وقع هذا التشابه في الخطوط في السند لا في المتن، قال الوحيد البهبهاني رحمته الله في الفائدة الخامسة من فوائده الرجالية: (وربما يذكر في موضع هاشم، وفي موضع هشام كما سنشير إليه في هشام بن المثنى. وربما يذكر في موضع (ابن فلان) وفي موضع (ابن أبي فلان) بزيادة أو نقصان يشير إليه ما سيجيء في يحيى بن العلاء وخالد بن بكار وغيرهما. وربما يذكر في موضع بالياء المثناة وفي موضع بالباء الموحدة كبريد ويزيد ويسار، ونظائر ذلك).

والتصحيف والتحريف يتصور في المتون أكثر من الأسانيد لأنها كثيراً ما كانت تتعرض للتصحیح القياسي دون الأسانيد.

السبب الرابع: التصحيح القياسي أو تصحيح الكتب

ويقصد به: تصحيح العبارة في المتون والأسانيد التي لا يمكن؛ قراءتها؛ لعدم وضوح خط المؤلف أو المستنسخ الأول، أو لتعرضه للمطر وغيره - أو لأسباب أخرى ولكن لا بالرجوع إلى النسخ القديمة أو النسخة المكتوبة بخط المؤلف بل بملاحظة الأشباه والنظائر من الأحاديث واللغة وغير ذلك، أو بملاحظة الطبقات في الأسانيد وربما أدخل الاجتهاد والرأي في هذا التصحيح.

وقيل في كتاب ابن أبي عمير: أنه حين لم يستجب لرغبة السلطة حبس، فوضعت أخته كتبه في سرداب فسال عليها المطر، فخفيت بعض كلماتها، وصار الكثير من رواياته مراسيل؛ لعدم إمكان قراءة اسم الراوي، وصعوبة التصحيح القياسي في الأسانيد، ولكن متون رواياته تعرّضت للتصحيح القياسي كثيراً؛ ومن هنا يجب التأمل كثيراً في متون رواياته، وإن كانت مراسيله حجة عندنا.

ويلاحظ أيضاً أنّ التصحيح القياسي لم ينحصر بالعبارات غير المقرّوة، بل قد تكون العبارة واضحة ويمكن قراءتها ولكن القارئ أو الكاتب يرى أنّ الحديث - وحسب تصوره - لا يستقيم، فيصححه ويبرزه، وكأّنما الحديث من الأصل كذلك. وهو أمر يجري في الأسانيد كما هو في المتون؛ أمّا في الأسانيد فيقول العلامة الشيخ حسين بن عبدالصمد والد الشيخ البهائي في وصول الأخير - وكان يحاول تصحيح التهذيبيين -: (ينبغي للحاذق التنبه للزيادة في السند والنقص...). إلى أن يقول: (وأما النقص فبأن يروي رجل عن آخر، ومعلوم أنّه لم يلحقه أو لحقه ولم يرو عنه، فيكون الحديث مرسلأ أو منقطعاً، وإنّما يتفطن له المطلع بمعرفة الرجال ومراتبهم ونسبة بعضهم إلى بعض. وقد يقع من سهو الناسخ كثيراً كما وقع في كثير من التهذيب فتنبهنا له وأصلحناه من فهرست الشيخ الطوسي أو ممّا في كتب الأحاديث ومما يعين على ذلك معرفة أصحاب الأئمة عليهم السلام...). إلى أن يقول: (وكتاب ابن داود في

الرجال مغن لنا عن جميع ما صنّف في هذا الفن، وإنّما اعتمادنا الآن في ذلك عليه^(١).

فلاحظ أنّ هذا العلامة حاول تصحيح أسانيد التهذيب وغيره من كتب الحديث ممّا يعتقد أنّ فيه إرسالاً أو انقطاعاً بالاعتماد على كتب الرجال مثل فهرست الشيخ ورجال ابن داود الذي ذهب بعض العلماء: أنّ فيه اشتباهات كالمولى عبدالله التستري في شرح التهذيب، بينما بالغ آخرون في مدحه كوالد الشيخ البهائي وذهبت جماعة أنّه كبقية كتب الرجال فيه الصحيح والسقيم، وليس الأمر منحصراً به أو بخصوص كتاب التهذيب - وإن كان أكثر توجه الفقهاء في ذلك إليه، فكانوا يحاولون تصحيح أسانيد كتب الحديث بالرجوع إلى كتب الرجال - ولكن الرجال هم أيضاً يحاولون تصحيح الرجال وكتب الرجال بالرجوع إلى أسانيد كتب الحديث، فإذا أرادوا التغيير والتبديل والتصحيح فإنّهم يفرضون أسانيد الأحاديث تامة وصحيحة وخالية من كلّ نقص، ويصحّحون الرجال بموجبها. ففي مجال تنظيم الطبقات يذكر بأنّ الشخص المعين مثلاً في التهذيب نقل عن فلان، وبذلك يحدّد طبقته، فلاحظ أنّهم في تصحيح الرجال يعتمدون كثيراً على أسانيد كتب الحديث.

وكذلك في المتون فإنّهم كانوا يصحّحون المتن بقياسه مع متون الأحاديث

الأخرى التي تتفق معه في الموضوع أو غيره. ونذكر هنا عبارة المجلسي في البحار التي تكشف عن حقيقة الأمر في عملية التصحيح قال: (وكتبناه - أي قرب الإسناد من نسخة قديمة مأخوذة من خط الشيخ محمد بن إدريس، وكان عليها صورة خطه هكذا: الأصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح وكلام مضطرب على ما وجدته فصورته خوفاً من التغيير والتبديل، فالناظر فيه يمهد العذر، فقد بينت عذري فيه)^(١).

إذن فلو وجدوا المتن المذكور للكتاب في كتاب آخر وتعبير آخر، فيحاولون تصحيح هذا المتن على ضوء المذكور في الكتاب الآخر، أو ربما ذكر توضيح للمتن في حاشيته - فيدخل الحاشية في المتن في نسخ أخرى، فمثلاً حواشي أبي علي ابن الشيخ الطوسي على الفهرست أدخلت في متن الفهرست وطبع كذلك، وقد تعرّضت بالخصوص الكتب غير المقروءة للتصحيح القياسي.

