محاضرات

في تعارض الأدلة واختلاف الحديث

تقريرًا لأبحاث العلامة الشيخ محمد العبيدان القطيفي (حفظه الله)

بقلم: حسن الشيخ محمد آل سعيد

١٤٤٢هـ، ٢٠٢٠م

مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلق الله وصفوته من الأنام، النبي الأمين محمد بن عبد الله، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين الأكرمين.

وبعد، فإنّ من نعم الله سبحانه وتعالى عليّ أن وفقني لتقرير هذه المحاضرات المرتبطة بعلمي الأصول والحديث، وهي عبارة عن محاضرات ألقاها صاحب الفضيلة الأستاذ العلامة الشيخ محمد العبيدان القطيفي (دامت بركات أيامه وعطائه) ضمن دروسه الحوزوية العالية في سنة ١٤٤١ للهجرة النبوية والموافقة لسنة ٢٠٢٠ للميلاد في مبحث تعارض الأدلة واختلاف الحديث، وقد تضمنت مطالب جليلة ومسائل هامّة لا مفرّ للباحث في علم الفقه من الإحاطة بها وإدراكها، فآثرتُ أن أجتهد في تحريرها وتبويبها ووضعها بين يدي الإخوان في الطلب، وذلك بعد إحراز إذن الجناب العالي للأستاذ (حفظه الله)؛ رجاءً لعموم الفائدة العلمية.

وتنتظم هذه التقريرات في مدخل تمهيدي تناول أمورًا أربعة، ثمَّ في مباحث ثلاثة: تناول الأول تعريف التعارض، وتناول الثاني موضوع التعارض، ثم تناول الثالث – وهو الجزء الأكبر من هذه التقريرات – أسباب اختلاف الحديث، ولم يحصل التوفيق لإتمام هذا المبحث لحلول التعطيل بمناسبة شهر رمضان المبارك، ولم يستأنفه الشيخ الأستاذ (حفظه الله) بعد ذلك، وإنما شرع في مطلب آخر.

وكان جلّ عملي في هذه التقريرات هو تدوين ما فهمته من كلماته (حفظه الله) في أسلوبٍ اجتهدت أن يكون سلسًا مبيّنًا ومنظما، فأرجو أن أكون وفقت لما أردت، وإن وجِدَ خللٌ في العبارة أو في انتظام سلك مطلبٍ ما فهو راجع لقصوري في فهم كلماته (حفظه الله) وتقصيري في هذا العمل، وأرجو من الله تعالى القبول والتوفيق، وأن يمتّعنا ببقاء الأستاذ (حفظه الله) ويديم أيام إفاداته العامرة.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

حسن ابن الشيخ محمد آل سعيد

المعامير من البحرين

ربيع الآخر ١٤٤٢هـ

نوفمبر ٢٠٢٠م

مدخل تمهيدي

جرت عادة العلماء الأعلام، قدّس الله أرواح الماضين وأطال في أعمار الباقين، على أن يجعلوا بحث تعارض الأدلة خاتمةَ مباحث الأصول، سواءٌ جُعِلَ ذلك بحثًا ومقصدًا كما صنع بعض أو خاتمة كما نحى آخرون كما سيأتي بيانه.

وقبل التعرض لتعريف تعارض الأدلة، فإنه لا بأس بتقديم أمور أربعة:

الأمر الأوّل: البعد العقدي للمسألة.

قد يُتوَهَّم – بادئ ذي بدء – أنَّ بحث تعارض الأدلة ذو جنبة أصوليّة فقط، إلا أنه بحث ذو بعد عقدي أصيل، سيّما في ظل مدرسة أهل البيت (ع): فمسألة تعارض الأدلة من المسائل العلمية المهمة، لا بلحاظ الفكرة الأصولية حسب، وإنما لاشتمالها على الحاجة العامة في الحياة الفكريّة؛ فإنَّ وجود مصلح في مجتمعٍ ما لا يستقيم ووجود تهافت وتضارب في أقواله، فرسول الله (ص) يوحى إليه من الله تعالى الذي هو حقيقة مطلقة واحدة لا تناقض فيها ولا

تضاد، ومن ثمَّ فالمخبر عن الله تعالى لا بد وأن يكون كذلك، ومن ثمَّ يتَّضح ارتباط بحث التعارض بالعقيدة وأصول الدين.

وإلى ذلك يشير كلام أمير المؤمنين (ع) واصفًا النبي الأعظم (ص) كما في نهج البلاغة: «ولا تناقضت أقواله»، ولا ريب في صلاحية ذلك للتدليل على حقانية الرسالة المحمدية، كما أنّه يفهم منه أهمية إثبات عدم التناقض في تفسير الأقوال المختلفة التي يظهر التعارض بينها.

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: «قل لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا».

ومن ذلك أيضًا قول الرضا (ع) في حديثه مع يونس بن عبد الرحمن «إن كلام أولنا كلام آخرنا، ولا نقول قولًا خالف كلام ربنا»، فكون القضية ذات ارتباط بالله تعالى يقتضي أن يكون الكلام الصادر عن المعصومين (ع) كلامًا واحدًا غير متناف ولا متهافت. هذا مع ملاحظة أن الفترة الزمنية بين زمن الرسول الأعظم (ص) وبين الغيبة الصغرى – على الأقل – حوالي ٢٥٠ سنة، والفرض أنَّ كلام الأئمة المعصومين (ع) في هذه الفترة كله على نسق واحد دون تناف أو معارضة، ومن الواضح كون ذلك من المعاجز التي اختصت بهم (ع) ومن شواهد إمامتهم.

وقد أشار صاحب كتاب دعائم الإسلام في مقدمته أن الإمام (ع) كان يقول في كل عام بقول، ويشير إلى أن ما قلناه في العام الماضي كذا والآن نخالفه، أي لنكتة أو غرض أو ما شابه، وهو ما يقتضي تفسيرًا وفق مبحث تعارض الأدلّة.

وهنا تبرز أهمية المسألة الماثلة أكثر؛ فإنَّ مقتضى كون المعصومين (ع) لسانًا ومنهجًا ونسقًا وبيانا واحدا يستدعي ألّا يكون في المقام تعارض بين الإخبارات الصادرة عنهم، وإلى ذلك يومئ الشيخ الطوسي (ره) في ذكر الباعث على تأليف كتابه التهذيب، قال في مقدمته: «سمعت شيخنا أبا عبد الله (أيده الله) يذكر أن أبا الحسن الهاروني العلوي كان يعتقد الحق ويدين بالإمامة فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث، وترك المذهب ودان بغيره لما لم يتبين له وجوه المعاني فيها»، فالمسألة عقدية أيضًا وليست مجرد أصولية، وبها يمكن تفسير الاختلافات الواردة بين أقوال المعصومين.

ومما يعمق خطورة الإشكالية عقديًا، هو أنَّ أحد العلاجات التي طرحت في مقام التعارض بين النصوص أن المعصومين ما هم إلا مجتهدون، وأن كل معصوم لا يقدم إلا اجتهاده، بل قد يجتهد نفس المعصوم بشيء ثم يغير اجتهاده، وهو أمر خطير كما لا يخفى.

كما وأنَّ بعض الأساتذة انتهى به المقام – في سبيل علاج المعارضة – إلى نفي مصدرية السنة الشريفة للتشريع، حيث بنى على محورية القرآن الكريم ومدارية السنة، وجعل أثرا من آثار ذلك – وهو أثر لم أجد غيره – علاج التعارض، حيث قرر أن كل ما يصدر عن المعصومين إنما مختص بأزمنتهم وناظر للظروف والحيثيات المحيطة بذلك الزمن، وقد نشير لهذا المبنى في طيات البحوث اللاحقة.

أخيرًا، إنَّ هناك العديد من الرسائل التي أُلِّفَت في بحث علل اختلاف الحديث من عصر الأئمة (ع)، وهو ما يبين حضور المطلب وأهميته تاريخيا[1].

الأمر الثاني: عنوان المسألة.

اختلفت عبارات الأعلام في عنونة هذه المسألة، ففي المعالم وغيره عنونتها بعنوان «التعادل والترجيح»، وعن الشيخ الأنصاري وغيره عنونتها بعنوان «التعادل والتراجيح»، وفي مبادئ الأصول عنونتها بعنوان «الترجيح في الأخبار»، والآخوند في الكفاية عنونها بعنوان «تعارض الأدلة والأمارات»، وبعضهم استوجه العنونة بعنوان «التعارض والتزاحم»؛ إذ المتزاحمان متعادلان ويُرجَّح أحدهما على الآخر أيضًا.

والأستاذ الشيخ الوحيد (حفظه الله) فرَّق بين تعبير «التعادل والترجيح» وتعبير «تعارض الأدلة» من جهتين: الأولى: أنَّ التعادل والترجيح فرع التعارض، وكلما قيل بتعارض الأدلة لا بُدَّ من وجود تعادل أو ترجيح؛ الثانية: أنَّ التعادل والترجيح أعم من التعارض، حيث

1 وسيأتي الحديث عن ذلك مفصلًا في المبحث الثالث حول أسباب اختلاف الحديث.

إنهما يأتيان في التزاحم كذلك في حين أن التعارض لا يشمل التزاحم، إلا أنه استوجه تقديم لفظ التعارض.

وهذا المعنى بذاته ذكره المحقق النائيني (ره)، حيث إنه التزم بأنَّ الأولى استبدال تعبير «التعارض» بتعبير «التعادل والتراجيح»؛ استنادًا إلى أنَّهما من الأوصاف والحالات اللاحقة للدلين المتعارضين، فكان الأنسب جعل العنوان للأعم، أي للجامع بين التعادل والترجيح الذي هو التعارض.

ولتنقيح المطلب، فإنه لا شك في خلو القرآن الكريم والسنة المطهرة من تعبيري التعادل والترجيح أو التعارض، سوى ما في مرفوعة زرارة المروية في عوالي اللآلئ أو غوالي اللآلئ من التعبير بكلمة التعارض، إلا أنَّ الخبر ساقط سندًا بالرفع.

نعم، في القرآن الكريم والسنَّة التعبير بالاختلاف، كقوله تعالى: «لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»، وفي النهج: «سئل علي (ع) عن علل اختلاف الحديث»، وكذلك عُبِّرَ بالاختلاف في روايات العلاج وهكذا.

فالمتصور هو التعبير بكلمة الاختلاف، وعليه فإنَّ الأولى هو التعبير عن الباب باختلاف الحديث؛ وإنما حصر بالحدث لانتفاء تصور وجود الاختلاف بين الآيات القرآنية.

نعم، في مقام الترجيح بين لفظ «التعارض» ولفظ «التعادل والترجيح» يُرجَّح التعبير بالتعارض؛ إذ أنَّ التعادل والتراجيح حالتان تلحظان بعد التعارض، فإما أن تتكافأ الأدلة أو يرجّح بينها. مضافًا إلى ذلك، فإن الالتزام بتسمية التعادل والترجيح يلزم منه كون أكثر المطالب الواردة في باب التعارض خارجة عن المقام، مثل بحث الحكومة والورود والجمع العرفي وانقلاب النسبة التي لا تعادل فيها ولا ترجيح في حين أنَّها من مطالب بحث تعارض الأدلة، ولا يستقيم كون مثل هذه المسائل استطراديًا.

الأمر الثالث: هل يُجعل بحث التعارض خاتمةً أم مقصدًا من مقاصد العلم؟

اختلف موضع بحث التعارض في كلمات الأعلام على نحوين: فجعله قسمٌ خاتمةً لمباحث الأصول، مثل صاحب المعالم (ره) وتبعه على ذلك الشيخ الأعظم (ره)، وآخرون جعلوه مقصدًا من مقاصد العلم، مثل الآخوند (ره) وغيره من الأعلام.

أما دليل النحو الأول، فهو تصوّر اختصاص بحث التعارض بالخبر مع مدخليّة التعارض بالحجيّة على مستوى عدم المانع من حجية الخبر، فيكون الكلام في الحجية تارةً على مستوى المقتضي والشرط وتارةً على مستوى عدم المانع، فالبحث الأول من المقاصد، بينما الثاني خاتمة، ولذا أصبح بحث التعارض خاتمةً لا مقصدا.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن يقال: لو فرِضَ أن قوام الحجية الفعلية عدم المانع فإنَّ التفكيك بين الأبحاث في غير محله، ومن هنا فإنَّ الحق مع من جعل البحث مقصدًا لا خاتمةً، وهو مذهب جمع من علمائنا القدماء، بل هو المعروف من علماء الجمهور أيضًا.

ومما ينبغي الالتفات إليه هنا ما صنعه المحقق الأصفهاني (ره) في كتابه بحوث في علم الأصول وتبعه على ذلك المظفّر (ره) في أصول الفقه، حيث التزما بجعل هذا البحث خاتمة حجية الخبر الواحد، فذكراه هناك ورتبا عليه أثرًا.

ولتنقيح ذلك لا بدَّ من بحث موضوع التعارض، فهناك احتمالان: إما أن يكون خصوص الأمارات أو أن يكون الأمارات والأصول العمليّة، فلو قيل بالأول كان ما قرره الأصفهاني والمظفر في محله، وأما على القول بالثاني فيلزم كون محل البحث بعد الفراغ عن الأصول العمليّة، وتحديد الموضوع متوقف على تعريف التعارض كما سيأتي إن شاء الله.

وقد يُقترح أن يُبحث تعارض الأدلة مرتين: مرة في خاتمة بحث خبر الواحد، وأخرى في خاتمة الأصول العملية، ويوضع في كل خاتمة ما يناسبها من قواعد ومسائل لبحث التعارض. وهي معالجة لا ضير فيها، وأقصى ما يمكن أن يرد عليها لزوم صيرورة البحوث في المقام قريبة من القضايا الاستطرادية دون الأصلية.

الأمر الرابع: هل أن البحث أصولي أم لا؟

ويتوقف ذلك على تحديد ضابط المسألة الأصولية:

فإن قيل بأن المسألة الأصولية هي ما يقع في كبرى قياس استنتاج الحكم الشرعي الكلي كما هو مذهب المحقق النائيني والخوئي والأستاذ التبريزي (رحمهم الله)، فإنَّ بحث التعارض لا يكون من المسائل الأصولية. وكذلك إن قيل بأنّها ما تقع في استنتاج قياس استنباط الحكم الجزئي الشرعي، فيُلتزم بأنها مسألة فقهية لا أصولية.

أما لو قيل بأنها العلم بالعناصر المشتركة في استنباط الحكم الشرعي فيكون بحث التعارض أصوليًّا.

والذي يهم في المقام أن تعيين كون المسألة أصولية من عدمها يعود للضابطة في المسألة الأصولية، فلو التزمنا فيها بأنها ما يكون الضابطة في الفقه فتكون أصوليّة باعتبارها تميز الحجة عن اللا حجة في أحد أدوارها، فتكون المسألة أصوليّةً.

هذا تمام الكلام في هذا المدخل، ويقع الكلام عن مباحث التعارض تباعًا.

المبحث الأول: تعريف التعارض

ونبحث مفهوم التعارض تارةً في اللغة، وأخرى في الاصطلاح.

أما لغةً:

فإنّه من العَرض، والذي ذُكِرَت له معانٍ متعددة: كإظهار الشيء، فتقول: عرض الشيء إذا أظهره، وعرض بضاعته أظهرها، وعرض كلامه أظهره. والمناسبة بينه وبين المعنى الاصطلاحي هو أنَّ كلا من الدليلين يعرض نفسه مقابل الآخر.

ومن المعاني حسب اللغة: التمانع، ومناسبته للمعنى الاصطلاحي واضحة؛ إذ أنَّ كل دليل في مقام حجيته يمنع الدليل الآخر.

وبالتأمل، يتضح أنَّ الإظهار والتمانع يؤولان لمعنى واحد جامع؛ فالمدلول المطابقي للإظهار هو بروز الشيء، والمدلول الالتزامي له هو منع الآخر، والعكس في المدلولين المطابقي والالتزامي للتمانع. ونتيجةً لذلك، يمكن القول – بناءً على ثبوت حجية قول اللغوي – أنَّ تكثّر

معنى التعارض بين الإظهار والتمانع إنما هو من الاستعمال لا من الوضع، وذلك كثير في كلمات أهل اللغة، ويترتب عليه تحديد وجود الاشتراك اللفظي والمعنوي من عدمه بالنسبة لهذا المفهوم.

وأما اصطلاحًا:

فقد عرّفه المشهور بأنه «التنافي بين مدلولي الدليلين» و«التنافي بين الدليلين في الحجية». ووجه كون التنافي بين المدلولين في التعريف الأول، أنَّ المدلول هو الجعل، فالتنافي يقع بين الجعلين دون المجعولين أو الامتثالين؛ إذ أنَّ المجعول هو فعلية الجعل في الخارج، والامتثال مرحلة لاحقة يتم بموجبها حركة النفس فعلا وتركًا، بينما الجعل هو نفس إنشاء الحكم وترتيبه على موضوعه، وما عدا الجعل خارج عن مدلول الدليل؛ حيث إن الدليل لا يدل على أكثر من ترتب الحكم على موضوعه مقدّر الوجود دون أن يكون فعليًا.

وبعبارة واضحة: يمكن أن يُلحظ التنافي في ثلاث مراحل:

1. مرحلة الجعل، والتنافي فيها يكون بين الحكمين؛ لأنَّ الجعل هو ربط الحكم الكلي بموضوعه الكلي مقدر الوجود بنحو القضية الحقيقية، وهو ما يدل عليه الدليل؛ فمفاد الدليل هو الجعل والحكم، فقوله تعالى: «أقيموا الصلاة» مفاده جعل وجوب الصلاة على المخاطَبين.
2. مرحلة المجعول، والتنافي فيها يكون في مقام الفعلية؛ لأنَّ المجعول هو الحكم الكلي الفعلي الذي صار موضوعها فعليا منجزًا على المكلف بعد أن تحقق قيوده وشروطه، كتحقق المكلف المستطيع لترتيب فعلية وجوب الحج وإلزام المكلف به. وتحقق التنافي في هذا المقام يكون بالتنافي بين حكمين فعليين يعارض أحدهما الآخر، وهو لا يكون إلا في فرض إمكان وصول الحكمين المتنافيين للمكلف ليكونا فعليين، أما بعد الفراغ عن تضاد الأحكام التكليفية فيما بينها فلا يمكن صدور المتنافيين فضلًا عن وصولهما للمكلف. نعم، قد يفرض صدورهما ولكن

بنحو أخذ عدم أحدهما في موضوع الآخر، كما هو الحال في العلاقة بين الحكم الواقعي والظاهري، وفي هذه الحالة لا يكون إلا أحدهما فعليًا كما مر بحثه في مورده.

3. مرحلة الامتثال، والتنافي فيها يكون في تحقيق التكاليف الجعلية الفعليّة التي لا يمكن الجمع بينها نظرًا لقدرة المكلف على الجمع بينها في الآن ذاته، كالصلاة وإزالة النجاسة، فيُقدَّم الأهم ملاكًا، وهو ما يُبحث في بحثي الترتب والتزاحم.

والحاصل، أنَّ التعارض المصطلح هو التنافي بين الدليلين، أي بين الجعلين وبين مدلولي الدليلين.

المبحث الثاني: موضوع التعارض

ينحصر التعارض المصطلح في الأدلّة المحرزة، ولا تدخل فيه الأصول العملية. ويتفاوت وجود التعارض داخل الأدلة المحرزة. ولذلك، يقع الكلام في مطلبين:

المطلب الأول: اختصاص التعارض بالأدلة المحرزة دون الأصول العملية.

أما وجه تعلق التعارض بالأدلة المحرزة، فلأنَّها طرق للكشف والحكاية والدلالة عن الحكم الواقعي، فلها مدلول وجعل تحكي عنه وتكشف، وهو الحكم الشرعي، فيقع التعارض بلحاظها، سواء كانت قطعية أم ظنية.

وأما خروج الأصول العملية عن موضوع التعارض، فالمقصود خروج نتيجة تطبيق الأصل العملي على المورد من بحث التعارض، لا أن المقصود انتفاء التعارض حتى في الأدلة المحرزة التي تثبت الأصول العملية. ووجه ذلك، أنَّ الأصول العملية لا تحكي عن جعل أو

تكشف عنه، وإنما تكشف عن مجرّد تحديد الوظيفة العملية للمكلف حال الشك بعد انتفاء الدليل المحرز، فالبراءة والاحتياط لسانهما جعل التعذير والتأمين والتنجيز والاشتغال، دون الكشف عن الواقع في مورد تطبيقهما، وعليه فلا يمكن تصوّر الجعل في المورد فضلًا عن التعارض بين الجعلين.

ولا ينافي ذلك ما هو متكرر في كلمات الأعلام من التعارض بين الأصلين، كتعارض الأصلين في موارد جريان العلم الإجمالي، وتعارض الاستصحاب السببي والمسببي في بعض الموارد؛ إذ أنَّ التعارض الموجود في هذه الموارد إنما هو التنافي في النتيجة العملية التي يؤدي إليها كل واحد من الأصلين من دون وجود أي كشف وجعل وبالتالي أي تعارض، كتنافي التعذير والتنجيز، والتنافي بين التعذير والتنجيز معناه تنافي معلوليهما اللذان هما البراءة والاحتياط، وعليه لا تنافي في المقام.

وتوضيحًا نقول: لو شُكَّ في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة المظلمة، فإنَّ أصالة البراءة تقتضي عدم وجوبها، بينما يقتضي الاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبلها. فالتعارض الظاهر ليس تعارضًا بالمعنى المصطلح؛ لما قررناه من أن التعارض الاصطلاحي هو ما يقع بين الدليلين الكاشفين عن الجعل، في حين أن الأصول العملية غير كاشفة عن الجعل، بل إنَّ كل واحد من الأصلين المتنافيين في هذا المثال هو جعل بحد ذاته؛ حيث إنَّ معنى البراءة هو عدم وجوب المشكوك، وهو بنفسه جعل شرعي، ومعنى الاحتياط جعل الحالة السابقة، فلا مدلول للأصل العملي، ومن ثمَّ فلا تعارض اصطلاحي.

فالنتيجة خروج الأصول العملية عن حقيقة التعارض، فلا يوجد تعارض بين الأصول العملية.

المطلب الثاني: وقوع التعارض داخل الأدلة المحرزة.

تنقسم الأدلة المحرزة إلى قطعية وظنية. والمقصود بالقطعيّة ما كان سندها ودلالتها كذلك، فلو انتفت قطعية السند وحده أو الدلالة وحدها لم يكن قطعيًا. ولا ريب في وقوع التعارض بين الأدلة الظنية نفسها، وهل يقع التعارض بين الأدلة القطعية نفسها؟ أو بين الدليل القطعي والظني؟ فهذه مسائل ثلاث.

المسألة الأولى: في التعارض بين الدليلين القطعيين.

فلو وجِدَ خبر قطعي السند متواتر الدلالة، وآخر مثله، فهل يمكن تصوّر وقوع المعارضة بينهما أم لا؟ والجواب النفي وعدم التعقل؛ لأنَّ وقوع المعارضة بينهما لازمٌ لاجتماع الدليلين القطعيين على مورد واحد، وهو مستحيل؛ لأنَّ اجتماعهما مع كونهما قطعيين متخالفين لازمٌ لاجتماع النقيضين أو الضدين، وهو محال بالضرورة.

وجريا على ذلك، لا يمكن أن تقع المعارضة بين الخبر المتواتر والإجماع التعبدي بحيث يجتمعان مدلولا وجعلا شرعيا على موضوع واحد، ولا يمكن أيضًا اجتماع الآية قطعية الصدور والدلالة مع الخبر المتواتر المخالف لدلالتها، كل ذلك لنفس النكتة المنوه عليها عاليًا.

المسألة الثانية: في التعارض بين الدليلين القطعي والظني.

فلو اجتمع الخبر المتواتر كخبر الثقلين من قوله (ص): «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي»، مع قوله (ص): «كتاب الله وسنتي» في نفس الخبر على نقل آخر نفرِضُ هنا أنه خبر ثقة – على الرغم من ورود الرواية في خمس مصادر مختلفة لم تحو أي منها رواية معتبرة، بل تنوعت بين الإرسال والضعف، وهنا نفرض جدلًا الاعتبار السندي –، فهل يمكن وقوع المعارضة بين الخبر الأول المتواتر والثاني الآحادي المعتبر؟

والجواب عدم إمكان ذلك؛ لأنَّ الدليل القطعي يوجب رفع موضوع الدليل الظني ومورده، فمورد الظني وجود الشك، ووجود القطعي نافٍ ورافع للشك، فينتفي موضوع الدليل الظني تباعًا، ويترتب عليه إهدار أية قيمة له.

وكذلك لا تقع المعارضة مثلًا بين الآية قطعية الصدور مع خبر الثقة، كقوله تعالى «وورث سليمانُ داود» الدال على أن الأنبياء يورثون، والخبر الذي يرويه الأول – والذي نبني على اعتباره فرضًا – من قوله (ص): «نحن الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة»، فحينها لا تقع المعارضة بين هذه الرواية الظنية وبين الآية القرآنية قطعية الصدور؛ للنكتة المنوه عليها سلفًا.

المسألة الثالثة: في التعارض بين الدليلين الظنيين.

كما لو اجتمع خبران ظنيان على موضوع واحد من دون أن يعتبر أحدهما مرتبطًا بالآخر أو رافعًا لموضوعه، فكلاهما مشمول لحجية خبر الثقة، ومن ثمَّ يُلتزم بوقوع المعارضة الاصطلاحية في المقام.

والتعارض بين الدليلين الظنيين اللذين يمكن وقوع التعارض بينهما على ثلاثة أقسام: إما أنَّ يكون بين دليلين لفظيين، أو بين دليلين غير لفظيين، أو بين دليل لفظي وآخر غير لفظي، ونتعرّض لحكم كل قسم تباعًا.

القسم الأول: التعارض بين الدليلين اللفظيين الظنيين.

كما لو كان التعارض بين آيتين، أو بين روايتين، أوبين آية قطعية الصدور ظنية الدلالة ورواية. والتعارض في هذه الحالة على قسمين:

الأول: هو التعارض غير المستقر، ويسمّى بالتعارض البدوي. وهو ما يمكن حله وعلاجه عن طريق الجمع العرفي بين الدليلين، بحيث يمكن حمل أحد الدليلين على الآخر.

ومن أمثلة ذلك: ما إذا ورد: أكرم العالم، وورد: لا تكرم الفاسق، فيُجمع بينهما بتقييد العالم بغير الفاسق، وهذا من باب حمل المطلق على المقيد.

وفي أحيان أخرى قد يكون الجمع العرفي من خلال تعديل دلالة أحدهما لتنسجم مع دلالة الآخر إذا وجِد مبرر لهذا التعديل، كما جاء في تحديد الكر من المعارضة بين رواية محمد مسلم ورواية ابن أبي عمير، حيث نصت إحداهما على أنه ألف ومائتا رطل، في حين نصت الثانية على أنه ستمائة رطل، ويُعدَّل بينهما بحمل الأول على الأولى على المدني والثانية على العراقي.

ومن أمثلة ذلك أيضًا: ما لو جاء: صل نافلة العشاء، وجاء: لا تصل نافلة العشاء، فيوفّق بينهما العرف بالتصرف بحمل أحدهما على الاستحباب بقرينة الثاني، ونفي الوجوب في الآخر بقرينة الأول.

الثاني: هو التعارض المستقر. وهو ما لا يمكن علاجه من خلال الجمع العرفي، بل يسري التعارض إلى دليل الحجية؛ لأنَّ المفروض أنه يثبت حجية أحدهما وينفي حجية الآخر، فيستحيل أن يكون كلاهما مشمولا له في آن واحد، وإلا لزم اجتماع الضدين أو المتناقضين، ومثال ذلك: ما لو ورد: صلِّ، وورد: لا تصلِّ من دون إمكان التعديل أو الجمع بينهما.

القسم الثاني والثالث: التعارض بين الدليلين غير اللفظيين، وبين الدليل اللفظي وغير اللفظي.

ومثال الأول: تعارض الإجماع والسيرة، أو تعارض تقريرين لفعل المعصوم (ع). ومثال الثاني: تعارض الآية مع السيرة، أو السنة مع الإجماع أو مع السيرة وغير ذلك.

والتعارض في هاتين الحالتين لا يكون إلا مستقرًا؛ لأنَّ النكتة في الجمع العرفي – وهي رفع العرف للكلام المتصور تنافيه والصادر من متكلم واحد بنحو يمكن أن يفسّر بعضُه بعضًا – غير موجودة في الدليل غير اللفظي، فلا يمكن التصرف فيه، مما يؤدي لكون التعارض مستقرًا.

وإذا استقرّ التعارض، فإنه يسري لدليل حجيّة المتعارضين، فإن كان دليل الحجية لفظيًا فيُلاحظ نوع التعارض في أدلة الحجية ليُعلم استقراره أو عدم استقراره، وأما لو كان دليل الحجية غير لفظي، كأن يكون سيرة العقلاء أو غيرها من الأدلة اللبيّة، فإنَّ التعارض يكون مستقرًا البتة.

هذا هو تمام الكلام في مبحث موضوع التعارض.

المبحث الثالث: أسباب اختلاف الحديث

لا بدَّ في بحث تعارض الأدلّة من الإشارة إلى أسباب اختلاف الحديث؛ لما يترتب على ذلك من فائدة تؤدي أحيانًا إلى انتفاء التعارض بمعناه المصطلح.

وقبل الدخول في ذلك، نشير إلى أنَّ من أفضل من بحث هذه المسألة ونقح العديد من جوانبها هو سيدنا المفدى الإمام السيستاني (أطال الله في عمره الشريف)؛ فإنَّ كل من تعرض لمسألة اختلاف الحديث – حسب ما اطلعت عليه – وبيان أسبابه من الأعلام – كالشهيد الصدر (ره) والشيخ السبحاني (مد الله في بقاه) سواء في كتاب المحصول أو إرشاد العقول أو الشيخ المازندراني في كتابه بدائع البحوث – لم يتعرضوا للمسألة بنحو ما تعرض لها السيد السيستاني، حيث اقتصروا على ذكر أسباب اختلاف الحديث مباشرةً وبصورة موجزة، وكأنَّ المطلب قد أورِدَ استطرادًا وتكميلًا، في حين أنَّه مشكلة أساسية وقصد مهم بحاجة لبحث وحل، وهو ما قام به السيد السيستاني (حفظه الله) في هذه المسألة، لدرجة أنَّ هذه المسألة احتلت عنده نصف مبحث التعارض تقريبًا.

وعلى أي حال، فإنّا في مقام العرض سنلتزم بكلمات السيد السيستاني (حفظه الله) ونحاول تلخيص ما أفاده، ونعقّب ما يلزم إن وجِد. ومادّة العرض هي ثلاثة تقريرات لثلاثة من تلامذته: الأول هو ما قرره الفاضل المعاصر العلامة السيد هاشم الهاشمي (حفظه الله) في الدورة الأصولية الأولى، والثاني ما استفدناه في مجلس درس الأستاذ آية الله السيد أحمد المددي (حفظه الله) حيث كان محور بحثه في التعارض كتاب سيدنا المفدى الإمام السيستاني (حفظه الله)، والثالث هو آخر ما ألقاه السيد (حفظه الله) في دورته الأصولية الأخيرة بقلم نجله العالم الفاضل السيد محمد باقر السيستاني (أطال الله في عمره الشريف)، والاختلاف بين هذه التقريرات إنما في سعة المطلب اختزالا وتوسعةً، وهو كما يبدو راجع لقلم المقرر نفسه.

وقدَّم السيد السيستاني (حفظه الله) البحث عن اختلاف الحديث بمقدمة اشتملت أمورًا ثلاثة: الأوّل هو تاريخ الإحساس بالمشكلة ومدى اهتمام المعاصرين للأئمة الأطهار (ع) بها، والثاني هو تأثير هذه المشكلة على الجانب العقدي، والثالث هو المناهج المُتَّبعة في علاج اختلاف الحديث، ومن ثمَّ سنقسم هذا المبحث لمطلب تمهيدي نتناول فيه هذه الأمور الثلاثة، ثمَّ نتناول أسباب الاختلاف في مطالب مستقلة، وبالله الاستعانة.

تمهيد في أمور ثلاثة

الأمر الأوّل: تاريخ الإحساس بمشكلة اختلاف الأحاديث ومدى اهتمام المعاصرين للأئمة الأطهار (ع) بها.

تعود بداية الإحساس بالمشكلة للصدر الأول للإسلام، حيث عاش المشكلةَ الصحابة والتابعون وأحسوا بها بنحو ما نحس بها اليوم، وذلك راجع لاشتمال أحاديث النبي (ص) على محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ومطلق ومقيد وعام وخاص. ونفس الأمر بالنسبة لأحاديث المعصومين (عليهم السلام). ولتوضيح ذلك، نقسم الكلام على مرحلتين: نتناول في الأولى مشكلة اختلاف الحديث في مرحلة التلقي من النبي (ص)، ونتناول في الثانية المشكلة في مرحلة التلقي من الإمامين الباقرين الصادقين (عليهما السلام).

أولًا: مشكلة اختلاف الحديث في مرحلة التلقي من النبي (ص).

يمكن توزيع طريقة بيان الأحكام في عصر النبي (ص) على مستويين: خاص وعام. أما المستوى العام: فهو البيان الصادر من النبي (ص) للأحكام لعامة الصحابة على حد سواء من دون فرق بينهم، وهو يتمثل في الأحاديث النبوية الصادرة عن النبي (ص) في تلك الفترة. أما المستوى الخاص: فهو ما كان يخص به النبي الأكرم (ص) أميرَ المؤمنين (ع) من تعاليم وأحكام إسلامية، وهو ما كان يمليه عليه، ولا يتوهَّم أن القول بوجود هذا المستوى من مختصات الإمامية، وإنما اعترف علماء الجمهور بهذا الاختصاص، كمحمد رشيد رضا الذي ذكر في كتابه مؤلفات أمير المؤمنين (ع) في عهد النبي (ص) وأنها مما أملاه رسول الله (ص) لعليٍّ بالخصوص دون بقية الصحابة، وهو أمر مبثوث في كلماتهم بشكل كبير جدًا.

وعلى أي حال، فنتج عن المستوى الخاص تأليف أمير المؤمنين (ع) كتبا متعددة معروفة، وورد منها في الحدود والتعزيرات والفرائض والديات، وهي تُعرف أحيانا باسم صحف علي (ع)، وهي مذكورة معروفة بين المسلمين.

من هنا يتضح مدى الفرق بين المستويين العام والخاص في البيان؛ إذ أنَّ الصحابة لم يكونوا على مستوى واحد من الفهم، وكان ينقصهم الدقة في فهم أحاديث النبي (ص) والتركيز في كلماته، وكان المفروض عليهم مراجعة أمير المؤمنين (ع) ليوضحها لهم ويفسرها، إلا أنهم لم يفعلوا ذلك.

ويشير لذلك ما أورده ابن خلدون في مقدمته حول الناسخ والمنسوخ، قال نقلًا عن الزُّهَري من أعلام محدثي العامة في أوائل القرن الثاني: «أعيى الفقهاء وأعجزهم أن يفرقوا بين ناسخ الحديث ومنسوخه»، فكان لا بدَّ – إذن – من مراجعة أمير المؤمنين (ع) لرفع هذه المشكلة.

والنحوان المذكوران في كيفية تلقي الأحكام الشرعية يعتبران منشأ رئيسيًا لاختلاف الحديث بين المسلمين، وعلى إثرهما اختلف الفقه بين الشيعة والسنة، فمصدر الفقه عند الشيعة ما خطه أمير المؤمنين (ع) من صحف من إملاء الرسول (ص) عليه، وأما مصدر عند السنَّة فهو ما تلقّاه الصحابة عن النبي (ص)، وهو ما ابتُلِيَ بمشاكل عديدة:

أولها: المنع من تدوين الحديث.

ثانيها: ضعف مستوى الصحابة في فهم كلام الرسول (ص).

ثالثها: إعراض الصحابة تقريبا عن صحف ومصادر أهل البيت (ع) في مجال التشريع والتي كانت تتضمن معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث والمحكم والمتشابه والعام والخاص.

رابعًا: فقدانهم الوسائل العلمية التي يمكن من خلالها التعرف على كيفية معالجة الاختلاف في الحديث النبوي.

