

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَعَارُضُ الْأَدَلَّةِ وَالْخِلَافُ الْمَذْهُبِي

تَرْجُماً لِإِسْمَاعِيلِ
مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُطَّلَبِيِّ
السَّيِّدِ عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ السَّيِّدِ تَائِي

الْمَجْمُوعُ الثَّانِي

طَبْعَةٌ بِمَكَّةَ وَبِطَبْعَةِ

مَكَّةَ
السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّيِّدِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَعَارُضُ
وَالْخِلَافُ

تَرْجُماً لِإِسْمَاعِيلِ
السَّيِّدِ عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ

طَبْعَةٌ بِمَكَّةَ وَبِطَبْعَةِ

٢

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

تَعَارُضُ الْأَلْتِمَا
وَإِخْتِلَافُ الْحَدِيثِ

مَرْكَزُ الْأَمْرِ مِنَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مِنَ الْوَقْفِ

تَعَارُضُ الْأَدِلَّةِ وَأَخْتِلَافُ الْحَدِيثِ

تَقْرِيرٌ لِأَجَلَاتِ
سَمَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدَتَانِي رَحِمَهُمُ اللَّهُ

الْجُرْعَةُ الثَّانِيَّةُ

بِقَلَمِ
السَّيِّدِ هَاشِمِ بْنِ هَاشِمٍ

طَبْعَةٌ مَزِيدَةٌ وَمُنْقَحَةٌ

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



تعارض الأدلة واختلاف الحديث ۲

تقریر الدروس سباحة آية الله العظمى سيد علي الحسيني السيستاني

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

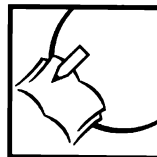
الطبعة: الاولى / ۱۴۴۱ ق

المطبعة: أصيل

عدد النسخ: ۱۰۰۰

ردمك: ۰-۰۲-۷۰۰۱-۶۲۲-۹۷۸

ردمك الدورة: ۱-۴-۵-۹۶۱۰-۶۲۲-۹۷۸



قم: خیابان معلم

میدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۱۲



المقصد الثالث

في الأخبار العلاجية وملحقاتها

التمهيد

قبل الدخول في بحوث هذا المقصد تجدر الإشارة العابرة إلى ما مرّ في المقصدين السابقين من أنّ التعارض بين الخبرين يتقوّم بالعلم إجمالاً بمخالفة أحد الظهورين للواقع، وأنه إذا تعين بين خبرين فإنّ القاعدة تقتضي التساقط؛ لعدم شمول أدلّة الحجّة لهما.

ولكن الطريقة العقلائية في مجال تعارض الأمارتين الكاشفتين عن الواقع هو التفحص في كلتا الأمارتين، فإن كان في إحداهما جهة مرجّحة تصرف عنه الريبة الحاصلة فيهما من العلم الاجمالي بمخالفة إحداهما للواقع إلى الأمانة الأخرى الفاقدة للمرجّح، بحيث يُطمأنّ إلى أنّ الجهة المخالفة للواقع ليست في ذات المزيّة؛ ولذلك تتعيّن فيها الحجّة. وهذه قاعدة عقلائية جارية في كلّ مورد توجد فيه يعلم بمخالفة إحداهما للواقع، سواء كان الواقع حكماً أو واقعة تاريخية أو غيرها.

والميزة الصارفة للريبة عند العقلاء أمور مختلفة في مجال الروايات وكتب الحديث أو مطلق الكتب، من قبيل ملاحظة النسخ الأكثر قدماً، باعتبارها بعيدة عن التصحيح والتحريف والتصحيح القياسي التي يقوى احتمالها في

النسخ المستحدثة، وكذا ملاحظة النسخ التي كتبت بخط المؤلف، وكذلك تطابق صياغة أحدها مع الأسلوب المعهود والسبك المتعارف من المخبر عنه. كما نلاحظه في مجال تشخيص الموارد المشكوكة في الشعر وأنها للشاعر الفلاني أو لا، حيث يقارن بأسلوبه وسبكه في سائر شعره.

ويجب أن يلاحظ أنه قد يكون تصوّر التعارض بينهما وهماً محضاً، فإنّ الجاهل بأساليب الاستعمال وقواعد اللحن والمعارض، أو الذي لا يعرف الفرق في البيان بين التعليم والفتيا، ولا يتنبه إلى التطوّر التاريخي الذي طرأ على اللغة، يتوهم اختلاف الأحاديث ولكن العارف بذلك لا يرى تعارضاً بينهما. فهذه بعض الموازين التي يلاحظها العقلاء في حالات اختلاف الأمارتين ومنها الخبران.