فيلاحظ أنهم كثيراً ما كانوا يعثرون على كتب مغلوطة، فيقومون بتصحيحها وفق ما يبدو لهم، وربما احتاط بعضهم فكفّ عن ذلك. ويمكن أن نعتبر رواية عمار بن مروان المتقدمة الذكر مثلاً لذلك؛ فإنه صحح الحديث باعتبار عنوان الباب.

ومنها كتب ابن أبي عمير نتيجة لحادثة حسبه أصاب بعض كلماتها في المتن

أو السند ما يوجب صعوبة قراءتها - لذلك تعرّضت للتصحيح القياسي.

وفي موثقة ابن أبي بكير وراويها ابن ابي عمير التي نقلت عن الكافي قال سأل زارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وألبانه كلّ شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى تصلي في غيره ممّا أحل الله أكله»^(١). والعبارة كما هو ملاحظ مضطربة ومشوشة، والذي يبدو لنا أنّ كلمة (وبر) الأولى كانت مكتوبة في الحاشية بعد سقوطها من المتن، ثم في الاستنساخ الثاني غير موضعها في المتن، فالصحيح هو (إن الصلاة في كلّ شيء وبر حرام أكله...)، وإلا فليس لوبر الحيوان وبر وشعر وجلد وإنما هي للحيوان نفسه لا لوبره، فهو في الحقيقة في مجال الاحتراز عن مثل المعز الذي هو وبر ولكن لا يحرم أكله؛ فيختص الحديث بالسباع فقط حيث إنّ فيها وبراً.

ولكنّ الأعلام وحيث لم يلتفتوا إلى هذه النكته أخذوا موضوع الفساد هو (كلّ ما يحرم أكله)، ونحن ذكرنا في الفقه أنّه لا دليل على هذه الكبرى المشهورة (عدم الإجزاء في الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه). وقد اختار السيد الأصفهاني في حاشيته على العروة الرأى الذي ذكرناه وإن وافق المشهورة في وسيلته.

السبب الخامس: تقطيع الروايات

وهو قد يكون من جهة تقطيع كلام السائل بإلغاء بعض الخصوصيات منه بتصور عدم دخلها في الحكم الصادر من الإمام عليه السلام، أو بتصور أن السؤال يعرف من جواب الإمام، أو من خلال التعرف على الجوّ الفقهي للسؤال. وهو كثير في الروايات، فكثيراً ما تجد الأسئلة ممّا لا يفهم المقصود منها إلا بمعرفة الجواب. وأخرى قد يكون التقطيع في جواب الإمام عليه السلام.

وفي الغالب يكون الداعي إلى تقطيع كلام الراوي هو الاختصار؛ فإنّ السائل عادة يذكر كلّ ما يحتمل دخله في تحديد وظيفته الشرعيّة حسب نظره للإمام عليه السلام أو للمفتي، وهي قد لا يكون لبعضها دخل في الحكم الشرعي بنظر الكاتب أو الفقيه، ولذا فإنّ الفقيه الراوي يحذف تلك الخصوصيات، مع أنّ الأمانة في النقل تفرض على الراوي نقل الكلام بكلّ أجزائه وخصوصياته، ويبقى الفقيه الناظر ليرى مدى دخل الخصوصيات في الحكم.

وعلى أي حال فيمكن حصر العوامل التي تدعو إلى التقطيع في كلام السائل واختصار السؤال في موارد.

المورد الأول: إلغاء بعض خصوصيات السؤال؛ لاعتقاد الناقل عدم دخلها في الحكم، أو لتصوره وضوحها من خلال ما ذكره من السؤال إن فرض دخلها قطعاً أو احتمالاً.

ومثال ذلك ما جاء في الوافي نقلاً عن الكافي عن محمد بن الحسين عن ابن

هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أتى جبلاً فشق فيه قناة وجرى ماؤها سنة، ثم إن رجلاً أتى ذلك الجبل فشق قناة أخرى فذهبت قناة الآخر بهاء قناة الأول، فقال: «يتقاسمان بحقائب (بعقائب) البئر ليلة ليلة، ينظر أيهما أضرت بصاحبها، فإن كانت الأخيرة أضرت الأولى فلتعور (أي تطمس) وقضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأول سبيل»^(١) ولكن قد حذف بعض السؤال في الكافي، وإنما حذف ذلك من السؤال لتصور عدم دخله في الحكم، أو تصور وضوحه من بقية أجزاء الرواية ويلاحظ صبغة السؤال بصورة كاملة في كتاب الفقيه.

المورد الثاني: إلغاء بعض خصوصيات السؤال باعتقاد أنها تفهم من جواب الإمام عليه السلام، وأمثله كثيرة نذكر منها صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال فيمن صام تسعة وعشرين: «إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»^(٢). فإن موضوع السؤال قد حذف ولكنه يفهم من الجواب، فإن الشهر قد يكون ثلاثين يوماً وقد يكون تسعة وعشرين يوماً، فمجرد صوم تسعة وعشرين يوماً لا يقتضي سؤالاً، فلا بد أن يكون السؤال عن صام تسعة وعشرين يوماً وهو لم ير

(١) الكافي ٥: ٢٩٤ / ٧، الفقيه ٣: ٥٨ م ٣٤٢٠.

(٢) التهذيب ٤: ١٥٨ / ٤٤٣.

هلال شهر رمضان وبنى على كون شعبان شهراً كاملاً، فهل يجب عليه القضاء، فيما لو صام تسعة وعشرين يوماً مع احتمال كون الشهر ثلاثين.

المورد الثالث: أن تلغى بعض خصوصيات السؤال لكونها تفهم من خلال التعرّف على الجو الفقهي السائد آنذاك. ومثاله معتبرة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الميت، فقال: «يستقبل بباطن قدميه القبلة»^(١)، والسؤال عن الميت مبهم والجواب بالاستقبال لم يتّضح أنّه في أي حال، هل هو حال الاحتضار، أو الغسل، أو الدفن، أو غير ذلك؟ ولكن بملاحظة الجوّ الفقهي آنذاك يظهر أنّه يسأل عن حالة الاحتضار؛ لأنّه كان موضوع خلاف بين فقهاء العامة والخاصة آنذاك، فلولا معرفة الجو الفقهي في ظرف صدور الرواية لكان السؤال مبهماً، ولربما كان غير المحيط بالجو الفقهي آنذاك يتمسك بالإطلاق لإثبات تعيين الاستقبال في جميع الحالات.