والنتيجة: أنَّ الجمهور واجهوا مشكلة الاختلاف في نفسه الأحاديث النبوية منذ صدر الإسلام، وذلك لما تنطوي عليه نفس الأحاديث من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام

والخاص وما شابه، بالإضافة لعدم وجود القدرة العلمية أو الثقافية لديهم لمعالجة المشكلة من قريب أو بعيد؛ لأنهم لم يتمسكوا بإرشادات أمير المؤمنين (ع) ولم يعتمدوا على أحاديث أهل البيت (ع)، وغير ذلك من العوامل الأخرى التي أدلت لعدم معالجة هذه المشكلة.

ونتيجةً للإحساس الكبير بالمشكلة، وعوضًا عن مواجهتها بعلاج جذري لها، عمدوا للعلاج بطريقة سلبية هي أشبه بالاستئصال، تمثلت في المنع من تدوين الحديث تارةً، وفي إحراق ما كُتِبَ من الحديث تارةً أخرى كما أشار لذلك صاحب كتاب أضواء على السنّة المحمديّة، وهو من أبرز ما كُتِبَ في هذا المجال[2].

وترتّبت على هذه المعالجة السلبيّة جملة آثار، أبرزها أمران:

أولاهما: فتح الباب أمام الوضاعين في الحديث، إذ أنَّ الاعتماد على الحفظ الذهني للتراث يؤدي لعدم وجود مرجعية واضحة يُحتكم بها ولسهولة ادعاء وجود شيء فيه ونفي آخر، فانتشر الوضع وصولًا لبعض الأغراض، ومن هنا انتشرت الاسرائيليات في الأخبار.

ثانيهما: حصول الاشتباه في النقل؛ إذ أنَّ النقل صار يعتمد بصورة أساسية على الذاكرة، وهي عرضة للنسيان والزيادة والنقصان خصوصا مع تباعد الزمان وطول المدة، ومن هنا اضطرَّ الجمهور في القرن الثاني لتدوين الحديث، فبدأ العمل الجاد للتدوين في أواسط ذلك القرن، فكتب مالك موطّأه[3] وغيره غيره.

---

2 وقد يُشكل ههنا استطرادًا بأنَّ المنع من تدوين الحديث كان على المستوى الحكومي لا على مستوى العلماء. إلا أنَّ ذلك مردود عليه بعدم وجود حكومات بالمعنى المتصور في الصدر الأول للإسلام، وهو الزمن الذي تمت فيه عمليه المنع. بل نفس قيادات بعض الصحابة – التي هي محل تبجيل علمي – منعوا عن التدوين وأمروا بالإحراق.

3 أفاد الأستاذ (حفظه الله) ههنا ما مفاده أنَّ مالكا لم يكن يلتزم في الموطأ منهجا علميا، وإنما كان يدون فيه كل ما يملى عليه من أحاديث المدنيين وأعرض عن أحاديث الكوفيين التي التزم بها فقه أبي حنيفة، وذلك أوجب قلة أحاديث الموطأ كما هو واضح.

ونظرًا لحصول القداسة لفتاوى فقهاء المذاهب الأربعة قبل تدوين الحديث في الفقه السني، لم يكن للحديث بعد التدوين ثمرة في علاج إشكالية اختلاف الحديث.

هذا ما يتعلق بالمرحلة الأولى، ويأتي الحديث الآن للمرحلة الثانية.

ثانيًا: مشكلة اختلاف الحديث في مرحلة التلقي من الإمامين الباقرين (ع).

قبل الدخول في عرض حال مشكلة اختلاف الحديث في هذه المرحلة، فإنّه لا بد من الالتفات إلى أنَّ الظروف السياسية التي عاش فيها الإمامان الباقران (عليهما السلام) من تضعضع الدولة الأمويّة ثم سقوطها وانشغال الدولة العباسية بتأسيسها وتثبيت أركانها، أدى لفسح المجال أمامهما (عليهما السلام) لبثّ الأحكام الشرعية ونشرها، وهو ما يمكن أن يُدلل عليه – في ضمن ما يدلل – من خلال ما ذكره ابن عقدة من أن تلامذة الإمام الصادق أربعة آلاف تلميذ، وهو العدد الذي صار أساسًا لكتاب رجال الشيخ الطوسي (ره)، بل إنَّ هناك من استدرك على ابن عقدة، كابن نوح السيرافي، حيث جعل تلامذة الإمام الصادق تنيف على الأربعة آلاف. نعم، لا يُسلَّم بكون جميع هؤلاء الطلاب من الشيعة كما هو المختار وفاقًا للمحقق الخوئي (ره) في قبال رأي الشيخ المفيد (ره).

وأنتج انفتاح الجو العلمي أمام الإمامين (عليهما السلام) في الفترة التي ناهزت خمسين عامًا حركةً علمية جيدة أدت إلى الإحساس بمشكلة اختلاف الحديث في الداخل الإمامي.

ويمكن القول إنَّ الرواة الذين تلقوا الأحاديث عنهما (ع) أحسوا بنوعين من الاختلاف في الروايات:

أ) الاختلاف الحاصل بين ما كانوا يسمعونه من الإمامين (ع) وما كان متداولًا من أحاديث بين أهل العامة، فكان الراوي الكوفي يقارن بين أحاديثهما (ع) وبين أحاديث الكوفيين التي بنى عليها أبو حنيفة، في حين كان الراوي الحجازي – كمحمد بن مسلم

الطائفي – يقارنها بأحاديث أهل المدينة التي نقلها مالك، ومن ثمَّ شعر الرواة بالاختلاف من هذه الحيثية. وتؤثر هذه الحيثية بشكل هام في دلالة النص؛ فالأئمة (ع) كانوا ملتفتين لما هو موجود عند علماء الجمهور، وقد يأتي الخبر ناظرًا لما هو موجود في أحد الأقوال، مما يعطي بعدًا أعمق لفهم دلالة النص. بل إنَّ الاختلاف بين مباني الأئمة (ع) ومباني الجمهور كان موجودًا منذ عصر أمير المؤمنين (ع) كما ستأتي الإشارة إليه بعد حين.

ب)الاختلاف الحاصل بين نفس الأحاديث الصادرة عن الأئمة الأطهار (ع) أنفسهم، كالاختلاف بين خبرين أو حكمَين صادرَين عن الإمام الباقر (ع) نفسه، أو بين ما روي عن الإمام الباقر (ع) وما روي عن الإمام الصادق (ع) وشبه ذلك.

وقد أوجب الاختلاف بين أحاديث الأئمة (ع) أمورًا، أبرزها ما يلي:

أولًا: سؤال الرواة عن علل اختلاف الحديث.

ثانيًا: سؤال الرواة عن طرق علاج الاختلاف، كما في مقبولة عمر بن حنظلة: «يرِد علينا عنكم الخبران المختلفان» وما عدّده الإمام (ع) حينها من قضية كيفية العلاج؛ وكما في موثقة سماعة التي أجاب فيها الإمام (ع) بقوله: «أرجئه حتى تلقى إمامك».

ثالثًا: صار الراوي يعرض الاختلاف الجزئي على الإمام (ع) فيسأله عن علاجه، كما هو في الأخبار المتعارضة في طهارة الخمر ونجاسته.

ولكل من نوعَي الاختلاف شواهد عديدة نذكر منها ما يلي:

أ) منها رواية سليم بن قيس الواردة في مصادر متعددة، كما في الكافي والغيبة للنعماني ونهج البلاغة، وهي – على ما ذكره السيد البروجردي في جامع الأحاديث -: «الكليني، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني،

عن أبان بن عيّاش، عن سليم بن قيس[4] قال: قلت لأمير المؤمنين (عليه السلام): إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئا من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله (ص) غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله (ص) أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أن ذلك كله باطل إذ ترى الناس يكذبون على رسول الله (ص) متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم.

قال: فأقبل عليّ، فقال: قد سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقا وباطلًا، وصدقا وكذبا، وناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومحكما ومتشابها، وحفظًا ووهمًا، وقد كُذِبَ على رسول الله ص على عهده حتى قام خطيبا قال: أيها الناس قد كثرت عليَّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده، وإنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس:

رجل منافق يظهر الإيمان، متصنع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله ص متعمدًا، فلو علِمَ الناسُ أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ص ورآه وسمع منه فأخذوا عنه، وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره فوصفهم بما وصفهم فقال عز من قائل: (وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم). ثم بقوا بعده، فتقربوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم

4 قال الأستاذ (حفظه الله) ههنا ما محصله أن الخبر يحوي مشكلتين سنديتين: الأولى من جهة إبراهيم بن عمر اليماني حيث ضعفه ابن الغضائري، والثانية من جهة أبان بن أبي عيّاش. وهناك محاولة للتعويض إلا أنها غير تامة. ورغم ضعف الخبر، إلا أن المقام مقام استشهاد لا استدلال».

على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله، فهذا أحد الأربعة؛

ورجلٌ سمع من رسول الله ص شيئا فلم يحمله [في بعض النسخ فلم يحفظه] على وجهه، ووهم فيه، ولم يتعمد كذبا، فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه، فيقول أنا سمعته من رسول الله ص، فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه؛

ورجلٌ ثالث سمع من رسول الله ص شيئا أمر به، ثم نهى عنه، وهو لا يعلم، أو سمعه يأمر بشيء ثم نهى عنه 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 (ص)، مبغض للكذب خوفا من الله وتعظيما لرسول الله ص، لم ينسَ بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص عنه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فإن أمر النبي (ص) مثل القرآن، ناسخ ومنسوخ وخاص ومحكم ومتشابه، قد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان: كلام عام وكلام خاص، مثل القرآن، وقال الله عز وجل في كتابه: (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)، فيشتبه على من لم يعرفه ولم يدرِ ما عنى الله به ورسوله (ص)، وليس كل أصحاب رسول الله (ص) كان يسأله عن الشيء فيفهم، ومنهم من يسأله ولا يستفهمه، حتى إن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي والطاري فيسأل رسول الله (ص) حتى يسمعوا.

وقد كنت أدخل على رسول الله ص كل يوم دخلة، وكل ليلة دخلة، فيخلّيني فيها، أدور معه حيث دار، قد علم أصحاب رسول الله (ص) أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، فربما كان في بيتي يأتيني أكثر ذلك في بيته، وكنت إذا دخلت عليه بعض

منازلي أخلاني وأقام عني نساءه، فلا يبقى عنده غيري، وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي لم تقم عني فاطمة ولا أحد من بنيّ.

وكنت إذا سألته أجابني، وإذا سكت عنه وفنيت مسائلي ابتدأني، فما نزلت على رسول الله (ص) آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملأها عليّ، فكتبتها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعامها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله تعالى، ولا علما أملاه عليّ وكتبته منذ دعا الله لي بما دعا، وما ترك شيئا علمه الله من حلال أو حرام ولا أمر ولا نهي كان أو يكون ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظيته، فلم أنس حرفا واحدا. ثم وضع يده على صدري، ودعا الله لي أن يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا، فقلت: يا نبي الله، بأبي أنت وأمي، منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنس شيئا ولم يفتني شيء لم أكتبه، أتتخوف عليّ النسيان فيما بعد؟ قال لا، لست أتخوف عليك النسيان والجهل».

فالخبر في الحقيقة يُفتتح بإشكاليَّة تنافي أحاديث أهل البيت (ع) مع الجمهور، وهو يبين واقع الصحابة في تلك الفترة وكيفية تلقيهم الأحاديث من النبي محمد (ص)، وهو ما أشرنا له سلفًا من عدم فهمهم للصادر عن النبي (ص) وعدم إحاطتهم للناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيّد.

ب) ومن الشواهد: صحيح منصور بن حازم المروي في جامع أحاديث الشيعة عن الكافي الشريف عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: إنّا نجيب الناس على الزيادة والنقصان. قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله (صلى الله

عليه وآله وسلم)، صدقوا على محمد أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا. قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ قال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله (ص) فيسأله عن المسألة، فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ هذا الجواب؟ فنسخت الأحاديث بعضها».

وهذا الخبر يصلح شاهدًا للنوع الثاني من أنواع المرحلة الثانية، كما أنه شاهد على اختلاف الحديث في المرحلة الأولى كما أسلفنا. ولا يقال إنَّ هذا الخبر، خصوصا قوله «صدقوا على محمد أم كذبوا» يدل على عدالة جميع الصحاب؛ إذ الخبر يشير لجهة من جهات الاختلاف وليس مقصودًا منه إثبات العدالة بقول مطلق كما هو واضح.

ج) كما أنَّ من الشواهد خبر الميثمي الذي سأل الإمام الرضا (ع) يومًا وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه و يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد، فأوضح له الإمام وجه ذلك على ما سيأتي بيانه.

د) ومن الشواهد كذلك: صحيحة زرارة المروية عن الإمام الباقر (ع) في جامع أحاديث الشيعة، وخلاصتها أن عمر بن الخطاب جمع أصحاب النبي الأكرم محمد ص وكان من ضمنهم أمير المؤمنين علي (ع)، وسألهم بعد ذلك مسألة في الوضوء، فاختلف الصحابة، وأعطى كل منهم جوابًا، وأجاب أمير المؤمنين (ع٩ بخلاف ما أجابه الآخرون من الصحابة، وهو يؤكد ما ذكرناه من أنه كان لأهل البيت ع أجوبة مغايرة لما كان متداولا عند بقية الناس.

الاهتمام الجِدِّي بمعالجة مشكلة اختلاف الحديث عند الإماميّة:

اتّضح من جميع ما سبق أنَّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) أحسُّوا بمشكلة اختلاف الحديث بكلا نوعيها. إلا أنَّ الصدى العملي والإحساس الفعلي لمشكلة اختلاف الحديث أخذ

بالظهور بشكل أوضح ومن ثمَّ الاهتمام الجدِّي بمعالجتها عند الطبقة السادسة من الرواة، أي أصحاب الإمامين الكاظم والرضا (عليهما السلام).

وقد ظهر ذلك من خلال شخصيات علمية مثل يونس بن عبد الرحمن، ومحمد ابن أبي عمير، والبزنطي، والحسن بن محبوب وغيرهم. فاهتم هؤلاء بالنصوص المنقولة عن الإمامين الباقرين (عليهما السلام) والكتب التي وصلتهم من أصحابهما والتي كانت مختلفةً من حيث الاعتبار والضبط والدقّة؛ إذ أنَّ مصنفي تلك الكتب لم يكونوا على مستوى واحد من الفهم والإدراك.

فانكبَّ علماء الطبقة السادسة على جمع تلك الكتب وتدوينها ومحاولة تبويبها وتهذيبها وترتيبها والجمع بين الأخبار المختلفة وما أشبه ذلك، ومن ثمَّ دُوِّنَت في تلك الفترة جوامع الحديث، كجامع البزنطي، وجوامع الآثار ليونس بن عبد الرحمن، والمشيخة لابن محبوب، ونوادر ابن أبي عمير وغير تلك.

وظهرَت المشكلة بشكل أعمق عند علماء هذه الطبقة حينما قاموا بتأليف الجوامع، وحينما مارسوا عملية الاستنباط. وقد أثّر ذلك – بطريق غير مباشر – إلى تصنيف الكتب الرجالية، فصنّف عبد الله بن جبلة (ت: ٢١٩هـ) والحسن بن فضال (ت: ٢٢١هـ) كتبًا في نقد الرجال، كما كتب خصوص الأخير في قواعد اختلاف الحديث.

وحيث إنَّ أصحاب الطبقة السادسة كان عملهم على مرويات أصحاب الإمامين الباقرين (عليهما السلام)، وحيث إنَّ هؤلاء الرواة لم يكونوا جميعًا على مستوى واحد من الفهم والإدراك، فمن ثمَّ أمكن تصنيف نقلة الحديث عن الإمامين الصادقين (عليهما السلام) على قسمين:

أ) أما القسم الأول، فهم من كانوا يتلقون الحديث ويفرِّعون بأنفسهم الفروع، وهم من يمكن التعبير عنهم بأنهم الفقهاء المجتهدون في ذلك الزمن الذين كان يُرجَع إليهم في استنباط الأحكام الشرعية ومعرفة الحلال والحرام، وهو أمر واضح من خلال

الروايات الإرجاعية التي تضمنتها المصادر الحديثية. وقد عُبِّرَ عن هؤلاء بالفقهاء، كزرارة، ومحمد بن مُسلم، وزُرارة، وأبي بصير وأضرابهم ممن ورد في شأنهم المدح العظيم، وكذلك في أصحاب الصادق (ع) عبد الله بن سنان، وجميل بن دراج وأضرابهم.

ب)وأما القسم الثاني، فهم المستوى المتوسّط من أصحاب الإمامين الباقرين (ع)، وهؤلاء يمكن تصنيفهم على مصداقين أيضًا:

1. أما المصداق الأول، فهم من كانوا يتلقون مجرد الأحاديث والفتاوى في المسائل التي يحتاجونها فقط، كعبد الأعلى مولى آل سام حينما جاء يسأل عن الحكم الشرعي دون الدليل فقال: عثرت فانكسر ظفري إلخ، فيجيبه الإمام (ع) بمجرد الحكم الشرعي، وكخبر ابن محرز الوراد في قضية الكفارة في الحج، فيأتي ويسأل الإمام (ع) عن حكمه ووظيفته هو، لا عن الحكم الكلي للكفارات، وغير ذلك.
2. وأما المصداق الثاني، فهم من انحصر دورهم في رواية الحديث فقط دون تفريع أو استظهار، كالسكوني – الذي هو من علماء العامة – حيث لم تكن وظيفته التفريع وإنما مجرد نقل الرواية دون استظهار أو تفريع.

أقسام كتب الحديث المصنَّفة من الرواة:

ونظرًا لأهميَّة القسم الأول من الرواة، أعني الفقهاء، وما تركوه من تراث روائي عبارة عن الكتب المصنفة لها تأثير في مجال اختلاف الحديث، فلا بدَّ من دراستها دراسةً إجمالية للتعرف على نوعية الاختلاف الواقع فيها، ومن ثمَّ أمكن تقسيم هذه الكتب على أقسام:

1. تقسيم الكتب من حيث عرضها على الإمام (ع) وعدمه.

حيث كانت بعض الكتب تُعرض على الأئمة (ع) وكان المعصوم يقوم بتصحيحها أو استحسانها، ككتاب عبيد الله بن علي الحلبي حيث نقل النجاشي أن هذا الكتاب قد عُرِضَ على الإمام الصادق (ع) فاستحسنها، ولا ريب في أنَّ عرض الكتاب على الإمام (ع) يعطي تأثيرًا في اعتبار الكتاب وعدمه، ولا أقلَّ من أن القيمة العلمية للكتاب المعروض أكثر من غير المعروض.

2. تقسيم الكتب من حيث كتابتها في مجلس الرواية وعدمها.

فقد كان بعض الرواة يكتب مع الإمام (عليه السلام) مباشرةً، وقسم منهم كان يعتمد على الذاكرة فينقل المضمون والمعنى، ويُستفاد ذلك من مجموعة نصوص ذكرها الكشِّي في ترجمة زرارة بن أعين عن عبد الله بن بكير، قال: «دخل زرارة على أبي عبد الله (ع) وقال: إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلتم: أبردوا في الصيف، فكيف الإبراد؟ وفتح ألواحه ليكتب ما يقول إلخ»، أي أنَّ زرارة كان يحمل أوراقه ودفاتره في مجلس الإمام فيكتب.

ومن ذلك ما جاء في معتبرة سعيد بن يسار قال: «سألت أبا عبد الله ع عن البعير والبعيرين يدًا بيد ونسيئة، فقال: لا بأس إذا سميت بالأسنان جذعين أو ثنيين، ثم أمرني وخططت على النسيئة»، وقوله: «وخططت» إشارةٌ إلى رسم خطٍّ على كلمة «النسيئة»، مما يدل اقتضاءً على وجود الكتابة.

وكذلك بعض الروايات التي جاء فيها أنَّ أصحاب أبي الحسن (عليه السلام) كانوا يحملون في أكمامهم ألواح الأبنوس وأميالًا، وهي أدوات للكتابة، فإذا نطق أبو الحسن (ع) بكلمة أو أفتى بنازلة أثبتوها.

ولا ريب في أنَّ الكتب التي تكتب في مجلس الرواية أكثر اعتبارًا من الرواية التي لم تكتب فيه وإنما نقلت اعتمادًا على مجرّد الذاكرة.

3. تقسيم الكتب من حيث عرضها على الفقهاء الكبار وعدمه.

حيث إنَّ بعض النصوص يظهر منها أنَّ بعض الرواة كان يقوم بعرض مروياته – ولو كانت عن الرواة الكبار – على آخرين من كبار الرواة إحرازًا لدقة المنقول ولكون الراوي لم يشتبه فيما نقله إليه عن المعصوم أو عمن روى عنه من الرواة، فمثلًا جاء في الكافي في خبر معتبر عن عمر بن أذينة قال: «قلت لزرارة: إن أناسا حدثوني عنه وعن أبيه عليهما السلام بأشياء في الفرائض، فأعرضها عليك؟ فما كان منه باطلا فقل هذا باطلا وما كان منه حقا فقل هذا حق ولا تروه واسكت، فحدثته بما حدثني محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) الخبر»، فرغم كون محمد بن مسلم من كبار الرواة إلا أن ابن أذينة قد عرض رواياته على زرارة.

وكذلك جاء عن موسى بن بكير قال: «قلت لزرارة: إن بكيرًا حدثني عن أبي جعفر (ع) [إلى أن قال:] فقال زرارة: وهذا قائمٌ، أصحابنا لا يختلفون فيه».

ولا ريب أو إشكال في أنَّ النصوص والكتب المعروضة على أجلّاء الرواة أكثر اعتبارًا مما لم يتم عرضها عليهم.

4. تقسيم الكتب من حيث الحفظ من الدّس والتحريف أو التصحيف وعدمه.

وهو من أهم التقسيمات، حيث اشتهرت بعض كتب أصحاب الصادقَين (عليهما السلام)، فتم التحفظ على بعضها من قبل تلامذتهم من الدس والتحريف لم يُتحفّظ على البعض الآخر، وهو ما أوجب وجود تفاوت بين الكتب، فلا ينبغي أن تُجعل الكتب كلها على درجة واحدة من الاعتبار.

ومن أوضح ما يشير لذلك ما ورد عن ابن أبي العوجاء من أنه أخذ الكتب وغيّر فيها من الروايات؛ وما جاء كذلك في بعض المصادر من «أنّا كُنا نُعِيرُ فلانًا الكتاب في أول الليل فيرجعه لنا آخره بحجم آخر» إشارةً لما كان يوضع؛ وما جاء من أن لكل واحد منا كذابا يكذب عليه، كالمغيرة بن سعيد حينما ينقل ويلفق سندًا ومتنًا.

ويظهر هذا المعنى كذلك من رواية الكشي في أمر تشدد يونس بن عبد الرحمن في قبول الخبر، قال: «ومنها: أن بعض أصحابنا سأل يونس بن عبد الرحمن وأنا حاضر فقال: يا أبا محمد، ما أشدك في الحديث! وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ قال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (ع) يقول: لا تقبلوا عنا حديثا إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون عليه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها، أبي فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا، فإنا إذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله (ص)»، والخبر طويل، ويشير لوجود عملية دس وتزوير.

ومن هنا فلا بدَّ من التنقيح في الروايات المنقولة، ولعلَّ ذلك هو ما قام به الشيخ الكليني في كتاب الكافي حيث عمد إلى التمحيص والتدقيق لمعرفة المدسوس والمحرَّف من الروايات خلال عشرين سنة، وكذلك عمل ابن بابويه (ره) في الفقيه، ومن ثمَّ ينبغي الالتفات لذلك.

5. تقسيم الكتب من حيث الزيادة على كلام الإمام (ع) وعدمه.

وهو ما يُسمّى بالإدراج من مؤلف الكتاب أو من الراوي، فيُظنُّ أن الكلام للإمام (ع) في حين أنه للراوي، كما هو موجود في بعض أخبار زرارة في باب العدول عن الصلاة، وما هو موجود في كتاب الفقيه فلاحظ.

دور أصحاب الطبقة السادسة وما تبعها في علاج الاختلاف:

بعد أن استعرضنا أقسام كتب الرواة، يأتي دور رجالات الطبقة السادسة، فبعد أن وقفوا على مشكلة الاختلاف بين الأحاديث اهتموا حينئذ بعملية العلاج وسار على نهجهم من تبعهم.

ففي الطبقة السادسة، ألّف يونس بن عبد الرحمن كتاب اختلاف الحديث كما نص عليه الطوسي في الفهرست، وذكر النجاشي أنَّ له كتابا آخر هو كتاب علل اختلاف الحديث، والظاهر أنَّ الكتابين مختلفان؛ فأما (اختلاف الحديث) فهو واضح، وأما (علل اختلاف الحديث) فالظاهر أنَّ المقصود به الإشارة للروايات الضعيفة، وليس المقصود بذلِكَ علل الحكم كما في كتاب علل الشرائع؛ ووجه ذلك ما يصر عليه السيد البروجردي (ره) من أن ما عندنا من فقه ومتعلقاته إنما هو متعرفع على الموجود عند الجمهور، وهم بسبب حاجتهم ووجود أدوات الاستنباط العليلة لديهم أدى ذلك لوجود تفريعات فقهية، وكان الرواة كمحمد بن مسلم مثلًا يعرضون هذه التفريعات على الإمام (ع) لمعرفة حكمها، ومن هنا نشأت عندنا الفروع؛ وكذلك فيما يتعلّق في التأليف، حيث إن علماءنا كانوا يؤلفون بالنظر لما هو موجود عند علماء الجمهور، وهم يعبرون عن الروايات الضعيفة بالعليلة، ولذا يقال: علل اختلاف الحديث، أي أسباب الاختلاف والضعف.

وممن ألف في هذه الطبقة: محمد ابن عمير، حيث كتب كتاب اختلاف الحديث كما ذكر النجاشي.

وأما الطبقة السابعة، أي أصحاب الجواد والهادي والعسكري (عليهم السلام)، فقد ألف أحمد بن محمد بن خالد البرقي كتابي: كتاب اختلاف الحديث كما ذكره النجاشي، وكتاب معاني الحديث والتحريف كما ذكره النجاشي أيضًا. والظاهر أن المقصود من كتاب معاني الحديث والتحريف رفع اختلاف الحديث، كمعاني الآثار كما هو موجود عند الجمهور، لا أن المقصود تفسير معاني الأخبار كما عند الصدوق (ره).

وأما الطبقة الثامنة، فقد ذكر النجاشي أن عبد الله بن جعفر الحميري من أصحاب الطبقة الثامنة ألف كتاب (الحديثان المختلفان).

وأما الطبقة التاسعة، فلم يذكر أحدٌ أن أحدا من رجالها كتب في هذا المضمار.

وأما الطبقة العاشرة، فقد كتب فيها علمان من علمائنا في موضوع اختلاف الحديث: أولهما هو محمد بن أحمد بن داود من المعاصرين لجعفر بن محمد بن قولويه صاحب كامل الزيارات، حيث ألّف كتاب (الحديثان المختلفان)، وثانيهما هو ابن الجنيد الذي ألّف كتبًا في اختلاف الحديث سنأتي على ذكرها في موضع لاحق.

وأما الطبقة الحادية عشرة، فقد كتب فيها ثلاثة من علمائنا في هذا المجال:

أولهما هو أحمد بن عبد الواحد، شيخ الطوسي والنجاشي، والذي ألف كتاب (الحديثان المختلفان)؛ وثانيهما هو أحمد بن نوح السيرافي، أحد شيوخ النجاشي، حيث ألف كتاب القاضي بين الحديثين المختلفين؛ وثالثهما: شيخ الطائفة الطوسي (ره) وكتابه المشهور بالاستبصار.

فهذه هي أهم الكتب التي كُتِبَت لعلاج اختلاف الحديث لعصر الشيخ الطوسي (ره). ثم إنَّه لا بد من الالتفات إلى أنَّ ما هو مذكور أعلاه هو الكتب التي كتبت في اختلاف الحديث استقلالًا، لا ما كُتِبَ ضمن كتاب آخر.

أصناف كتب اختلاف الحديث:

ثُمَّ إنَّ الكتب التي صُنِّفَت في اختلاف الحديث هي الأخرى ليست على وتيرة واحدة، وإنَّما يمكن تصنيفها إلى صنفين: كتب المحدثين، وكتب الفقهاء والمتكلمين، وذلك على النحو التالي:

أما الصنف الأول، أي كتب المحدثين، فهي لا تشتمل على غير الأخبار، وللأسف فهي مفقودة وليس بأيدينا شيء منها. نعم، يمكن ملاحظتها إجمالا من خلال ملاحظة باب اختلاف الحديثين في كتاب الكافي لشيخنا الكليني (ره)، فيمكن من خلال ما ذكره الشيخ الكليني أن نرسم صورة ضبابيّة عن الطريقة التي كتبت بها كتب المحدثين في مسألة اختلاف الحديثين.

وأما الصنف الثاني، أي كتب الفقهاء والمتكلمين، فهي الأخرى أيضا مفقودة، إلا أنَّ المنهجيّة فيها مختلفة تمامًا عن منهجية الصنف الأول. إلا أنه يمكن التعرف على منهجية هذه الكتب ومؤلفيها من خلال التعرف على بعض آراء أصحابها مما ينقل عنهم في كتب الفقه والحديث والرجال، كالنص سالف الإشارة إليه عن يونس بن عبد الرحمن حينما يشير لبيان الروايات الي يعتمد عليها في الفقه وتلك التي لا يعتمد عليها والرواة الذي يروي عنهم وأولئك الذين لا يروي عنهم؛ ولذا عُرِفَ يونس بن عبد الرحمن بمدرسة مستقلة عُبِّرَ عنها بالمدرسة البغدادية، وهي المدرسة التي تعتمد على التدقيق المتشدد جدًا في الرواية من جوانب متعددة.

***

إلى هنا، نكون قد انتهينا من الأمر الأول من تمهيد أسباب اختلاف الحديث، وخلاصة ذلك أن مسألة اختلاف الأحاديث تعد أقدم مسألة أصولية اهتم بها العلماء كثيرا، ويكشف عن هذا الاهتمام الكبير لها تصدي جميع أصناف العلماء من محدثين ومتكلمين وفقهاء لمعالجتها والتأليف فيها، فهذا هو ما يتعلق بوقت وتاريخ الإحساس في المسألة.

الأمر الثاني: تأثير ظاهرة اختلاف الأحاديث في المجال العقدي.

ومرت الإشارة لهذا التأثير في بداية البحث، حيث أمست مسألة اختلاف الحديث مسألة عقدية أوجبت انحرافًا عند البعض: فإنَّ مشكلة اختلاف الأحاديث لم يقتصر وجودها في جانب الفقه والتوفيق بين الأخبار المتعارضة من الروايات فيما يتعلق بالحكم الفقهي، وإنما امتدّت للمجال العقائدي أيضًا؛ إذ أدَّى وجود الاختلاف بين الأحاديث للتساؤل والتشكيك في وجه صدورها من المعصومين (ع)، ومن ثمَّ اتخذها جماعة ذريعةً للتشكيك في العقائد.

وقد وجِدَت عدة مجالات – إن صح التعبير – لتأثير مشكلة اختلاف الحديث في المجالات العقدية:

المجال الأوّل: تأثير المشكلة في أصل النبوة والإمامة.

فقد اتخذ الملاحدةُ أحاديث أهل السنة التي تنتهي للنبي الأكرم (ص) وسيلةً للتشكيك في أصل النبوة والإمامة، حيث لا يعقل أن تصدر القضايا والأحكام المتباينة عن النبي (ص)، مما يكشف – والعياذ بالله – عن عدم صدق المتحدّث بها.

وكذلك اتخذ جماعة من العامة والزيديّة نصوص الشيعة المنتهية للأئمة الأطهار (ع) التي تشتمل على الاختلاف وسيلةً للتشكيك في مسألة الإمامة؛ إذ أنَّ ذلك خلف ما هو مقرّرٌ في المذهب من العلم اللدّني بالغيب والعصمة عند المعصومين (ع)، حيث إنَّ الاختلاف كاشفٌ عن أنَّ القوم لا يعلمون بالغيب، ومن ثمَّ صار ذلك منشأً للتشكيك في أصل الإمامة أيضًا.

ونذكر لذلك نماذج:

فمما وقع في مجال النبوّة، ما ذكره الطحاوي، أحد علماء الحنفيّة (ت: ٣١٠هج) في مقدمة كتاب معاني الآثار، قال: «سألني بعض أصحابنا من أهل العلم أن أضع له كتابا أذكر فيها الآثار المأثورة عن رسول الله (ص) في الأحكام التي يتوهّم أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضًا؛ لقلة

علمهم بناسخها ومنسوخها وما يجب العمل منها؛ لما يشهد له الكتاب الناطق والسنة المجمع عليها».

والمستفاد من هذا النصّ حصول الوهم عن بعض الضعفاء بوجود تناقض بين أحاديث النبي الأكرم (ص)، مما دفع الطحاويَّ لتأليف كتابه بغرض معالجة هذا التناقض المتوهم، فمعنى ذلك أنَّ المقام مقام تشكيك في مسألة أصل النبوة باعتبار أنه لا يتصوّر من نبي صدور كلام يناقض كلامه الآخر.

ومما وقع في أصل الإمامة مما ورد في كتب الشيعة الإمامية، ما ذكره النوبختي في كتابه فرق الشيعة في ذكر من عدل عن القول بإمامة الإمام الباقر (ع)، حيث عدَّ منهم عمرَ بن رياح: فزعم هذا أنه سأل أبا جعفر (ع) عن المسألة فأجابه فيها بجواب، ثم عاد له في عام آخر فسأله عن عين تلك المسألة وأجابه فيها بخلاف الجواب الآخر، فقال لأبي جعفر (ع): إن هذا خلاف ما أجبتني في هذه المسألة في العام الآخر، فقال له (ع): «إن جوابنا ربما خرج على وجه التقية»، فشكّك في أمر إمامته.

ومن الشواهد التي يمكن سردُها والتي تفيد التشكيك في إمامة جميع المعصومين (ع) دون خصوص أحد الأئمة (ع)، ما ذكره الصدوق (ره) في كتابه إكمال الدين نقلًا عن كتاب نقض الاجتهاد لابن قبة من معاصري الكليني (ره)، حيث قال ردًا على الشيعة: «إن اختلافهم [أي الشيعة] إما أن يكون مولدًا من أنفسهم أو من عند الناقلين إليهم [أي الرواة] أو من عند أئمتهم: فإن كان اختلافهم من قبل أنفسهم فالإمام من جمع الكلمة لا من كان سببًا للاختلاف بين الأمة، ولا سيما هم أولياؤهم دون أعدائهم، ومن لا تقية بينه وبينهم، فلمَ لم يجمع بينهم وأبقاهم على الاختلاف [...]؛ وإن كان الاختلاف من قبل الناقلين إليهم دينَهم، فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم معهم فيما ألقوا إليه من الإمامة؟»، والقصد في العبارة الأخيرة تفيد أنَّ نفس قضية الإمامة قابلة للتكذيب والتصديق.

ومن ذلك أيضًا ما جاء عن الشيخ الطوسي (ره) في مقدمة كتابه التهذيب عند بيانه سبب تأليفه إياه، قال: «ذاكرني بعض الأصدقاء – أيده الله – ممن أوجب حقه بأحاديث أصحابنا أيدهم الله ورحم السلف منهم وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد [...]، حتى جعل مخالفونا ذلك أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا [...]، حتى دخل جماعة ممن ليس لهم قوة في العلم ولا بصيرة بوجود النظر ومعاني الألفاظ شبهةٌ، وكثير منهم رجع عن اعتقاده الحق بما اشتبه عليه الوجه في ذلك، وعجز عن حلّ الشبهة. وسمعت شيخنا أبا عبد الله المفيد يذكر أن أبا الحسن الهاروني العلويّ كان يعتقد الحق ويدين بالإمامة، فرجع عنها لما التبس عليه الأمر»، ومن ثمَّ صار اختلاف الأحاديث منشأً للتشكيك في الإمامة كما هو واضح.

المجال الثاني: التشكيك في بعض مفردات العقيدة.

وذلك كالتشكيك في مفردة العصمة وعلم الغيب واتهام الأئمة (ع) أنهم يعتمدون على القياس والاستحسان.