والمقصود في هذا البحث أن يلاحظ أنّ ما جاء في الأخبار العلاجية من مرجّحات هل هي مرجّحات تعبدية اعتبرها الشارع في تعارض الخبرين، لذلك نكتفي بالمرجّحات المنصوصة، أو أنها إرشاد إلى مزايا عقلائية توجب صرف الريبة من أحدهما للآخر. فالأئمة قد أرشدوا فقهاء أصحابهم إلى ما يصلح أن يكون مرجّحاً لأحد الخبرين، وذكروهم بصغريات الكبرى المرتكزة لديهم وبيّنوا بعض المرجّحات إعانةً وتعليماً لهم في مرحلة الاستنباط لأنّ المرجّحات المذكورة على سبيل الحصر أو التعبد.

أما الأخبار العلاجية فهي طوائف:

الطائفة الأولى

ما دلّ على الترجيح بالإجماع والشهرة

وقد يتعرّض فيها إلى المرجّحات الأخرى أيضاً، لكنّ المقصود من ذكرها هنا دلالتها على مرّجّحية الإجماع والشهرة فقط. وقد اشتهر لدى الأعلام التعرّض في هذا المقام لروائتين هما مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة، لكن يجدر بنا الإشارة إلى روايات أخرى واردة في الموضوع، وإلى أقوال من بعض قدماء أصحابنا تشير إلى ثبوت مرّجّحية الشهرة عند الأئمة، فربما يحصل من انضمام المجموع اطمئنان عقلائي بثبوت مرّجّحية الشهرة ولو فرضنا المناقشة في سند الروائتين.

فمن أقوال القدماء ما ذكره الشيخ الأقدم الكليني في مقدمة الكافي الشريف من التاكيد على ذلك بقوله: «فاعلم يا أخي (أرشدك الله) أنه لا يسع أحد تمييز شيء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء قدس سرهم برأيه إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «خذ بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١).

ومنها ما جاء في كلام ابن قبة المتقدم جوابه عن اعتراض بعض الزيدية على الإمامية في اختلافهم ما نصه: «ولما كثر هذا - يعني الكذب عليهم - وظهر شكوا إلى أئمتهم فأمرهم بأن يأخذوا بالمجمع عليه فلم يفعلوا وجروا على عادتهم...».

وأما الروايات التي أشرنا إليها فمنها ما رواه في الاحتجاج مرسلًا بقوله: روي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: «إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا؛ فإنه لا ريب فيه»^(١).

ومنها - عن الرسالة العددية للمفيد - الحديث المعروف، قول أبي عبدالله عليه السلام: «إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا منهما ما وافق القرآن، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن، فخذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(٢).

ويحتمل أن يكون هذان الخبران مأخوذین من المقبولة، وعلى الأخص الثاني منهما؛ إذ لو كان هذا الحديث معروفاً كما ذكره رحمه الله لوصل إلينا عادة، مع أنه ليس لنا حديث كذلك، بل إنّ نفس عدّه حديثاً معروفاً يقرب احتمال أخذه من المقبولة؛ لأنّ المقبولة حديث معروف.

ومن الروايات المرتبطة بالمقام ما في الوسائل^(٣) عن كتاب الاختصاص

(١) الاحتجاج: ٣٥٨.

(٢) جامع الأحاديث: ٣٤٠ / ٤٥٠.

(٣) الاختصاص: ٥٨، الوسائل ٢١: ١٠٣ ت ١٠٤ / ٨٤، ب ٨ من أبواب صفات القاضي.

عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد (أستاذ المفيد) عن أبيه محمد بن الحسن (أستاذ الصدوق)، (وهما من أكابر الأصحاب) عن أحمد بن إدريس (وهو من الأكابر أيضاً) عن محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوي (وقد يوثق بدعوى أنه يستفاد من ترجمة النجاشي^(١) للعمركي أنه كان من مشايخ أصحابنا^(٢)) بالإضافة إلى وروده في أسناد تفسير القمي، عن محمد بن الزرقان الدامغاني قال: قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «لما أمرهم هارون الرشيد بحملي دخلت عليه... فقال - يعني: هارون -: أحب أن تكتب لي كلاماً موجزاً له أصول وفروع ويكون ذلك مما علّمته من أبي عبدالله عليه السلام، فقال: نعم... فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم. جميع أمور الأديان أربعة: أمر لا اختلاف فيه وهو اجتماع الأمة على الضرورة التي يضطرون إليها والأخبار المجمع عليها، وهي الغاية المعروض عليها كلّ شبهة، والمستنبط منها علم كلّ حادثة، وأمر يحتمل الشكّ والإنكار...»^(٣).

وجاءت الرواية في مجموعة الشهيد نقلاً عن كتاب التلعكبري، وكذا في تحف العقول مع اختلاف في المتن^(٤).