وأما بالنسبة للتقطيع في كلام الإمام عليه السلام فكذلك يمكن أن يكون المنشأ لذلك جهات:

الجهة الأولى: اعتقاد الناقل عدم كون الجملة المحذوفة من الإمام عليه السلام وهو ممن التزم بنقل الأخبار الصحيحة في كتابه، فالصدوق مثلاً ينقل رسالة العلل للفضل بن شاذان كرواية، لاعتقاده بأنّها من الإمام عليه السلام، فينقلها بتمامها في كتاب العلل ويعلق على جملة من الموارد فيها بأنّه من غلط الفضل، ويذكرها

أيضاً في كتاب عيون أخبار الرضا ولكن يحذف منها ما اعتقد أنه من غلط الفضل لأنّ عيون أخبار الرضا بمعنى الصحاح لذلك لا يرى المبرر لنقل الجمل أو الروايات التي ليست صحيحة برأيه.

والمحدث النوري ينقل أمراً أهمّ من هذا، فإنّه قال في مستدركه: (ويظهر من بعض الموارد أنّ الصدوق كان يختصر الخبر الطويل ويسقط منه ما أدى نظره إلى اسقاطه) وكلّ ذلك لأجل أنّ من لا يحضره الفقيه كتاب فتوى للصدوق كما ذكر ذلك في مقدمته (و لم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته، واعتبر أنّه حجة فيما بيني وبين الله) فيحتمل حذفه لبعض الجمل التي لا توافق رايه. ثم يذكر كلام المحقّق التستري في كشف القناع من اضطراب أمر الصدوق، ونقله لكلام المجلسي في البحار^(١) كما مرّ ذكره، ولكن تبين أنّه غير صحيح ولا تؤيد المستدرك في جميع الشواهد التي ذكرها على وجود الحذف في الفقيه.

فعلى الباحث أن يلتفت إلى وجود هذا الاحتمال في بعض الروايات أحياناً وعلى الأخصّ في الكتب الفتوائية كالفقيه مثلاً وإن كان دأبنا أن ننظر إليها بما أنّها كتب روائية.

الجهة الثانية: أن يقتصر الناقل على موضع حاجته من الرواية فقط فينقله في كتابه، دون سائر أجزائها وهذا الأمر كثيراً ما نراه في الاستبصار؛ لأنّه أُلّف

للجمع بين الأخبار، فهو حينما يطرح موضوعاً فإنه يتعرّض لما يتعلق به من الأخبار المختلفة أو موارد الاختلاف في الرواية الواحدة. كي يحل اختلافها، ولا علاقة له بما لا يمتّ إلى الموضوع بصلة حيث ينقل موارد الاختلاف في الروايات دون غيرها فيتصور المراجع له بأنّ ما ينقله هو جميع الرواية. فلو لاحظنا التهذيب أو الكافي واطلعنا على تلك الروايات التي ذكرها الشيخ في الاستبصار فسنذكر أنّه لم ينقل فيه جميع الرواية، بل موارد المعارضة منها فحسب، ومثال ذلك ما يرويه عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلا النساء. قال: «يدفن ولا يغسل». والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل»^(١).

وفي موضع آخر من التهذيب ينقل هذه العبارة ويزيد في ذيلها: «إلا أن يكون زوجها معها، فإن كان زوجها معها غسلها»^(٢). ولم ينقله في الاستبصار، مع أنّه ممّا يوجب تغيير الحكم، لخروجه عن مورد حاجته، لأنّه إنّما ذكر تلك الرواية في الاستبصار باعتبارها معارضتها مع ما دل على وجوب التغسيل من وراء الثوب، فلاحظ التهذيب.

الجهة الثالثة: أن يعتقد الناقل عدم ارتباط الجملة المحذوفة بما قبلها، فينقل بعض الرواية دون البعض الآخر كما لو رأى مثلاً بأنّ الألف واللام

(١) الاستبصار ١: ٢٠١ / ٧٠٩.

(٢) التهذيب ١: ٤٣٨ / ١٤١٤.

فيها للجنس لا للعهد ليذكر الجملة السابقة المعهودة. ومثال ذلك ما في التهذيب: الحسين بن سعيد عن حماد عن زرارة قال قلت له عليه السلام: أرأيت ما كان تحت الشعر؟ قال عليه السلام: «ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجري عليه الماء»^(١).

وقد احتج بعض الفقهاء بإطلاقه لإثبات عدم وجوب الغسل لما تحت الشعر بما يشمل الوضوء والغسل معاً، ولكن بمراجعة الفقيه يظهر أن ما نقل من النص، هو في واقعه ذيل لحديث مفصل، وموضوعه الوضوء فقط وليس له إطلاق يشمل الغسل^(٢). في حين أن الناقل له تصور انقطاعه عن بقية فصول الحديث، فأوهم الإطلاق. والتقطيع هذا ليس من الشيخ الطوسي، بل من المصدر نفسه وهو كتاب الحسين بن سعيد؛ لأن الشيخ لم يكن عنده المصدر المذكور.

الجهة الرابعة: أن يحذف بعض الحديث اعتماداً على فهمه من عنوان الباب حيث أنه يذكر في البداية (باب كذا) ثم يذكر الروايات المرتبطة بهذا الباب. وقد نجد ذلك في الكافي أحياناً، فمثلاً جاء في (باب عدة المتعة): علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن كانت تحيض فحيضة، وإن كانت لا تحيض فشهـر

(١) التهذيب ١: ٣٦٤ / ١١٠٦.

(٢) الفقيه ١: ٢٨ / ٨٨.

ونصف»^(١). فلولا عنوان الباب لكان ضمير (تحيض) مجملاً، وإنما يرتفع الإجمال بالرجوع إلى عنوان الباب.

ومن الواضح أنّ الجوامع الحديثية المتأخرة كالوسائل تنقل الحديث بالذات من دون الإشارة إلى عنوان الباب، وبالطبع فإن الحديث سيكون مجملاً.

ولا يبعد أن يكن من هذا القبيل ما جاء في الجزء الثالث في باب (الوضوء من سؤر الحائض والجنب واليهودي والنصراني والناصب) في الحديث الخامس يُروى عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني، فقال: «لا»^(٢). فإنّ الظاهر منه أنّه يريد بقوله: (لا) عدم جواز شربه، ولكن لا يبعد أن يكون موضوع السؤال والجواب هو الوضوء بالسؤر المذكور، باعتبار أنّ عدم جواز الوضوء به لا يستلزم نجاسته؛ فينسجم مع سؤر بقية المذكورين في عنوان الباب وهو سؤر الجنب والحائض. بخلاف ما لو كان الموضوع هو الشرب؛ فإنّه يستلزم عرفاً نجاسته فيختلف كثيراً عن مثل سؤر الجنب والحائض.