وقد أشار لذلك الشيخ المفيد (ره) في شرح اعتقادات الصدوق (ره) عند بيانه أن القصور لا يختص بأصحاب الحديث، قال: «وقد رأينا من يقول: إنهم يلجأون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدّعون مع ذلك أنهم من العلماء! وهذا هو التقصير الذي لا شبهة».

وقد نُسِبَ هذا الأمر لابن الجنيد، حيث ذكر ذلك المحقق التستري في كتابه كشف القناع عن حجية الإجماع، كما وذكر ذلك الشيخ المفيد في المسائل السرويّة في أجوبة المسائل المصرية لابن الجنيد، حيث قال فيها: «وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر ولقّبها بالمسائل المصرية، وجعل الأخبار فيها أبوابا ظنَّ أنها مختلفة في معانيه، وينسب إلى قول الأئمة فيها بالرأي، وأبطلت ما ظنّه في ذلك وتخيّله، وجمعت بين معانيها حتى لم يكن اختلاف».

وذكر السيد بحر العلوم (ره) في رجاله عندما تعرض لترجمة ابن الجنيد: «الظاهر أنه قد زلت لهذا الشيخ المعظم قدمٌ في هذا الموضع، دعاه اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمة (ع) للقول بهذه المقالة الرديّة».

وعاود هذا التيار، أي التشكيك في بعض مفردات الإمامة لاختلاف الأحاديث، للظهور لدى بعض العلماء المعاصرين، وهو الدكتور محسن كديفر في كتابه القراءة المنسية، حيث حاول فيه إثبات نظرية أن الأئمة (ع) مجرد علماء أبرار، وشكك في ثبوت العصمة وعلم الغيب اللدني لهم (ع)، وأنَّ ذلك لا وجود له في صدر الإسلام أو قرنيه الأوليين وإنما ذلك مما حصل لاحقًا.

ويشير لكلام ابن الجنيد (ره) ويرتب عليه أثرًا، قال: «ثمة رأيان بنيويان لابن الجنيد: أحدهما في أصول الفقه والآخر في أصول العقائد يجدر ذكرهما في هذا المقام [...] الثاني: رؤيته الخاصة في علم الأئمة: اعتبرَ – أي ابن الجنيد – قول الأئمة رأيا لهم، والرأي أو الاجتهاد أو الاستنباط أمر كسبي، وحسب المتعارف فإنَّ اكتساب العلم البشري ليس مصونًا من احتمال وقوع صاحبه في الخطأ، وجهة نظر ابن الجنيد هذه». فهو يقرر أن ابن الجنيد ينفي عن الأئمة (ع) علم الغيب اللدني والعصمة، وهو يتبنى هذا المعنى.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب من الكتب الخطيرة جدًا التي تضرب في أسسنا العقديّة، كما وأنَّ لنفس الكاتب مقال عن الزيارة الجامعية ومناقشتها وكيفية تضمنها للغلو من الجيد قراءتها والتعقيب عليها، وهو من المشائخ وأهل الفضل والأساتذة بعيدًا عن اختلافنا معه جملةً وتفصيلًا. هذا، وقد عقبنا عليه في مقال أو أكثر في شهر محرم الحرام وفي مقالات مكتوبة في الموقع الإلكتروني.

وما يهم بيانه في هذا الإطار، هو أنَّ المسألة أخذت وجودًا في العصر الحاضر أيضًا، وأن هناك من يحاول الاستفادة من كلام العلماء السابقين للوصول لنفس النتيجة.

المجال الثالث: حصول سوء الظن في الرواة نقلة الأحاديث.

فأدى الاختلاف في الحديث لحصول سوء الظن في الرواة والناقلين للأحاديث؛ إذ أنَّ اختلاف الحديث إما أن يكون ناشئا من الإمام المعصوم (ع) أو لأمر راجع للرواة، وإذا قلنا بأن الاختلاف راجع للرواة فهم – إذن – يكذبون ويضعون على الأئمة (ع) نصوصا وروايات تلفيقًا وزورًا.

ومن هنا فقد ألقى جماعة من العلماء تبعة هذه المحنة التي أصابت العقائد الإسلامية على الرواة والفقهاء ومن هم تابعون لمدرسة الحديث حسب، فقد جاء في جواب ابن قبة على كلام أبي زيد العلوي ما نصه: «إن اختلاف الإمامية إنما هو من قبل كذّابين دلّسوا أنفسهم في الوقت بعد الوقت وفي الزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء، وكان أسلافهم قومًا يردعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناجية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميّز، فكانوا إذا رأوا رجلا مستورا يروي خبرا أحسنوا به الظن وقبلوه، ولما كثر ذلك شكوا إلى أيمتهم فأمروهم بأن يأخذوا بما يجمع عليه، فلم يفعلوا، وجروا على عادتهم وكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمتهم».

فهذا النص يشير إلى أن الاختلاف إنما هو من الرواة الذين لم يتّبعوا الطرق التي نصها الأئمة (ع)، وهو ما أوجب التشويش.

ومجمل القول في هذا الأمر هو أن اختلاف الأحاديث ذو أثر على المجال العقدي.

ولو تأملنا في الأخبار بما تقتضيه الأوضاع الثقافيّة اليوم، لوجدنا جملة من التشكيكات العقدية أبعد من التشكيكات الموجودة سابقًا وإن كانت تصب في نفس المؤدى والمضمون، كما يُثار أحيانا من اتهام المعصوم (ع) بالذكورية والانحياز وغير ذلك مما يدعى تناقضه مع القيم الإنسانية والأخلاقية، فالإشكاليات تبرز بطرف أخرى وعناوين مستجدة.

الأمر الثالث: المناهج المتبعة لعلاج مشكلة اختلاف الحديث.

مرَّ أنَّه قد كتب الإمامية في علاج مشكلة اختلاف الأحاديث منذ الطبقة السادسة، واستعرضنا ما كتب في هذا السياق حتى الطبقة الحادية عشرة، ونقصد ههنا استعراض المناهج المتبعة لعلاج هذه المشكلة. فسنستعرض بعض أبرز المناهج المتبعة لعلاج المشكلة، ثمَّ نسلط الضوء على نقدها بما يناسب المقام.

أولًا: عرض المناهج.

اتّبع العلماء مناهج متعددة لمعالجة مشكلة اختلاف الأحاديث بما يتلاءم مع مكتسباتهم الفكرية والثقافية، ونشير لما يلي منها:

المنهج الأول: التشديد في ضوابط حجية خبر الواحد.

وهو ما استخدمه أغلب المتكلمين من أعلام الطائفة، وذلك من خلال التشديد في حجية الخبر الواحد وجعل الحجية لخصوص الخبر الموثوق به دون مجرد خبر الثقة: ففي اتباع مجرد خبر الثقة لا يُجعل المدار في الحجية على المتن بخلافه في اتباع الخبر الموثوق، وهو ما يفضي في النهاية لتقليل دائرة الخبر الحجة ومن ثمَّ تضييق احتمالات اختلاف الأحاديث: إذ أنَّ البحث ينصب دائمًا على موجبات الوثوق، ولا يكون خبر حجةً دون الوثوق به، ومن ثمَّ يقل الإحساس بتعارض الأخبار.

والمقصود بالخبر الموثوق هو ما يقترن بقرائن توجب الوثوق بصدوره دون أي خبر، وهذا هو معنى ما ينقل عن القدماء من ذهابهم لعدم حجية الخبر الواحد، والمقصود بذلك عدم حجية الخبر الذي لا يوجب وثوقًا واطمئنانًا بالصدور، بالإضافة لما لا يُجمع عليه؛ باعتبار الإجماع أحدَّ قرائن الاطمئنان والموثوقية.

وممن طبق ذلك المنهج: السيد المرتضى (ره) في كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة، حيث استغنى عن بحث تعارض الأخبار اعتمادًا على منهج الوثوق في الحجية، قال: «اعلم أنَّا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا حاجة بنا للكلام في أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض فيما يردّ له الخبر أو لا يرد في تعارض الأخبار».

المنهج الثاني: وهمية اختلاف الأحاديث.

والمقصود من هذا المنهج هو البناء على أنَّ الاختلاف بين الروايات إنما هو أمر متوهم لدى البعض، ومنشأ ذلك الوهم هو عدم معرفة مدّعي الخلاف بمعاني الكلمات وأساليب إلقائها، كأن يكون الراوي من الموالي – أي غير العرب – ممن لا يمكن لهم الإحاطة بأسرار ودقائق لغة النص الشرعي التي ألقى بها المعصوم (ع)، وأمثال ذلك من التوجيهات التي يمكن أن تقال بما يجمعها العلم بأحوال النصوص وأساليبها بما يرفع التعارض المتوهّم عند غير الخبير.

وممن ذهب لذلك شيخنا الطوسي (ره) في كتابه التهذيب، حيث أشار في مقدمة الكتاب المذكور إلى أنَّ بعض الإمامية كان يعتقد الحقّ فرجع عنه لمّا التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث والمذهب، والمقصود أنه ما كان ليرجع عن المذهب لو رجع لأهل الاختصاص والخبرة في التوفيق بين الروايات المتعارضة والمقاربة بينها بما يوجب ارتفاع الاختلاف.

وأسبق من ذلك بعض ما يظهر من الشيخ المفيد (ره) في شرح اعتقادات الصدوق أو غيره من الكتب، ومن ذلك ما جاء في المسائل السروية من قوله (ره): «وقد أجبت عن كثير من الاخبار المختلفة، وردت علي بعضها من نيسابور، وبعضها من الموصل، وبعضها من ناحية تعرف بمازندران، وكل ذلك تتضمن مسائل مختلفة جاء فيها الأخبار عن الصادقين (ع)، وللقوم أخبار تختلف ظواهرها في أنواع شتى من الأحكام، وأودعت كتاب التمهيد أجوبة عن مسائل

مختلفة جاءت فيها الأخبار عن الصادقين (ع)، وأفتيت بما يجب العمل عليه من ذلك بدلائل لا يطعن فيها، وجمعت معاني كثير من أقاويل الأئمة (ع) يظن كثير من الناس أن معانيها تتضاد، وكذا بينت اتفاقها في المعنى وأزلت شبهات المستضعفين»، ثم تعرض بذلك لما أشرنا له سابقًا من كلام ابن الجنيد في المسائل المصريّة.

ومن ذلك أيضًا شيخنا الصدوق (ره) في أواخر كتاب الاعتقادات حيث ذكر أمثلةً لذلك، قال: «ولا يكون اختلاف ظواهر الأخبار إلا لعلل مختلفة، مثل ما جاء في كفارة الظهار عتق رقبة، وجاء في آخر صيام شهرين متتابعين، وجاء في خبر إطعام ستين مسكينًا، وكلها صحيح: فالصيام لمن لم يجد العتق، والإطعام لمن لم يجد لصيام»، والقصد عدم وجود المنافاة وإمكان الجمع بين الأخبار المتضادة بنحو طولي، ومن ثمَّ فالتعارض مجرد وهم.

واستعمل أصحاب هذا المنهج أسلوب التوفيق بين الروايات لعلاج الاختلاف، وهو أمر واضح جدا في كلمات الشيخ الطوسي في التهذيب، وكثيرًا ما نقل الحرّ العاملي في الوسائل علاجات الشيخ الطوسي لبعض العلاجات عبر طريق الجمع العرفي وغير ذلك.

ويمكن أن يعدّ هذا المنهج مكملًا للمنهج الأول دون عدّه منهجًا قسيمًا؛ إذ أنَّ المنهج الأول لا يعالج مشكلة اختلاف الحديث وإنما يقلل الاختلافات بنسبة كبيرة عبر الاعتماد على منهج الوثوق من دون أن ينكر وجود الروايات المتعارضة، في حين أن هذا المنهج يكمِّله بالتوفيق بين الروايات التي يمكن أن تكون متعارضةً، فتنبّه.

المنهج الثالث: التوسعة في الأخذ بالأحاديث.

وهو منهج المحدثين قديما وحديثًا، وحاصله الدعوة لرواج الأحاديث دون تضييق دائرتها، فذهبوا لعدم إعمال المرجحات دائمًا أو غالبًا، والتزموا بأن جميع الروايات المودعة في

الكتب المعتبرة والأصول هي على حق وصحيحة، ودعوا للتوسّع في مجال الأخذ بالحديث، وهو ما عبِّرَ عنه في كلام أهل البيت (ع) بأنه «بأيِّ ما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

كما ودعوا إلى عدم الإصرار في التدقيق المشدد في النصوص وأسانيدها، ويرون أن الاختلاف نشأ من حصر الحق في إحدى الروايات دون الأخرى المخالفة لها.

ولعل من عوامل بروز هذا المذهب هو أنَّ كثيرا من العلاجات التي ذكرها أصحاب المنهج الثاني إنما هي من الجموع التبرعية والتكلفية مما يمنع من القبول بها.

وممن أشار لهذه الطريقة شيخنا الكليني (ره) في مقدمة الكافي حينما تعرض لداعيه لتأليف الكتاب، قال: «فاعلم يا أخي أرشدك الله: أنه لا يسع أحدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء (ع) برأييه إلا على ما أطلقه العالم بقوله (ع): اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه، وقوله (ع): دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم ،وقوله (ع): خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه لا ريب فيه، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئا أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله (ع) بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم، وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وأرجو أن يكون بحيث توخيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة إذ كانت واجبة» إلى آخر كلامه مما يشير إلى التسليم.

هذا، وكلام الشيخ الكليني لا يخلو من إجمال واغتشاش، حيث إنه قوله «لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله» غير واضح المقصود؛ فقد يحمل على أنه لا يُعرف المقصود من أخبار الموافقة لكتاب الله هل أنها شرط لحجية الخبر أم أنها مرجح عند التعارض؟ أو هل أن الموافقة أخذت على نحو الموضوعية والمخالفة أخذت على نحو الطريقية للوصول لأحكام لا طريقية فيها، كأقوال أبي حنيفة رغم معارضته للسلطان أو اختصاص ذلك بمن كانوا على وفاق مع السلطة؟

كما وأنه من غير الواضح المقصود من المجمع عليه: هل المجمع عليه فتوًى أم روايةً أم أمر آخر؟ وهل المراد عدم معرفة من يقول بالخلاف أو لا؟

بل إنه قد وقع الخلاف في مختار الشيخ الكليني (ره) في القاعدة الأولية للتعارض عند الاستقرار، هل هي التساقط أم التعارض؟

فالتزم جملة من الأعلام كالمحدث البحراني والمحدث المجلسي في مرآة العقول والآخوند والأستاذ (أطال الله بقاءه) بأنَّ مختار الشيخ الكليني في مقتضى القاعدة الأولية عند استقرار المعارضة هو التخيير؛ تعبيرًا بأنسبية ذلك بتفسير عبارته.

وذهب فريق آخر من العلماء، كصاحب العروة الوثقى والأصفهاني، إلى أنَّ مذهبه (ره) هو التساقط استنادًا على قلة موارد المرجحات.

هذا، ومن البعيد ما اختاره صدر المتألهين في شرح أصول الكافي وتبعه على ذلك الفيض الكاشاني من أن مذهب الشيخ الكليني (ره) هو حصر الاختلاف في خصوص المسائل الفقهية دون المسائل الكلامية استنادًا على عدم أهمية المسائل الفقهية مقارنة بالكلامية؛ إذ أنه لا يمكن القول بعدم أهمية المسائل العملية التي تتعلق بالأعراض والنفوس والأموال، مضافًا إلى أن ما اختاره صدر المتألهين من حصر الاختلاف في المسائل الفقهية إنما نشأ من عزلته عن الناس واهتمامه بالمسائل الأصولية دون الفقهية.

المنهج الرابع: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

وحاصل هذا المنهج هو محاولة الجمع بين الروايات المتعارضة مهما أمكن وتأويلها بما يوجب رفع المعارضة من دون تعرض للسند وإن كان ضعيفًا، وممن طبّق ذلك ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث، ولعله هو الظاهر من الشيخ الطوسي (ره) في مقدمة كتاب التهذيب كما أشرنا إليه سلفًا. وممن أشار ذلك أيضًا ابن أبي جمهور، حيث ادعى أن الإجماع قائم على أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

ولعل من أبرز مبررات هذا النهج هو الشعور بقداسة الأحاديث وضرورة اجتناب ترك العمل بها مهما أمكن، ولذا يعبّر عن هذا المنهج بأنه علاج تورّعي للاختلاف، سيّما وأن في الأحاديث الشريفة ما يشير للحذر عن رفع اليد عن الروايات بمجرد توهم المعارضة.

المنهج الخامس: كون المعارضة ناشئة من المعصوم (ع).

وهو منهج صاحب الحدائق (ره)، حيث ذكر أن أبرز أسباب الاختلاف هو أن المعصوم (ع) يلقي الاختلاف بين أصحابه تقيةً وحفاظًا على الشيعة وعلى الإمام نفسه (ع).

المنهج السادس: محورية الكتاب ومدارية السنة.

وهو منهج بعض الأساتذة (حفظه الله) والذي يبتني على جعل الضابط الأصل القرآن، في حين أن وظيفة السنة هي البيان، ومن أبرز ثمرات هذه النظرية – وفقًا لما أفاده هو وفقه الله – معالجة التعارض الحاصل بين النصوص الشريفة.

ثانيًا: نقد المناهج.

ونبدأ بنقد المنهج الأخير وصولًا لما هو مختار في المسألة.

نقد المنهج السادس.

إنَّ هذا المنهج يعتمد بصورة أساسية على تفسير قوله تعالى «وأنزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء» بأنَّ معناه الشمولية المطلقة للقرآن الكريم لجميع العلوم، ويتمسّك صاحب هذا المنهج ببعض الأخبار المروية عن الصادق (ع) من قوله: «إني أعلم ما كان وما يكون وما هو

كائن»، أي كل شيء، وجوابه (ع) حينما أحس بتعجب السائل، فقال: «من كتاب الله؛ لأنه بيان لكل شيء».

وذلك في مقابل الرأي المعروف في تفسير هذه الآية من أنَّ التبيان لكل شيء يرتبط بما نزل من أجله القرآن الكريم وهو علوم الدين وشؤونه مما هو مناسب لحاجة النبي (ص) في المقام لترتيب الأثر كما أوضح ذلك صاحب الميزان، وأوضح منه كلام السيد الشهيد محمد باقر الحكيم في كتاب (علوم القرآن)، حيث أشار إلى أنَّ المقصود من كون القرآن تبيانا هو ما يتناسب مع الهدف الذي أنزل من أجله القرآن، وهو تغيير واقع المجتمع الذي نزل فيه، ومن هنا فكونه تبيانا أي اشتماله على كل ما يحقق الهداية والتغيير في الواقع الاجتماعي.

وعودًا على منهج الأستاذ المذكور، فإنه يمكن توضيحه بالاعتماد على مقدمة أساسية هي أنَّ للقرآن الكريم عدة مراتب، حيث عبر عنه تارةً بالقرآن وأخرى بأم الكتاب واللوح المكنون والمحفوظ والكتاب المبين، ويتبنّى هذا الأستاذ ما يذكره العرفاء والفلاسفة من أنَّ للقرآن مرتبة تجلي وتحلي، وأن مرتبة القرآن التحلي، وأن أعلى المراتب هو الكتاب المبين وهو ما أشارت له الآية الكريمة.

إلا أنَّ هذه المقدمة يمكن مناقشتها بعدم إمكان التوفيق بينها وبين أمرين أساسيين آخرين:

أما الأولى، فهي قوله تعالى «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان»، حيث إنَّ الآية تتحدث عن الكتاب الموجود بين أيدينا، فإما أن يبنى على أنّ (أل) في (القرآن) عهدية للكتاب الذي بين اليدين أم تشير لشيء آخر، والبناء على العهدية – كما هو متعيّن – يؤدي لنفي رأي الأستاذ المذكور كما هو واضح.

وأما الثانية، فإنَّ هذا الرأي يلزم منه البناء على عدم حجية ظواهر الكتاب؛ إذ أن فهمه سيكون مختصًا بمن خوطب به، أو سيكون الكتاب – على أقل التقادير – من صغريات المجمل والمتشابه.

والنتيجة: صعوبة الالتزام بهذا المنهج.

نقد المنهج الخامس.

وهو منهج صاحب الحدائق. وهو يتم بناءً على عدم تمامية الأخبار التي استند إليها مما تضمن إلقاء المعصوم (ع) للخلاف بين الأصحاب وما يشبه ذلك من أخبار مما استند عليها صاحب الحدائق، ومن المقرر في محله عدم تمامية شيء من تلك الأخبار: إما سندًا وإما دلالةً، ومن ثمَّ يصعب ترتيب الأثر عليها.

نقد المنهج الرابع.

إن هذا المنهج وإن كان صحيحًا في نفسه إلا أنه خاضع لضوابط معينة يأتي الحديث عنها عند البحث عن الجمع العرفي، ومن هنا فلا يصح الجمع بين مختلف الحديث بأي جمع كان، وسنذكر حينها أن المختار هو خصوص الجمع الاستنباطي الذي يعتمد على معرفة القواعد العقلائية العامة والأساليب الخاصة للأئمة (ع) في بيان الأحكام، وهو الجمع العرفي عينه ولكن بصورة سنتعرض لها حينها.

نقد المنهج الثالث.

وهو منهج الشيخ الكليني (ره) والملا صدار وغيرهم، والناص على الالتزام باعتبار جميع الروايات المذكورة في الكتب المعتبرة حقًا يمكن البناء عليها. وهذا المنهج وإن كان صحيحًا في الجملة، إلا أنه يمكن تطبيقه في خصوص مجال الموسَّعات من الأحكام ضمن ضوابط معينة تذكر في محلها.

ولا شكَّ في أنَّ أطراف الأحكام الموسعة كلها على حق، كأطراف الواجب التخييري الذي كان يبيِّنه الإمام لسائل بخلاف ما يبينه لآخر لاختلاف الظروف، وهو ما سيأتينا من أنَّ الإمام تارةً يكون في مقام الإفتاء وأخرى في مقام التعليم.

نقد المنهجين الثاني والأول.

ويلاحظ على هذين المنهجين أنَّ هناك نصوصا تضمنت اعتراف الأئمة (ع) بوجود الاختلاف وإرجاعه إليهم أنفسهم، كخبر سلمة بن محرز الذي يسأل عن اختلاف الجواب بين السنتين، والأخبار التي تضمنت اختلاف الجواب عن نفس السؤال في نفس المجلس كخبر موسى بن أشيم في الطلاق ثلاثًا، وهو ما يدلل على ووجد الاختلاف وأنه راجع للإمام نفسه لا من الرواة، وقد دللت على ذلك أخبار تضمنت العامل الذي حثَّ الأئمة (ع) على ذلك، وأبرز ذلك التقية.

وأما تشديد الشروط في الاعتبار أو مقايسة مضمون الخبر للكتاب بما يدعى أنه يؤدي لتقليل دائرة الاختلاف فهو أمر غير صحيح؛ إذ أنَّ الخلاف باقٍ ثابتٌ حتى مع التقيّد بهذه الشروط، وسيأتي توضيح ذلك بصورة أكبر فيما يأتي من بحوث إن شاء الله.

والنتيجة من جميع ذلك: أنَّ المناهج التي ذكرها العلماء في مجال اختلاف الحديث صحيحة في الجملة وضمن ضوابط خاصة، إلا أن ذلك ليس مطلقًا وبالجملة؛ إذ أنها لا تعالج كل القضايا، ولا تتلاءم مع كل المجالات، ولا يمكنها احتواء العلاج في ضوء العوامل المتعددة لتفسير ظاهرة اختلاف الحديث.

***

وبعد أن مهّدنا بالأمور الثلاثة السالف، يقع الحديث الآن عن المقصود الأصلي بهذا المبحث، أي أسباب الاختلاف، فنقول:

يمكن إرجاع اختلاف الأحاديث – بالمعنى الشامل للاختلاف – إلى أسباب ثلاثة:

السبب الأول: ما يتعلق بفهم النصوص الشرعية والإحاطة بمدلولاتها، بمعنى عدم إحاطة من يتعامل مع النصوص بمدلولاتها وعدم محاولة التدقيق فيها، ومن ثمَّ يتوهّم وجود الخلاف فيها.

السبب الثاني: الاختلاف الناشئ عن الأئمة الطاهرين (ع) أنفسهم؛ لما في كلماتهم من ناسخ ومنسوخ، وعام وخاص، ومحكم ومتشابه، وما يصدر عنهم تقيةً وما شابه ذلك، ولما في كلماتهم (ع) من أحكام واقعية وولائية، وقضائية وشخصية وما أشبه ذلك، واختلاف هذه الحالات يرتب أثرًا كما سيتضح في حينه.

السبب الثالث: الاختلاف الناشئ من قبل رواة الحديث أنفسهم، من قبيل النقل بالمعنى؛ أو التقطيع في الرواية الواحدة مع تصور عدم الارتباط بين الجمل المقطّعة، وهو ما قد يؤدي لإضاعة القرينة المؤثرة في ربط المعنى وأجزائه؛ بالإضافة لظاهرة الدس والوضع في الأخبار؛ وما يتعلق بالتصحيح القياسي عند عدم وضوح الرواية كما سيأتي بيانه مفصلًا.

فيقع الكلام عن الأسباب الثلاثة تباعًا.

السبب الأوّل: عدم الإحاطة بمدلولات الأخبار

ولا بدَّ من التمهيد لعرض هذا السبب بمقدّمة هامة حول التدبُّر في الأخبار وتجويد فهمها، فقد ورد: «حديثٌ تدريه خير من ألف ترويه»، وجاء في خطبة النبي الأكرم (ص) في مسجد الخيف: «نوَّر الله عبدًا سمع مقالتي فوعاها، وبلّغها من لم تبلغه. يا أيها الناس: فليبلِّغ الشاهد الغائب، فربّ حامل فقه وليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

والظاهر أنَّ الكبرى الدالة على لزوم التدبر في الأخبار مما لا شك فيها، وإنّما البحث ينبغي أن يقع في صغرياتها، أي تطبيقات التدبر في الحديث. وفي هذا المقام، نستعرض بعض العوامل التي أدت لتوهم الاختلاف بين الأخبار مما هو عائدٌ لصغريات التدبر، والتي لو أحيطت بها لزال الكثير من الاختلافات المتوهم وجودها بين الأخبار، ونشير لعوامل أربعة في هذا الإطار:

العامل الأول: تنوّع أساليب كلام المعصومين (ع) بين التعليم والإفتاء.

فإنَّ النصوص الصادرة من الأئمة (ع) على أسلوبين: الأول هو أسلوب التعليم، والثاني هو أسلوب الإفتاء، وإنَّ توهم أن كلامهم (ع) يصدر على أسلوب واحد فقط مما قد يوجب توهُّمَ وجود الاختلاف، ونتعرض لتناول هذا العامل في بنود ثلاثة:

أولًا: المقصود بأسلوب التعليم.

أما المقصود بأسلوب التعليم: فهو كون الأحاديث الصادرة عن المعصومين (ع) تكون بيانا للأصول العامة والقواعد والأحكام الكلية الشرعيّة، بغرض تعليم الأفراد المؤهلين لتحمل علوم الشريعة والتصدي للمقامات الفقهية العالية.

ومن خصائص هذا الأسلوب: الاعتماد في البيان على القرائن المنفصلة، واتباع أسلوب التدرج في عرض المعارف الفقهيّة بحيث يعرض مسألةً ثم يتعرض في وقت لاحق لما يخصصها أو يقيدها أو يوسعها أو يضيقها. ويمكن أن يشبّه المقام بما لو كان الإمام (ع) يحاضر أمام طلاب للدراسات العليا، فيعرض معلومةً في مقام ثم يأتي في مقام آخر بما يخصصها أو يقيدها، وهكذا بالنسبة للإمام (ع)، حيث كان كلامه لهؤلاء الرواة، العلماء، يتضمن التدرُّجَ في إلقاء الأحكام والقواعد بالإضافة للاعتماد على القرائن المنفصلة في بيان الأحكام.

ولا يخفى أنَّ الاعتماد على القرائن المنفصلة في هذا النوع يجب أن لا يكون بحيث يتأخر البيان عن وقت الحاجة، فإنه قبيح لا يسوغ للعقلاء استخدامه.

وعلى أي حال، فمما يشير لهذا الأسلوب قوله (ع): «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»، وعن أحدهما (ع): «إذا شككت فابن على اليقين، قال الراوي: هذا أصل؟ قال: نعم»، والمقصود بالأصل – في الخبر القاعدة العامة التي لا تختص بمورد دون آخر، كقاعدة الاستصحاب ورفع الضرر ورفع الحرج والإكراه وأمثال ذلك.

ومن أبرز الرواة اللذين تعامل معهم المعصومون (ع) بهذا النمط: زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، وعبد الله بن سنان، وجميل بن درّاج، وغيرهم. وممن ينبغي تنقيح حالهم فيما إذا كان التعامل معهم تمَّ بهذا النمط أم لا: علي بن جعفر، وعبد الله بن مسكان.

ثانيًا: المقصود بأسلوب الإفتاء.

وأما المقصود بأسلوب الإفتاء: فهو بيان المعصوم (ع) للحكم الشرعي للمستفتي الذي يُبتلى بمشكلة شرعية في حياته اليومية ويرجع للإمام (ع) لعلاجها، وحينها يحتمل السائل كل ما يحتمل أن يكون مؤثرًا أو دخيلا في تحديد حكمه ووظيفته العملية، كأن يذكر السائل أنه كان يصلي صلاة الظهر في المسجد فرادى وشكَّ بين الرابعة والثالثة ظنًّا منه أن لكل هذه الخصوصيات دخالة في تحديد الجواب الصادر من المعصوم (ع). ويقوم الإمام حينها بتطبيق

الكبريات الشرعية على هذا المورد الخاص آخذًا بعين الاعتبار الحالة الخاصة للسائل، ومن ثمَّ يكون الجواب مناسبًا لخصوص الحالة التي عليها السائل، من دون لزوم أن يعطيه الإمام (ع) كبرى كلية يتولى السائل نفسه تطبيقها.

ومن خصائص هذا الأسلوب عدم اشتماله على القرائن المنفصلة؛ إذ أنَّ الاعتماد على القرينة المنفصلة يجعل الفتوى الصادرة عن الإمام (ع) من دون ثمرة. ويمكن أن يقارب ذلك بالوصفة التي يصرفها الطبيب للمريض، فالطبيب لا يتصور أن يصف الدواء للمريض من دون تعيين كيفية تناول الدواء أو زمانه وما أشبه، حيث إن ذلك فيه اعتماد على قرائن منفصلة غائبة عن مقام الوصف، والأصل العقلائي يفترض عدم إحاطة المريض بها، ومن ثم تنتفي الفائدة من الوصفة.

ومما يمكن التمثيل به لهذا الأسلوب في الروايات: روايات الكفارات:

فقد ورد في أخبار كفارات شهر رمضان المبارك اختلاف أجوبة الإمام (ع) على السائلين تبعًا لاختلاف ظروفهم وشؤونهم، فيُجاب أحدهم بالصيام لضعفه عن العتق مثلًا، ويجاب أحدهم بالعتق لقدرته المادية، وهكذا من دون إلقاء الحكم الكلي؛ لكون السائل إنما طلب تحديد وظيفته العملية الخاصة.

ومن ذلك أيضًا خبر سلمة بن محرز في كفارات الحج، حيث أفتى الإمام أحدهم بالتكفير ببقرة، وثانيًا بكف من طعام، وثالثا بشاة، ورابعًا بعدم وجوب شيء عليه، فعلل له الإمام (ع) ذلك بأن الجواب اختلف نظرًا لحال كل سائل من غنى وفقر.

ومن ذلك أيضًا أخبار الكر الذي وقع الاختلاف في تحديد مقداره بالرطل بين المدني والمكي تبعًا لاختلاف السائل.

والحاصل: أنَّ أسلوب الفتيا يمتاز بأنَّ الإمام (ع) يلاحظ فيه خصوص الظرف الموضوعي للسائل، فقد يلحظه بلحاظ حالته البدنية أو المادية أو الاقتصادية وغيرها من

الظروف المحيطة بالسائل ثُمَّ يجاب بالإجاب المناسب، بخلاف أسلوب التعليم الذي يتمثل في إعطاء السائل أو الراوي قاعدةً كلية ويوكَل له أمر تطبيقها.

وإذا كان الإفتاء بمثابة وصف الوصفة الخاصة للمريض الخاص، بما يمنع من استخدامها لمريض آخر يعاني من نفس المرض؛ لاحتمال أن تكون الوصفة المصروفة للمريض الأول ناظرة لخصوص حاله وتاريخه المرضي، إذا كان الإفتاء كذلك، فإنَّ التعليم هو بمثابة أن يتصدى الطبيب الأستاذ لطرح القواعد الطبية وعوامل بعض الأمراض وطرق الواقية منها وغير ذلك مما يمكن للطبيب الحاذق أن يستفيد منها في مقام التطبيق على المرضى.

لا يقال: إذا كان أسلوب الإفتاء مجرد تطبيق للكبريات بما يختلف من حالة لحالة، بل إنّه سبب من أسباب اختلاف الحديث وتعارضه، فما الوجه في أن ينقلها المحدّثون من أصحابنا – كشيخنا الكليني (ره) وشيخنا الطوسي (ره) – في كتبهم؟ فإنَّ عدم النقل دفعٌ لسبب هام من أسباب اختلاف الحديث.

لأنا نقول: إنَّ أحد ثمرات روايات الإفتاء هو إمكانية أن يقوم الفقيه بانتزاع الكبرى الكلية من الفتاوى الخاصة من خلال القيام بعمليّة تشخيص للخصوصيات الدخيلة وغير الدخيلة في الحكم، وهو إنما يتسنى للفقهاء دون العوام. ومن أفضل تطبيقات ذلك: ما ذكره السيد الشهيد الصدر (ره) في كتاب: بحوث في شرح العروة الوثقى، حيث أشار في الاستدلال على بعض الموارد بعدم وجود نص خاص فيها إلى أنه يمكن استحصال القاعدة الكلية من خلال عدد من الروايات، وكأنَّ مراده أن الروايات إفتائية[5]. وهنا يتّضح خطأ إرجاع المستفتين مباشرةً

5 أفاد الشيخ الأستاذ (حفظه الله) ههنا ما مفاده أن هذا السبق التطبيقي إنما هو في الآثار المطبوعة فقط، وإلّا فإنَّ أوّل من وقفنا عليه في التنصيص على هذه الفائدة هو السيد السيستاني (حفظه الله)، كما ووقفنا للسيد الروحاني في المنتقى والأستاذ الشيخ الوحيد الخراساني (حفظه الله) في مجلس الدرس في مبحث المطلق والمقيد بتصنيف النصوص لروايات تعليم وإفتاء، إلا أن العلمين المذكورين ذكرا المطلب إجمالًا لا تفصيلاً بنحو ما ذكره سيدنا السيستاني (حفظه الل).

للروايات إذ أنَّ المكلف العادي لا يتمكن عادةً من استفادة الحكم الكلي من الروايات الإفتائية، بل وحتى غير الإفتائية.

ثالثًا: بعض جهات التمييز بين أخبار الإفتاء والتعليم.

ثمَّ إنه ينبغي في المقام الالتفات إلى عدة جهات نافعة في تمييز أخبار الإفتاء عن أخبار التعليم بما يساهم في رفع تعارضات قد يتوهم وجودها، وهي جهات ثمان:

الجهة الأولى: حال الموضوع في الخبرين المتوهم تعارضهما.

وهذه الجهة نافعةٌ في رفع التعارض الذي قد يتوهم تعارضه داخل أخبار الإفتاء نفسها، أو بين مطلق الخبرين؛ فإنَّ واحدة من أبرز الإشكاليات في دعاوى الاختلاف والتعارض توهم أن الموضوع واحد بين المتخالفين والمتعارضين، في حين أن التدقيق يفضي إلى اختلاف الموضوع بين الخبرين، وقد أشار لذلك الشيخ الصدوق (ره) قائلًا: «ولا يكون اختلاف ظاهر الأخبار إلا لعلل مختلفة، مثل ما جاء في كفارة الظهار: عتق رقبة، وفي خبر آخر: صيام شهرين متتابعين، وفي آخر: إطعام ستين مسكينًا، وكلها صحيحة: فالصيام لمن لم يجد العتق، والإطعام لمن لم يستطع الصيام، وقد رويَ أنه يتصدق بما يطيق، وذلك محمول على من لم يقدر على الإطعام».