(١) قال عنه النجاشي محمد بن الزرقان صاحب موسى بن جعفر بن الحباب صاحب موسى بن جعفر عليه السلام فوثاقته منوعة باستفادة الوثيقة من الصحبة. رجال النجاشي: ٣٧٠ / ١٠٠٦.

(٢) معجم رجال الحديث ١٤ / ٣٣٥.

(٣) الاختصاص: ٥٨، الوسائل ٢٧: ١٠٣ / ٨٤، ب ٨ من أبواب صفات القاضي.

(٤) تحف العقول: ٤٠٧.

هذا ما أردنا التعرض له، وبعد ذلك نبحت عن الروايتين اللتين ذكرهما الأصحاب؛ أمّا الأولى - مرفوعة زرارة - فقد نقلت في المستدرک وفي جامع الأحاديث في المقدمة عن عوالي اللآلي، قال: روى العلامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكما الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال: «يا زرارة خذ بها اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر» فقلت: يا سيدي، إنها معاً...^(١) فهي تدلّ بوضوح على كون الشهرة من مرجّحات باب التعارض. وعمدة الملاحظة فيها المناقشة في سندها فإنها مروية عن كتاب عوالي اللآلي، وقد أثّرت حولها شبهات نذكرها ضمن جهات:

الجهة الأولى: وفيها جانبان:

الأول: التردد في وثاقة مؤلفه وذلك من ناحيتين، الناحية الأولى، لعدم التصريح بوثاقته في كلمات الأعلام، كما تأمل فيه من هذه الناحية صاحب الروضات^(٢).

وفيه: أنه لا وجه للتأمل بعد ملاحظة ما قاله العلماء في شأنه، فراجع ما نقله المستدرک عن أمل الآمل ولؤلؤة البحرين ورياض العلماء والإجازات^(٣).

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣ م ٢٢، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) روضات الجنات ٤: ٢٢٦، ٧: ٣٠.

(٣) رياض العلماء: ٥٠ - ٥١، لؤلؤة البحرين: ١٦٦ - ١٦٨ / ٦٤.

وأما عدم التصريح بوثاقته بكلمة «ثقة»، فقد أجاب عنه في المستدرك بأن كثيراً من العلماء المذكورين في الإجازات والكتب المعدة لترجمتهم لم يُقل في حقهم أكثر مما قيل في ترجمة صاحب العنوان، ولم يعهد بينهم تزكيتهم وتوثيقهم بالألفاظ الشائعة المتداولة في الكتب الرجالية التي استعملوها في مقام تزكية الرواة وتعديلهم^(١).

الناحية الثانية: اشتغال كتابه على ما يوجب الريبة في مؤلفه، قال المجلسي رحمته الله في مقدمة البحار: «وكتاب عوالي اللآلي وإن كان مشهوراً، ومؤلفه في الفضل معروفاً، لكنه لم يميّز القشر من اللباب، وأدخل أخبار متعصّبي المخالفين بين روايات الأصحاب؛ فلذا اقتصرنا على نقل بعضها»^(٢).

قال المحدث البحراني في مقدمة الحقائق: «بخلاف الرواية الأخرى، فإننا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللآلي مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور»^(٣).

وقال أيضاً في لؤلؤة البحرين: «والشيخ محمد بن أبي جمهور كان فاضلاً مجتهداً متكلماً، له كتاب عوالي اللآلي، جمع فيه جملة من الأحاديث إلا أنه خلط

(١) مستدرك الوسائل ١٩: ٣٣٥.

(٢) بحار الأنوار ١: ٣١.

(٣) الحقائق ١: ٩٩.

الغث بالسمين، وأكثر فيه من أحاديث العامة؛ ولهذا إنّ بعض مشايخنا لم يعتمد عليه»^(١).

فالإشكال عليه هو إدخاله أخبار المخالفين في كتابه، وخلطها برواياتنا. ولكن يلاحظ على ذلك أنه كما نقل أحاديثنا فكذلك نقل أحاديث العامة الموافقة لأحاديثنا، أو أنه ذكر أحاديثهم مختلطة بأحاديثنا في مسائل غير مهمة كالمسائل الأخلاقية، ولكن يمكن التمييز بينها، كما يلاحظ في بعض كتب علمائنا أيضاً، ولا يسمى هذا خلطاً؛ حيث إنّ لكلّ منها محله فلا توجب الوهن في الكتاب أو المؤلف لأجل ذلك، ويمكن التمييز فيما بينها، بل إنّ كان ذلك لغرض صحيح فإنه يكون عملاً صحيحاً، فإنّ العلامة المجلسي الذي ذكرنا ملاحظته على الكتاب المذكور، هو نفسه يذكر في بداية كتابه مجموعة من كتب العامة التي نقل عنها روايات في كتابه البحار لغرض تصحيح بعض متون أحاديثنا، أو لتأييدها بها، أو لأجل إلزام العامة فيما ينكرون برواياتهم. والصدوق أيضاً في كتاب علل الشرائع ينقل روايات العامة، أو روايات من ينقل عنه هؤلاء مثل كعب الأخبار ووهب بن منبه وعبدالله بن عمر، وفي كتابه (معاني الأخبار) ينقل روايات كثيرة عن كتاب أبي عبيد (القاسم بن سلام) في غريب الحديث. والظاهر أنّ ذكر صاحب العوالي لأحاديث المخالفين في كتابه كان بحسب مقتضيات زمانه.