هذا بالإضافة إلى أنّ هذا الحديث نفسه ورد في الناصريات، والسؤال فيه

(١) الكافي ٥: ٤٥٨ / ١.

(٢) الكافي ٣: ١١ / ٥.

عن الوضوء بسؤرها^(١).

الجهة الخامسة: أن يحذف لأجل وضوحه من خلال ملاحظة بقية العبارة. كما مرّ في خبر عقبة بن خالد، ومثله ماجاء في الوسائل، وبإسناده (الصدوق) عن موسى بن القاسم عن أبي جبلة عن عليّ عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا اشتريت أضحتك، وقمطتها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدى محله»^(٢).

فحذف منها ما جاء في رواية الكليني من قوله: «فإن أحببت أن تحلق فاحلق»^(٣). وهذا الحذف من وهو من عمل موسى بن القاسم لا من الشيخ الصدوق؛ لأنّه إنّما نقله كذلك من كتابه، ولعلّ موسى إنّما حذفه لتوهمه أنّه واضح لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(٤) ولكن المتأخّرين استدّلوا بإطلاق الرواية على أنّ الهدى إذا صار في الرحل فقد بلغ محله وإن ضلّ بعد ذلك.

إلى هنا تم المقصد الثاني من علل اختلاف الأحاديث، ولعلّ من كلّ ما ذكرناه في المقام الثاني ممّا يرتبط بالاختلاف من جهة الرواة، يظهر عدم صحّة الالتزام بأصالة عدم الاشتباه في كلّ مورد، بل لا بدّ أن تكون للفقهاء الخبرة في الكتب والرجال وأساليب نقلهم وتغييراتهم الجائزة عندهم، والتصحيح

(١) الناصريات: ٨٤.

(٢) التهذيب ٥: ٢٣٥ / ٧٩٤، الوسائل ١٤: ١٥٧ / ٧، ب ٣٩ من أبواب الذبح.

(٣) الفقيه ٢: ٣٠ / ١٤٩٤.

(٤) البقرة: ١٩٦.

الأمر الثالث: هي بيان اختلاف الأحاديث الناشئة من الرواة والنقلة والنسأخ ٤٨٧

القياسي، والنقل بالمعنى وغيرها. ولا بدّ من ملاحظتها عند تقويم الروايات دون الاكتفاء بأصالة عدم الاشتباه لأول نظرة بدون مراجعة وتفحص، إذ مع ملاحظة هذه العوامل والظروف كيف يكون أصل عدم الاشتباه من الأصول العقلائية؟

المحتويات

٧	مقدمة المركز
٩	المقدمة
١٤	التخطيط العام للبحث

المقصد الأول

تعريف التعارض وتمييزه عن غيره

والأصل الأولي في المتعارضين، ونفي الثالث

١٩	البحث الأول: تعريف التعارض
٣١	البحث الثاني: موارد الجمع العرفي
٣١	المقام الأول: التخصيص
٣٩	المقام الثاني: الحكومة
٥٥	البحث الثالث: في الفرق بين التعارض، وبعض الموارد المشابهة له
٥٥	المورد الأول: التعارض والورود
٥٩	المورد الثاني: التعارض واشتباه الحجّة باللاحجة
٦٣	المورد الثالث: التعارض والتزاحم

٤٩٠..... تعارض الأدلة واختلاف الحديث/ج ١

الجهة الأولى: الفرق بين التزاحم والتعارض ٦٤

بحث موسع حول الترتب ٦٦

الجهة الثانية: الموارد المشتبه كونها من التزاحم أو التعارض ١٠٤

البحث الرابع: الأصل في المتعارضين ١٣٥

المقام الأول: في مقتضى الأصل بالنسبة إلى حدود التنافي ١٣٥

المقام الثاني: في مقتضى الأصل فيما وراء حدود التنافي بالنسبة لنفي الثالث ١٣٥

المقصد الثاني

في علل اختلاف الأحاديث

الأمر الأول: تاريخ الإحساس بمشكلة اختلاف الحديث ١٨٦

الأمر الثاني: تأثير مشكلة اختلاف الحديث في غير مجال استنباط الحكم الشرعي ٢٠٥

الأمر الثالث: المناهج المتبعة لمعالجة هذه المشكلة ٢١١

أسباب اختلاف الحديث ٢١٩

الأمر الأول

في بيان ما يتعلق بفهم النصوص الشرعية والإحاطة بمدلولها

العامل الأول: تقسيم أقوال المعصومين لأسلوبين التعليم والفتيا والفرق بينها ٢٢٤

العامل الثاني: استخدام الشارع أساليب العرب في التعبير ٢٤٩

العامل الثالث: شمولية الشريعة وقصور اللغة العربية في التعبير عن بعض تعاليمها مع

مرونتها ٢٥٧

العامل الرابع: تغير مدلول الألفاظ ٢٦١

الامر الثاني

في بيان أسباب اختلاف الأحاديث الناشئة منهم عليهم السلام

- البحث الأول: أسباب الكتان ٢٧٩
- السبب الأول: المدارات مع السائل ٢٧٩
- السبب الثاني: لقاء الاختلاف بين الشيعة ٢٩٣
- السبب الثالث: (التقية) ٣٠٣
- الجهة الأولى: عوامل التقية ٣٠٥
- السبب الرابع: السّوق إلى الكمال. ٣١٦
- الجهة الثانية: مدى تأثير التقية في وجود الأحاديث المتعارضة ٣٢٠
- البحث الثاني: في أنواع الكتان وطرقه ٣٤٧
- الطريق الأول: والكتان بالسكوت ٣٤٧
- الطريق الثاني: التورية والمعاريض واللحن ٣٥٠
- البحث الثالث: في بيان تناسب بين أسباب الكتان والأحكام الشرعيّة ٤١١