وكلامه (ره) يوحي بأنَّ هناك تعارضا بين أخبار كفارات الظهار في حين أن ذلك غير موجود، ولعل الأوجه كون كلامه (ره) تمثيلًا فرضيًا وأنَّ هناك خللا من النساخ في هذا المقام، فلعل الأصل كان هكذا: (مثل ما إذا جاء في كفارة الظهارة)، خصوصًا وأنَّ الأصل في كفارة الظهار قوله تعالى: «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير * فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن

يتماسّا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا)، ولا ريب في التفات الشيخ (ره) لهذه الآية، ومن ثمَّ فكلامه محمول على فرض وجود مثل هذا التعارض.

وعلى أي حال، فإنه يمكن عدَّ جملة من الشواهد تدليلًا على هذه الجهة، أي أنَّ التعارض ناشئ من توهم اتحاد الموضوع بين النصّين الشرعيين، ويمكن تصنيف النماذج في ثلاثة أنواع: أولها ما صدر عن الأئمة (ع) وتُوُهِّمَ التعارض فيه ثمَّ بين الإمام (ع) اختلاف الموضوع؛ وثانيها ما صدر عن النبي (ص) وتوهم علماء الجمهور التعارض فيه ثم بيّن الإمام (ع) اختلاف الموضوع؛ وثالثها ما لم يتضمّن نص الشارع على اختلاف الموضوع مع وجود الاختلاف فيه واقعًا، وذلك بالنحو التالي:

النوع الأوّل من الشواهد:

وهي النصوص والأحكام التي صدرت عنهم (ع) وتوهم الناس وجود التعارض بينها، ثم بيّن الإمام (ع) أن التعارض بينها إنما هو لاختلاف موضوع كل نص وحكم عن الآخر.

فمن ذلك ما مرت الإشارة له عند التمثيل لأخبار الإفتاء، وهو ما رواه الشيخ الكليني (ره) عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب الخزاز، عن سلمة بن محرز قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وقع على أهله قبل أن يطوف طواف النساء، قال: ليس عليه شيء. فخرجت إلى أصحابنا فأخبرتهم، فقالوا: اتقاك، هذا ميسّر قد سأله مثل ما سألت، فقال له: عليك بدنة. قال: فدخلت عليه، وقلت: جعلت فداك، إني أخبرت أصحابنا بما أجبتني، فقالوا: اتّقاك فيه، ميسّر قد سأله عما سألت، فقال له: عليك بدنة. فقال (ع): إن ذلك كان بلغه، فهل بلغك؟ قلت: لا. قال: ليس عليك شيء».

فالخبر دلَّ على أنَّ ما تصوره الأصحاب من الاختلاف بين ما نقله سلمة وما نقل ميسّر إنما هو راجع لاختلاف الموضوع الذي حُكِمَ عليه بميسّر عنه في حالة سلمة، ومن البدهي اختلاف الحكم باختلاف الموضوع.

ومن ذلك أيضًا: ما رواه شيخنا الصدوق (ره) بإسناده عن خلّاد بياع القلانس، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أتى أهله، عليه طواف النساء؟ قال: عليه بدنة. ثم جاءه آخر فسأله عنها، فقال: عليه بقرة، ثم جاءه آخر فسأله عنها، فقال: عليه شاة، فقلت بعدما قاموا: أصلحك الله، كيف قلت عليك بدنة؟ قال: أنت موسر، وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة».

ومنها: ما رواه في التهذيب عن الحسين أو الحسن بن سعيد، عن محمد ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: نعم. فقال له إسماعيل بن جبر: أقضي صلاة النهار في الليل في السفر؟ فقال: لا، فقال: إنك قلت: نعم! قال: إن ذلك يطيق وأنت لا تطيق»، فالخبر ظاهر في أنَّ الإمام راعى حالة المكلف في تحمله للقضاء في السفر أو عدم تحمله ذلك.

وملخص هذا النوع: هو أنَّ التدقيق في النصين المتوهم تعارضهما يستدعي الالتفات لنكات الفوارق بين الحكمين المتعارضين فيهما.

النوع الثاني من الشواهد:

وهو النصوص الصادرة عن النبي (ص) مما توهم علماء الجمهور أنها متنافية متعارضة في حين أنَّ موضوعها واحد، ومن ثمَّ ذكروا وجوهًا لعلاج هذا التعارض من قبيل النسخ وغير ذلك، في حين أنَّ الإمام المعصوم (ع) يبيّن الفرق بين النصوص المتوهم تعارضها.

ومما يمكن التدليل به لذلك: مرسلة يونس الطويلة والواردة في أحكام الدماء، ورغم أنَّ في سندها كلامٌ بين المعاصرين – رغم أنَّها من الأخبار التي تلقاها أصحابنا بالقبول، بل رويت في الكافي والتهذيب، واعتمدها من المعاصرين السيد الحكيم (حفظه الله) – إلا أنّا نوردها استشهادًا:

قال في الكافي: «علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد سألوا أبا عبد الله (ع) عن الحائض والسنة في وقته، فقال: إن رسول الله (ص) سن في الحائض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لاحد مقالا فيه بالراي اما إحدى السنن فالحائض التي لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف أيامها ومبلغ عددها، فإن امرأة يقال لها- فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاستمر بها الدم فاتت أم سلمة، فسألت رسول الله (ص) عن ذلك، فقال: تدع الصلاة قدر أقرائها أو قدر حيضها، وقال: إنما هو عرق، وأمرها أن تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي. قال أبو عبد الله (ع): هذه سنّة النبي (ص) في التي تعرف أيام أقرائها لم تختلط عليها، ألا ترى أنه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل إذا زادت على كذا يوما فأنت مستحاضة؟ وإنما سن لها أياما معلومة ما كانت من قليل أو كثير بعد أن تعرفها وكذلك أفتى أبي (ع). وسئل عن المستحاضة فقال: إنما ذلك عرق غابر أو ركضة من الشيطان، فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال؟ قال وإن سال مثل المثعب. قال أبو عبد الله (ع) هذا تفسير حديث رسول الله (ص)، وهو موافق له، فهذه سنة التي تعرف أيام أقرائها لا وقت لها إلا أيامها. [...] قال أبو عبد الله (ع) فأراه قد سن في هذه غير ما سن في الأولى والثانية؛ وذلك لأن أمرها مخالف لأمر هاتيك الخبر».

فالإمام (ع) يشير إلى أنَّ الحكم تابع لموضوعه، وأنَّ اختلاف الحكم راجع لاختلاف الموضوع، وأنَّ مجرد الاشتراك الإجمالي في الموضوع لا يعني وحدته.

النوع الثالث من الشواهد:

وهو ما لم يتضمّن نص الشارع الأقدس على اختلاف الموضوع، إلا أنَّ الاختلاف يمكن استظهاره من نفس النصوص.

ومما يمكن عدّه ضمن هذا النوع ما مرت الإشارة إليه قبل البدء في تقسيم الأنواع من كلام للشيخ الصدوق (ره) على ما مر فيه من كلام.

ومن أبرز ما يكمن ذكره في المقام: الآيات القرآنية المتعرضة للجهاد:

فتارةً تأمر بالصلح والسلم والعفو، كقوله تعالى: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها» حيث جُعِلَ السلم والصفح والعفو مقدمًا على الجهاد، وقوله تعالى: «ودَّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارًا حسدًا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير»؛

وتارةً تأمر بالجهاد والقتال، كقوله تعالى: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»:

حيث إنه قد وقع الاختلاف بين العلماء في التوفيق بين هذه الآيات المختلفة دلالةً:

فذهب جماعةٌ كابن عباس وقتادة وآخرون إلى أن آيات الصلح منسوخة بآيات القتال؛ وذهب سيدنا الخوئي (ره) إلى أن آيات القتال تخصص آيات العفو في موارد: فيما إذا قاتلوا المسلمين، وفي حال وجود الفتنة، وفي حال الامتناع عن أداء الجزية.

أما سيدنا السيستاني (حفظه الله)، فيذهب إلى أنَّ آيات السلم والصلح والعفو تختلف موضوعًا عن آيات القتال، حيث إن موضوع الآيات الأولى هو خصوص حالة ضعف المسلمين وعدم توفر الظروف المناسبة للقتال، ومن ثم يختلف الحكم بين النوعين من الآيات.

وقد يقال اعتراضًا على ذلك: بأنه جمع تبرعي، والجواب: أن شاهد ذلك أن ذيل قوله تعالى: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»» هو قوله تعالى «حتى يأتي الله بأمره»، فكأن السلم

والصفح والعفو مغيَّون بغاية محددة بحيث يرتفع المغيى عند ارتفاع الغاية، وهي ارتفاع حالة الضعف وتوفر الظروف المناسبة للقتال.

أقول: الذي ندعيه هو أنَّ أغلب آيات الجهاد في القرآن الكريم لا تشير للقتال، وإنما ما يشير له عدد قليل جدًا، في حين أن الغالب من آيات الجهاد يشير إلى الجهاد الثقافي دون القتالي، خصوصًا آيات سورة التوبة فإنها دالة على جهاد الثقافة والفكر والمعرفة، والنتيجة: اختلاف الموضوع بين آيات الجهاد، وللبحث في ذلك بحث ليس ههنا محله.

الجهة الثانية: حالة السائل في الخبرين المتوهم تعارضهما.

وهذه الجهة – كسابقتها – نافعة في رفع التعارض الذي قد يتوهم بين أخبار الإفتاء. وحاصلها: أنَّ المستفتي إنما يبحث عن علاج لمشكلته الشرعية في خصوص ظروفه الموضوعية وقدراته، من دون أن يكون سائلًا عن الموضوع الكلي للحكم الشرعي وحالاته وتفاصيله، ومن ثمَّ ينصب جواب الإمام (ع) على خصوص موضوع السؤال وحاجة المستفتي.

ومن ذلك ما قد يجيب به المعصوم (ع) في باب الواجبات التخييرية من ذكر أحد شقوق الواجب التخييري دون غيره، مع أنَّ الواجب مردد بين أكثر من خيار.

ومن أمثلة ذلك: ما رواه هشام بن إبراهيم قال: «سألته عن رجل أفطر في رمضان أياما متعمدًا، ما عليه من كفارة؟ فكتب (ع): من أفطر يومًا من شهر رمضان فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوم بدل يوم»، فلو كنّا وهذا الخبر لكانت الوظيفة المتعينة شرعا هي عتق الرقبة، في حين أنه روى عبد الرحمن بن عبد الله قال: «سألته عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا، قال: عليه خمسة عشر صاعًا، لكل مسكين مد بمد النبي (ص) أفضل»، وكذلك لو كنّا وهذا الخبر لاستُظهِرَ تعين الإطعام.

فهذان الخبران لا تعارض بينهما، وإنّما الإمام (ع) لاحظ حالة كلّ سائل فأجابه بما يناسبه من شقوق الواجب التخييري: فلو كان السائل ضعيف لا يطيق الصوم فيؤمر بالإطعام، ولو كان السائل في مجتمع مليء بالعبيد وهو رجل مليء فيؤمر بالعتق، ولو كان قويّ البنية فيؤمر بصيام شهرين متتابعين، وهكذا تكون الإجابة مناسبةً لحال السائل.

وحيث كان ذلك، فإنه لا يمكن أن يستظهر الوجوب التعييني من مثل هذه الأخبار، إذ أنَّ الظروف الموضوعية للمستفتي قرائن يعول عليها في مقام ترتيب الأثر، وذلك بخلاف الأخبار الواردة في مقام التعليم، وهو مما يميز روايات الإفتاء عن روايات التعليم.

الجهة الثالثة: ملاحظة العرف والعادة في روايات الإفتاء.

لما كان المستفتي باحثًا عن علاج مشكلته الجزئية لا باحثًا عن الحكم الكلي، ولما كان الجواب الصادر عن الإمام (ع) إنما هو لعلاج خصوص هذه المشكلة، ومن ثمَّ فقد يشتمل الجواب الصادر عنه (ع) على بعض الألفاظ الواردة في عرف المستفتي بما ينسجم معه دون غيره.

ولذلك عدة أمثلة:

فمنها: ما ورد في أخبار تحديد الكر بالرطل، حيث قدرتها بعضها بأنها ستمائة رطل، وأخرى بأنه ألف ومائتا رطل، والوجه في ذلك أنَّ المستفتي الأول كان حجازيًا فأُجيبَ بما هو مستعمل في عرفه من مفهوم للفظ الرطل، أي المكي، والثاني كان عراقيًا فأجيب بما يناسبه.

ومنها: ما جاء في قضايا الوصايا المبهمة من خبر معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أوصى بجزء من ماله، قال: جزء من عشرة؛ قال الله عز وجل: ثم اجعل على كل جبل منهن جزءً، وكانت الجبال عشرة»، وخبر البزنطي قال: «سألته عن رجل أوصى بجزء من ماله، قال: سبع ثلثه»، قال الصدوق في الفقيه بعده: «قال مصنف هذا الكتاب: كان أصحاب الأموال فيما مضى يجزأون أموالهم، فمنهم من يجعل أجزاء ماله عشرة، ومنهم من

يجعلها سبعة، فعلى حسب رسم الرجل في ماله تمضي وصيته. ومثل هذا لا يوصي به إلا من يعلم اللغة ويُفهم عنه، فأما جمهور الناس فلا تقع لهم الوصايا إلا بالمعلوم الذي لا يحتاج لتفسير مبلغه»، فليس في المقام تعارض بين الخبرين، وإنّما ذلك راجع لاختلاف العادات والأعراف لدى الناس في تجزئة أموالهم.

ومن ذلك: ما ورد عن الإمام الجواد (ع) من أفضلية زيارة أبيه الإمام الرضا (ع) على زيارة الحسين (ع)؛ معللًا بأنّ الرضا (ع) لا يزوره إلا الخواص من شيعته. فبعض أعلام الطائفة ذهبوا – بناء على هذه الرواية – إلى أفضلية زيارة الإمام الرضا (ع) على بقية المعصومين خلا النبي الأكرم (ص). ومقتضى تطبيق ثمرة هذه الجهة على هذا الخبر هو الإفضاء إلى القول بكون هذه الرواية من الروايات العقديّة التي حارب بها الإمام الجواد (ع) حركة الوقف المنتشرة حينئذ، وذلك بجعل زيارة الإمام الرضا (ع) نوعًا من أنواعا الحركة الإعلامية لإبطال الوقف بإثبات أن الرضا (ع) إمام مفترض الطاعة.

ومن ذلك أيضًا: ما خالف به سيدنا السيستاني (حفظه الله) مشهور الطائفة من الأولين والآخرين من عدم جزئية البسملة في كل سورة ما خلا الفاتحة لانتفاء وجود خبر يد ل على الجزئية، وأجاب عن خبر معاوية بن عمّار – ومفاده سؤال الراوي للإمام (ع) قائلًا: أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد فاتحة الكتاب؟ قال: نعم، وهي ما استدل بها مثل السيد الخوئي (ره) في المستند – بأنَّ الرواية غير ناظرة لجزئية البسملة، وإنما ناظرةٌ لما كان شائعًا حينئذ من فتوى مالك بحرمة قراءة البسملة في مطلع السور، فالراوي في حقيقته سائل عن الشرعيّة دون الشرطية أو الجزئية.

ومن تطبيقات ذلك في زماننا المعاصر: ما لو أوصى شخص من الغرب بمنافع داره شهرا أو شهرين لزيد، فيحمل ذلك على الشهور الرومية دون العربية. وكذا لو أن شخصا من الفُرس أوصى بثمار بستانه سنة كاملة فيُحمل على السنة الشمسية، ويحمل إيصاؤه بالصوم شهرًا على الشهر القمري، وهكذا.

ومن ذلك أيضًا: أنَّ المتعارف في أزماننا كون أوقاف الناس للإمام الحسين (ع) دون بقية الأئمة؛ لما هو مرتكز لدى العرف من الأخبار الدالة على البذل على حبه (عليه السلام)، ومن ثمَّ فلو علمنا بوقف فلان داره على أحد المعصومين دون تعيين، فإن ذلك يكون منصرفًا – حسب العرف – لسيد الشهداء (سلام الله عليه).

والحاصل من كل ذلك: أنه لا بد في مقام التعاطي مع النصوص والتعامل معها من الالتفات للأحوال والظروف وملاحظة العادات والتقاليد؛ فهي عناصر مهمة جدا في تحديد المراد وتحديد وجود التعارض.

الجهة الرابعة: ملاحظة الخصائص النفسية والاعتقادية للمستفتي في روايات الإفتاء.

والمقصود من ذلك: أنَّ السؤال وإن كان متحدا حسب الظاهر في الاستفتاءات المختلفة، إلا أن ملاحظة خصائص كل مستفت ومعتقداته تُظهِر اختلاف موضوعات هذه الفتاوى ذاتًا، أي أنَّ نفس الخصائص النفسية والعقدية للمستفتي تؤثر على تحديد الموضوع المناط به الحكم؛ فلو كان السائل متبعًا لأحد المذاهب الإسلامية الأخرى، فمن الطبيعي أن يكون جواب الإمام (ع) موافقًا لانتمائه الاعتقادي، وهو ما يؤدي لاختلاف موضوعات الأسئلة.

ويمكن تقسيم الاختلاف الحاصل في هذه الجهة لنوعين: أولهما هو ما يكون الاختلاف الحاصل فيه في العمل الخارجي، وثانيهما هو ما يكون الاختلاف الحاصل فيه راجعًا للشئون النفسية والخارجية، وبيان ذلك كما يأتي:

النوع الأول: ما يكون الاختلاف فيه في العمل الخارجي للمستفتي.

ومن ذلك الأخبار التي ورد فيها السؤال عمن طلق زوجته ثلاثًا في مجلس واحد، حيث تفيد بعض النصوص تعدد الأجوبة الصادرة عنهم (ع) بحث أجابوا تارة بأن الطلاق ليس

بشيء، وأخرى بأن الطلقات تحسب طلقة واحدة، وثالثة بأنه تؤدي إلى البينونة، ومن ثمَّ قد يستظهر التعارض في الأجوبة حينئذ رغم كون الإجابة واحدة.

إلا أن هذا التعارض يرتفع حينما تُلاحظ المرتكزات الاعتقادية والخصائص المذهبية لكل واحد من المستفتين مما يُظهر أن كل جواب يغاير الآخر ذاتًا. ويشير لهذا بعض النصوص:

منها: خبر موسى ابن أشيم، والخبر رغم ضعفه السندي إلا أن الاستشهاد به في المقام غير ضار طالما كانت هناك نصوص أخرى تفيد ذات المعنى سوى أن خبر ابن أشيَم متفرد عنها بما تضمنه من نكات مهمة.

قال ابن أشيم: «دخلت على أبي عبد الله (ع)، فسألته عن رجل طلق امرأته في مجلس واحد، فقال: ليس بشيء. قال: فأنا في مجلس إذ دخل عليه رجل، فسأله عن رجل طلق امرأته في مجلس واحد، فقال: ترد الثلاث إلى الواحدة، فقد وقعت واحدة، ولا يرد ما فوق الثلاث إلى الثلاث ولا إلى الواحدة. فنحن كذلك إذ جاءه آخر، فقال له: ما تقول في رجل طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد؟ فقال: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا بانت منه، فلم تحل له حتى تنكح زوجًا غيره. قال ابن أشيم: فأظلم علي البيت وتحيرت من جوابه في مجلس واحد بثلاثة أجوبة مختلفة لسؤال واحد. فقال (ع): يا ابن أشيم، أشككت؟ ودَّ الشيطان أن شككت. إذا طلق الرجل امرأته على غير طهر ولغير عدة كما قال الله عز وجل ثلاثا أو واحدة فليس طلاقه بطلاق، وإذا طلق الرجل امرأته ثلاثا على طهر من غير جماع بشاهدين عدلين فقد وقعت واحدة وبطلت الثنتان، ولا يرد ما فوق الواحدة إلى الثلاث ولاإلى الواحدة. وإذا طلق الرجل امرأته ثلاثا على العدة فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره، فلا تشكن يا ابن أشيم، ففي كل والله من ذلك الحق».

وهنا نلاحظ بدايةً التعارض، حيث إنَّ الجواب الأول لم يعتبر بالطلاق، واعتبره الجواب الثاني طلقة واحدة، في حين أن الجواب الثالث اعتبر الطلاق بالثلاث في مجلس واحد طلاقًا بائنًا، وهو ما أثار حيرة ابن أشيم. وقد أجابه الإمام (ع) بتخريج كل وجه من تلك الوجوه على مذهب الحق، وكأن الإمام (ع) يريد القول بأن الإجابة وردت على مذهب كل مستفت من

المستفتين، وأن كل هذه الأجوبة يمكن تخريجها على المذهب الحق باختلاف موضوع كل واحد منها.

فيمكن القول بأنَّ سبب اختلاف الأجوبة هو اختلاف موضوع كل منها، مما ينتج أن الاختلاف شكلي وليس حقيقيًا. ويستفاد هذا المعنى من تغاير الحكم في الأجوبة الثلاثة بسبب تغاير موضوعاتها، وهو يظهر كذلك من ملاحظة نصوص الطلاق التي تضمنت هذه التفصيلات، كما ورد في معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «من طلق ثلاثا في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عز وجل فقد رُدَّ إلى كتاب الله عز وجل»، ثم ذكر طلاق ابن عمر. وكذلك ما أشير له في صحيح الحلبي قال: «من طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد وهي حائض فليس بشيء، وقد رد رسول الله (ص) طلاق ابن عمر إذ طلق امرأته ثلاثا وهي حائض، فأبطل رسول الله (ص) ذلك الطلاق وقال: كل شيء خالف الكتاب والسنة رُدَّ إلى كتاب الله عز وجال، وقال: لا طلاق إلا بعدة». ومن ذلك أيضًا ما جاء في معتبرة إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سمعت أبا الحسن (ع) وهو يقول: طلق عبد الله بن عمر امرأته ثلاثا فجعلها رسول الله (ص) واحدًا، فردها للكتاب والسنة»، وهو يشير إلى أن الطلاق الذي صدر من ابن عمر ههنا كان مستوفيا للشروط، ولذا جعلها النبي (ص) واحدا ورتب عليه الأثر.

والنتيجة: أنَّ في النوع الأول قد يكون ظاهر الحال أن السؤال واحد والأجوبة متغايرة، في حين أن السؤال متعدد ونتج عنه تعدد الأجوبة، فلا يُتصوّر وقوع التعارض بين النصوص؛ لكون الإمام (ع) قد نظر لحال المستفتي وأجاب بلحاظ حالته.

النوع الثاني: ما يكون الاختلاف فيه في الشؤون النفسية والارتكازية للمستفتي.

وهو ما يمكن التمثيل له بجملة من أحكام العقود والإيقاعات بلحاظ محتوياتها، فإنَّ نفس العقد الواحد قد يتضمن شرطا ارتكازيا في بعض المجتمعات ولا يتضمن نفس الشرط في مجتمعات أخرى.

ومن ذلك: ما تم تداوله خلال هذه السنة مما يتعلق بعقود الإيجار المبرم بين أولياء أمور الطلاب وبيان سائقي حافلات المدارس واستحقاق الأجرة بعد التعطيل الذي حصل بسبب جائحة كورونا. إن من الواضح في مثل هذه الحالة عدم صحة الإجارة؛ لانتفاء موضوعها، إلا أن ذلك منوط بعدم وجود شرط ارتكازي ضمني يقضي بإمكانية حصول مثل هذا التعطيل نتيجة الظروف والأحوال كالظروف المناخية أو غيرها، ومن ثمَّ لا ينتج البطلان. وتوجيهه: أن المتعاقدين ملتفتان لوجود التعطيل الذي قد يحصل بالنحو الطارئ في بعض الحالات بما لا يبطل العقد.

ويمكن التمثيل لذلك أيضًا بخيار الغبن بناءً على القول بثبوته شرعا على أساس وجود الشرط الارتكازي بين المتعاقدين بأن لا يكون ما انتقل لأحد الطرفين أقل مالية مما انتقل منه: ففي مثل مجتمعاتنا ومجتمعات سائر العقلاء يُلتزم بوجود خيار الغبن لوجود مثل هذا الشرط ضمنًا، في حين أن بعض المجتمعات – كالمجتمع الحنفي – لا يقر باستبطان العقد لمثل هذا الشرط الارتكازي، ومن ثمَّ من الطبيعي أن تكون الفتوى الصادرة بثبوت الغبن مختلفة حسب مذهب السائل من دون تنافي بين فتوى الثبوت وعدم الثبوت؛ وما ذاك إلا لاختلاف العرف والمرتكزات التي يعيشها السائل.

وهذا أمر فد يكون مساعدًا في هذا اليوم لقراءة بعض الأدلة الشرعية قراءة مستجدة؛ إذ يمكن للإنسان أن يعيد النظر في التأمل في دلالة بعض النصوص، فلو أن الإمام الصادق (ع) كان موجودا في مثل هذه الأيام وعرضت عليه بعض الأسئلة التي تواجه المسلمين في مثل

المجتمع الأوروبي، فهل ستكون الإجابة الصادرة عنه عين الإجابة الصادرة عنه في المجتمع المكي والمدني والحجازي؟ لا ريب في أنَّ اختلاف الظروف سيؤدي لاختلاف الفتوى حينئذ.

الجهة الخامسة: ملاحظة خصوصية أو عمومية الحكم الصادر في الخبر.

أصبح واضحًا كون الفتوى علاجا خاصا لمشكلة شخصية عند المستفتي، وهو ما يؤدي لكون النهي المتوجه له خاصا به دون غيره. إلا أنه قد يُتصوّر أن النهي الصادر للمستفتي ما هو إلا تطبيق للحكم الشرعي الكلي الذي هو عين النهي والحرمة من دون خصوصيّات للمستفتي، فلو نهى الإمام (ع) شخصًا واعتقد هذا الشخص بعمومية هذا الحكم لجميع الأفراد، ثم قورِنَ هذا النهي مع أمر معصومي به، فيقع التعارض بين الأمر المقتضي للصحة والنهي المقتضي للفساد، في حين أنَّ الواقع هو عدم صحة القول بعمومية النهي وكليّته وإنما هو مجرّد إرشاد لمفسدة تترتب على الفعل الخاص من المكلف الخاص.

ومثال ذلك: الأخبار التي وردت في بيان حكم تقبيل الصائم في نهار الصوم، كمعتبرة سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القبلة في شهر رمضان للصائم، أتفطر؟ قال: لا»، فكأنّ مفاد الخبر هنا قاعدة كلية مفادها عدم مفطرية القبلة للصائم، في حين أنَّ خبر علي بن جعفر جاء فيه: «سألته عن الرجل، أيصح أن يلمس ويقبّل وهو يقضي شهر رمضان؟ قال: لا»، فهو يفيد أنَّ القبلة للصائم منهي عنها، والنهي يقتضي الفساد، وهو ما قد يؤدي لتصور وقوع التعارض والتمانع بين خبري سماعة وخبر علي بن جعفر، في حين أن الأمر ليس كذلك:

وبيانه: أن النهي الوارد في خبر علي بن جعفر إنما هو بخصوص لحاظ ما يترتب على التقبيل من خروج المنيّ، خصوصا للشاب، فيكون ذلك مفسدًا للصوم بما هو طريق لتحقق المفطر، فليس النهي الوارد في الخبر حكما كليا لموضوع التقبيل، وإنما هو مخصوص ببعض الحالات، وهو ما أشيرَ له في خبر منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في

الصائم يقبّل الجرية والمرأة؟ قال: أما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس، وأما الشاب الشبف فلال؛ لأنه لا يؤمَن، فالقبلة إحدى الشهوتين».

والحاصل من كل ذلك: أن النصوص الصادرة بنحو الفتيا قد يحصل فيها الاشتباه بين كون الحكم من باب تطبيق الأحكام الكلية وبين كونه من باب الإرشاد أو الحكم الولائي، بخلاف نصوص التعليم التي يغلب فيها كونها واردة لذكر الحكم الكلي.

الجهة السادسة: عدم انعقاد إطلاق في مقام التخاطب لنصوص الإفتاء.

ووجه ذلك أنَّ بعض الأجوبة الصادرة عن الإمام (ع) ناظرة لحصة خاصة من الطبيعي من دون أن يكون موضوعها الطبيعي، فرُغمَ أن الإمام (ع) لم يذكر في الجواب قيدًا بالحصة الخاصة إلا أن القيد مستفادٌ من المقام بما يمنع انعقاد الإطلاق. وما ذلك إلا لأن الإمام (ع) أجاب السائل بخصوص حالته الجزئية، وهي تستبطن أن الإمام محيط بالمجتمع والظروف التي تحيط بالسائل، وهو – أي السائل وظروفه – محنصر بخصوص الحصة الخاصة، ومن ثم يكون ذلك قرينة مانعة من الحاجة لذكر القيد.

بل إن ذكر القيد حينئذ أمر لغوي؛ إذ أنَّ القرينة الحالية التي يعتمد عليها المفتي والمستفتي تصلح أن تكون قيدا مانعا من إرادة الإطلاق أو انعقاده. وذلك كله بخلاف أخبار التعليم التي لا يوجد فيها نظر لحصة خارجية خاصة، فينعقد فيها الإطلاق.

ومن ثمَّ فما قد يتصوّر أحيانا من وجود المعارضة بين الأجوبة الكلية الصادرة عن الإمام (ع) وبين الأجوبة الصادرة في بيان الحكم الواقعي والمقيدة بحصة خاصة هو أمر غير سليم.

ولنمثل لذلك بمثال عرفي: فلو أنَّ الطبيب وصف الدواء لمريض، وفرضنا أن المريض يعيش في مدينة لا تتضمن مياها معدنية وإنما مجرد المياه العادية، وكان الطبيب يريد أن يصف دواء يُشرب بالمياه العادية ، فحينها لا يكون هناك داع ومعنى لتقييد الدواء بأنه يشرب بالماء

العادي دون المعدني؛ لأن المريض إنما يعيش في محيط لا يتضمن غير المياه العادية، والتقييد بخلاف ذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

وهكذا في المقام، فلو كان السائل يعيش في منطقة تنحصر في أمر معين فلا معنى لأن يقيد الإمام (ع) الجواب بالأمر الذي يتوافق مع المنطقة التي يعيش فيها السائل؛ إذ أنه لا حاجة لأن يفرض وجود الأمر الخارج عن محل الابتلاء حتى يقع التقييد بخلافه؛ لخروجه عن محل الابتلاء.

ومن هنا فإنَّ التعارض بين الجواب الصادر على النحو الكلي والجواب الصادر عن النحو الخاص غير وارد؛ إذ أنَّ الجواب الصادر على النحو الخاص اعتمد على قيد لبي يعتمد على القرينة الحالية التي هي مجتمع السائل والمستفتي.

الجهة السابعة: جواب الإمام (ع) بالتعيين أو الترتيب رغم كون المقام مقام تخيير.

وذلك فيما إذا كان الواجب تخييريًا ورغم ذلك ينصُّ الإمام (ع) في الجواب لتعيّن الأمر في أحد أفراد الواجب التخييري، وهو ما يوجب تحقق المعارضة بينما دل على الوجوب التخييري وبين هذا النص الخاص. وبيان ذلك: أنَّ بعض الأجوبة الصادرة عن الإمام (ع) ترد الإجابة بنحو الترتيب، أي إن لم يكن (أ) فـ (ب) فـ (ج) وهكذا، أو أنه مردد بين أفراده، في حين أن بعض الأدلّة تشير إلى أن الواجب في نفس المقام معين لا مرتب أو مخير، وهو ما يوجب المعارضة حينئذ.

ورفع المعارضة يكون بملاحظة أنَّ الإمام (ع) حين الإجابة إنما لاحظ الدواعي النفسية للسائل من كونه سيختار أحد الواجبات، أو أنه في الرتبة الأولى سيختار الواجب الأول وفي الرتبة اللاحقة سيختار الواجب الثاني وهكذا، فالجواب إنما صدر اختيارًا من الإمام (ع) لما

يناسب السائل حسبما تقتضيه ظروفه، ومن ثمَّ ترتفع المعارضة بين نصوص التعليم الدالة على التخيير.

ومما يمكن التمثيل به في هذا السياق: أخبار الصلاة على الثلج، حيث جاء في بعضها جواز الصلاة عليه ابتداءً، بينما تضمنت نصوص أخرى تعليق الصلاة على الثلج على حالة تعذر الصلاة على الأرض، كموثقة الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي على الثلج، قال: فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلى عليه». وبتطبيق ما تقدم بيانه، فإنه لا منافاة بين موثقة الساباطي وبينما دل على اختيار الصلاة على الثلج ابتداءً؛ لأنَّ النهي المذكور في موثقة الساباطي جاء وفق ما تقتضيه طبيعة الإنسان من أنه يصلي على الثلج إن لم يتمكن من الصلاة على الأرض صلى على الثلج، وأما جزئية بسط الثوب فهي إنما لغرض تحصيل حالة الاستقرار الواجبة دون الإشارة لصحة السجود عليه.

إذن، قد يجيب الإمام (ع) بما يوحي بالترتيب مع أن المقام مقام تخيير، ومنشأ جواب الإمام (ع) بنحو الترتيب راجع للحالة الطبيعية الموجودة للإنسان كما أشرنا له.

الجهة الثامنة: عدم تقييد نصوص الإفتاء بالحالات النادرة.

إنَّ مرحلة الفتيا تمتاز بأنه يستهجن فيها التنبيه على الحالات والأفراد الشاذة ونادرة الوقوع، ومن ثمَّ فلا معنى للتقييد بها وإن كان الحكم الواقعي مقيدًا بها، ولا يقدح ذلك في استعمال أسلوب الإطلاق. فعلى سبيل المثال: لو أجيبَ عن حكم المرأة التي ولدت بأن عليها غسل النفاس، فإن الجواب ناظر لخصوص المرأة التي أنجبت إنسانا لا شيئا آخر، وعدم تضمن الجواب لهذا القيد لا يعني التمسك بالإطلاق، لكون الحكم مقيدًا، وإنما عدم ذكر القيد راجع لاستهجان التقييد بسبب ندرة القيد.

وعليه: فلو ورد ما يدل على اختصاص وجوب الغسل شرعا بما لو ولدت المرأة إنسانًا فلا يكون ذلك موجبا لتحقق المعارضة بينما دل على الحكم مطلقا وما دل عليه مقيدًا؛ لأنَّ الحكم الأول وارد مورد الفتيا ومفتقد للإطلاق وإن بدا مطلقًا؛ لأنه في واقعه مقيد كما أوضحنا آنفًا.

ختامًا، إنَّ الفوارق التي أشرنا لها بين نصوص التعليم والفتيا لا تنحصر في خصوص الجهات التي ذكرناها، وإنما هناك جهات أخرى يمكن للطالب الوقوف عليها، وإنما اقتصرنا على هذه الجهات لما لها من ربط بمحل البحث، أي اختلاف الحديث، وأما تفاصيل ما يترتب على هذه الأمور أصوليًا وفقهيًا فهو مما يطلب في محله.

وبهذا يكون انتهى الحديث عن العامل الأول من عوامل هذا السبب.

العامل الثاني: عدم التمييز بين المراد الاستعمالي والمراد التفهيمي للكلام.

وبيان ذلك: أنَّ هناك فرقًا – كما لا يخفى – بين المراد الاستعمالي لكلام ما والمراد التفهيمي لنفس الكلام، والأصل التطابق بين هذين المرادين، إلا أنه يقع كثيرًا في الاستعمالات اللغوية أن يُستعمل كلام ما ويراد به تفهيمًا غير ما استُعمِلَ فيه، سواء كانت تلك المخالفة إجماليّة كما في المجازات والاستعارات والكنايات وما أشبه، أم كان ذلك في الجملة كما في العام الذي يراد به الخاص.

وقد جرى على هذه الطريقة فصحاء العرب وبلغاؤهم، وبذلك جرت عادة المتحدث العربي في كلامه ومحاوراته من عدم التعبير عن المقصد باللغة الصريحة المباشرة. بل إنَّ العرب جرت عادتها على نسبة من يعبر صراحةً ومباشرةً بذكر حاق المسند والمسند إليه دون حذف أو إضمار أو كناية أو مجاز إما للقصور في معرفته اللغوية، أو لكونه قاصدًا للتعريض بسذاجة المخاطَب وعدم التفاته للمعاني المجازيّة كما هو منصوص عليه في بحوث علم المعاني.

ثم إنه ليس للمعاني المجازية ضابطة محددة، وإنما هو باب واسع لا ينضبط بقاعدة موحدة وقانون ثابت، بل قد يتقلب المعنى المجازي عبر الأمنة من معنى لآخر، كلفظ (الحمار) الذي كان يكنّى به ذو الإرادة القوية، كمروان الحمار، وأصبح اليوم تعبيرا عن الرجل البليد.

فالطريقة العربية في الكلام القائمة على عدم الصراحة في التعبير عن المقاصد ليس لها خصائص واضحة وعامة ينهجها كل مستعمل ولا يتعداها، وإنما يكون ذلك خاضعًا للظروف والأوضاع الخاصة بكل كلام.

فلذلك ينبغي البحث عما إذا كان الشارع المقدس، في القرآن الكريم والسنة المطهرة، سار على نفس طريقة التحاور العربي أم لا، فهل كان الشارع يستعمل الكنايات والمجازات والاستعارات؟ وهل كان الشارع لا يعطي المعاني بنحو الصراحة والوضوح؟ أم أن الشارع اتخذ طريقة خاصة مغايرة لما كان موجودا في المجتمع العربي؟

والإجابة على ذلك واضحة؛ حيث إنَّ الشارع المقدس اتبع نفس منهج العرب في التعبير عن المقاصد في تعبيره عن مقاصده الشرعيّة، فاستعمل المجازات والكنايات والاستعارات وما أشبه، وقد جاء التعبير المجازي في الكتاب الشريف مضافًا للسنة المطهرة.

وقد أفرد علماء الإسلام مصنفات خاصة بمجازات القرآن الكريم والسنّة، كما صنع الشريف الرضي (ره). بل إن أحد أسباب وجود المتشابه في القرآن الكريم هو عدم وجود التعبير الصريح لبعض المعاني، وقد قال سبحانه وتعالى: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأُخَرُ متشابهات»، وقد تضمّنت نصوص السنة الإشارة لوجود التشابه في الأخبار نفسها، كما جاء في كتاب عيون أخبار الرضا (ع) من قوله (ع): «إنَّ في أخبارنا متشابها كمتشابه القرآن، ومحكما كمحكم القرآن، فردُّوا متشابهاتها إلى محكماتها، ولا تتبعوا متشابهاتها دون محكمها فتضلّوا»، ومن ذلك – على سبيل المثال – التعبير عن قاعدة الاستصحاب بقولهم (ع): «لا تنقض اليقين بالشك»، حيث إنَّ من الواضح انتفاء اليقين في حالة الشكّ، ورغم ذلك افتُرِضَ وجوده في الخطاب، وهو تعبير كنائي، والأمثلة كثيرة سيأتي بعض منها.

والوجه في سيرورة الشارع الأقدس على سنة العرب في حديثهم واضح؛ إذ أنه تعالى أنزل كتابه بلسان نبيه (ص) وهو لسان قومه العرب، فخاطبهم بلسانهم على ما يعرفون، ومن كلامهم استعمال الأساليب سالفة الإشارة، وقد أشار لهذه المحاكاة والمتابعة الشافعي في كتابه (اختلاف الحديث) في موردين:

أما في المورد الأول، فقد أشار لأمور ثلاثة أساسية: أولها أنَّ الله تعالى استعمل في خطاباته الواردة في القرآن الكريم نفس طريقة العرب؛ وثانيًا أن ذلك ترتب عليه أن أنزل تعالى القرآن بلسانهم، وهو يقتضي كونه سائرًا على نفس ما يجرون ويسيرون عليه؛ وثالثًا: أنَّ للعرب طريقة خاصة في مقام المحاورة والتخاطب ومنها أنهم كانوا يتلفظون بالشيء عاما ويريدون به العام، وخاصا يريدون به الخاص.

وأما في المورد الآخر، فقد تحدث عن الحديث النبوي فقال: «والحديث عن رسول الله (ص) كلامٌ عربي، ما كان منه عام المخرج عن رسول الله (ص) كما وصف في القرآن يخرج عامًا يراد به العام، ويخرج عامًا وهو يراد به الخاص)، والمقصود أن نفس كلام النبي (ص) كان يتبع في مقام بيان الحكام الشرعية والمعارف الإلهيّة أساليب العرب.

ورغم احتياج المجازات بطبيعتها للتأويل بغير المقصود لعدم صراحته في بيانه، إلا أنَّ الملاحظ أنَّ المُخاطبين بالآيات والروايات لم يكونوا يسألون عن معاني المجازات؛ لأنها كانت مفهومة ومعلومة لهم:

فلم نجد أحدًا يسأل النبي الأكرم (ص) في قوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» عن مواصفات يد الله تعالى من طولها ولونها وعدد أصابعها إلخ، وإنما فُهِمَ المعنى الكنائي بذلك من قبل من توجه لهم الخطاب حينئذ.

وفي المقابل، فإنَّ ذلك لا يمنع من وجود من يحاول التأويل حين عدم وجود صراحة في الدلالة على مقصد معين أو من يحاول عامدًا حرف المعنى عما هو مقصود فيه وظاهر، وقد قال تعالى: «يحرفون الكلم عن مواضعه» إشارةً لهؤلاء.

بل إنَّ المعاني المجازية والاستعمالات الكنائية قد تلتبس حتى على من كان معاصرًا لزمن صدور النص الشرعي ومطلعا على أسلوب العرب وطريقتهم في المحاورة والتخاطب، كعمر بن الخطّاب – وهو رجل عربي مطلع على أساليب العرب في مقام التحاور – الذي فهم من قوله تعالى: «أو لامستم النساء» الملامسة الحسيّة اليدوية، ولم يفهم منها التعبير عن العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة، ومن ثمَّ انتهى لعدم مشروعية التيمم بدلا عن غسل الجنابة وحصره في مجرد الحدث الأصغر، وقد وافقه في ذلك جملة من علماء العامة كما ذكر ذلك الطبرسي في مجمع البيان، وذلك على الرغم من وضوح أن المقصود من الملامسة في آية الشريفة التعبير الكنائي عن العلاقة الطبيعية بين الزوجين، وقد استعمل القرآن الكريم ذلك تأدبًا وتنزُّهًا وذلك بنحو ما تعارف العرب في الاستعمال المجازي والكنائي.

وعليه: فإنَّ من المهم جدًا التعرف على المعاني الحقيقية لألفاظ النصوص والمرادات الجدية منها، والتعرف على الأساليب والقواعد الخاصة في الكلام عند العرب، بالإضافة للإحاطة بظروف النصوص. وكل ذلك يستدعي أن يكون الفقيه محيطًا بهذه الأساليب والمجالات العامة للعقلاء والخاصة للمعصومين (ع)، ومن ثمَّ يمكن للفقيه استظهار المعنى الجدي من النص.

ثم إنَّ ما قررناه آنفًا من ضرورة وأهمية تتوقف على القول بأنّ المدار في حجية الظهور إنما هي على وقت الصدور دون وقت الوصول على ما هو معروف بين أعلامنا، وقد أشار لدليل ذلك السيد الشهيد (ره) في (بحوث في علم الأصول) من التمسك بأصالة عدم النقل وعدم القهقرى ونحو ذلك مما هو مبحوث في محله، وأما لو بني على أن المدار هو وقت الوصول فلا يكون لما ذكرناه أي معنى كما لا يخفى.

وقد التفت لأثر هذا العامل أعلامنا وأشاروا له في كلماتهم، كشيخنا الصدوق والمفيد (ره) فيما نقلناه عنهم فيما مضى. وأشار لذلك الشيخ الأعظم (ره) في الرسائل قائلًا: «إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظاهر في الأخبار: إما بقرائن متصلة خفيت عليها من

جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى أو منفصلة)، والنتيجة: أن عمدة الاختلاف الحاصل بين الأخبار إنما هو عائد لإرادة خلاف الظاهر، فالألفاظ الصادرة عن المعصومين (ع) لا تحمل على ظواهرها لكونها مستعملةً مجازًا واستعارةً وكنايةً، وحيث إن القرائن المتصلة أو المنفصلة التي تعين المعنى الحقيقي خفيت ولم يتم نقلها، ومن ثمَّ أدى ذلك لوقوع الاختلاف بين الأخبار.

ومن الواضح ههنا أن الابتعاد عن عصر الصدور وضعف المعرفة باللغة وبظروف عصر النص وأساليبه وغياب القرائن المعيّنة للمعنى، كل هذه العوامل تزيد في خفاء الأسلوب الذي كان متحكمًا في بيان المطالب، ومن ثم يكثر الالتباس، ومن ثمَّ يجب بذل الجهد الوافر في هذا السياق.

ومن أمثلة ذلك مما وقع في الأخبار: صحيحة محمد بن مسلم التي رواها في الوسائل قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن عمار الساباطي روى عنك رواية، قال: وما هي؟ قال: روى أن السنة فريضة. فقال: أين يذهب، أين يذهب! ليس هكذا حدثته: إنما قلت: من صلى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسهُ فيها، أقبلَ الله عليها ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها، أو ربعها، أو ثلثها، أو خمسها، وإنما أمرنا بالسنّة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة»، فلم يكن الإمام (ع) بصدد بيان أن السنة فريضة، وإنما بغاية الإشارة إلى أن الله تعالى يقبل من الإنسان عبادته بمقدار ما أقبل، ولأنَّ العبادة قد تكون ناقصةً فإنه يُستعاض للإتمام بالعبادة المستحبة. أما عمار الساباطي، فلم يفهم هذا المعنى بحكم بكونه شخصا غير عربي، وإنما من الموالي، وبالتالي فإن عدم إحاطته بطريقة التحاور أوجبَ أن يقع في هذه الإشكالية.

ومما يمكن ذكره في المقام أيضًا: ما جاء في معتبرة عبد الله بن سنان قال: «قلت له، عورة المؤمن على المومن حرام، قلت: يعني سفليه؟ قال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره»، فالعورة في اللغة هو ما استعمله الإمام، وهو كل ما يكون عارا للشخص، فلذلك تصدق على إذاعة سره وليس المراد من العورة المعنى الصريح.

والحاصل: أنه ينبغي على من يريد التعاطي مع الآيات القرآنية والروايات المعصومية الإحاطة بمثل هذه المعاني والاستعمالات والأساليب قبل تقرير وجود معارضة من عدمها، وقد اشتملت الأخبار على أن الرجل لا يكون فقيها إلا لو أحاط بهذه الأساليب ولحن الكلام ومعاريضه.

ويمكن تطبيق هذه المسألة – فقهيًا – على ما ذكروه في مسألة العذرة، حيث بُنيَ على التعارض – كما في المكاسب المحرمة للشيخ الأنصاري – بناءً على أنَّ المقصود من طائفتي النصوص عذرة الإنسان، في حين أن النصوص تضمن بعضها عذرة الإنسان وبعضها عذرة غير الإنسان، وكان الاختلاف في التشخيص راجعًا للاختلاف في فهم أساليب المحاورة، ويُطلب تفاصيل ذلك من محله.

العامل الثالث: محدودية اللغة العربية.

إنَّ أحد أسباب حصول الإيهام بوجود المعارضة بين النصوص الواردة في الأحكام الشرعية هو محدودية اللغة العربيّة من حيث المصطلحات العلمية والقانونية مع تعدد أساليب التعبير فيها بنحو يمكن معه التعبير عن المضمون الواحد بعدة أساليب.

وبيان ذلك تفصيلًا: هو أنَّ محدودية اللغة العربية وفقرها في الجانب القانوني جعل الشريعة الإسلامية – مع شموليتها وسعتها واشتمالها على الأحكام القانونية في مختلف المجالات من عبادات ومعاملات بمختلف أقسامها وأنواعها – تتبع أسلوبًا خاصًا في التعبير عن تعاليمها وأحكامها، وذلك بنحو يتناسب مع فقر اللغة من جهة وسعة الشريعة وشمولها من جهة آراء أخرى.

وإنَّ اللغة العربية وإن كانت غنية في مجال ما يمارسه الإنسان العربي آنذاك كما تدلّ عليه ظاهرة الترادف، إلا أنها لم تكن كذلك في مجال لغة القانون بنحو تسد حاجة الشريعة الشاملة؛

لأنها لغة لمجتمع يعيش مستوى محدودا من الحضارة والوجود التشريعي، وهو ما دعا الشريعة الإسلامية لاستعمال المصطلح الواحد في المداليل القانونية المختلفة، ومن ثم أصبح ذلك من العوامل الرئيسية لبروز ظاهرة توهم التعارض بين النصوص الشرعية.

ويتضح ذلك بصورة أوفى بملاحظة تقسيم الأحكام الشرعية إلى تكليفية ووضعية، وانقسام التكليفية إلى وجوب وحرمة واستحباب وكراهة وإباحة، وانقسام نفس الوجوب لنفسي وعيني وتخييري وتعييني وكفائي وغيري إلخ، وهذا التنويع للاصطلاحات القانوني تفتقر له اللغة العربية.

وكذلك ما يتعلق بالأحكام الوضعيّة: فإنها تنقسم لأنواع كثيرة، كالشرطية والمانعية والجزئية والسببية والملكية، وتنقسم الملكية – كمثال – إلى أنواع مختلفة من ملك طلق وغير طلق، والمملوك قد يكون عينا شخصية وقد يكون كليا، وقد يكون في الذمة وقد يكون في المعين، وقد يكون بنحو الكسر المشاع وقد يكون بنحو الشركة المالية، كما وأن المالك قد يكون شخصا معينا وعنوانا كليا أو جهة عامة أو خاصة، ومن لم تكن اللغة العربية وافية بهذه التقاسيم.

ولتجلية الصورة بشكل أوضح في فقر اللغة العربية لمصطلحات الأحكام الوضعية، نستعرض بعض الأمثلة:

فمنها: أنَّ الحقوق في اللغة وضعت للأمر الثابت، في حين أن الموجود فقهًا عدة حقوق يمثل كل منها وجودا قانونيا يختلف عن غيره سنخًا، كحق الرهانة، والجناية، والغرماء، والاختصاص، وغيرها من الحقوق التي تغاير المِلك.

وكذلك ما يتعلق بأحكام النجاسات: فلم يستعمل القرآن الكريم كلمة (النجس) سوى في موضوع واحد وهو قوله تعالى «إنما المشركون نجس»، مع وقوع الاختلاف في تفسير هذا الاستعمال بين كونه في النجاسة المصطلحة فقهًا أو غيرها. وكذلك في السنة المطهرة لم تشتمل على التعبير بما يدل على النجاسة بالصراحة، فلم تعبّر بكلمة (النجس) وإنما أشارت لذلك من خلال الأوامر التكليفية بغسل الثوب وما شابه ذلك، ونفس الأمر جارٍ في الطهارة،

فعلى الرغم من كثرة الأحكام المتعلقة بالطهارة والنجاسة – اللذان هما حكمان وضعيان – لم يعبر عنهما غالبًا إلا بصيغة الحكم التكليفي.

وكذلك ما يتعلق بالزكاة، فإن الشارع عبر عن تعلق حق الزكاة بالأمر بالزكاة. ومثله ما يتعلق بالمانعيّة، حيث عبر الشارع عنها مثلًا بقوله: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»، إلى آخر ما يمكن التمثيل به في المقام.

والحاصل: أنَّ افتقار الثقافة العربية حينئذ للمنظومة القانونية والمصطلحات العلميّة اضطرّ بالشارع – حينما سايرَ لغة قومه – إلى استعمال عين المفردات المستعملة في اللغة وثقافته، ومن ثم اضطر لتضييق الدائرة واستعمال بعض المفردات في غير المعنى المقصود منها، خصوصًا فيما يتعلق بالأحكام الوضعيّة.

وسبب أكثرية الافتقار في الأحكام الوضعية دون التكليفية هو أنَّ المتعارف عليه في المجتمعات غير المتحضرة كثرة الاهتمام بالأحكام التكليفية دون الوضعية، ومن هنا وجدنا الشارع يعبر عن الحكم الوضعي بصيغة الحكم التكليفي.

والنتيجة من هذا العرض: هو أنَّ الفقر اللغوي أدى لاستعمال تعبيرات في غير محلها تعبيرا عن الحكم الشرعي، وقد أوجبت هذه التعبيرات حصول الخلط والاشتباه أحيانًا، ولذلك – مثلًا –فهم بعض علماء الجمهور من قوله تعالى: «فطلقوهن لعدتهن» أن الآية إنما هي بصدد بيان الحكم التكليفي دون الوضعي، ورتبوا على ذلك أنه لو وقع الطلاق للمرأة أثناء حيضها فإنَّ ذلك وإن كان محرمًا إلا أن الحرمة تكليفية لا تؤثر على الحكم الوضعي الذي هو صحة الطلاق حينئذ، في حين أن الآية إنما استعملت أسلوب الحكم التكليفي للإشارة والتدليل على الحكم الوضعي لما ذكرناه آنفًا من فقر اللغة العربية لهكذا مورد.

ونظير ذلك أيضًا ما وقع من خلاف في طهارة الكافر، فدلت طائفة من النصوص على طهارته، ودلت أخرى على النهي عن التوضأ بسؤره، ويُحتمل في المقام أن تكون نصوص المنع إنما وردت في مقام منع المسلمين عن المخالطة والمعاشرة تحفظًا على أصل الشدة على الكفار

المفهوم من قوله تعالى: «أشداء على الكفار»، ومن ثمَّ فليست نصوص المنع ناظرة من قريب أو بعيد للنجاسة بقدر ما هي ناظرة للإرشاد لقطع العلقة والمخالطة بين المسلمين والكفار؛ إذ أنَّ من الواضح أن من سيتوضأ بسؤر الكافر سيكون مخالطًا ومجالسًا له بنحو مستمر ومتعدد، ومن هنا فمن المحتمل جدًا أن أخبار المنع إنما نظرت لحكم ولائي سلطاني غايته التأكيد على ضرورة عدم المخالطة والارتباط والصحبة مع الكفار انطلاقًا من الأصل القرآني سالف الإشارة إليه، وللبحث في ذلك بابٌ.

والنتيجة من ذلك كله: أنَّ اللغة العربية وإن كانت مرنة، إلا أنها في الحقيقة محدودة في مقام المصطلحات العلمية والقانونية، ومن الطبيعي أن يترتب على ذلك أنَّ الشارع لن يجِد من الألفاظ الصريحة الواضحة ما يمكنه أن يدلل به على مقاصده؛ إذ أن الشارع – في أحكامه الفقهية مثلًا – بحاجة إلى مصطلحات محددة وواضحة وصريحة يمكن الاعتماد عليها في تحقيق المراد وإيصاله، ومن ثمَّ فلا يمكن استعمال الألفاظ غير الجلية والغامضة.

وقد ذُكِرَ نفس العامل في علة وجود المتشابه في القرآن الكريم؛ إذ أنَّ محدودية اللغة وفقرها للمصطلحات القانونية أوجب أن يستعمل الشارع المقدس الألفاظ والمصطلحات الموجودة فيها بنحو لا يؤدي للمراد بصورة جلية واضحة، وقد أدّى ذلك لوقوع الاشتباه والغموض والتعارض.

العامل الرابع: تغيُّر مدلول بعض الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية.

وتوضيحه أنَّ بعض الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية كانت ذات معنى في زمن صدورها يختلف عن معناها اليوم عند العلماء المتأخرين، وقد يُظنُّ عند التعاطي مع هذه النصوص والألفاظ أن مراد الأئمة (ع) هو نفس مدلوله المتعارف عليه اليوم، ومن ثم يحدث التعارض بين النص المشتمل على مثل هذه الألفاظ وبين غيره من النصوص.

ونذكر لذلك أربعة أمثلة تطبيقية: لفظ (الكراهة)، وكلمة (ما لا ينبغي)، وألفاظ (العلم والظن والشك)، ولفظ (المال)، وذلك بالنحو التالي:

المثال الأول: لفظ (الكراهة).

إن المتبادر من لفظ الكراهة حال إطلاقه الآن أحد الأحكام التكليفية الخمسة، وقد ورد في نصوص عديدة، كنصوص استعمال أواني الذهب والفضة، فأوجب ذلك توهما عند البعض: فحمَل الكراهة الواردة في هذه النصوص على المعنى المصطلح اليوم، ومن ثم دعاه ذلك لادعاء وجود المعارضة بين نصوص حرمة استعمال أواني الذهب والفضة ونصوص كراهة استعمالها، مما ألجأه لتوظيف آليات علاج التعارض.

ومثل ذلك ورد في النصوص المتعلقة بحكم حيوان البحر، فإنه قد يُفهم من بعض النصوص التي عبرت بالكراهة حليَّةُ جميع ما في البحر سوى ما ثبت تحريمه في القرآن الكريم، كمتعبرة زرارة التي جاء فيها أنه (ع) قال: «لم يحرم الله شيئا من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق، وليس بحرام وإنما مكروه،»، فالتعبير بالكراهة فيها قد يوهِم إرادة نفس المعنى المصطلح عليه الآن، خصوصًا مع استعمال الكراهة في مقابل الحرمة.

وهذا التوهم – في هذين المثالين – في غير محله؛ إذ أنَّ الحرام له نوعان: أحدهما هو التحريم الصادر في السنة المطهرة، والثاني هو التحريم الذي نُصَّ عليه في خصوص القرآن الكريم، وهو المقصود به في مثل معتبرة زرارة المتقدمة.

ويشهد لذلك: ما جاء في صحيحة محمد بن مسلم عنه (ع) قال: «إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه، ولكن قد كانوا يعافون أشياء ونحن نعافها»، والمعنى: أنهم كانوا يمتنعون عن تناولها، وهو نحو من أنحاء الحرمة كما سنشير لذلك بعد قليل.

وبتعبير آخر: إن المقصود بالحرام في النصوص الشرعية غالبًا هو الفريضة، أي ما صدر عن الله تعالى، وبالمكروه ما صدر تحريمه عن المعصوم (ع).

وقد تضمنت كلمات بعض العلماء من العامة بعض أسباب هذا التمييز بين التعبيرين، مثلًا: ذكر الشافعي في كتاب (الأم) أن التعبير بالحرام والحلال في غير ما جاء ذكره في القرآن كان يُعدُّ ضربًا من عدم الورع أو قلته، وإنما كان يُعبَّر عن ذلك بالكراهة، قال: «قال أبو يوسف: ما أعظم قول الأوزاعي في قوله: هذا حلال من الله! أدركت مشايخنا للعلم يكرهون في الفتيا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرامٌ، إلا ما كان في كتاب الله بلا تفسير». ثم نقل كلاما عن ربيع بن خيثم في ذلك، وقال: «حدّثنا بعض أصحابنا عن إبراهيم النخعي – وهو من أكبر علماء الرأي وقد توفي سنة خمسة وتسعين، وأستاذ أستاذ أبي حنيفة – أنه حدث عن أصحابه أنهم كانوا إذا أفتوا بشيء أو نهوا قال: هذا مكروه وهذا لا بأس به، وأما أن تقول: هذا حلال وهذا حرام، فما أعظم ذلك».

فالملاحظ من كلام الشافعي أنهم كانوا يستعظمون التعبير بكلمة الحلال والحرام وكأن في ذلك جعلًا من الإنسان لنفسه عدلًا للقرآن الكريم.

ومثل ذلك نقله ابن القيم في كتاب (إعلام الموقعين) عن مالك، قال: «سمعت مالكًا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحدا اقتُديَ به يقول في شيء: هذا حلال وهذا حرام، وما كانوا يتجرؤون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: أكره كذا، ونرى هذا حسنًا»، وهو واضح في المطلوب.

ومما تقدم يتضح منشأ تعبير الأئمة الأطهار (ع) عن الحرام الاصطلاحي بالمكروه فيما لو لم تذكر حرمته في القرآن الكريم. وممن التزم بذلك: السيد أبو الحسن الأصفهاني (ره) في حاشيته على العروة الوثقى وإن لم يلتزم به في وسيلة النجاة، ومثله شيخ الشريعة الأصفهاني.

وأسبق منهما: الشيخ الطوسي (ره) في التهذيب حينما تعرض لروايات حلية رحم الأرنب، فذكر حينها أن التحريم في الأدلة من المفاهيم المشككة، وأن ما في القرآن تحريم أعلى

وما في السنة أقل، وحمل الروايات التي دلت على حصر ما حرّم الله تعالى بأمور إنما ناظرة للتحريم القرآني من دون أن ينافي ذلك التحريم الصادر عن المعصومين (ع).

المثال الثاني: كلمة (ما لا ينبغي).

فقد التزم المتأخرون من الفقهاء بدلالتها على الكراهة، في حين أن المُراجِعَ لموارد استعمالها يقف على أن المراد منها مجرد عدم كون العمل في محله تكوينًا وتشريعًا، وهو يعمُّ موارد الكراهة والحرمة الشرعيتين بالإضافة للحزازة العرفية.

وبذلك يرتفع التنافي المتوهم في نصوص استعمال آنية الذهب والفضة، حيث جاء في بعضها أنه لا ينبغي، وفي آخر النهي عن الاستعمال، فتوهم بعضهم التعارض فلجأ للجمع العرفي.

المثالث الثالث: ألفاظ (العلم والظن والشك).

فإنه لا يقصد بها في الآيات القرآنية والروايات المعاني المنطقية المتداولة لها، وإنما المراد بها معانٍ أخرى:

فالعلم يُفسّر في المنطق بأنه الاعتقاد الجازم أو القطع وإن لم يكن مطابقا للواقع، ويُفسر الظن بأنه الاعتقاد الراجح – ومنه فهم البعض أن آيات النهي عن العمل بالظن دالة على إلغاء الاعتقاد الراجح –، ويفسر الجهل بعدم العلم.

وهذه التفسيرات إنما هي من الأمور الحادثة المستجدة، والتي ظهرت بعد ترجمة المنطق والفلسفة، وليس ذلك المقصود بها في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وممن أشار لذلك: الشيخ المظفر (ره) في أصوله عند بحثه عن آية النبأ، قال: «والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية: أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم؛

لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي – تقريبا – معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلا وحماقة وعدم بصيرة وعلم»، وهذا النص يؤكد أن المقصود بالجهل في اللغة العربية يختلف عن المقصود به في الاستعمال المنطقي، ومن ثم يجب ملاحظة ذلك عند التعاطي مع النصوص.

ومثل ذلك: ما ذكره محمود العقاد في كتابه (بين الكتب والناس)، قال: «العلم يستعمل في معنيين: الأول هو الظهور والانكشاف وزوال الخفاء، ومن ذلك إطلاقهم العلَم على الجبل العالي والعلَم على الراية المرفوعة والعلَم على الاسم الذي اشتهر به صاحبه؛ الثاني: الهداية والبصيرة، فإذا قالوا: إن فلانا يمشي على علم فمعنى ذلك أنه يهتدي في سيره لا يتخبط، فالعلم عندهم هو الهداية والسير على بصيرة، ونقيضه الجهل وهو التخبط في الضلال».

فمن خلال ما تقدم ذكره ومع ملاحظة كلمات أهل اللغة يمكن الخلوص الى أن للعلم معنيين: الأول هو وضوح الشيء كما لو انكشف وتوضح الامر للإنسان، وهو بهذا المعنى يتناسب مع المعنى المصطلح الذي هو الجزم؛ والثاني هو الهداية والحكمة وقيام العمل على أساس الروية والتثبت والتدبر وملاحظة شؤون القضية وجوانبها.

وأما الجهل أو الجهالة أو العمل بسفاهة وما أشبه، فقد تُستعمل في مقابل العلم بالمعنى المشهور، وقد تستعمل بمعنى العلم الذي لم يُفكَّر بجوانبه، وهو ما يسمى أحيانًا ظنًا؛ لأن المنشأ لمتعقدات الإنسان قد يكون بعض الحالات النفسية كالأماني والرغبات، أو الإيحاءات العاطفية أو الإحساسية، أو الاعتقاد ببعض الأفراد الكبار أو أقوالهم.

والظن في القرآن الكريم يُشار به لتلك الاعتقادات سواء كانت جازمة أو غير جازمة، والتي تنشأ من هذه المصادر دون أن تعتمد على برهان ودليل وحساب الاحتمالات وأمثال ذلك، وإنما تعتمد على الأحاسيس والعواطف حسب. والعقائد التي لم يؤمَن بها من باب العقل

وانما تدخلت في تكوينها الرغبات والأماني والإيحاءات فهي من الظنون، ولذا فإن كل معتقد نشأ من مصدر احساسي بحيث لا يذعن به العقل بما هو عقل فهو الظن وإن جُزِمَ به.

ومن هنا نجد القرآن الكريم يصف أهل الجاهلية بأنهم يتبعون الظن، ولا يعني بذلك أنهم لا يملكون الجزم، وإنما عنى أن منهجهم التفكيري غير صحيح، ولهذا لما جاء الإسلام أحدث انقلابا في طريقة التفكير؛ لأنهم كانوا يعتمدون على الخرافات وتقليد الآباء والأوهام وغير ذلك من الأمور الإحساسية، وربما حصل لهم الجزم من بعض الطرق الأخرى.

والحاصل في تفسير الظن: أن كل اعتقاد ينشأ من غير تفكير ومقايسة ودليل وشاهد فإنه يعتبر ظنًا، سواء كان اعتقادا جازمًا أم لا.

وما ذكرناه من تفسير للظن هو ما فهمه قدماء الأعلام، ورتبوا عليه أن حجية خبر الواحد منوطة بتحقق الوثوق بصدوره، أي الاطمئنان؛ لأن العمل بالظن قبيح، واستندوا في ذلك للآيات التي تضمنت النهي عن العمل بالظن وغيرها.

وتحقق الوثوق يكون بجملة جوانب متعددة: كنقد المتن وتقويمه، ووجود شاهد عليه من الكتاب والسنة وغير ذلك من مناشئ الوثوق. وحتمًا لا يُقصد بملاحظة الشواهد والقرائن تحصيل الجزم بالخبر صدورا ومضمونا وإلى أفضى ذلك للقول بلزوم إحراز قطعية الصدور، وإنما المقصود هو خضوع الخبر لمحاسبات موضوعية كما هو في الكثير من الشواهد العقلائية.

وقد تضمنت ذلك كلمات الأعلام، فقال الشيخ الأنصاري (ره) في مبحث حجية الخبر الواحد: «المحكي عن السيد، وعن القاضي، وابن زهرة، وابن إدريس: المنع، وذهب إليه المفيد، حيث حكي عنه في المعارج أنه قال: خبر واحد قاطع للعذر هو الذي يفضي بالنظر للعلم، وربما يكون ذلك إجماعا أو شاهدا من عقل. بل في الوافية: أنه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم عن العلامة، وهو عجيب». والمستفاد من عبارة صاحب الوافية أنه لم يقل أحد بحجية خبر الثقة صريحا قبل العلامة الحلي (ره). وهنا تجدر الملاحظة إلى أن عبارة الشيخ الأنصاري (ر) في الرسائل في نقله عن المعارج أغفلت مقطعًا هاما فيها، حيث إن الأصل هكذا: «خبر الواحد

القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يقتضي النظر للعلم، وربما يكون ذلك إجماعا أو شاهدا من عقل أو حاكما من قياس»، ولعل الحذف للجزء الأخير من النُّساخ لتوهم عدم إمكان انسجامها مع مذهب الإمامية من نفي القياس، في حين أن المقصود بها تحديد مدى اعتبار الخبر من خلال مقايسته بالأصول الإسلامية الكلية، بنحو ما ورد في بعض الأخبار من الأمر بالقياس على كتاب الله تعالى، وليس المقصود ما ذكره المحقق الحلي (ره) في تفسير هذه العبارة بما هو غير مرتبط بمحل البحث.

المثال الرابع: لفظ (المال).

إن لفظ المال يستعمل تارةً بمعنى النقد، وأخرى بمعنى كل ما يكون له قيمة وهو المتعارف عليه اليوم، ومن هنا ذهب بعض القدماء للتفصيل بين النقدين والأنعام والغلات الثلاث، فجعل المال في خصوص النقدين بخلاف الأنعام والغلات رغم وجود القيمة لها.

والحاصل من جميع ما تقدم من أمثلة هو أنَّ تغير معاني الألفاظ قد يوجب توهم المعارضة بين النصوص، ولا ينحصر الأمر في خصوص الأمثلة الأربعة التي ذكرناها وإنما هناك أمثلة أخرى كثيرة. ولا ريب في أن هذا العامل مبتنٍ على كون الحجية في الظهور إنما هي على زمان الصدور دون زمان الوصول كما مرت الإشارة إليه فيما مضى.

***

واتضح من خلال ما قدمنا في هذا السبب من أسباب التعارض أن عدم ملاحظة العوامل الأربعة المتقدمة أدى لتوهم وقوع التعارض بين النصوص، وقد عرفنا أن منشأ هذا التوهم يعود: إلى عدم التأمل وقلة الاطلاع على الأمور، أو عدم الإحاطة بالأساليب الخاصة أو العامة في أقول المعصومين (ع)، ولذا يلزم على الفقيه أن يحيط بما تقدم ذكره من الأساليب

والقواعد العامة للعقلاء أو ما يكون خاصا بالمعصومين (ع) ولسان الشارع المقدس وكلمات فقهاء الطائفة (رضي الله عنهم) حتى يتعرف على معاني الألفاظ ويحيط بالمراد الجدي فيها، وحتى يبتعد عن تفسيرها بسطحية أو بالرأي.

السبب الثاني: الاختلاف الناشئ عن الأئمة الطاهرين (ع) أنفسهم

ونستعرض في هذا السبب بحوثًا ثلاثة: الأول حول أسباب الاختلاف الناشئ عن الأئمة الطاهرين (ع) أنفسهم، ونستعرض فيه أسباب كتمان الأئمة (ع) للأحكام الواقعية في بعض المجالات، والثاني حول أنواع الكتمان وطرقه، والثالث حول بيان التناسب بين أسباب الكتمان والأحكام الشرعية، وذلك بالنحو التالي:

الأمر الأوّل: أسباب كتمان الأحكام الواقعية.

ومن أجل بحث أسباب كتمان الأئمة (ع) للأحكام الواقعية فيبعض المواقف دون إبراز الحكم الواقعي، نستعرض بعض الأسباب:

السبب الأوّل: مداراة السائل.

إن من المعلوم وجود التفاوت بين أصحاب الأئمة (ع) من حيث القابلية لتحمل الأسرار والعلوم المرتبطة بآل محمد (ع)، ولذلك – كما سوف نشير له في طيات البحث – مجموعة أسباب. وقد أدى هذا التفاوت إلى أن تكون الأجوبة الصادرة عن الأئمة (ع) إلى بعض الرواة على خلاف الحكم الواقعي؛ لعدم إمكان تحمل هذا الشخص للحكم الواقعي، ولربما أدى إعطاؤه إياه والتصريح به لترتب مفسدة كالانحراف.

ولا بد من الاستدراك بالقول بأنَّ المداراة لم تكن دائمية، وإنما تنحصر في فترة زمنية محددة تنتهي بعد زوال أسباب المداراة، فيُصرَّح للراوي بالحكم الواقعي حينها، وهو ما أوجب توهم المعارضة بينما صدر سابقًا ولاحقًا من بيان للحكم.

ولا ريب في أن اتباع منهج المداراة في التبليغ إنما هو من الأمور المنصوص عليها شرعًا، فقد ورد في الكافي الشريف عن النبي (ص) قوله: «أمرني ربي بمداراة الناس كما أمرني بأداء

الفرائض»، بل قد جاء في بعض النصوص أن بعض محدِّثي الشيعة – فضلًا عن المعصومين – قد أمروا بالتدريج في إلقاء المطالب للأفراد حسبما يجدون عنده من قابلية، نحو ما جاء في بصائر الدرجات عن الأصبغ بن نباتة عن الأمير (ع) قوله: «إن حديثنا صعب مستصعب، خشن مخشوشن، فانبذوا للناس نبذًا، فمن عرف فزيدوه، ومن نبذ فدعوه».

وإنَّ التدرج في إلقاء المعلومات يعتمد اعتمادا كليا على مستوى قبول وتحمل المتلقي، وهو أمر مُجرّب، فيلزم على كل من يريد طرح فكرة ما أن يلقيها شيئا فشيئا؛ حفاظا على أحاسيس المتلقي ومشاعره، خصوصا وأنه قد تكون لدى المتلقي بعض الاتجاهات المعينة التي تسيطر على ذهنيته، وإن عدم استعمال المداراة معه قد تدفعه للمواجهة والرفض.