الامر الثالث

في بيان اختلاف الأحاديث الناشئة

من الرواة والنقل والنسّاخ

- المقام الأول: الاختلاف العمدي ٤٣١
- الجهة الأولى: في إثبات وقوع الوضع ٤٣٢

٤٩٢ تعارض الأدلة واختلاف الحديث/ج ١

الجهة الثانية: في عوامل الوضع ٤٣٢

الجهة الثالثة: أنواع الوضع وأساليبه ٤٣٢

المقام الثاني: أسباب الاختلاف غير العمدي ٤٦١

السبب الأول: النقل بالمعنى ٤٦١

السبب الثاني: الإدراج في الحديث ٤٦٥

السبب الثالث: تشابه في الخط والحروف والتركيب ٤٧٢

السبب الرابع: التصحيح القياسي ٤٧٤

السبب الخامس: تقطيع الروايات ٤٧٩

المحتويات ٤٨٩

المحتوى التفصيلي ٤٩٣

المحتوى التفصيلي

الرقم	الموضوع	ص
١ .	تمهيد	١٣
٢ .	التخطيط العام للكتاب ونبحت فيه عن أربعة مقاصد	١٤
٣ .	المقصد الأول (تعريف التعارض وتمييزه عن غيره، والأصل الأوّلي في المتعارضين، ونفي الثالث) وفيه بحوث:	١٧
٤ .	البحث الأول: تعريف التعارض، تعريف الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية وتقويمهما، والتعريف المختار.	١٩
٥ .	البحث الثاني: موارد الجمع العرفي، والحق شمول التعارض لها، وفيه مقامان: المقام الأول: التخصيص، وله صورتان، وصدق التعارض عليهما، وأما التخصيص فهو أحد الاحتمالات.	٣١
٦ .	رأي المحقق النائيني في تعيين التخصيص ومناقشته	٣٦
٧ .	رأي مصباح الاصول ومناقشته	٣٨
٨ .	المقام الثاني: الحكومة وأقسامها من التوسعة والتضييق	٣٩
٩ .	والفرق بين الاعتبار الأدبي والقانوني، وأقسام الحكومة على نحو التضييق.	٣٩
٩ .	البحث الثالث: في الفرق بين التعارض وبعض الموارد المشابهة له، وهي ثلاثة موارد:	٥٥

الرقم	الموضوع	ص
١٠	المورد الأول التعارض والورود، وأقسام الورد على نحو التوسعة والتضييق	٥٥
١١	المورد الثاني: التعارض واشتباه الحجة باللاحجة، واختلافها حقيقة ومصداقاً وأحكاماً	٥٩
١٢	المورد الثالث: التعارض والتزاحم، ويقع البحث في جهتين:	٦٣
٦٤	الجهة الأولى: الفرق بين التزاحم والتعارض	٦٤
١٣	بحث موسع حول الترتب، والآراء فيه	٦٤
١٤	اعتراضات على الترتب	٦٥
١٥	الترتب والآراء فيه، بين القبول مطلقاً، والرد مطلقاً والمختار هو التفصيل بين التساوي في الأهمية فلا يصح الترتب، وبين وجود الأهم والمهم فيصح.	٦٦
١٦	آراء العلماء حول تأثير قصور القدرة في الحكم	٦٨
١٧	الرأي الأول: تأثير قصور القدرة في مرحلة الجعل، وله تقريران:	٦٩
١٨	التقريب الأول: يتلاءم مع كلمات المحققين الخراساني والعراقي	٦٩
١٩	إشكالات على هذا التقريب	٧٢
٢٠	التقريب الثاني	٧٦
٢١	اشكالات على هذا التقريب	٧٨
٢٢	الرأي الثاني: تأثير قصور القدرة في مرحلة فعلية الحكم، ويظهر من المحقق النائيني وله تقريران	٨٠
٢٣	التقريب الأول: المشهور على السنة تلاميذه	٨٠
٢٤	اشكالات على هذا التقريب	٨٢
٢٥	التقريب الثاني: ما نستظهره من كلمات المحقق النائيني	٨٤
٢٦	اشكالات على هذا التقريب	٨٦

ص	الموضوع	الرقم
٨٨	الرأي الثالث: تأثير قصور القدرة في مرحلة التنجز، وفيه أمران:	٢٧
٨٨	الأول: في إثبات هذا المبنى إجمالاً	٢٨
٨٨	القدرة لها ثلاث مراحل ومعان	٢٩
٩٠	الآراء في تأثير القدرة في مرحلة التنجز	٣٠
٩٩	الأمر الثاني: كيفية تأثير قصور القدرة في مرحلة التنجز، والآراء الثلاثة فيها، والحق هو الرأي الثالث وهو التفصيل بين التساوي في الأهمية والتفاوت فيها	٣١
١٠٤	الجهة الثانية: الموارد المشتبه كونها من التزاحم والتعارض	٣٢
١٠٤	المورد الأول: موارد التزاحم مع عدم قصور القدرة	٣٣
١٠٦	المسلك الأول: للمحقق النائبي، وأنه من باب التزاحم	٣٤
١٠٩	المسلك الثاني: مسلك التعارض	٣٥
١١١	المورد الثاني: المسائل الدورانية، فيما لو لم يمكن امتثال بعض قيود المركبات الارتباطية	٣٦
١١٢	رأي بعض الأعاضم وأنها من باب التعارض، وكلامه يبتني على مقدمتين:	٣٧
١١٣	المقدمة الأولى: عدم شمول تعريف التزاحم للمركب الارتباطي	٣٨
١١٤	المقدمة الثانية: كلام حول قاعدة الميسور	٣٩
١١٧	الرأي الصحيح في المسألة، وطوائف روايات الجزئية والشرطية	٤٠
١١٨	الطائفة الثالثة: القسم الأول، روايات (لا تنقض السنة الفريضة)	٤١
١١٩	القسم الثاني: روايات حلية الحرام بالاضطرار	٤٢
١٢٤	أدلة على إمكان إثبات قاعدة الميسور، البحث عن مقام الثبوت	٤٣
١٢٥	الآراء في أن المسائل الدورانية في المركبات الارتباطية من باب التعارض أو التزاحم	٤٤