وقد تضمنت بعض النصوص الإشارة لعدم قابلية الرواة لتحمل بعض المعتقدات، بل وإنَّ منهم رواة أجلاء كان ذلك بالنسبة لهم في بداية أمرهم وبداية التزامهم بمبدأ الإمامة، ونذكر لذلك نماذج:

فمنها: صحيح زرارة المنقول في الكافي في خبر طويل وجليل، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الجد، فقال: ما أجد أحدا قال فيه برأيه إلا أمير المؤمنين (ع)، فقلت: أصلحك الله، فما قال فيه أمير المؤمنين (ع)؟ قال: إذا كان غدًا فالقني حتى أُقرِأكه في كتاب. قلت: أصلحك الله، حدثني، فإن حديثك أحبُّ إليّ من أن تقرأنيه من كتاب[6]، قال: اسمع ما أقول لك، إذا كان غدا فالقني حتى أقرأكه في كتاب. قال: فأتيته من غد بعد الظهر، وكانت ساعتي التي أخلو به فيها بين الظهر والعصر، وكنت أكره أن أسأله إلا خاليًا؛ خشية أن يُفتِني من أجل من يحضر بالتقية. فلما دخلت عليه أقبل على ابنه جعفر، فقال: أقرأ زرارة صحيفة الفرائض، ثم قام لينام. فبقيت

6 قال الأستاذ (حفظه الله) في هذا المقام ما محصلّه: لعل منشأ رغبة زرارة في الاستماع كونه كسائر الناس حينئذ من استنكار أخذ العلم من الكتب، وذلك يعود لمنع الرجل الثاني من كتابة الحديث وقراءة الكتب، وكان يُعبّر عمن يفعل ذلك بأنه صحفي.

أنا وجعفر (ع) في البيت، فقام فأخرج إلي صحيفة مثل فخذ البعير، فقال: ليس أقرأكها حتى تجعل لي عليك الله ألّا تحدث بها تقرأ فيها أبدًا حتى آذن لك، ولم يقل: حتى يأذن لي أبي. فقلت: أصلحك الله، ولم تضيق عليّ ولم يأمرك أبوك بذلك؟ فقال لي: ما أنت بناظر فيها حتى آذن لك، فقلت: لك ذلك. وكنت رجلا عالمًا بالفرائض والوصايا بصيرًا بها، حاسبا لها، ألبث زمانا أطلب شيئا يلقى عليّ من الفرائض والوصايا لا أعلمه فلا أقدر عليه. فلما ألقى إليّ طرف الصحية إذا كتاب غليظ يُعرف أنه 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 (ع)، فقال: أقرأت صحيفة الفرائض؟ قلت: نعم، فقال: كيف رأيت ما قرأت؟ قلت: باطل ليس بشيء، هو خلاف ما الناس عليه. قال: فإنّ ما رأيت – والله يا زرارة – هو الحق، هو إملاء رسول الله (ص) وخطَّ علي بيده. قال: فأتاني الشيطان، فوسوس في صدري، فقال لي قبل أن أنطق: يا زرارة لا تشكّن، ود الشيطان والله أنك شككت، وكيف لا أدري أنه إملاء رسول الله (ص) وخط علي (ع) بيده وقد حدثني أبي عن جدي أن أمير المؤمنين (ع) حدثه بذلك؟ قال: قلت: لا، كيف جعلني الله فداك. وندمت على ما فاتني من الكتاب، ولو كنت أعرفه لرجوت ألا يفوتني منه حرف».

ومحلّ الشاهد من الخبر موقف زرارة (ره) مع الإمام (ع) والذي تضمن عدم تقبله لما في صحيفة الفرائض وتشديد الإمام الصادق (ع) على زرارة في عدم الإباحة بما فيها حتى يأذن له، وهو ما أردنا الإشارة إليه من أن هناك حالة من حالات المداراة كانت تستدعي أن لا يبرز الإمام (ع) الحكم الواقعي نظرًا للظرف الذي كان يحتم ذلك.

ونفس المعنى يمكن استفادته من موثقة أبي بصير المروية في الكافي الشريف، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القنوت، فقال: فيما يجهر فيها بالقراءة. فقلت له: إني سألت أباك عن ذلك، فقال: في الخمس كلها. فقال: رحم الله أبي، إن أصحاب أبي أتوه فأفتاهم بالحق، ثم أتوني شُكاكا فأفتيتهم في التقية».

ومن البعيد أن يشكّ أصحاب الإمام الباقر (ع) في الإمام الصادق (ع)، فيلزم توجيه الخبر بمعنى مناسب: فمن المحتمل أن منشأ شك الأصحاب هو اختلاف عصر الإمامين (ع)، فقد كانت الموجات الفكرية في عصر الإمام الصادق (ع) أكثر نشاطًا منها في عصر الإمام الباقر (ع)، ومن ثم يُحتمل أن يكون أصحاب الإمام الصادق (ع) خاضعين لثقافة ذلك العصر وموجاته الفكرية، ولذلك عبر الإمام (ع) بهذا التعبير، وإلا فلا شك ولا ريب في جلالة وعلوّ قدر هؤلاء الأصحاب.

ومثل ذلك في الدالة على المراد: ما رواه زرارة عن أبي جعفر (ع) أنه قال: «القنوت في كل الصلوات. قال محمد بن مسلم: فذكرت ذلك لأبي عبد الله (ع)، فقال: أما ما لا يُشك فيه فما جُهِرَ فيه بالقراءة»، وكأن الإمام (ع) يشير إلى أن القدر المتيقن هو خصوص الصلوات الجهرية، ومن المحتمل أن التعبير الصادر لمحمد بن مسلم فيه نحو من أنحاء الكتمان لنفس النكتة المشار لها آنفًا.

ومنها: ما جاء في الوسائل بسند معتبر عن عثمان بن زياد «أنه دخل على أبي عبد الله (ع)، فقال له رجل: إني سألت أباك عن الوضوء فقال: مرة مرة، فما تقول أنت؟ قال: إنك لن تسألني عن هذه المسألة إلا وترى أني أخالف أبي، فتوضأ ثلاثا ثلاثا وخلل أصابعك»، فأجابه الإمام (ع) بخلاف جواب أبيه (ع)، وهو ما يؤكد أن في المقام نحوا من أنحاء الكتمان.

ومن ذلك أيضًا: خبر أبي بصير المروي في الوسائل، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): متى أصلي نافلة الفجر؟ قال: بعد طلوع الفجر. قلت له: إن أبا جعفر أمرني أن أصليها قبل الفجر، فقال: يا أبا محمد، إن الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمرّ الحق، وأتوني شكاكًا فأفتيتهم بالتقية».

فالمستفاد من هذه النصوص أن الأئمة (ع) كانوا أحيانا يسترون الحكم الواقعي أو يظهرون خلافه من باب المدارة.

أسباب المداراة.

ولا بدَّ ههنا من الوقوف على الأسباب التي تؤدي للمداراة وستر الحكم الواقعي عن أصحاب الأئمة (ع)، فنستعرض لذلك مجموعةً من الأسباب سنصطلح عليها بالعناصر:

العنصر الأوّل: التلمذة على فقهاء الجمهور ومعاشرتهم.

فللتلمذة أثر طبيعي في غرس أفكار الأستاذ ورسوخها في ذهن طلابه، ويشتدّ ذلك فيما لو كان التلميذ شابا أو صغيرا، فيكون سريع التأثر بأستاذه وبالإيحاءات والتلقينات التي تُملى عليه، ومن ثم فلا يكون مستعدًا – من الناحية النفسية – لسماع ما يخالف تلك الأفكار أو المرتكزات.

ويمكن أن يُذكر لهذا السبب في مقامنا مصداقان: أولهما أن يكون التلميذ مواليًا لمحمد وآله الطاهرين (ع) إلا أنه يتلمّذ عند بعض فقهاء الجمهور، وثانيهما أن يكون التلميذ في بداية أمره عاميًّا ثم منَّ الله عليه فعرفه الحق وهداه إليه فاتبعه، ونذكر ما يرتبط بكل مصداق بشيء من التفصيل:

المصداق الأول: تلمذ الراوي الإمامي على الفقيه المخالف.

ولكون هذا المصداق بالغ الأثر في نفس التلميذ، فإنا نجد أن أحاديث أهل البيت (ع) قد ركزت على ضرورة تعليم الأطفال حال الصغر أحاديث أهل البيت (ع) قبل أن يطلعوا على غيرها؛ فهو إن استأنس بأحاديث أهل البيت (ع) وتركزت أفكاره ومتعقداته في ذهنه فإنه لن يتأثر بعد ذلك بأي فكر، وقد ذكر صاحب الوسائل (ره) جملةً مما يتعلق بذلك في الباب الرابع والثمانين من أبواب أحكام الأولاد، فليُراجع.

ويساعد على ما ذكرنا من أهمية التربية والتأسيس والتعليم منذ البداية ما ذكره في تاريخ الأندلس من أن النصارى حينما سيطروا عليها طلبوا من المسلمين أن يكون أمر التعليم بأيديهم، فجعلوا التعليم بيدهم وأسندوه لمعلمين من النصارى، فكان استيلاؤهم على التعليم أحد العوامل الرئيسة لانقضاء المسلمين في أسبانيا وتنصّرهم. وهو أمر وارد جدًا في مثل هذه الأزمان، حينما يبتعث الطالب الذي لا يزال حدثًا للغرب بقصد التعليم، وهو ما يؤثّر على تدينه وتدين الأجيال التي تخرج من تحت يده إن لم يكن محصنًا من الناحية الدينية.

المصداق الثاني: تلمّذ الراوي العامي على فقهائهم ثم هدايته.

ويمكن أن يذكر لذلك ما هو معروف من أن هناك جملة من رواة الطائفة من أصحاب الأئمة (ع) من كونهم عامةً تلمذوا على فقهاء العامة ثم اتبعوا الحق، ومن ذلك ما رواه الكشي عن العياشي من أن علي بن الحسن بن فضال روى أن الحكم كان من فقهاء العامة، وأنه كان أستاذ زرارة وحمران والطيار قبل أن يروا هذا الأمر.

ولذلك، فمن المحتمل جدا أن تكون بعض آراء الحكم بن عيينة مغروسة في أذهان هؤلاء الأصحاب، ولعل هذا ما يفسّر استغرب زرارة مما هو موجود في صحيفة علي (ع) بنحو ما نقلنا عند عرض نماذج المداراة. ولا ريب في أنَّ حالة المداراة قد انقضت بالنسبة لزرارة حتى أصبح من أساطين هذا المذهب، وقد جاء في الكشي عن هشام بن سالم أن زرارة قال: «أسمع بالحرف من جعفر بن محمد من الفتيا فأزداد به إيمانًا»، وذلك بعد أن تجذرت في أعماقه الدعائم العقدية والأسس الفكرية لمذهب أهل البيت (ع).

ومن ذلك أيضًا ما ذكره سيدنا الخوئي (ره) في معجمه في ترجمة منصور بن حازم من الحوار الذي دار بينه وبين الإمام الصادق (ع)، فإنه يصلح أن يكون شاهدًا لهذا المصداق.

والنتيجة من جميع ذلك: أنَّ التلمُّذ كان واحدًا من العوامل الداعي للكتمان والمداراة التي كان فيها الأئمة الأطهار (ع) مع أصحابهم.

وقريب من التلمذ في عدم إبراز الأحكام الواقعية لبعض الرواة: العلاقات الاجتماعية التي كانت تربط بعض الرواة من أصحابنا بعلماء الجمهور ومخالطتهم إياهم ومعاشرتهم، فإن للمعاشرة تأثيرا في المتركزات لا يقل عن تأثير التلمذة، بل قد يتأثر الشيعي الضعيف بأفكارهم إذا قُرِّبت لذهنه بأسلوب مناسب، وقد نقل العلامة شرف الدين في المراجعات أنَّ بعض رواتنا رووا عن بعض العامة كما رووا عن أصحابهم من الشيعة، حتى أن العامة قد احتجوا بتلك الروايات في صحاحهم، وهو ما يؤكد أن الشيعة كانوا يعيشون مع غيرهم ويختلطون بهم، ولم يكن لهم محيط علمي وثقافي خاص.

فأدت هذه المعاشرة والمخالطة لاستثقال تصور بعض الأحكام الشرعية التي امتازت بها مدرسة أهل البيت (ع) عن غيرها، وتوجد لذلك عدة نماذج:

فمنها: ما نقله السيد البروجردي (ره) في الجامع عن الذكرى في الصحيح أن زرارة نقل عن أبي جعفر (ع) قال: «قال رسول الله (ص): إذا دخل وقت الصلاة المكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة، قال: فقدمت الكوفة، فأخبرت الحكم بن عيينة وأصحابه فقبلوا مني ذلك. فلما كان من قابل لقيت أبا جعفر (ع)، فحدثني أن رسول الله (ص) عرّس في بعض أسفاره، فقال: من يكلأنا؟ فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال، ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله، أخذ نفسي الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله (ص): قوموا فتحولوا عن مقامكم الذي أصابكم فيه الغفلة، فقال: يا بلال: أذن، فأذن، فصلى رسول الله (ص) ركعتي الفجر، وأمر الصاحبة فصلوا ركعتي الفجر، ثم قام فصلى به الصبح، ثم قال: من نسي شيئا من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإن الله يقول: وأقم الصلاة لذكري. قال زرارة: فحملت الحديث للحكم وأصحابه، فقالوا: نقضت حديثك الأول. فقدمت على أبي جعفر (ع) بما قال القوم، فقال: يا زرارة، ألا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعا وأن ذلك كان قضاءً من رسول الله (ص)؟».

وبعيدًا عن الإشكال العقدي في الرواية بما يؤدي لعدم القبول بها، فإن الاستشهاد بها إنما هو لتبيين أن هناك علقة وعشرة بين زرارة والحكم بن عيينة وأصحابه.

ومنه أيضًا: ما جاء في الوسائل عن بريد بن معاوية من استغرابه لصدور حكم من الإمام (ع) مخالف لما هو المألوف والمعروف عند الجمهور، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرطبة تباع قطعتين أو ثلاث، قال: لا بأس. قال: وأكثرت السؤال عن أشباه هذا، فقلت: أصلحك الله استحياءً من كثرة ما سألته: إن من يلينا يفسدون هذا كله، فقال: أظنهم سمعوا حديث رسول الله (ص) ثم حال بيني وبينه رجل فسكت. قال بريد: فأمرت محمد بن مسلم أن يسأل أبا جعفر (ع) عن حديث رسول الله (ص) في النخل، قال محمد بن مسلم: خرج رسول الله (ص) فسمع ضوضاء فقال: ما هذا؟ قيل: تبايع الناس في النخل الحديث».

والنتيجة: أن التلمذة والمعاشرة التي كان عليها أصحاب الأئمة (ع) شكلت حاجزًا ومانعًا من أن يعمد الأئمة (ع) في فترة من الفترات بالنسبة لهؤلاء الأصحاب لإبراز الأحكام الواقعية، وإنما عمدوا (ع) لإبراز أحكام تقية، وإذا ارتفع المانع أبرزوا الحكم الواقعي.

العنصر الثاني: وثوق بعض رواتنا برواة العامة في الجملة وعدم اتهامهم إياهم بالكذب.

وقد أدى ذلك لاستصعاب مواجهة رواتنا بالحكم الواقعي المخالف لما عليه العامة.

ويشير لذلك: صحيح محمد بن مسلم أنّه قال لأبي عبد الله (ع): «ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (ص) لا يُتّهمون بالكذب ثم يجيء منكم خلافه؟ قال: إنَّ الحديث يُنسخ كما ينسخ القرآن».

ويُستفاد من هذا الخبر أنَّ المانع من الاستناد لمرويات الجمهور لا ينحصر في مجرّد كذب الرواة؛ فهُم قد يكونوا صادقين ولو على مجرّد مباني الجمهور، وإنّما قد يكون المانع من الوثوق بها هو غفلة علماء الجمهور عن التدرج الذي تضمنته النصوص لبيان الأحكام الشرعية بنحو

ما أشرنا له في تمهيدات هذا البحث، ومن ثمَّ تعرف ما يشوب قول بعض المعاصرين من ذهابهم لعدم الغضاضة في الاعتماد على مرويات الجمهور طالما كانت أسانيدها معتبرة بمبانيهم أو مبانينا.

وقد نتجت هذه الغفلة، في ضمن ما نتجت فيه، عن سياسة منع تدوين الحديث، فأدت لعدم معرفتهم بالناسخ والمنسوخ، بالإضافة إلى اختلاف المراحل الزمنية التي صدرت فيها الأحاديث، وهذه الأسباب مما توجب عدم الوثوق بأحاديثهم.

والحاصل: أنَّ بعض رواتنا كانوا يثقون في بعض رواة الجمهور، ومقتضى وثاقتهم يستدعي الاعتماد عليها، ومن هنا غفل بعض الشيعة عن هذه العوامل المحيطة بأحاديث علماء الجمهور من دون تمحيص أو التفات لتلك الظروف، وذلك ما أدى إلى أن تصدر بعض الأحكام عن الإمام (ع) تقيةً – بالمعنى العام للتقية، أي الكتمان – مداراةً للرواة لغاية ارتفاع سبب ذلك؛ مراعاةً لتلك الظروف.

العنصر الثالث: الحذر من الغلاة في العقيدة.

وهم مجموعة من المنتسبين للتشيع ممن يحملون أفكار الغلو ويدّعون في الأئمة (ع) النبوة والألوهية لأغراض شتى، وقد تبرأ الأئمة المعصومون (ع) منهم عبر النصوص التي صدرت في هذا المجال، كلعن الإمام الصادق (ع) للمغيرة بن سعيد، ولعنه لبشّار وغيرهم مما هو منقول ومذكور في كتب الحديث مما يمكن الوقوف عليه. وقد بلغت الأخبار المتعلقة بهذا المجال حدًا حدا بصاحب الوافي (ره) إلى عقد باب بعنوان أنَّ الأئمة (ع) ليسوا أنبياء.

فكان وجود بعض المنتسبين للتشيع ممن يحملون أفكار الغلو سببًا مانعًا من أن يصرّح الأئمة (ع) ببعض الأحكام الواقعية. والوجه في ذلك: أنّ إبراز الأحكام المخالفة لما هو مشهور بين المسلمين؛ لوضوح أنّ إبراز هذه الأحكام مما يقوي مدعى الغلاة من توهم صفة النبوة والكمالات المختصة بالأنبياء وبالله سبحانه وتعالى، فيُجعَل ذلك مساعدًا على تمرير دعاواهم.

ويُمكن أن يُجعل من شواهد ذلك ما تضمنته بعض النصوص من أن الإتمام دون القصر في المواضع الأربعة المشرفة من مخزون علم الله تعالى. وتوضيحه: أنه قد يجعل الوجه في نسبة الحكم بالإتمام فيها لمخزون علم الله تعالى وعدم إظهار الحكم بصورة جلية هو أنَّ الكثير من الأذهان حينئذ لم تكن بالمستوى المطلوب من حيث الاستعداد والقابلية والعقيدة، بالإضافة للحذر من الغلوّ؛ وتبرير ذلك أن الاعتقاد بخواص فقهية متمايزة للمواضع الأربعة مبني على الاعتقاد ببعض المعتقدات والأسس الفكرية للأئمة (ع)، وهو ما قد يُبرر به وجود بعض الفتاوى للإمامية بالقصر في الأماكن الأربعة دون وجود أفضلية لها، ومنشأ ذلك عدم تحمل ثبوت حكم خاص لها يميزها عن بقية الأماكن، خصوصًا الحائر الحسيني (على مشرفه آلاف التحية والصلوات) ومسجد الكوفة.

العنصر الرابع: الحذّر من المقصّرين في العقيدة.

والمقصود: هو الحذر من المنتسبين للتشيع ممن يجرد الأئمة (ع) عن جميع مقاماتهم وكمالاتهم وخصائصهم التي اختصوا بها، ويذهبون إلى أنّهم مجرد فقهاء عاديون وعلماء بالكتاب والسنة من دون أن يؤمنوا لهم بمقام الولاية، فمتى سمعوا من الإمام المعصوم (ع) حكما مغايرًا لما هو لدى مشهور المسلمين نسبوه إلى اجتهاد الأئمة وإعمالهم للرأي والقياس والعياذ بالله من هذه النسبة.

وتشير لهذا المعنى بعض عبارات شيخنا الصدوق (ره) مما تقدمت الإشارة لها في طيات البحث. وللمحدث النوري في المستدرك كلامٌ يستحسن نقله ههنا، قال: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا منهم يقصّرون تقصيرا ظاهرا في الدين، وينزلون الأئمة (عليهم السلام) من مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيرا من الأحكام الدينية حتى يُنكَت في قلوبهم. ويقولون: إنهم يلتجأون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون».

وبعد ملاحظة هذه الأسباب الأربعة للمداراة، التي هي أول أسباب كتمان الأحكام الواقعية، تتضح الظروف الصعبة المتضاربة والمعقدة التي كان يعيش فيها الأئمة (ع)، نتيجةَ عوامل ثقافية واجتماعية وسياسية متداخلة، وموجهة أفراد وجماعات بميول مختلفة واتجاهات متباينة داخل التيار الشيعي نفسه، مما كان يضطر بالأئمة (عليهم السلام) لكتمان الأحكام وبيانها بالتدريج مداراةً لهم، مع تأجيل بيان الأحكام الواقعية في ظرفها المناسب.

السبب الثاني: إلقاء الاختلاف بين الشيعة.

وتوضيح هذا السبب: هو أنَّ الظروف الأمنية التي عاش فيها الأئمة (ع) بالإضافة للشيعة اضطرت بالأئمة (ع) لإلقاء الاختلاف بين الشيعة أنفسهم؛ لأنَّ اتفاق كلمة الشيعة على كلمة ما سيجعل انتسابهم للإمام (ع) واضحًا، مما يعرض الإمام (ع) والشيعة إلى الخطر. ولم يكن ذلك الاختلاف في الأحكام ذات الدرجة العالية من الأهمية، وإنّما في الموسّعات والمستحبات.

فليس المُراعى في هذا الأمر اتّقاء مخالفة علماء الجمهور أو مذهب السلطان، وإنّما هي قضية أمنيّا للتمويه على وجود الشيعة وعدم الدلالة على الإمام (ع) بما هو جامع للشيعة. نعم، يمكن عده من موارد التقية بلحاظ أن الإلقاء كان لغرض التقية، لا أنَّ أصل الحكم صدر تقيةً بمعناها المصطلح.

ويمكن ذكر عدة شواهد متعددة تؤكد أن إلقاء الاختلاف بين الشيعة كان من الأئمة (ع):

فمنها: ما رواه زرارة في الموثق عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن مسألة فأجابني، ثم جاء رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي. فلما خرج الرجلان قلت: يا ابن رسول الله، رجلان من أهل العرق من شيعتكم،

فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت صاحبه! فقال: يا زرارة، إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لقصدكم الناس، ولكان أقلّ لبقائنا وبقائكم. قال: ثم قلت لأبي عبد الله (ع): شيعتكم لو حملتموهم على الأسنة وعلى النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين، قال: فسكت، فأعدت عليه ثلاث مرات، فأجابني بمثل جواب أبيه».

فيتضح من هذه الرواية أن إلقاء الاختلاف بين الشيعة كان أمرًا مقصودا من الأئمة (ع) بغرض الحفاظ على بقاء الشيعة وبقاء الأئمة (ع)، فإذا عُرِف الشيعة بما هم كيان متميز له إمامه وتوجهاته الموحدة بين أتباعه فإن ذلك سيكون مدعاة لتشتتهم والتضييق عليهم بل وقتلهم، فضلًا عن ارتداد آثار ذلك على الإمام (ع).

ومن الشواهد: ما رواه الكشي بسندين صحيحين كما نقله سيدنا الخوئي (ره) في ترجمة عبيد بن زرارة. وهذا الخبر هو العمدة في الاستدلال على المدّعى لصراحته في أنَّ الخلاف مُلقى بهذا الغرض بخلاف الخبر الأول الذي قد يُناقش فيه بأن الاختلاف راجع للموضوع وإن كان ذيله يشير للعكس.

ونصّ الخبر ما يلي: «عن عبد اللهّ بن زرارة، قال: قال لي أبو عبد الله (ع): اقرأ مني على والدك السلام وقل له: إني إنما أعيبك دفاعا مني عنك، فإنّ الناس والعدو يسارعون إلى كلّ من قرّبناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى في من نحبه ونقرّبه، ويرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عبناه نحن، فإنما أعيبك لأنك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر بمودتك لنا ولميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك ونقصك، ويكون بذلك منا دافع شرهم عنك. يقول الله عزّ وجلّ: (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان

ورائهم ملك يأخذ كلّ سفينة غصبا) [...]، فإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر[7]، وإنّ من ورائك ملكا ظلوما غصوبا يرقب عبور كلّ سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ثم يغصبها وأهلها، ورحمة الله عليك حيا ورحمته ورضوانه عليك ميتا. ولقد أدّى لي ابناك الحسن والحسين رسالتك أحاطهما اللهّ، وكلاهما وحفظهما بصلاح أبيهما كما حفظ الغلامين، فلا يضيقن صدرك من الذي أمرك أبي وأمرتك به.

وأتاك أبو بصير بخلاف الذي أمرناك به، فلا واللهّ ما أمرناك ولا أمرناه إلاّ بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به، ولكلّ ذلك عندنا تصاريف ومعان توافق الحقّ ولو أذن لنا لعلمتم أنّ الحقّ في الذي أمرناكم، فردّوا إلينا الأمر، وسلّموا لنا واصبروا لأحكامنا، وارضوا بها، والذي فرق بينكم فهو راعيكم الذي استرعاه الله خلقه، وهو أعرف بمصلحة غنمه في فساد أمرها، فإن شاء فرّق بينها لتسلم، ثم يجمع بينها ليأمن من فسادها وخوف عدوها في آثار ما يأذن الله، ويأتيها بالأمن من مأمنه والفرج من عنده.

عليكم بالتسليم والردّ إلينا وانتظار أمرنا وأمركم وفرجنا وفرجكم، فلو قد قام قائمنا وتكلّم متكلّمنا ثم استأنف بكم تعليم القرآن وشرائع الدين والأحكام والفرائض كما أنزله الله على محمد (صلّى الله عليه وآله) لأنكر أهل البصائر فيكم ذلك اليوم إنكارا شديدا، ثم لم تستقيموا على دين الله وطريقته إلاّ من تحت حدّ السيف فوق رقابكم. [...] وعليك بصلاة الستة والأربعين، وعليك بالحج أن تهل بالإفراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة وطفت وسعيت فسخت ما أهللت به وقلبت الحج عمرة أحللت الى يوم التروية، ثم استأنف الإهلال بالحج مفردا إلى منى وتشهد المنافع بعرفات والمزدلفة، فكذلك حجّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلّوا به ويقلبوا الحج عمرة، وإنما أقام رسول الله

---

7 قال الشيخ الأستاذ (حفظه الله) ههنا ما مفاده: وهو ما أسميناه في بعض المحاضرات بفقه الأولويّات، وكأنَّ المورد من صغريات التزاحم فيُقدّم فيها الأهم على المهم.

(صلّى الله عليه وآله) على إحرامه ليسوق الذي ساق معه، فان السائق قارن، والقارن لا يحلّ حتى يبلغ هديه محلّه، ومحلّه المنحر بمنى، فاذا بلغ أحلّ، فهذا الذي أمرناك به حجّ التمتع فالزم ذلك ولا يضيقن صدرك. والذي أتاك به أبو بصير من صلاة إحدى وخمسين والاهلال بالتمتع بالعمرة الى الحج وما أمرنا به من أن تهلّ بالتمتع، فذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما يسعنا ويسعكم ولا يخالف شيء منه الحقّ ولا بضارّة والحمد لله رب العالمين».

فقد تضمّن هذا الخبر الهام مجموعة أمور:

أولها: أنَّ الإمام (ع) قد ألقى الخلاف بين الشيعة في عدد نوافل الصلوات الخمس، فقد أمر زرارة بعدد مغاير لما أمر به أبا بصير، فمجموع النوافل على ما أُمِرَ به زرارة ٢٩ ركعة، وعلى ما أُمِرَ به أبو بصير تكون ٣٤ ركعةً، ومن ثمّ وقع الاختلاف.

الثاني: أنَّ أبا بصير أُمِرَ بحج التمتع في حين أُمِرَ زرارة بالإفراد، مع أنَّ وظيفة النائي عن مكّة مطلقًا حج التمتع، ورغم ذلك أُمِرَ زرارة بالإهلال بالحج.

فالإمام (ع) هو من أوقع الاختلاف بين الشيعة بشكل واضح، وهذان النصّان مما يدّل على ذلك. ومما يؤيّد ذلك، وجُعِلَ مؤيّدًا للضعف السندي وفق المختار، الخبران اللذان أوردهم في الحدائق:

أولهما: ما نقله عن الاحتجاج عن حريز عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: ليس أشد عليّ من اختلاف أصحابنا، فأجاب (ع): ذلك من قِبَلي».

وثانيها: ما رواه الصدوق (ره) في العلل – وإن نسبه صاحب الحدائق (ره) إلى المعاني، وهو اشتباه كما نبّه عليه الشيخ المجلسي (ره) – عن أبي أيوب الخزاز عمن حدثه عن أبي الحسن (ع) قال: «اختلاف أصحابكم لكم رحمة، وقال: إذا كان ذلك جمعتكم إلى أمر واحد. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال: أنا فعلت ذلك، ولو جمعتكم على أمر واحد لأُخِذَ برقابكم».

ومن جميع ما ذكرناه في هذا الأمر – لحد الآن – يتضح أنَّ إلقاء الاختلاف بين الشيعة كان أحد الأسباب المؤدية لكتمان الأحكام الشرعية الواقعية. وممن تنبّه لهذا السبب في اختلاف

الأحاديث صاحب الحدائق (ره) في مقدمة الحدائق وفي الدرر النجفية، بل قد التزم (ره) بأنّه في كل مورد من موارد المعارضة يمكن أن يُلتزم بأحد الطرفين نظرا لهذا السبب، ووسّع دائرة التقية بنحو جعلها شاملةً لحالة إلقاء الاختلاف بين الشيعة.

ردّ اعتراض بعض الأعلام على هذا السبب.

وما ذكره صاحب الحدائق (ره) من هذا السبب كأحد أسباب اختلاف الحديث لم يقبله معاصره الوحيد البهبهاني (ره) في الفائدة الثانية من الفوائد الحائرية، وتبعه على ذلك الشيخ الأنصاري (ره) حيث صرّح بعد نقله كلام صاحب الحدائق (ره) بما نصّه: «وهذا الكلام ضعيف؛ لأنَّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء. وأما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم: فهو وإن أمكن حصوله أحيانًا، لكنه نادر جدا، فلا يصار إليه في جل الأخبار المختلفة»، وحاصل كلامه (ره) أنَّ التحفظ على الشيعة ممكن بالتقية من دون حاجة لإلقاء الخلاف بينهم.

إلا أنَّ ما ذكره الشيخ (ره) غير تام؛ وذلك من وجوه:

أولها: أنَّ إظهار الشيعة للموافقة للعامة إنما يصح بالنسبة لبعض الخواص الذين يتحفظون دائمًا من العامة، ويلتزمون التقية لكونهم على وعي والتفات بمفهوم التقية وحالتها، وهذا الوعي يتطلب مستوى عاليًا من القابليات. وأمّا من لا قابلية مماثلة له من المغفلين والبسطاء مما يظهر ما في قلوبهم على فلتات ألسنتهم وظاهر أعمالهم فإنّهم ليسوا على مستوى عالٍ بنحو يتفهمون معنى التقية ويطبقونها، ومن ثمَّ فلا بُدَّ من حماية هذا الصنف من الشيعة بما هو أبعد من مجرد التقية الاصطلاحية.

وثانيها: أنَّ هناك بعض المندسين في صفوف الشيعة ممن لا تؤثر التقية العملية عليهم.

وثالثها: لو فرضنا أنَّ أمر الأئمة (ع) لم يظهر للعاديين من أبناء العامة، فإنه قد يظهر – ولو بالتقية الاصطلاحية – للسلطة الواعية التي كانت تترصد الشيعة وتراقبهم بحذر بغاية البطش بهم.

فضرورة الحفاظ على الشيعة تتطلب أن يكون الخلاف واقعًا بينهم جذريًا، بحيث تتجاوب كل طائفة من الشيعة برأي وتعمل به وإن قطعوا وشعروا بعدم وجود السلطة الرقيبة عليهم، وهو ما يؤدي لحفظ الشيعة والأئمة (ع) من السلطة، بل ويؤدي ذلك حتى لحفظ مكانة الأئمة (ع) لدى العامة.

ومما يدلل على هذا المعنى الأخير أنَّ الباقرين (ع) وإن كانا يتبنيان مذهبا فقهيا يخالف الجمهور، إلا أنهما كانا يتمتعان بالوثاقة والاعتبار والمكانة عندهم، مع لحاظ أن عادة العامة الجَرح لأدنى سبب، وما ذلك إلا لوجود الخلاف الواقعي، ومن هنا نجد العامة ينسبون الخلاف عند الشيعة للشيعة لا لأئمتهم (عليهم السلام).

ويشهد لذلك: ما جاء في رجال الكشي ونقله الشيخ المامقاني (ره) في تنقيح المقال عن يحيى بن عبد الحميد الحمّاني – وهو من العامّة وتُرجِمَ له في ميزان الاعتدال وغيرها من المصادر – قال: «قلت لشريك: إن أقواما يزعمون أن جعفر بن محمد ضعيف في الحديث، قال: أخبرك القص، كان جعفر بن محمد رجلا صالحا مسلما ورعا، فاكتنفه قوم جهال يدخلون عليه ويخرجون من عنده ويقولون: حدثنا جعفر بن محمد، ويحدثون أحاديث كلها منكرات، يستأكلون الناس بذلك ويأخذون منهم الدراهم»، فيُلاحظ أنَّ الافتراء والكذب وغيره قد نُسِبَ للرواة عن الإمام الصادق (ع) لا للإمام نفسه، وذلك أحد الثمرات التي كان يسعى لها الأئمة (ع) وهي حماية أنفسهم.

وجاء في تهذيب التهذيب للعسقلاني في الإمام الصادق (ع) ما نصّه: «ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: كان من سادات أهل البيت فقها وعلما وفضلا [...] وقد اعتبرت حديث الثقاة عنه، فرأيت أحاديث مستقيمة ليس فيها أحاديث يخالف حديث الإثبات، ومن المحال أن

يلصق به ما جناه غيره»، فما لم يُقبل منسوبًا للإمام الصادق (ع) اعتبره من الرواة. ثم نقل نظير ذلك عن الساجي، قال: «كان صدوقا مأمونا إذا حدث عنه الثقات، فحديثه مستقيم».

ونظير ذلك ما ورد عند المتأخرين منهم، كأبي زهرة في كتاب الإمام الصادق (ع)، لدرجة أنه علل عدم نقل البخاري عنه (ع) أنَّ الرواة عنه لم يكونوا موثوقين بحيث يُعتمد على نقلهم.

ومن خلال ما تقدم يتضح أنَّ غرض الأئمة (ع) من إلقاء الخلاف بين الشيعة هو إيجاد شيء من التغطية والتعمية، وقد تحقق ذلك.

وأما قول الشيخ الأنصاري (ره) من أنَّ الشيعة مع اختلافهم قد اتفقوا على مخالفة العامة، قال: «مع اتفاقهم على مخالفتهم»، فيرد عليه أنَّ أقوال العامة لم تكن منحصرا في خصوص المدن الأربعة التي تمثل المراكز الثقافية حينئذ، بل ولم تكن نفس المدينة المنورة مختصة بمذهب مالك حسبما نقله الشافعي في الأم، فمع تعدد العامة وانتشارهم في المدن المختلفة لا يُمكن العلم بأن الشيعة مع اختلافهم متفقون على مخالفة العامة.

وأما ما ذكره (ره) في ذلك المورد من مخالفة إلقاء الخلاف بين الشيعة لقوله (ع): «ما سمعت مني يشبه الناس فمنه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه»، بتقريب أنَّ إلقاء الخلاف بين الشيعة مخالف لظاهر هذا النص:

فيرد عليه أنَّ مفاد الخبر لا يدل على أنّ ما لا يشبه قول الناس خالٍ من الكتمان وإخفاء الحقيقة، وإنما نفي التقية فيه بمعنى اتقاء العامة لا مطلق اتقاء الضرر ولو بالكتمان، ومن ثم لا مخالفة لظاهر هذا الخبر كما ادُّعي.

وبذلك يتم الحديث حول السبب الثالث من أسباب الكتمان.

السبب الثالث: التقية.

قبل الولوج في تفاصيل التقيّة كسبب من أسباب الكتمان وما يترتب على ذلك، لا بدَّ من تحديد مفهوم التقيّة محل البحث.

إنَّ المراد بالتقيّة هو أن يصدُر النص الشرعي بحكم مخالف للواقع اتِّقاءً وتخوُّفًا من المعصوم (ع) لسبب من الأسباب. ولها مصاديق متعددة تختلف باختلاف سببها، وفي طليعتها: التقية إفتاءً بما عليه علماء الجمهور وإن كان ذلك مخالفًا للواقع. وبيان ذلك: أنّه لا ريب في تأثير اتّقاء علماء الجمهور في صدور بعض النصوص من الأئمة (ع) خلافًا للحكم الواقعي، ولربّما حثَّ الأئمة (ع) أتباعهم على نقل الأخبار الموافقة للجمهور حفاظًا على شئون الأئمة (ع) ومهامهم بالإضافة لحفظ الشيعة، وقد ورد ما يدلّ على ذلك في أخبار متعددة:

منها: ما رواه في الوسائل بسند صحيح عن أبي عمر الكناني – ويُحتمل أنَّ هذا الراوي تفرد بخصوص هذا الخبر في الكتب الأربعة – عنه (ع) قال: «قال لي: يا أبا عمر، أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك وأخبرتك بخلاف ما أخبرتك، أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما، وأدع الآخر، قال: فقال: قد أصبت يا أبا عمر، أبى الله إلا أن يُعبد سرًّا؛ لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبى الله عزّ وجل لنا في دينه إلا التقية».

ورواه في المحاسن بسنده عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هاشم بن سالم، عن أبي عبد الله (ع). ويكون الخبر صحيحًا مع خلوّ طريقه عن أبي عمر الكناني، مع الالتفات إلى أنَّ الخبر ساقط من نسخة المحاسن المطبوعة، ونقله السيد البروجردي (ره) عن الوسائل أيضًا فلم يظفر عليه في نسخة المحاسن، ولعلّ مردّ ذلك لما قيل من أنَّ كتاب المحاسن قد زيد فيه ونُقِص. وأما مع وجود أبي عمر الكناني في السند وعدم ثبوت وثاقته فإنَّ الخبر يكون مؤيدا لا دليلا على المدعى.

ومما يمكن ذكره في هذا المقام: ما رواه في الوسائل أيضا عن أبي عبيدة عن أبي جعفر (ع) قال: «قال لي: يا زرارة، ما تقول لو أفتينا رجلا ممن يتولانا بشيء من التقية؟ قال: قلت له: أنت

أعلم، جُعِلتُ فداك، قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجرًا، وإن تركه – والله – أثم»، وفي خبر آخر: «إن أخذ به أجر، وإن تركه أثم».

والنصوص في هذا الباب من الكثرة بمكان، والاستشهاد عليها تطويل بلا طائل.

وإنما ينبغي صرف عنان البحث في جهتين:

أما الأولى، فهي حول أسباب التقية.

وأما الثانية، فهي البحث عن وجود الأخبار الصادرة تقيةً في المصادر الموجودة بأيدينا اليوم؛ إذ أنَّه من الممكن القول بأنَّ مقتضى تنقيح علمائنا وتنقيتهم لمصادرنا الروائية الموجودة بأيدينا اليوم – كما هو في شأن الكافي الذي صرف مؤلفه (ره) سنين طوال من عمره لتنقيته والشيخ الصدوق (ره) الذي قطع على نفسه ألا يورد إلا ما كان حجة بينه وبين ربه – هو عدم وجود خبر صدر تقية في هذه المصادر، اللهم إلا ما قد يقال عن التهذيبين من أنَّ مؤلفهما (ره) ذكر فيهما بعض الروايات التي أعرض عنها الأصحاب لأجل رفع الاختلاف بينها وبين الأخبار الأخرى، فيكون ما يصلح حمله على التقية مأخوذًا منهما، وهو ما جعل الأصحاب ينظرون لأخبار التهذيبين ويقررون حصول المعارضة فيهما.

والبحث عن ذلك يأتي تباعًا.

الجهة الأولى: أسباب التقية.

ونذكر للتقية أسبابًا أربعة: التحفظ على الراوي، وظروف صدور النص من الإمام (ع)، والتقية من السلطة، والتقية من الغلاة والملاحدة وغيرهم.

السبب الأول: التحفظ على الراوي أو منه

والمقصود بذلك هو أنَّ الإمام (ع) قد يعلم بأنَّ الراوي معرض لمراقبة وملاحظة السلطة الظالمة، فيعمد الإمام (ع) لعدم بيان الحكم الواقعيّ له لئلّا يعمل به فينكشف أمره أمام السلطة الظالمة ويثبت تشيّعه وولائه للإمام (ع) مما يعرضه للأذى أو يعرِّض غيره من الشيعة للأذى، ويُبيّن الحكم الواقعي متى ما ارتفعت الظروف المؤدية لهذا السبب. وعدم بيان الحكم الواقعي قد يكون لأنَّ الراوي قد يعمد للعمل بمقتضى الحكم الواقعي، وقد يكون لعدم تمييز الراوي لموضوع التقية، وغير ذلك.

ومما يشير لهذا السبب نصوص عديدة:

منها: ما رواه في الوسائل عن داود بن زربي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الوضوء، فقال لي: توضأ ثلاثا ثلاثًا، ثم قال: أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟ قلت: بلى. قال: فكنت يوما أتوضأ في دار المهدي، فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به، فقال: كذب من زعم أنّك فُلاني [بمعنى أنك جعفري] وأنت تتوضّأ هذا الوضوء، قالت: فقلت: لهذا والله أمرني»، ومثل المضمون ما نُقِل في شأن علي بن يقطين (ره) مع الإمام الكاظم (ع) اتقاءً من هارون الرشيد كما هو مذكور في محله.

فيُلاحظ في هذا الخبر ومثله أنَّ الإمام (ع) إنما عمد للتحفظ على الراوي أو منه؛ فإنه لو أمره بالوضوء كما هو الحكم الواقعي لأدى ذلك لجعل الراوي في معرض الهلكة.

ومنها: ما رواة سلمة بن محرز – وهو ممن لم تثبت وثاقته إلا بالقول على وثاقة مشايخ ابن أبي عمير (ره) – قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن رجلا مات وأوصى إليّ بتركته وترك ابنةً، فقال (ع): أعطها النصف، قلت: فأخبرت زرارة بذلك، فقال لي: اتّقاك، إنما المال لها. فدخلت عليه بعد، فقلت: أصلحك الله، إن أصحابنا زعموا أنك اتقيتني، فقال: لا والله، ما اتقيتك، ولكني اتقيت عليك أن تضمن، فهل علم بذلك أحد؟ قلت: لا، قال: فأعطها ما بقي».

فإنَّ من مسلمات الشيعة أنَّ الميراث ههنا للبنت، نصفه فرضا والآخر ردًا، في حين أن الجمهور يعطونها النصف ويوزعون الآخر على العصبة، فكان منشأ عدم بيان الحكم الواقعي هو خوف أن يضمن سلمة النصف لأولئك، ويُبيِّنَ الحكم الواقعي عند ارتفاع الظرف، أي عدم علم أحد من أولئك بتوزيع التركة.

ومثال ما يصدر تقيةً حفاظًا على عموم الشيعة: ما رواه في الوسائل من رسالة الإمام الصادق (ع) وإن كانت ضعيفة سندًا، قال (ع): «دعوا رفع أيديكم في الصلاة إلا مرة واحدة حين تفتتح الصلاة، فإنَّ الناس قد شهروكم بذلك، والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله»، فكان الشيعة يميّزون برفع اليد للركوع والسجود وغير ذلك بخلاف علماء الجمهور، فصدر الحكم تقيةً هنا حفاظا على عامة الشيعة دون خصوص الراوي.

هذا ما يتعلق بأول أسباب التقية.

السبب الثاني: ظروف صدور النص من الإمام (ع).

إنَّ النص الشرعي يصدر عن الإمام (ع) في ظروف مختلفة: فقد يكون المستفتي من العامة، ومن ثم ينصب سؤاله عن الحكم وفقا لمذهبه، وقد يكون المستفتي من الخاصة إلا أنه طرح سؤاله في مجلس عام ضمَّ أحد العامة أو من يتعصب لبعض فقهاء العامة، وقد يكون المستفتي من الخاصة إلا أنه ممن يذيع الأسرار والأحكام، وفي مثل هذه الموارد يجيب الإمام (ع) بالتقية، فيُكتم الحكم الواقعي ويُبرز ما يخالفه؛ فهذه موارد ثلاثة نفصل الحديث فيها تباعًا:

المورد الأوّل: كون المستفتي من العامة.

ومن الطبيعي في هذا المورد أن يجيبه الإمام (ع) بمذهبه؛ إذ أنَّ المستفتي لا يعتقد بمقام الإمام (ع) مما يدعو الإمام (ع) لإجابته وفقا لمذهبه، مضافًا إلى أنه لا فائدة في أن يُجاب هذا

المستفتي بمذهب الحق والإمام (ع) يعلم بأنه لن يعمل به. ومثل هذه الإجابات لا تضر بالشيعة؛ إذ أنهم لن يعملوا بها لو نقلها العامي إليهم من دون تمحيص.

بل إنَّ الإمام (ع) كان يوصي خواص أصحابه بأن يجيبوا المستفتين وفق ما يطلبون من مذهب، بأن يُجيبوا كلا من العراقي والمدني بفتوى قومه، وهو ما أعطى للأئمة (ع) نظرة إكبار بين الناس؛ لما وجدوه فيهم من العلم بمختلف الآراء والفتاوى.

ومما يشير لذلك: ما جاء في الوسائل عن معاذ النحوي عن أبي عبد الله (ع) قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع وتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المجلس فيجيئني الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يقولون، ويجيئني الرجل أعرفه بمودتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيئني الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأُدخِلُ قولكم فيما بين ذلك، فقال: اصنع كذا، فإني أصنع كذا»، وهذا الخبر يفيد أن الإمام (ع) يفتي كل مستفتٍ وفق مذهب، وأنه أوصى معاذًا بأن يتبع نفس هذا المنهج.

ومنه: ما رواه في رجال الكشي والوسائل عن أبان بن تغلب قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إني أقعد في المجلس فيجيئني الناس فيسألونني، فإن لم أجبهم لم يقبوا مني، وأكره أن أجيبهم بقول وما جاء عنكم، فقال: انظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك»، أي أنَّ الإمام (ع) أمر بالإفتاء على طبق مذهبهم وأن الراوي غير مطالب بالإفتاء وفق ما هو الحق.

المورد الثاني: احتواء المجلس على عامي أو من يتعصب لرأي فقهاء العامة.

وذلك وإن كان السائل شيعيًا، فإنَّ الإمام (ع) يجيب وفقًا للتقية.

ويدل على ذلك: ما مرّ من خبر زرارة في صحيفة الفرائض قال: «فأتيته من غد بعد الظهر، وكانت ساعتي التي أخلو به بين الظهر والعصر، وكنت أكره أن أسأله إلا خاليًا؛ خشية أن يُفتِني من أجل من يحضر بالتقية».

المورد الثالث: كون الشخص لا يحفظ الأسباب الخاصة بالأئمة (ع).

وذلك سواء كان هو نفس السائل، أم كان هذا الشخص موجودًا في مجلس الإمام (ع) ويسمع الجواب، وهو ما يدعو الإمام (ع) لعدم الإجابة بالحكم الواقعي والإجابة بدلًا من ذلك بالتقية.

ويدل على ذلك: ما جاء عنهم (ع) من ذمّ إشاعة أسرارهم، وهو ما يقتضي كتمان الأحكام المعدودة من أسرارهم عمن لا يحفظ السر.

والمقصود من السرّ: كل ما لا يمكن الاستدلال له بآيات واضحة الدلالة أو من السنة المتواترة واضحة المدلول التي ينقلها العامة، ولذا ورد في صحيحة زرارة أنه «ثلاثة لا أتقي فيهن أحدًا: شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحج»، ووجه قوله (ع): «لا أتقي» أنَّ أدلة هذه الأمور واضحة عند العامة من الكتاب والسنة، ومن ثم فلا موجب للتقية فيها.

ويمكن أن يُعدَّ من هذا المورد أخبار التخيير في المواضع الأربعة وأن التمام فيها من مخزون علم آل محمد (ص)، ومرّت بنا الإشارة لقضية مسجد الكوفة والحائر الحسيني وأنّ البعض قد لا يتصور وجود خصوصية لهذين المكانين، ومن ثمّ عبر عن الحكم بالإتمام فيهما بأنه من مخزون علم آل محمد (ع).

ومما كان يساهم في وجود المنع من إذاعة بعض الأحكام واعتبارها أسرارًا: التعصب الاجتماعي الذي كان مفروضًا في بعض أزمنة المعصومين (ع) من التشاحن والطعن الموجود

لدى كل فرقة ضد الأخرى وتضعيف كل فرقة للأخرى، فلو أذيعت هذه الأحكام لكان ذلك سببًا لتأليب الناس على الأئمة (ع).

ويشهد لذلك: ما نقله الشافعي في كتاب الأم، قال: « قلت ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته يدفعونه عن الفقه وتنسبه إلى الجهل أو إلى أنه لا يحل له أن يفتي ولا يحل لأحد أن يقبل قوله وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم، ثم علمت تفرق كل بلد في غيرهم فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يكاد يخالف قول عطاء ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى بها الزنجي بن خالد فكان منهم من يقدمه في الفقه ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر ويتجاوزون القصد وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب، ثم يتركون بعض قوله، ثم حدث في زماننا منهم مالك كان كثير منهم من يقدمه وغيره يسرف عليه في تضعيف مذاهبهم وقد رأيت ابن أبي الزناد يجاوز القصد في ذم مذاهبه ورأيت المغيرة وابن أبي حازم، والدراوردي يذهبون من مذاهبه ورأيت من يذمهم ورأيت بالكوفة قوما يميلون إلى قول ابن أبي ليلى يذمون مذاهب 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 شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين وفي بعض العراقيين من يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعي، ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدم صاحبه أن يسرف في المباينة بينه وبين من قدموا عليه من أهل البلدان. وهكذا رأيناهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف فسمعت بعض من يفتي منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتي لنقص عقله وجهالته وما كان يحل لفلان أن يسكت يعني آخر من أهل العلم ورأيت من أهل البلدان من يقول ما كان يحل له أن يفتي بجهالته إلخ».

فالمستفاد من كلام الشافعي أن كل من لم يتخذ سبيل الاحتياط في تصرفاته فإنه تُنسب إليه الممكنات من المطاعن، حتى أن الخطيب البغدادي جعل جزءً من كتاب تاريخ بغداد مخصصًا لبيان مطاعن أبي حنيفة.

فهذا ما كان من حال العامة، وأما الأئمة (ع)، فإنهم كانوا يمارسون دورهم في نشر الأحكام وتربية الناس بمعزل عن أمثال هؤلاء ممن يتصفون بالطعن والكيد بالأفراد، ولذا حذّروا (ع) أصحابهم ومنعوهم عن الإفشاء بالأسرار، فروى أبو بصير قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن حديث، قال (ع): هل كتمت عليّ شيئا قط؟ فبقيت أتذكر، فلما رأى ما بي قال: أما ما حدثت به أصحابك فلا بأس، إنما الإذاعة أن تحدّث به غير أصحابك». ونقل في الوافي عن البزنطي قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن مسألة فأبى وأمسك، ثم قال: لو أعطيناكم كل ما تريدون كان شرًا لكم فأُخِذَ برقبة صاحب هذا الأمر».

ويمكن التدليل لذلك بغير ما ذكر من نصوص.

السبب الثالث: التقية من السلطة.

والمقصود بهذا السبب هو أنَّ الأئمة (ع) يبرزون خلاف الحكم الواقعي حينما يكون الحكم مخالفًا لما تتبناه السلطة الحاكمة حينئذ من مذهب، فكانوا (ع) يتقون السلطة ما دامت قوية، وإذا ضعفت أظهروا الحق.

ويشهد لذلك: صحيحة الحلبي المروية في الوسائل قال: «قال أبو عبد الله (ع): كان أبي يفتي وكان يتّقي ونحن نخاف في صيد البزاة والصقور، أما الآن فنحن لا نخاف، فلا تحل صيدها إلا أن تدرك ذكاته؛ فإنَّه في كتاب علي (ع) أنَّ الله قال: (وما علّمتم من الجوارح مكلبين) في الكلاب»، فالإمام (ع) يشير في هذه الرواية إلى ما كان يمارسه الخلفاء الأمويون من الصيد بالصقور والبزاة ورغبتهم في جعل حكم مصيدها كمصيد الكلاب المعلمة، فكان الباقر (ع)

يتقيهم في فترة قوتهم، وحينما ضعفت دولتهم وسقطت صدع الإمام الصادق (ع) بالحق وصرح به.

ومن ذلك أيضًا: ما رواه أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (ع) قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كان أبي يفتي في زمن بني أمية أن ما قتل البازي والصقر فهو حلال، وكان يتقيهم، وأنا لا أتقيهم، وهو حرام ما قتل»، وهو إشارة إلى نفس ما أشارت له صحيحة الحلبي المتقدمة.

فلم تكن السلطة الحاكمة تسمح لأي عالم أن يفتي بخلاف رغبتها وآرائها، وقد طال شرر ذلك علماء الجمهور أنفسهم:

فقد جاء في أحوال مالك بن أنس أنه في سنة ١٤٦ هـ أفتى بأنه ليس على مستكره طلاق، ومرجع ذلك إلى عدم صحة معاملات المستكره، وهو ما يسري لعقد البيعة بين الأمة والسلطة إذ أنَّ الغالب فيه الإكراه. وكان ذلك في بداية حكم العباسيين ومتزامنًا مع خروج محمد ذي النفس الزكية، وحرّضت تلك الفتوى الناس الذين اعتقدوا أن خروجهم مع ذي النفس الزكية نقضًا لبيعة المنصور، فلما عرفوا بعدم وقوع البيعة شرعًا للمنصور خرجوا مع ذي النفس الزكيّة. وترتب على ذلك القبض على مالك وضربه بالسياط، وذكر أبو زهرة أنه مدّت يدا مالك حتى انخلعت كتفاه.

وجاء كذلك في أحوال أبي حنيفة أنّه مُنع عن الإفتاء حينما ردّ بعض أحكام ابن أبي ليلى قاضي السلطة، ويحدث التاريخ بأن السبب في قتل أبي حنيفة هو ردّه لأحكام القضاء بالإضافة لامتناعه عن التصدي للقضاء تحت حكام الجور، بالإضافة لدعمه لزيد بن علي ومحمد بن عبد الله مما فاقم الويلات التي جرت عليه.

والحاصل: أنَّ خوف السلطة جعل الأئمة (ع) يتقون فلا يبرزون شيئا من الأحكام بخلاف ما هي عليه لدى السلطة.

السبب الرابع: التقية من الغلاة والملاحدة وغيرهم.

والمقصود بالغلاة في هذا المقام هم من كانوا يذهبون للإباحية المطلقة، فيبيحون المحرمات وينسبون أنفسهم للإمام (ع) وللشيعة، بهدف هدم الإسلام وتقويض أركانه. ولذلك صدر التبرؤ الصريح منهم عن الأئمة (ع)، ولم يكتفوا (ع) بذلك بل اضطروا لأن يكتموا بعض الأحكام الترخيصية حذرًا من وقوعها في أيديهم أو في أيدي غيرهم من الأعداء فيدعموا بذلك دعواهم من ارتباط الإباحيين بالأئمة (ع).

وقد كان وجود هؤلاء مدعاةً لقلق الأئمة (ع).

ومن أمثلة ذلك: ما جاء في ترجمة المغيرة بن سعيد على ما في كتاب تنقيح المقال للشيخ المامقاني (ره) من أنا أبا عبد الله (ع) قال يومًا لأصحابه: «لعن الله المغيرة بن سعيد [...]، وها أنا ذا بين أظهركم لحم رسول الله (ص)، وجلد رسول الله (ص)، أبيت على فراشي خائفا وجلا مرعبًا، يأمنون وأفزع، وينامون على فراشهم وأنا خائف ساهر وجِل، أتقلقل بين الجبال والبراري».

وتفسير ذلك أنَّ المغيرة (لعنه الله) كان ينسب للإمام (ع) آراء كثيرة، وكان الخلفاء والأعداء حينها يشيعون أمثال هذه الدعايات ضد الأئمة (ع) بهدف تشويه سمعتهم وخلخلة وجودهم وكيانهم وسط المجتمع الإسلامي، مما كان يفزع الأئمة (ع).

وكذلك ما جاء في كشف القناع عن محمد بن مروان قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن مسألة فأبى أن يجيبني، فقلت: رحمة الله على أبي جعفر (ع)، فقال (ع): رحمة الله على أبي جعفر (ع)، أما والله كان أبي يقول: يا بني، يمنعني النوم أهل العراق على فراشي. ثم قال: يا محمد، لتحسبك يا محمد فيما بينك وبين الله»، وتفسيره كسابقه، من وجود منتحلين للتشيع قد تدفع تصرفاتهم السلطة الحاكمة للتنكيل بالإمام (ع) والنيل منه.

فهي مجموعات تحاول أن تنسب نفسها للإمام (ع)، وتتبنى إلغاء جميع الأحكام الإلزامية، وتتبنى بذل الجهود ضد سلطة الخليفة للقضاء عليها، وكانت لهم مجموعة أهداف شيطانية يرغبون في تنفيذها لو تسنى لهم الاستيلاء على السلطة.

وقد يُعدّ من هؤلاء: القرامطة، الذين هجموا على الكعبة المعظمة وسرقوا الحجر الأسود وأرادوا أن يحولوا الحج من بيت الله الحرام لمحل وجودهم، فهم عند قدرتهم قتلوا الحجاج وسرقوا الحجر مع ادعائهم التشيع، وهو ما لا ينسجم، قطعًا، مع رؤية أهل البيت (ع) والأئمة، وما ادعاء التشيع عند أمثال هذه الطوائف إلا استغلالًا للتشيع تحقيقًا لمآرب شخصية خطيرة، وذلك ما يمكن أن يبرر حالة التشدد التي كان عليها الأئمة (ع) في الفتوى وعدم إظهارهم الأحكام الترخيصية أو الرضا بذلك.

الجهة الثانية: مدى وجود النصوص الصادرة تقيةً في مصادرنا الحديثية.

وقبل الحديث حول ذلك، لا بدَّ من التقديم ببحث مدى تأثير التقية في بروز ظاهرة اختلاف الأحاديث، حيث يترتب على تحديد هذا المدى أثرٌ هام في البحث في هذه الجهة.

ويوجد في هذا المجال رأيان:

الرأي الأوّل: ما ذكره صاحب الحدائق (ره) في مقدمة كتابه آنف الذكر مما يدلّ على التأثير الكبير للتقية على اختلاف الأحاديث، قال: «ولعل بمؤونة ذلك تعلم أن الترجيح بين الأخبار بالتقية بعد العرض على الكتاب أقوى المرجحات، فإنَّ جل الاختلاف الواقع في أخبارنا، بل كله عند التأمل والتحقيق، إنما نشأ من التقية».

الرأي الثاني: هو ما يظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري (ره) في الرسائل بخلاف ما ذكره صاحب الحدائق (ره)، قال بعد نقل كلام الحدائق المتقدم: «الذي يقتضيه النظر – على

تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بين أيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين أو الظن بصدور جميعها إلا قليلا في غاية القلية كما يقتضيه الإنصاف [...] – هو أن يقال: إن عمدة الاختلاف إنما هو كثرة إرادة خلاف الظواهر من الأخبار: إما لقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى أو منفصلة من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس، وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام (ع) تقيةً على ما اخترناه من التقية على وجه التورية أو غير التقية من الموارد الأخرى»، حيث إنّه (ره) يقرر أنه التقية ليست هي السبب الأكثر في مسألة اختلاف الأحاديث كما اختاره صاحب الحدائق (ره).

وسبق إلى ذلك الشيخ المفيد (ره) والمحقق الحلي (ره)، بل إنَّ بعضهم أنكر جعل مخالفة العامة من المرجحات، بل ذلك راجعٌ إلى الشيخ الكليني (ره) كما سنرى بعد قليل؛ قال المحقق (ره) في كتاب المعارج: «المسألة التاسعة: قال الشيخ (ره): إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما عن العامة. والظاهر أن احتجاجه بذلك برواية رويت عن الصادق (ع)، وهو إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد، ولا يخفى ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره. فإن احتُجَّ بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقية، فوجب الرجوع إلى ما لا يحمل مخالفته للواقع. قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى؛ لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام، كذلك يجوز الفتوى لما يحتمل التأويل مراعاةً لمصلحة يراها ويعلمها الإمام».

ولعلّ مراده من قوله «ولا يخفى ما فيه» أنَّ المسألة الأصولية المهمة التي تتفرع عنها الفروع والأحكام لا تثبت بخبر الواحد؛ لأنَّ خبر الواحد في أمثال هذه المسائل يلزم أن يُلاحظ مضمونًا، فإنّ مستند حجية خبر الثقة الواحد لو كان هو بناء العقلاء فلا ريب في أنهم يلاحظون مضمون الخبر بنحو لا يثبت عالي الأهمية منه وما يتعرض لمبنى من المباني بمجرّد خبر واحد.

ولعل مراده من قوله «لا نسلم أنه لا يحتمل الفتوى» الإشارة إلى عدم اختصاص المخالفة للواقع في التقية، وإنما قد تكون هناك أسباب أخرى تفسر ذلك، كإلقاء الخلاف بين

الشيعة، أو السوق للكمال كما يراه بعض أساطين العصار (دامت بركاته أيامه)، بمعنى أن الخبر قد يكون مخالفًا للواقع إلا أنه ليس كذلك.

وقد ردّ المحقق الشيخ حسن (ره) في المعالم كلام المعارج، فقال: «إن رد الاستدلال بالخبر بأنه إثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد؛ إذ لا مانع من إثبات مسألة بالخبر المعتبر من الآحاد، ونحن نطالب بدليل منه»، أي أنه من الممكن الاعتماد على خبر الواحد المعتبر في إثبات مسألة علمية مهمة، بالإضافة إلى أنه لا دليل على عدم حجية خبر الواحد في مثل هذه الموارد. ورغم أنَّ صاحب المعالم (ره) عقب بعد هذا الكلام بالخبر الذي يُحتمل كونه مستند الشيخ الطوسي ونعته بأنّه ضعيف السند، إلا أنّه خلص إلى أنَّ الإفتاء بما يحتمل التأويل – كما هو مدعى المعارج – وإن كان مُحتملًا، إلا أنَّ احتمال التقية على ما هو معلوم من أحوال الأئمة (ع) أظهر وأقرب في الترجيح، ومن ثمَّ يمكن عدّه ضمن أصحاب الرأي الأول.

أما الشيخ المفيد (ره)، فإنّه يظهر منه الموافقة لقول المحقق (ره) في المعارج، وذلك في رسالة العددية كما نقل عنه المحقق التستري (ره) في كشف القناع، قال: «الذي يروى منهم على سبيل التقية لا ينقله جمهور ثقاتهم، ولا يعمل به أكثر علماؤهم، وإنما ينقله الشكاك من الطوائف، يرويه خصمائهم في المذهب، ويرد على الشذوذ دون التواتر»، وهو نفس روح كلام صاحب المعارج (ره) من قلة الروايات المبنية أو المحمولة على التقية في المصادر الروائية.

ومثله الشيخ الكليني (ره) في مقدمة كتابه الكافي، حيث إنّه بعد ذكره تعين الأخذ بما يخالف العامة قال: «ونحن لا نعرف من ذلك إلا أقله»، حيث يُمكن أن يستفاد من ذلك بناءه (ره) على قلة الروايات الصادرة تقية في مجاميعنا الحديثية.

***

إذا اتضح ذلك، يتبين أهمية بحث الاختلاف في مدى تأثير التقية على ظاهرة اختلاف الحديث على البحث المعقودة من أجله هذه الجهة، أي البحث في مدى وجود أخبار التقية في مجاميعنا الحديثية اليوم؛ إذ أنَّ تنقيح ذلك البحث مهم لمعرفة هذا البحث ولتحديد ما إذا كانت

مصادرنا الروائية تحوي نصوصًا تُحمل على التقية أو لا، وما إذا كان ينبغي التفصيل بين ما إذا كان الخبر منقولا في كتاب الكافي والفقيه فلا تقية فيه وبينما إذا كان منقولًا في التهذيبين فيُحتمل حمله على التقية.

والبحث في هذه الجهة مهمٌ جدًا؛ إذ أن المتتبع يجد أنه متى وجد خبران متعارضان وكان أحدهما موافقا للجمهور فإنه عادة ما يقدم الخبر الآخر عليه دون ملاحظة أنَّ هذا الرأي راجع لأحد الجمهور الذي يصح اتقاؤه اقتضاءً من حيث وجوده في زمن المعصوم (ع) أو كونه في نفس مكانه (ع) أو غير ذلك، فلا يمكن للإمام الصادق (ع) مثلًا أن يتقي من رأي الشافعي الذي ولد بعد شهادته (ع)، أو أن يتقي من فقيه في بلاد أخرى – كالأوزاعي الذي كان في الشام – مع كونه (ع) في المدينة من دون وجود خطر وأثر للأوزاعي عليه، وقد ذكرنا مثل ذلك في بحوثنا الفقهية مرارا وتكرارا، سيما في التعقيب على كلام السيد الأعظم الإمام الخوئي (ره). فلا يمكن أن يُحمل خبرٌ لمجرد موافقته رأيًا من آراء العامة على التقية.

فإلى أيّ مدى كانت التقية مؤثرة في النصوص؟ هل كان تأثيرها جزئيًا أم قليلًا؟

قلّة تأثير التقية في المجاميع الحديثية:

والذي يمكن الاطمئنان إليه: هو قلّة تأثير التقيّة في المجاميع الحديثية عندنا؛ خصوصًا مع معرفة الكثير من الشيعة آنذاك أن هذه الأخبار قد صدرت تقية لا أنها بيان للواقع، ومع معرفتهم بذلك فكيف يدونونها في كتبهم؟ فهي لو خفيت عن البعيد عن الإمام (ع) فإنها لا تخفى على الخواص الذين يعرفون لحن كلام الأئمة (ع)، كزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من الأجلاء الذين متى ما صدر عنهم (ع) نصٌّ تقيةً فإنه يتضح لهم كونه تقية دون خفاء، كما مرّ في خبر سلمة بن محرز وزرارة حينما قالا: اتّقاك، أو كقوله: أعطاك من جراب النورة، أو قولهم:

اتقاك يا عدو الله، أو أعطاك من عين كدرة، وأمثال هذه التعابير المتداولة بين الشيعة حينها، مما يدلل على تمييزهم لما يصدر تقية عن غيره.

وهذا ما يدعونا لملاحظة رأي الشيخ المفيد (ره) وكيفية تقريب مختاره من عدم تأثير التقية كثيرا في اختلاف الأحاديث، وهو ما يمكن تقريبه ضمن أمور:

الأمر الأول: اختصاص التقية بمورد الاضطرار والضرورة.

وهو ما أشار إليه (ره) من أن مجال التقية مختص بموارد الضرورة والاضطرار.

وقد حددت ذلك رواية الميثمي عنه (ع) قال: «إلا من خوف وضرورة»، فحُدِّدَ مجال التقية بخصوص حالتي الخوف والضرورة.

وفي خبر آخر: «التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله إليه».

وفي خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «إن المؤمن إذا أظهر الإيمان ثم ظهر من ما يدل على نقضه خرج مما وصف وأظهر وكان ناقصًا، إلا أن يدعي أنه إنما عمل ذلك تقيةً. ومع ذلك يُنظر فيه: فإن كان ليس مما يمكن أن يكون التقية في مثله لم تقبل منه؛ لأن للتقية مواضع، من أزالها عن مواضعها لم تستقم له. وتفسير ما يتقيه: مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعله لم تستقم له على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم بمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز».

فلا يصح الحمل على التقية في كل مورد، بل لا يكفي لذلك مجرد وجود مخالف من العامة في عصر صدور النص، بل لا يصح ذلك إلا إذا لم تمكن التورية ولم يصح السكوت ولا التعبير بأنه ورد عن فلان كذا وعن فلان كذا كما في حديث معاذي النحوي المتقدم وغيره مما يمكن للإمام (ع) أن يتخذه مما يساعد على عدم صدور النص تقية، والمقصود: تعذر جميع ما مر

ذكره من محتملات فحينها فقط يُحمل على التقية، وتحقق هذا التعذر من الندرة بمكان، وهو ما ينتج قلة احتمال أن يصدر النص تقيةً.

الأمر الثاني: إعداد الأئمة (ع) كوادر تمتلك قدرة التمييز بينما صدر تقية وغيره.

إنَّ ملاحظة تربية الأئمة (ع) لأصحابهم وبطانتهم الخاصة تقتضي قلّة وجود ما صدر تقيةً من أخبار.

والوجه في ذلك: أنَّ الأئمة (ع) تكفلوا بتربية جماعة من تلامذتهم وفقهاء عصرهم ممن خصوهم بتعليم الأصول العامة للشريعة، فصاروا عارفين بالتوجه المعصومي الفقهي ولحن كلامهم (ع)، وقد كان هؤلاء يملكون القدرة على تمييز الصادر من الإمام (ع) تقيةً ومن عين كدرة من الصادر بيانًا للحكم الواقعي ومن عين صافية، وقد أشرنا لخبر سلمة بن محرز في الحج وخبر زرارة مع حمران وغيرها من الروايات التي يمكن ذكرها في مقام.

ورغم التسليم بصدور بعض الأخبار تقية، إلا أنه لا يمكن عادةً أن ينقل هؤلاء الرواة الخواص أخبارا صدرت تقية، وسرعان ما يعرفون الخبر الصادر تقية من غيره، كما مر في قضية إرث البنت مع زرارة. بل إنّه يمكن أن يدعى بأنَّ ذلك يعرفه أكثر الشيعة لا خصوص الخواص منهم، ولذلك اشتهرت بينهم مقولة: أعطاك من جراب النورة.

نعم، قد تُستغل مقولة (أعطاك من جراب النورة) من قبل بعض ضعاف الشيعة أو أعدائهم عند إرادة التهجم على الشيعة بنعت الشيعة بالانتساب للإمام (ع) دون مستند أو كونهم يخالفون أئمتهم (ع) في الأقوال والأفعال، ومن ثم يُبرَّر نقل بعض الأخبار التي يُلاحظ فيها المخالفة لما هو الشائع عند الإمامية أو ما فيه تجاوب مع مخالفيهم، كمدح بعض الخلفاء.

وعلى أي حال، فإنه مع التسليم بقدر بعض الخواص، بل الكثير من الشيعة، على تمييز الصادر تقية عن غيره فإنه يصعب نقل شيء من النصوص الصادرة تقية، خصوصا وأن الرواة

كانوا يعرضون رواياتهم وأخبارهم على كبار الفقهاء، كعمر بن أذينة الذي عرض روايات سمعها من جماعة على زرارة وطلب أن يعين الحق منها دون البقيّة.

فمع هذه الدقّة في تحري النقل، يمكن الاطمئنان لعدم تدوينهم شيئا من النصوص الصادرة تقية على أساس أنها بيان للحكم الواقعي، ولو وقع التدوين فإنَّ ذلك كان لمجرد التنبيه على وقوع مثل هذا الحدث تاريخيًا بما يقتضي الإشارة لهذه الخاصية دون الإشارة لكونها من باب الفتاوى التي صدرت عنهم (ع) بيانًا للحكم الواقعي.