الرقم	الموضوع	ص
٤٥	أقسام الارتباطية	١٢٥
٤٦	البحث عن مقام الإثبات، ومدى توافقها مع أقسام الارتباطية	١٣٠
٤٧	البحث الرابع: الأصل في المتعارضين وهو في مقامين:	١٣٥
٤٨	المقام الأول: مقتضى الأصل في حدود التنافي بينهما، وهو يختلف باختلاف الأدلة على حجية الدليلين المتعارضين	١٣٥
٤٩	المقام الثاني: مقتضى الأصل فيما وراء حدود التنافي بينهما (نفي الثالث)	١٣٩
٥٠	الطرق لإنكار دلالة الدليلين على نفي الثالث، الطريق الأول ما تبناه المحقق الخراساني	١٤١
٥١	اعتراضات عليه	١٤٣
٥٢	الطريق الثاني: ما يحتمل كونه تفسيراً لرأي المحقق الخراساني، وبيان الأساسي العلمي له	١٤٨
٥٣	اعتراضات عليه	١٥١
٥٤	الطريق الثالث والاعتراضات عليه	١٥٢
٥٥	الطريق الرابع والاعتراضات عليه	١٥٤
٥٦	الطريق الخامس: ما ذهب إليه المحقق النائيني من التفصيل بين المداليل الالتزامية للكلام ولوآزمه	١٥٦
٥٧	اعتراضات عليه	١٥٩
٥٨	الاعتراض الأول: في هامش الأجود من تبعية الدلالة للالتزامية للمطابقية في الوجود والحجية والسقوط وجوابه	١٥٩
٥٩	الاعتراض الثاني: ما جاء في المحاضرات ومصباح الاصول من تعدد الظهور في المدلول المطابقي والالتزامي، والجواب عنه	١٦٠

ص	الموضوع	الرقم
١٦١	الاعتراض الثالث: في مصباح الاصول من تعدد الاخبار في المطابقي والالتزامي، والجواب عنه	٦٠
١٦٥	الاعتراض الرابع: وجود مسائل فقهية لا تتلاءم مع التفكيك بين المداليل الالتزامية والمطابقية ذكرها السيد الخوئي، وتقويمها	٦١
١٧٠	الاعتراض الخامس: لا وجه للتفكيك بين ظهور المدلول المطابقي والالتزامي والبحث عن مراحل دلالة اللفظ	٦٢
١٧٤	الشواهد العقلانية ومدى دلالتها على نفي الثالث، والبحث حول جهتين:	٦٣
١٧٤	الجهة الأولى: في الظهورين المتعارضين	٦٤
١٧٧	الجهة الثانية: في الخبرين المتعارضين	٦٥
١٨٣	المقصد الثاني: (في علل اختلاف الأحاديث وأسبابه) ونبحث فيه عن أمور:	٦٦
١٨٦	الامر الأول: تاريخ الإحساس بمشكلة اختلاف الحديث، مراحل تبليغ الأحكام:	٦٧
١٨٦	المرحلة الأولى: التلقي من الرسول ﷺ وله مستويان، عام لعموم المسلمين، وخاص للإمام أمير المؤمنين عليه السلام	٦٨
١٩٠	المرحلة الثانية: مرحلة التلقي من الأئمة المعصومين عليهم السلام	٦٩
١٩٠	الاختلاف في الحديث على نوعين: الأول: بين رواياتنا وأحاديث العامة. الثاني الاختلاف في رواياتنا نفسها	٧٠
١٩١	بحث حول النوع الأول للاختلاف، ومعالجة الأئمة عليهم السلام له	٧١
١٩٦	بحث حول النوع الثاني وتأثيراته، ومعالجته والكتب المؤلفة حوله، وأقسام هذه الكتب وتأثير هذا التقسيم في مدى اعتبارها	٧٢
٢٠٥	الأمر الثاني: تأثير مشكلة اختلاف الحديث في غير مجال استنباط الحكم الشرعي.	٧٣

الرقم	الموضوع	ص
	المجال الأول: تأثير المشكلة في التشكيك العقائدي	
٧٤.	المجال الثاني: التشكيك في علم الأئمة <small>عليهم السلام</small>	٢٠٩
٧٥.	المجال الثالث: تأثيره في سوء الظن بالرواة	٢١٠
٧٦.	الأمر الثالث: المناهج التي اتبعتها علماءنا في معالجة المشكلة	٢١١
٧٧.	المنهج الأول: منهج المتكلمين من علمائنا	٢١١
٧٨.	المنهج الثاني: منهج الأصوليين المحققين	٢١٢
٧٩.	المنهج الثالث: منهج المحدثين والأخباريين	٢١٣
٨٠.	المنهج الرابع: الجمع بين الأخبار مهما أمكن	٢١٦
٨١.	تقييم هذه المناهج	٢١٧
٨٢.	أسباب اختلاف الحديث، ونبحث فيه عن أمور:	٢١٩
٨٣.	الأمر الأول: في بيان ما يتعلق بفهم النصوص والإحاطة بمدلولها، أسباب اختلاف الأحاديث الناشئة من القصور في الفهم	٢٢١
٨٤.	العامل الأول: تقسيم أقوال المعصومين لاسلويين، أسلوب التعليم وأسلوب الفتيا	٢٢٤
٨٥.	البحث عن أسلوب التعليم ومعامله	٢٢٤
٨٦.	البحث عن أسلوب الفتيا	٢٢٥
٨٧.	معالم الأقوال الصادرة على أسلوب الفتيا، ويقع البحث في جهات، وتأثيرها في فهم الأحاديث وعلاج اختلافها	٢٢٩
٨٨.	الجهة الأولى: ملاحظة موضوع الحكم في النص	٢٢٩
٨٩.	الجهة الثانية: بما إن الفتيا تعالج مشكلة شخصية فقد يكتفي الإمام <small>عليه السلام</small> بذكر أحد اطراف الواجب التخيري للمستفتي	٢٣٧
٩٠.	الجهة الثالثة: قد تستخدم مصطلحات مختصة بعرف المستفتين	٢٣٩

ص	الموضوع	الرقم
٢٤١	الجهة الرابعة: ملاحظة الخصائص النفسية والاعتقادية للمستفتي	٩١
٢٤٥	الجهة الخامسة: قد يكون النهي ارشادياً شخصياً لا انه حكم لموضوع كلي	٩٢
٢٤٦	الجهة السادسة: قد يثبت الحكم للحصة لا للطبيعي	٩٣
٢٤٧	الجهة السابعة: قد يصدر الحكم بنحو الترتيب في الواجب التخيري	٩٤
٢٤٨	الجهة الثامنة: قد يستهجن في الفتيا التنبيه على الحالات النادرة	٩٥
٢٤٩	العامل الثاني: اتباع الشارع أساليب العرب المتعارفة في التعبير عن مقاصده بما تشتمل عليه من مجاز وكناية واستعارة وتشبيه وأمثالها	٩٦
٢٥٧	العامل الثالث: شمولية الشريعة وأحكامها، وقصور اللغة العربية في التعبير عن جميع تعاليمها وتفصيلاتها، وخاصة في المجالات القانونية والاعتبارية، مع - مرونة أساليب اللغة العربية في استيعابها	٩٧
٢٦١	العامل الرابع: تغير مداليل بعض الألفاظ الواردة فيها.	٩٨
٢٧٧	الأمر الثاني: في بيان أسباب اختلاف الحديث الناشئ من الأئمة المعصومين <small>عليهم السلام</small> ، ويقع في بحوث:	٩٩
٢٧٩	البحث الأول: في أسباب الاختلاف الناشئة منهم <small>عليهم السلام</small> ، أي البحث عن أسباب كتان الأئمة <small>عليهم السلام</small> للأحكام الواقعية	
٢٧٩	السبب الأول: المدارات مع السائل، وفيه جهات:	١٠٠
٢٨٤	الجهة الأولى: التلمذة عند المخالفين	١٠١
٢٨٨	الجهة الثانية: وثوق بعض رواتنا برواة العامة	١٠٢
٢٩٠	الجهة الثالثة: معالاة بعض المتسبين للشيعنة بالأئمة <small>عليهم السلام</small>	١٠٣
٢٩٢	الجهة الرابعة: تقصير بعض المتسبين للشيعنة في معرفة الأئمة <small>عليهم السلام</small> وقصور ونقص معرفتهم بمقاماتهم ودرجاتهم	١٠٤

الرقم	الموضوع	ص
١٠٥	السبب الثاني: إلقاء الاختلاف بين الشيعة	٢٩٣
١٠٦	السبب الثالث: التقية	٣٠٣
١٠٧	الكلام يقع في جهتين: الجهة الأولى، عوامل التقية	٣٠٥
١٠٨	العامل الأول: التحفظ على شخص الراوي أو عموم الشيعة	٣٠٥
١٠٩	العامل الثاني: وفيه موارد	٣٠٧
١١٠	المورد الأول: أن يكون السائل من العامة	٣٠٨
١١١	المورد الثاني: إذا كان في المجلس من يتعصب لرأي بعض فقهاء العامة	٣٠٩
١١٢	المورد الثالث: التقية من بعض الشيعة الذين لا يتمكنون من كتمان السر	٣٠٩
١١٣	العامل الثالث: التقية من السلطة	٣١٢
١١٤	العامل الرابع: التقية من الغلاة والملاحدة والاباحيين	٣١٤
١١٥	السبب الرابع: السوق إلى الكمال	٣١٦
١١٦	الجهة الثانية من بحث التقية: مدى تأثير التقية في وجود الروايات المتعارضة في كتب الحديث وتدوينها	٣٢٠
١١٧	رأي بعض العلماء كصاحب الحدائق في تأثير التقية في وجود الروايات المتعارضة في كتب الحديث	٣٢٠
١١٨	رأي بعض العلماء في عدم تأثير التقية في وجود الروايات المتعارضة كالشيخ المفيد والمحقق والشيخ الأنصاري	٣٢٠
١١٩	أدلة على عدم تأثير التقية كثيراً في وجود الروايات المتعارضة	٣٢٥
١٢٠	قد يستدل على تأثير التقية، بالروايات التي تأمر بما خالف العامة ومناقشته، ومفاد هذه الروايات ثبوتاً	٣٣٣
	تقسيم هذه الروايات إلى طوائف:	

ص	الموضوع	الرقم
٣٣٦	الطائفة الأولى: الروايات الواردة في الخبرين المتعارضين وهي قسمان: القسم الأول: ما أمرت بالأخذ بها خالف العامة دون تعليل بأن الرشد في خلافهم، وله مصادر ثلاثة:	١٢١
٣٣٦	المصدر الأول: عوالي اللثالي والبحث عن الكتاب والمؤلف	١٢٢
٣٣٨	المصدر الثاني: الاحتجاج للطبرسي، ومناقشته	١٢٣
٣٣٩	المصدر الثالث: رسالة القطب الراوندي، والبحث عنها	١٢٤
٢٤٣	القسم الثاني: ما ورد بالأخذ بها خالف العامة وإن فيه الرشد	١٢٥
٣٤٤	الطائفة الثانية: ما دلت على حسن مخالفة العامة ذاته مع قطع النظر عن الحديتين المتعارضين	١٢٦
٣٤٦	الطائفة الثالثة: روايات أمرت بالأخذ بها خالف العامة	١٢٧
٣٤٧	البحث الثاني: في أنواع الكتاب وطرقه	١٢٨
٣٤٧	الطريق الأول: السكوت وأقسامه	١٢٩
٣٥٠	الطريق الثاني: التورية والمعارض واللحن ويقع البحث في الطريق الثاني في جهات ثلاث:	١٣٠
٣٥٢	الجهة الأولى: في تفسير التورية واللحن والمعارض ومدى وجودها في اللغة العربية	١٣١
٣٥٢	تقسيم التورية: القسم الأول: التورية البديعية	١٣٢
٣٥٣	القسم الثاني: التورية العرفية، وهي المهم في البحث، وأقسامها	١٣٣
٣٥٩	الجهة الثانية: في بيان الشواهد على وقوع التورية واللحن والمعارض في كلام المعصومين <small>عليهم السلام</small> ، وهي أقسام:	١٣٤
٣٥٩	القسم الأول: ما يشير فيه الأئمة <small>عليهم السلام</small> لوقوع اللحن والتورية في كلامهم بنحو الكبرى، وأن لهم أساليب خاصة في بعض أقوالهم، وهي طوائف:	١٣٥