مضافًا لذلك، فإنَّ الرواة كانوا يتلقون العلم من أساتذتهم عبر قراءتهم كتب الحديث عليهم، كالعلاء بن رزين الذي تلمّذ على يد محمد بن مسلم، وصفوان بن يحيى الذي تلمذ على عبد الرحمن بن الحجاج وغيرهما.

فإنَّ وجود التمحيص والتدقيق لا يتصور معه تدوين شيء من الروايات الصادرة تقية في الجوامع الحديثية المعتبرة مع كونها بمرأى ومسمع من عظماء الشيعة وفقهائهم، فلا يعقل مثلًا أن يدون شيء من أخبار التقية في جامع الآثار ليونس بن عبد الرحمن أو مشيخة الحسن بن محبوب أو كتب ابن أبي عمير وأضرابها، علمًا بأنها من المصادر الأصلية للكتب الأربعة، مما يساعد على القول بخلو تلك المصادر من النصوص المروية تقية بشكل كبير يجعل القول بوجود التقية أمرا هامشيًا.

ومضافا لذلك كله: فإنَّ الأخبار المتعارضة الصادرة عن الصادقين (ع) قد عرضت على الأئمة المتأخرين (عليهم السلام)، كالجواد والهادي والحجة المنتظر (عجل الله فرجه) حيث يسأل الرواة أئمتهم (ع) عن علاج الخبرين المتعارضين بما لم يُجب فيها بتعليل صدور أحد الخبرين تقية.

ومع ذلك، فإنّ وجود الموارد النادرة التي يمكن أن تكون قد خفيت على أصحاب الأئمة (ع) من كونها تقية أمر وارد، ومن ثمّ يحتاج المطلب لتدقيق وتمحيص وتأمل شديدين قبل الحمل على التقية.

الأمر الثالث: اشتمال المصادر الحديثية على نصوص كان من الأولى الاتقاء فيها.

إنَّ الكتب الحديثية المتداولة تشتمل على موارد كان الاتّقاء فيها أولى من الاتقاء في الأحكام الفروعيّة، ورغم ذلك لم يقع الاتقاء فيها أو يدّع.

فمثل نصوص فضائل الأئمة (ع) ومقاماتهم المعنوية، وفضيلة زيارة قبورهم، وفضيلة مسجد الكوفة والسهلة، وماء الفرات، وفضائل الشيعة، وكونهم خلقوا من أنوار الأئمة (ع)، وما يتعلق بحقوق الأئمة (ع) من الأخماس والأنفال، والأخبار التي تبين مثالب الأعداء ومطاعنهم، وغير ذلك من النصوص التي تمثل أصول الفكر الشيعي وأسسه، كلها نقلت واضحة بينة دون تقية، ولو كان للتقية تأثير لأثرت هنا في عدم تدوين هذه الأخبار لكونها تتناول المعتقدات الحساسة التي تخالف العامة.

ثمَّ إن هذا التقريب لا يقتصر على كتاب البصائر حتى يعترض بعدم اعتباره، وإنما من هذه الروايات ما هو موجود في الكافي الموصوف في شرح اعتقادات الصدوق للمفيد (ره) وفي رجال النجاشي بأنه أجل كتب الشيعة، كما هو موجود في كتاب الحجة.

والحاصل: إنّ مقتضى الطبائع والعادات في هذا المقام أن تصدر التقية في الأصول والأحكام الفرعية التي يمكن أن يوجه العامة اهتماماتهم إليها، ومنها المتعة والمسح على الخفين وغيرها، وأما الأحكام الفروعية التي يختلف فيها العامة أنفسهم فيما بينهم فلا موجب للاتقاء فيها، وهو ما يساعد على التوقف في حمل الروايات على التقية.

وإمعانًا في بيان هذه النقطة، فإنَّ علماء العامة في عصر الإمامين الباقرين (ع) لم يكن بينهم شخصية اجتماعية كبيرة حتى يحذر الإمام (ع) منها:

فأبو حنيفة كان مغضوبا عليه من قبل السلطة الحاكمة كما مرّ، ولم يكن ذا موقع اجتماعي بارز يستوجب أن يحذر من الإمام (ع). بل وإنَّ طريقة نقاش الأئمة (ع) له في مسائل القياس

ورميه بأن أول من قاس إبليس وكون النقاش بحدرة وشدة ووضوح دون موارية، تدلان على عدم الاتقاء البتة، وذلك مع كون أمر القياس من الأمور الأساسية في الفكر الإمامي، فمن باب أولى ألا يقع الاتقاء في الأمور الفرعية.

وكذلك الأوزاعي، حيث إنه كان في الشام من دون أن يوجد له تأثير في الوسط الاجتماعي، فكيف يتقي الإمام (ع) عنه؟

وكذلك ما يتعلق بمالك، حيث إنّ بروزه الاجتماعي إنما تنامى في زمن الإمام الكاظم (ع) دون زمن الصادقين (ع).

وأما الشافعي وأحمد، فإن ولادتهما إنما كانت بعد زمن الإمام الصادق (ع)، ومن ثم فلا يصح حمل الروايات الصادرة عن الإمام (ع) والمشتملة على ما يوافق رأيهما على صدورها تقيةً.

فالحالة الاجتماعية المتشنجة التي كانت بين علماء العامة أنفسهم ساعدت في التوقف على الحمل بالتقية، وهي ما يمكن إرجاعها للسلطات الحاكمة التي كان من مصلحتها وجود هذه النزاعات بل والتشجيع عليها، بالإضافة للعصبيات القبلية والمناطقيّة حينئذ.

والحاصل من هذا التقريب: أنَّه يضعف احتمال صدور عدد كبير من الروايات تقيةً، بل إنَّ القول بوجود عدد كبير من الروايات صدر تقية أمر مستغرب موهونٌ في حد ذاته وهو من التساهل في التحقيق والفتوى.

الأمر الرابع: أسباب صدور النص تقيةً تقتضي ندرة وجود النصوص الصادرة تقية في المجامع الحديثية.

إنَّ الأسباب التي ذُكِرَت لصدو النصوص تقيةً من الأئمة (ع) لا تقتضي أن تبقى النصوص الصادرة تقية دائمًا، وإنّما حال التقية فيها مؤقت: فإما أن ينكشف أمرها عند الشيعة، أو أن يكشفها الإمام (ع) بعد انتهاء فترة التقية، ومن ثمَّ يزول وجودها من المصنفات.

وتوضيح ذلك: أنَّ ما يصدر تقيةً تحفظًا على السائل فإنها إما أن يعرفه أصحاب الإمام (ع)، أو أنَّ الإمام (ع) نفسه يكشف ذلك للسائل بعد حين، وقد نقلنا نماذج لذلك عند استعراض هذا السبب.

وكذلك ما يصدر عن الإمام (ع) وفاقًا لمسلك السائل، إذ أنَّ السائل لا يعد من رواتنا باعتبار أنَّ محل البحث هو النصوص التي رواها الثقات وخواص الأئمة (ع) وبطانتهم، وقد مرّ أنهم كانوا يحاولون اجتناب سؤال الأئمة (ع) في أماكن عامة، خصوصا فيما يتعلق بالمسائل الحساسة، وقد مرّ التعرض لذلك في رواية زرارة بخصوص الفرائض فراجع.

وأما ما يصدر تقيةً لحضور من يُتقى منه في المجلس، فإنَّه ليس بالضرورة أن يستعمل الإمام (ع) أسلوب التقية، وإنما قد يجيب بالتورية أو بإدراج المذهب الحق ضمن تعداد الأجوبة الموجودة في المسألة.

وكذلك فيما يصدر خوفًا من السلطة الحاكمة، فإنَّ السلطة وإن كانت قوية فإن سلطتها لا تدوم، ومرّت الإشارة لذلك في أخبار صيد الجوارح وتبيّن زوال زمن التقية في زمن الإمام الصادق (ع) والتصريح بالحكم الواقعي.

والحاصل: أنَّ تحليل الأسباب الأربعة التي ذكرت للتقية ينتج قلة وجود النصوص الصادرة والمدونة تقيةً؛ إذ أنّ الإمام (ع) والمحدثين بذلوا جهودا في مجال التصنيف والتدوين وتجريد أصولهم وكتبهم الحديثية مما صدر تقية، وتمكنوا من تحقيق ذلك إلا نادرًا.

ومن خلال الأمور الأربعة التي ذكرناها آنفًا لتوجيه قلة تأثير التقية في المجاميع الحديثية، يتّضح الوجه في المختار من قلة وندرة وجود النصوص الصادرة تقيةً في المجاميع الحديثية.

إيراد وجواب:

وقد يُعترض ههنا بأنَّ المختار من قلة تأثير التقية في المجاميع الحديثية ينافيه وجود النصوص التي تضمنت الأخذ بما خالف القوم عند التعارض، حيث إنَّ هذا الأمر يدل على كثرة وجود الأخبار التي صدرت تقيةً، وإلا لم يكن للأمر بالأخذ بما خالف العامة وجه.

والجواب على ذلك يقتضي بسط النقاش في مقامي الثبوت والإثبات، أما في مقام الثبوت، فإنّا نستعرض المحتملات الثبوتية التي يمكن أن تتصور لمدلول هذا الأمر، أعني الأخذ بما خالف العامة، وأما في مقام الإثبات فنتعرض للأخبار التي دلّت على هذا الأمر بما يناسب المقام من نقاش.

أولًا: البحث الثبوتي.

يمكن أن يُعدّ للأمر بالأخذ بما خالف العامة أربعة احتمالات، لا ينفع للاستدلال للمدّعى بها إلا الاحتمال الرابع، فلو لم يكمن الاستدلال به، أو كان المعنى المفهوم من الأخبار الآمرة بذلك مجملًا من حيث تعينه في أحد الاحتمالات الأربعة، لم يكن الاستدلال منتجًا. ونتعرض للاحتمالات الأربعة تباعًا:

الاحتمال الأول:

وهو أن يكون الأمر بالأخذ بما يخالف العامة أمرًا نفسيا لمصلحة في نفس الأخذ والعمل بما خالف العامة، وذلك لأن به يتميز الشيعي عن غيره، فإذا كان العامة – مثلا – يتختمون باليسار فمخالفة فتواهم تقتضي التختم باليمين لتمييز الشيعي عن غيره.

وطبقًا لهذا الاحتمال، فإنَّ الأمر بالأخذ بما خالف العامة لا يكون دليلا على وجود الروايات الصادرة تقيةً كما هو واضح.

الاحتمال الثاني:

أن يكون الأمر بالأخذ بما يخالف العامة أمرا طريقيا، بمعنى أن الخبر الموافق للعامة يكون فيه احتمال المخالفة للواقع أكثر، لأنَّ أغلب ما عليه القوم مبتنٍ على أسس فاسدة كالأخبار القاصرة عن الإثبات أو الأحاديث الموضوعة أو الرأي والاستحسان وغير ذلك مما يلحظ في كلماتهم.

ووفقًا لهذا الاحتمال، فإنَّ الأمر بالأخذ بما خالف العامة لا يكون له دلالة على صدور أحد الخبرين المتعارضين تقيةً، وإنما أقصى ما تفيده هو بطلان النصوص الموافقة للعامة وفقًا لحساب الاحتمالات وملاحظة الأدلة المعتمدة عندهم، بنحو يكون احتمال البطلان في الخبر الموافق أكثر من احتمال صحته ومطابقته للواقع.

الاحتمال الثالث:

أن يكون الأمر بالأخذ بما يخالف العامة أمرًا طريقيا لكن بلحاظ أنَّ الخبر المخالف لهم يمتلك قيمة احتمالية أكبر في صدوره عن الأئمة (ع)؛ وذلك لأنَّ بعض رواتنا الذين كانوا يأخذون عن الأئمة (ع) والمعدودين من مشايخنا كانوا يأخذون في نفس الوقت عن مشائخ العامة، وربما أوجب ذلك الاختلاط عليهم فينقلون رواياتنا مع روايات العامة، فيؤدي ذلك للاشتباه.

وهذا المعنى موجود في بعض نصوصنا، فروى الكشي (ره) في رجاله في ترجمة محمد بن أبي أعمير أن الفضل بن شاذان سأله فقال له: «إنك قد لقيت مشايخ العامة، فكيف لم تسمع منهم؟ فأجابه: لقد سمعت منهم، غير أني رأيت كثيرا من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة، فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة وحديث الخاصة عن

العامة، فكرهت أن يختلط علي، فتركت ذلك وأقبلت على هذا». وقد أشار لنفس المعنى صاحب كتاب أضواء على السنة المحمدية، حيث ذكر في كتابه أن بعض رواة العامة كانوا يشتبهون في النقل أحيانا، فينسبون ما يأخذونه عن كعب لغيره من الصحابة وبالعكس.

وطبقا لهذا الاحتمال، لا يكون الأمر بالأخذ بما خالف القوم دالا على كون ما وافقهم صادرا تقية، وإنما ذلك راجع لمجرد احتمال اشتباه الراوي في نقل ما وافق العامة عن الإمام (ع)، بما ينتج أن ما خالف العامة أقرب وأقوى احتمالا في صدوره، وأقل في الاشتباه والاختلاف من الخبر الموافق لهم، ويكون المقام مجرد مقام تمييز لا مقام تعيين الصادر عن تقية حتى يُلجأ للترجيح.

الاحتمال الرابع:

وهو أن يكون الأمر بالأخذ بما خالف القوم إنما لصدور الموافق لهم عن تقية، وهو الاحتمال الوحيد الذي يمكن الاستناد عليه للقول بأن ما دل على الأخذ بخلاف القوم دالًا على صدور الروايات العديدة تقيةً.

ثانيًا: البحث الإثباتي.

وبعد اتضاح المحتملات الثبوتية في أخبار الأمر بالأخذ بما خالف العامة، نستعرض الأخبار في المقام الإثباتي لنرى مدى دلالتها على المدعى، أي وجود الأخبار الصادرة تقية في الكتب التي بين أيدينا، وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين.

وهذه الطائفة على قسمين:

القسم الأول: ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامة من دون التعليل بأن الرشد في خلافهم.

وهذه الأخبار مذكورة في مصادر ثلاثة: غوالي اللآلئ، واحتاج الطبرسي، وفي الرسالة المنسوبة للقطب الراوندي، ونستعرض الأخبار حسب مصدرها:

أولًا: ما ورد في غوالي اللآلئ.

وقد تضمن هذا المصدر مرفوعة العلامة عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر (ع)، وفيها: «انظر إلى ما وافق منها مذهب العامة، فاتركه وخذ بما خالفهم».

ويلاحظ على الاستدلال بالخبر أمور:

أولًا: أنَّ الأمر بالأخذ بما يخالفهم مطلق، ولم يذكر أنه عائد للاحتمال الرابع من الاحتمالات الثبوتية أو غيرها، وقد مر توقف دلالة هذه الأخبار كافة على تعين ظهورها في الاحتمال الرابع دون غيره.

وثانيا: أنَّه بعد التسليم بدلالة الخبر على الاحتمال الرابع، فإن أقصى ما يستفاد منه صدور ذلك ووجوده حدوثا في زمان زرارة، من دون أن يدل ذلك على وجودها بقاءً في مصادرنا الحديثية، خصوصا بعد ملاحظة ما جرى على كتب الحديث من تمحيص وتدقيق. ويساعد على ذلك: أن زرارة نفسه كان ينبه بعض الرواة عند عرض مروياتهم عليه إلى أن بعض الأخبار صدرت تقيةً، وهو مما يشهد على تصفية الأخبار حين التدوين وندرة وجود الروايات الصادرة تقية في الكتب.

وثالثًا: بضعف سند الرواية؛ إذ هي مرفوعة بين العلامة وزرارة.

وقد توجد بعض المناقشات الأخرى في هذه الرواية إلا أنها غير مقبولة:

فمنها: ما قد يناقش به بلحاظ مصدرها، أي كتاب الغوالي أو العوالي؛ لاشتماله على أحاديث العامة، لدرجة أن حتى من ليس دأبه النقاش في الأسناد كصاحب الحدائق (ره) ناقش في الكتاب، مضافا لاشتماله الغث والسمين.

إلا أن هذا الإشكال في غير محله؛ إذ مجرد الاشتمال على الغث والسمين لا يعد قدحا في الكتاب ككل، خصوصا وأن مؤلفه من أكابر علماء الشيعة في أواخر القرن التاسع، مع أنه كان يعيش في ظروف أجبرته على مواجهة بعض الإشكالات الموجهة للمذهب من أن أصول وكتبه الحديثية خالية من أحاديث النبي (ص) وما ترمز له هذه الدوعة من أهداف غير سليمة، ويمكن الرجوع في تفصيل ذلك لما حرره بعض أساطين العصر من المحققين (أطال الله في عمره الشريف) في قاعدة الميسور.

ومنها: أنَّ الكتاب ينقل عن مصادر لم تصل إلينا كمؤلفات العلامة والشهيد وفخر المحققين، والجواب: أنَّ مجرد عدم الوصول لا يعني عدم الوجود حتى يكون ذلك قدحا في المؤلف.

ومنها: القول بأن ابن أبي جمهور قد وثق في مقدمته جميع رواة كتابه مع أن بعضهم من العامة؛ لأنه إنما وثق خصوص وسائطه لأصحاب الكتب والأصول التي ينقل عنها دون كامل سلسلة الأسناد.

ثانيًا: ما ورد في كتاب الاحتجاج للطبرسي (ره).

وهو ما رواه (ره) مرسلًا عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك وتسأله عنه. قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما خلاف العامة».

ويلاحظ على الاستدلال به أمور:

أولًا: عدم دلالته على خصوص الاحتمال الرابع من الاحتمالات الثبوتية كما بينا آنفا.

ثانيًا: ضعف الخبر بالإرسال كسائر مرويات كتب الاحتجاج.

ثالثًا: غموض متن الخبر؛ إذ أنه لم يذكر مرجع الضمير في قوله: «يأمرنا بالأخذ به»، ويحتمل تأويله بأنه: يأمرنا بالأخذ بشيء من الأشياء، ولعل المراد أن الأخذ لا يكون مطلقا وإنما

بعد فرض السائل اضطراره للأخذ بأحدهما، كما لو دار الأمر بين المحذورين، ومن ثم يكون الأخذ بما خالف العامة علاجا اضطراريًا ثانويا حتى يحصل التمييز بين الحق والباطل، لا أنَّ ذلك علاج نهائي لهذا التعارض حتى يلزم منه إطراح الخبر الموافق بالكليّة كما هو شأن الترجيح بالتقية.

ثالثًا: ما ورد في الرسالة المنسوبة للقطب الراوندي.

وقد تضمن هذا المصدر عدة أخبار، منها:

ما رواه عبد الرحمن بن عبد الله قال: قال الصادق (ع): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، وإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبار العامة فذروه، وما وخالف أخبارهم فخذوه».

وأول ما يلاحظ على هذا الخبر غرابة متنه، حيث إنه أشار إلى أن التمييز يكون بالعرض على أخبار العامة لا فتاواهم، ومن الواضح أن التقية إنما تكون من فتاوى العامة لا أخبارهم، ولهذا لا تُحمل رواية على التقية لمجرد موافقتها مع حديث ذُكِر في صحيحي البخاري أو مسلم، وإنما تحمل على ذلك لموافقته لفتوى من الفتاوى بالأنحاء التقريبية التي مرّ البحث عنها في توجيه القول بقلة تأثير التقية في المجاميع الحديثية. بل إنَّ الاعتناء بالأخبار لدى العامة أمر لم يفعله جملة من أبرز علمائهم، كأبي حنيفة الذي ذكر ابن خلدون في مقدمته عنه أنه لم يقبل أكثر أخبار العامة، والحاصل عدم وجود المجال للتقية من مجرد الأخبار؛ لانتفاء الحذر منها المستوجب للاتقاء منها.

ولا يشكل ههنا بأنَّ الفتاوى تعود للأخبار؛ لأنَّ من الأخبار لديهم ما هو متعارض، بالإضافة إلى أن الفتوى قد تكون لاستحسان وغير ذلك.

ويشكل على هذا الخبر ثانيًا: اقتضاؤها ما لا يمكن الالتزام به، حيث إن العرض على أخبار العامة يقتضي وجودها مدونة أو في متناول الرواة، في حين أنَّ المتعارف أن أول ما دون من كتب العامة الحديثية هو كتاب الموطّأ في سنة ١٤٨هـ، أي بعد شهادة الإمام الصادق (ع)، ولا يمكن معرفة الأخبار ومقارنتها بما هو لدى الإمامية ما لم تكن الأخبار العامية مدونة كما لا يخفى.

ومن الأخبار: ما جاء في الرسالة المذكورة بسند معتبر عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن السري عن أبي عبد الله (ع). وينبغي ههنا ملاحظة أنَّ الموجود في الوسائل رواية الخبر عن الحسين السري، وهو اشتباه؛ إذ أن الحسين هذا لا أثر له في الرجال، مضافًا إلى كثرة نقل يونس عن الحسن لا الحسين. وعلى أي حال، فنص الرواية هكذا: «قال أبو عبد الله (ع): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم».

ويلاحظ على الخبر جملة أمور: منها ضعفه بالإرسال، وعدم وجود مرجح للاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدمة فيها، وعدم ظهورها في الدلالة على بقاء النصوص الصادرة تقية في المصادر الحديثية ليومنا هذا.

ومنها: ما نقله في الرسالة المذكورة عن الصدوق (رع)، عن محمد بن موسى المتوكل، عن السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن محمد بن عبد الله قال: «قلت للرضا (ع): كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه». وتبتني وثاقة السعدآبادي، وهو علي بن الحسين، على التسليم بكبرى وثاقة رجال كامل الزيارات، وقد عرفت منا غير مرة عدم القبول بها.

ويرد على هذا الخبر – مضافًا لضعف السند بالسعدآبادي – إجمال الدلالة فيما يتعلق بالمحتملات الثبوتية الأربعة فيها.

ومنها: ما نقله في الرسالة المذكورة بسنده عن الصدوق (ع)، عن محمد بن موسى المتوكل، عن السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن ابن فضال، عن الحسن بن الجهم قال: «قلت للعبد الصالح (ع) هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله، لا يسعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله (ع) شيء ويروى عنه خلافه، فبأيهما نأخذ؟ قال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه».

ويجري في هذا الخبر عين ما تقدم ذكره في النصوص السابقة من ضعف السند وإجمال الدلالة.

القسم الثاني: ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامة مع التعليل بأن الرشد في خلافهم.

وهو ما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة المشهورة التي نقله المشائخ الثلاثة، ونقلها في التهذيب بصورة وفي الكافي بصورة باختلاف يسير:

قال في التهذيب: «قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك، أرأيت أن المفتيين غبي عليهما معرفة حكمه من كتاب و سنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين نأخذ؟ قال: بما خالف العامة فإن فيه الرشاد».

وقال في الكافي: «قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه

من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد».

والمهم هو تحديد المقصود بالرشد والرشاد الذي عُلِّلَ به الأخذ بما خالف العامة، وقد ذكروا له معنيين:

أما الأول: فهو الصواب والهداية، وهو ينسجم مع المنقول في الكافي، ومن ثم تكون المقبولة دالة على المطلوب؛ إذ أنها حينئذ ستدل على أن المخالف للعامة فيه الهداية والحق، ومن ثم الموافق لهم يكون قد صدر تقية.

وأما الثاني: فهو الخير والصلاح في مقابل الخير والشر، كما في قوله تعالى: «أشرٌّ أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدًا»، وهو ينسجم مع نقل التهذيب، ويكون المعنى حينها أنَّ الصلاح في الأخذ بما خالف العامة، أي أن الضمير في كلمة (فيه) يعود للأخذ بالخبر لا لنفس الخبر، ومن ثم فلا يدل الخبر على المطلوب.

وأما الإشكال السندي المتعلق بعدم وثاقة عمر بن حنظلة، فقد تعرضنا في كتاب كلمات توضيحية ما يقارب من ثلاثة عشر وجها في مقام إثبات وثاقته فليُراجع، ولعلنا نتعرض لذلك مفصلا عند البحث عن المرجحات إن شاء الله.

وتبيّن من خلال ما تم عرضه في هذه الطائفة عدم صلاحية شيء منها للدلالة على المدعى من قريب أو بعيد.

الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على حسن مخالفة العامة في حد ذاتها مع قطع النظر عن الخبرين المتعارضين.

وهي جملة نصوص:

منها: ما جاء في رسالة القطب الراوندي بسنده لابن عمير، عن علي ابن أبي حمزة البطائني، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع)، قال: «ما أنتم والله على شيء مما هم فيه، ولا هم على شيء مما أنتم فيه، فخالفوهم، فما هم من الحنفية على شيء».

ويرد على هذا الخبر أمور:

أولًا: ضعف سندها بابن أبي حمزة البطائني، ومجرد رواية ابن أبي عمير عنه لا تثبت وثاقته؛ لا لمنع الكبرى، وإنما لوجود ما يوجِب التضعيف في ابن أي حمزة، ومن ثم يُرفع اليد عن الخبر.

وثانيًا: أن الخبر يدل على حسن المخالفة معهم بنفسها لا على نحو الطريقية، فلا دلالة على أن ما وافقهم صدر تقية.

وثالثًا: أن ظاهر الخبر منافٍ لما هو معلوم ودلت عليه النصوص من اشتراكهم معنا في أربع من دعائم الإسلام وإن تركوا الولاية، ولذلك فإنه لو استبصر أحدهم فإن أعماله السابقة صحيحة ما عدا الزكاة لوضعه إياها في غير محلها.

ومنها: ما ورد في التهذيب عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد السيّاري – وهو خطأ، والصحيح: عن أحمد بن محمد السياري، وهو ضعيف – عن علي بن أسباط، قال: «قلت له: يحدث الأمر من أمري لا أجد بدا من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه، فقال: ائت فقيه البلد إن كان ذلك، فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحق فيه».

ويرد على الخبر ضعفه بالسياري، فهو ملعون وصاحب كتاب التحريف في القرآن، ولعل أكثر روايات التحريف راجعة له. بالإضافة إلى أنه لا يدل على وجود روايات صدرت تقية وموجودة في المصادر الحدثية التي بأيدينا.

ومنها: ما نقله في جامع الأحاديث عن كتاب العلل لشيخنا الصدوق (ره) قال: حدثنا أحمد بن إدريس، عن أبي إسحاق الأرجاني رفعه قال: قال أبو عبد الله (ع): «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا ندري، فقال (ع): «إن عليا لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره؛ إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس»، وعليه يكون الأمر بأخذ ما يخالف العامة باعتبار أن ما يوافقهم غير ثابت شرعًا وأنهم كانوا يعمدون لمجرد المخالفة، فما خالفوا فيه لا مستند عليه ولا دليل.

ويرد على الاستدلال بهذا الخبر بعد الضعف السندي بالرفع: غرابة الخبر في حد ذاته؛ إذ أن المعروف في المصادر التاريخية أن الصحابة خلال تلك الفترة الزمنية، بل نفس الخليفة، كانوا يرجعون لأمير المؤمنين (ع) في حل المشكلات المستعصية، وكانوا يسألونه (ع) استرشادًا واستنارةً بعلمه، مما يعني أنهم كانوا يأخذون بما يصدر عنه (ع). ثم إنه من المسبعد جدًا أن يسألوا أمير المؤمنين (ع) على الملأ وأمام المسلمين أو جماعة منهم ثم يعمدون لمخالفة ما أجابهم؛ لما يلزم من ذلك من إسقاط لأشخاصهم وإضعاف لمكانتهم وإبرازهم للمخالفة الصريحة والمباينة للدين والتشريع.

وعلى تقدير صحة الخبر والالتزام بقبول مضمونه، فإنه لا يدل على وجود الأحاديث الصادرة تقيةً في كتبنا، فإنَّ تمام المطلب الماثل هو البحث عن وجود أخبار صدرت تقية عن الأئمة (ع) في المصادر الحديثية الموجودة بين أيدينا، والخبر المذكور لا يساعد على إثبات ذلك، ومن ثم فهو لا يصلح للدلالة على المطلوب من قريب أو بعيد.

وكان ذلك آخر ما ألقاه فضيلة الأستاذ (حفظه الله) في نهاية شهر شعبان من سنة ١٤٤١هـ.

وقد وقع الفراغ من هذا التحرير فجر الخميس، الحادي عشر من شهر ربيع الآخر من سنة ١٤٤٢هـ، المصادف للسادس والعشرين من نوفمبر من سنة ٢٠٢٠م، على يد أقل العباد، حسن بن محمد، حامدًا مصليا مستغفرًا.

الفهرس

مقدمة المقرر.....1

مدخل تمهيدي.....2

الأمر الأوّل: البعد العقدي للمسألة. 2
الأمر الثاني: عنوان المسألة. 4
الأمر الثالث: هل يُجعل بحث التعارض خاتمةً أم مقصدًا من مقاصد العلم؟ 5
الأمر الرابع: هل أن البحث أصولي أم لا؟.....7

المبحث الأول: تعريف التعارض.....8

أما لغةً:.....8
وأما اصطلاحًا: 9

المبحث الثاني: موضوع التعارض.....11

المطلب الأول: اختصاص التعارض بالأدلة المحرزة دون الأصول العملية.....11
المطلب الثاني: وقوع التعارض داخل الأدلة المحرزة. 12
المسألة الأولى: في التعارض بين الدليلين القطعيين. 13
المسألة الثانية: في التعارض بين الدليلين القطعي والظني. 13
المسألة الثالثة: في التعارض بين الدليلين الظنيين. 14
القسم الأول: التعارض بين الدليلين اللفظيين الظنيين.....14
القسم الثاني والثالث: التعارض بين الدليلين غير اللفظيين، وبين الدليل اللفظي وغير اللفظي. 15

المبحث الثالث: أسباب اختلاف الحديث.....17

تمهيد في أمور ثلاثة 19
الأمر الأوّل: تاريخ الإحساس بمشكلة اختلاف الأحاديث ومدى اهتمام المعاصرين للأئمة الأطهار (ع) بها. 19
أولًا: مشكلة اختلاف الحديث في مرحلة التلقي من النبي (ص). 19
ثانيًا: مشكلة اختلاف الحديث في مرحلة التلقي من الإمامين الباقرين (ع).....22
الاهتمام الجِدّي بمعالجة مشكلة اختلاف الحديث عند الإماميّة:.....27
أقسام كتب الحديث المصنَّفة من الرواة:.....29
دور أصحاب الطبقة السادسة وما تبعها في علاج الاختلاف:.....32
أصناف كتب اختلاف الحديث:.....34
الأمر الثاني: تأثير ظاهرة اختلاف الأحاديث في المجال العقدي. 36
المجال الأوّل: تأثير المشكلة في أصل النبوة والإمامة. 36
المجال الثاني: التشكيك في بعض مفردات العقيدة. 38
المجال الثالث: حصول سوء الظن في الرواة نقلة الأحاديث.....40

الأمر الثالث: المناهج المتبعة لعلاج مشكلة اختلاف الحديث. 41
أولًا: عرض المناهج. 41
المنهج الأول: التشديد في ضوابط حجية خبر الواحد. 41
المنهج الثاني: وهمية اختلاف الأحاديث. 42
المنهج الثالث: التوسعة في الأخذ بالأحاديث. 43
المنهج الرابع: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح. 45
المنهج الخامس: كون المعارضة ناشئة من المعصوم (ع). 46
المنهج السادس: محورية الكتاب ومدارية السنة. 46
ثانيًا: نقد المناهج. 46
نقد المنهج السادس. 46
نقد المنهج الخامس. 48
نقد المنهج الرابع. 48
نقد المنهج الثالث. 48
نقد المنهجين الثاني والأول. 49
السبب الأوّل: عدم الإحاطة بمدلولات الأخبار 51
العامل الأول: تنوّع أساليب كلام المعصومين (ع) بين التعليم والإفتاء. 51
أولًا: المقصود بأسلوب التعليم. 51
ثانيًا: المقصود بأسلوب الإفتاء. 52
ثالثًا: بعض جهات التمييز بين أخبار الإفتاء والتعليم. 55
الجهة الأولى: حال الموضوع في الخبرين المتوهم تعارضهما. 55
النوع الأوّل من الشواهد: 56
النوع الثاني من الشواهد: 57
النوع الثالث من الشواهد: 59
الجهة الثانية: حالة السائل في الخبرين المتوهم تعارضهما. 60
الجهة الثالثة: ملاحظة العرف والعادة في روايات الإفتاء. 61
الجهة الرابعة: ملاحظة الخصائص النفسية والاعتقادية للمستفتي في روايات الإفتاء. 63
النوع الأول: ما يكون الاختلاف فيه في العمل الخارجي للمستفتي. 63
النوع الثاني: ما يكون الاختلاف فيه في الشؤون النفسية والارتكازية للمستفتي. 66
الجهة الخامسة: ملاحظة خصوصية أو عمومية الحكم الصادر في الخبر. 67
الجهة السادسة: عدم انعقاد إطلاق في مقام التخاطب لنصوص الإفتاء. 68
الجهة السابعة: جواب الإمام (ع) بالتعيين أو الترتيب رغم كون المقام مقام تخيير. 69
الجهة الثامنة: عدم تقييد نصوص الإفتاء بالحالات النادرة. 70
العامل الثاني: عدم التمييز بين المراد الاستعمالي والمراد التفهيمي للكلام. 71
العامل الثالث: محدودية اللغة العربية. 76
العامل الرابع: تغيُّر مدلول بعض الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية. 79
المثال الأول: لفظ (الكراهة). 80
المثال الثاني: كلمة (ما لا ينبغي). 82
المثالث الثالث: ألفاظ (العلم والظن والشك). 82
المثال الرابع: لفظ (المال). 85
السبب الثاني: الاختلاف الناشئ عن الأئمة الطاهرين (ع) أنفسهم 87
الأمر الأوّل: أسباب كتمان الأحكام الواقعية. 87

السبب الأوّل: مداراة السائل. 87
أسباب المداراة. 91
العنصر الأوّل: التلمذة على فقهاء الجمهور ومعاشرتهم. 91
المصداق الأول: تلمذ الراوي الإمامي على الفقيه المخالف. 91
المصداق الثاني: تلمّذ الراوي العامي على فقهائهم ثم هدايته. 92
العنصر الثاني: وثوق بعض رواتنا برواة العامة في الجملة وعدم اتهامهم إياهم بالكذب. 94
العنصر الثالث: الحذر من الغلاة في العقيدة. 95
العنصر الرابع: الحذّر من المقصّرين في العقيدة. 96
السبب الثاني: إلقاء الاختلاف بين الشيعة. 97
ردّ اعتراض بعض الأعلام على هذا السبب. 101
السبب الثالث: التقية. 103
الجهة الأولى: أسباب التقية. 105
السبب الأول: التحفظ على الراوي أو منه 106
السبب الثاني: ظروف صدور النص من الإمام (ع). 107
المورد الأوّل: كون المستفتي من العامة. 107
المورد الثاني: احتواء المجلس على عامي أو من يتعصب لرأي فقهاء العامة. 108
المورد الثالث: كون الشخص لا يحفظ الأسباب الخاصة بالأئمة (ع). 109
السبب الثالث: التقية من السلطة. 111
السبب الرابع: التقية من الغلاة والملاحدة وغيرهم. 113
الجهة الثانية: مدى وجود النصوص الصادرة تقيةً في مصادرنا الحديثية. 114
قلّة تأثير التقية في المجاميع الحديثية: 117
الأمر الأول: اختصاص التقية بمورد الاضطرار والضرورة. 118
الأمر الثاني: إعداد الأئمة (ع) كوادر تمتلك قدرة التمييز بينما صدر تقية وغيره. 119
الأمر الثالث: اشتمال المصادر الحديثية على نصوص كان من الأولى الاتقاء فيها. 121
الأمر الرابع: أسباب صدور النص تقيةً تقتضي ندرة وجود النصوص الصادرة تقية في المجامع الحديثية. 122
إيراد وجواب: 124
أولًا: البحث الثبوتي. 124
الاحتمال الأول: 124
الاحتمال الثاني: 125
الاحتمال الثالث: 125
الاحتمال الرابع: 126
ثانيًا: البحث الإثباتي. 126
الطائفة الأولى: الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين. 126
الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على حسن مخالفة العامة في حد ذاتها مع قطع النظر عن الخبرين المتعارضين. 132

الفهرس 136