الرقم	الموضوع	ص
١٣٦ .	الطائفة الأولى: الروايات التي تحت على فهم كلامهم لاشتغالها على سبعين وجهاً	٣٥٩
١٣٧ .	الطائفة الثانية: روايات دلت أنهم يتكلمون على سبعين وجهاً لهم من جميعها المخرج، والمراد من قوله (سبعين وجهاً)	٣٦٠
١٣٨ .	الطائفة الثالثة: روايات تشتمل على توضيح المراد من هذه الجملة	٣٦٤
١٣٩ .	الوجوه في تفسير الوجوه المتعددة للكلمة الواحدة	٣٦٧
١٤٠ .	القسم الثاني: الروايات التطبيقية، بأن طبقوا التورية في كلامهم ١- إما بتصريحهم	٣٧١
١٤١ .	٢- شهادة القرائن على وقوع التورية في كلامهم كاختلاف الحديث ونحوه	٣٧٤
١٤٢ .	الجهة الثالثة: ما هو السبب في اعلام الأئمة <small>عليهم السلام</small> بان في كلامهم التورية واللحن والمعارض؟ وما هو تأثيره في عملية الاستنباط والفقاهة ونبحت عن امور:	٣٨٢
١٤٣ .	الأمر الأول: الغرض من هذا الاعلام	٣٨٣
١٤٤ .	هل للأئمة <small>عليهم السلام</small> غرض آخر أو لا؟ فهنا آراء ثلاثة	٣٨٣
١٤٥ .	الأمر الثاني: هل لهذه الإعلام تأثيره في الاستنباط والفقاهة	٣٨٨
١٤٦ .	أقسام الستر والكتان في كلام الأئمة <small>عليهم السلام</small> إلى ستر طبيعي وغير طبيعي	٣٨٨
١٤٧ .	لزوم معرفة أساليب الأئمة <small>عليهم السلام</small> وتأثيرها الكبير في الفقه	٣٩٢
١٤٨ .	الأمر الثالث: هل توجد ضوابط وقواعد ارتكازية وغيرها ليتمكن من خلالها التعرف على وجود التورية واللحن في الكلام؟	٣٩٤
١٤٩ .	البيان الأول: ما ذكره الميرزا مهدي الإصفهاني في هذا المجال ومناقشته	٣٩٤
١٥٠ .	البيان الثاني: الرأي الصحيح في تحديد هذه الضوابط	٤٠٢
١٥١ .	البحث الثالث: في بيان التناسب بين أسباب الستر، والأحكام الشرعية، وهل إن كل سبب يتناسب مع قسم من الأحكام أو مع جميعها؟	٤١١

الرقم	الموضوع	ص
١٥٢	تقسيم الأحكام الشرعية إلى مضيقة وموسعة	٤١١
١٥٣	السبب الأول: المداراة مع السائل يصحح كتان الأحكام الشرعية بقسميها، الموسعة والمضيقة	٤١٢
١٥٤	السبب الثاني: القاء الاختلاف بين الشيعة، يختص بالموسعات	٤١٥
١٥٥	السبب الثالث: التقية فبعض عوامل التقية تبرر كتان الموسعة وبعضها تبرر كتان المضيقة أيضاً	٤١٦
١٥٦	السبب الرابع: السوق للكفال، يختص بالأحكام الترخيضية	٤١٧
١٥٧	البحث عن رأي الميرزا مهدي الإصفهاني من اختصاص اختلاف الأحاديث بالموسعات، ويظهر من صاحب الكفاية، ومناقشته	٤١٨
١٥٨	الأمر الثالث: اختلاف الأحاديث الناشئ من الرواة والنقلة والنسخ، والبحث يقع في مقامين:	٤٣١
١٥٩	المقام الأول: الاختلاف الناشئ من تعمد الرواة للزيادة والنقيصة وسوء قصدهم، والبحث في جهات	٤٣١
١٦٠	الجهة الأولى: في إثبات وقوع الدسّ والوضع في الحديث، والشواهد على وقوعه في أقوال الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام	٤٣٢
١٦١	الجهة الثانية: عوامل الوضع وأغراضه	٤٣٧
١٦٢	العامل الأول: الترغيب في الخيرات	٤٣٨
١٦٣	العامل الثاني: إثراء الفكر الإسلامي والشيوعي	٤٤٠
١٦٤	العامل الثالث: ما يقصد به مدح بعض المذاهب أو رجالها أو تضعيفهم	٤٤١
١٦٥	العامل الرابع: الوضع يداعي العامل القومي والعنصري	٤٤٢
١٦٦	العامل الخامس: الوضع لأجل هدم الإسلام وتضعيف معارفه ومبادئه	٤٤٣

الرقم	الموضوع	ص
١٦٧ .	العامل السادس: الوضع بهدف ترويح بعض الانظمة الاقتصادية	٤٤٨
١٦٨ .	العامل السابع: الوضع بهدف احياء العادات والسنن الجاهلية. والتيارات أو المبادئ غير الإسلامية	٤٤٩
١٦٩ .	العامل الثامن: ترويح مذهب فقهي معين	٤٥٠
١٧٠ .	العامل التاسع: الوضع لاجل التقرب للخلفاء والملوك والامراء	٤٥٠
١٧١ .	الجهة الثالثة: انواع الوضع وأساليبه	٤٥١
١٧٢ .	النوع الأول: نسبة بعض ما كتبه السابقون للأئمة <small>عليهم السلام</small>	٤٥١
١٧٣ .	النوع الثاني: وضع بعض الكتب ونسبتها لبعض الرواة	٤٥٣
١٧٤ .	النوع الثالث: الدس في بعض كتب الحديث	٤٥٣
١٧٥ .	النوع الرابع: الزيادة في الحديث	٤٥٤
١٧٦ .	النوع الخامس: النقص في الحديث	٤٥٥
١٧٧ .	المقام الثاني: اختلاف الأحاديث أو تغييرها بدون تعمد وسوء قصد	٤٥٥
١٧٨ .	حول ما نسب للشيخ الطوسي أنه كثير الاشتباه في نقل الأحاديث لكثرة مشاغله واهتماماته ومناقشته	٤٥٥
١٧٩ .	أسباب الاختلاف غير العمدي، والبحث في أمور:	٤٦١
١٨٠ .	الأمر الأول: النقل بالمعنى وأقسامه، بحث موسع عنه	٤٦١
١٨١ .	الأمر الثاني: الإدراج في الحديث وأقسامه، بحث موسع عنه	٤٦٥
١٨٢ .	الأمر الثالث: التشابه في الخط والحروف وتركيب الكلمات وبحث حول التصحيف والتحريف	٤٧٢
١٨٣ .	الأمر الرابع: التصحيح القياسي	٤٧٤
١٨٤ .	الأمر الخامس: تقطيع الروايات أو الحذف منها وأسبابه في كلام الإمام <small>عليه السلام</small> أو الراوي	٤٧٩