والخلاصة أن ذكره بعض أحاديث المخالفين في كتابه بنحو يمكن التمييز بينهما ولغرض صحيح لا يوجب وهن الكتاب أو مؤلفه.

الجهة الثانية: أن ابن أبي جمهور ينقل الرواية عن العلامة، وقد راجعنا كتب العلامة فلم نجد الرواية فيها، وهذا ما يورث الشك. وبهذا الإشكال استشكل المحقق النائيني في فوائد الأصول^(١) وتبعه بعض الأعظم^(٢).

وهذا الإشكال إنما يتوجه إذا كانت جميع كتب العلامة - وعلى الخصوص كتبه في الحديث - قد وصلت إلينا، ولكن الواقع أن أكثر ما ألفه العلامة وجميع ما كتبه في الحديث لم يصل إلينا، فإنه ذكر في الخلاصة أن له تصانيف كثيرة في الحديث، وقد عدّ منها كتاب (استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الأخبار)، وأنه ذكر فيه كلّ حديث وصل إليه وأنه بحث في سند كلّ حديث وبحث أيضاً عن متنه ودلالته وكون متنه محكماً أو متشابهاً، وكذا ذكر ما اشتمل عليه المتن من المباحث الأصولية والأدبية، وما يستنبط منه من الأحكام الشرعية وغيرها، وأنه كتاب لم يعمل مثله. وقد نقل عنه في كتاب المختلف في مسألة طهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه^(٣).

وعدّ منها أيضاً كتاب (مصباح الانوار)، وقال فيه: (ذكرنا فيه كلّ أحاديث علمائنا، وجعلنا كلّ حديث يتعلق بفنّ في باب، ورتبنا كلّ فن على

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٧٤.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٤٠٥.

(٣) مختلف الشيعة ١: ٦٥.

أبواب. ابتدأنا فيه بما روي عن النبي ﷺ ثم بعده بما روي عن علي عليه السلام وكذلك إلى آخر الأئمة).

وعدّ منها كذلك كتاب (الدر والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان)^(١). وفي بعض نسخ الخلاصة أنه عشرة أجزاء، مع أنه لم يصل إلينا مثل هذا الكتاب ولا غيره كي نلاحظ هل إنّ المرفوعة فيها أو لا.

نعم، هي غير موجودة في التذكرة والمنتهى والتحرير والإرشاد والقواعد، لكنها كتب فقهية لم تعد لنقل الأحاديث.

والملاحظ أنه كانت توجد الكثير من الكتب قبل عهد الصفويين واختفت بعد ذلك حيث كانت المعارك والفتن، وبعد أن هدأت الأوضاع عاد التفكير إلى حفظ الكتب وجمعها، وقد وصلت إلينا الكتب التي بقيت بعد تلك الظروف والحروب، لذلك اختفت بعض الكتب، مثل كتاب مدينة العلم للصدوق وكتاب الجامع للبرزني - فقد نقل عنها الشهيد الأوّل في الذكرى، ولكنهما لم يصلّا إلينا - وكتاب التكليف للشلمغاني كان موجوداً بنسخته الأصلية لدى ابن أبي جمهور، وينقل عنه في كتاب عوالي اللآلي، ولكنها فقدت بعده.

الجهة الثالثة: أنّ الرواية بالنسبة إلينا مرسلة؛ فإنّ صاحب عوالي اللآلي ينقلها عن العلامة، والعلامة لم يذكر سندها للإمام عليه السلام وإنما رفعها إلى زرارة.

وهذا هو العمدة في الإشكال على المرفوعة.

وقد يجاب عن ذلك بأن ابن أبي جمهور قد صرح في مقدمة كتابه بوثاقة الرواة الواقعين في أسانيد رواياته، فقال: (بهذه الطرق، وبما اشتملت عليه من الأسانيد المتصلة المعنونة الصحيحة الإسناد، المشهورة الرجال بالعدالة في الفتوى وصدق اللهجة أروي جميع ما أرويه وأحكيه من أحاديث الرسول ﷺ، والأئمة^(١)) فهو توثيق منه لجميع الرواة إلى زرارة.

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: أنه ينقل بعض روايات المخالفين بأسانيد المذكورة في كتبهم. إذن فلا بد أن يكون قصده من قوله هذا إثبات صحة سنده إلى نفس الكتب المشتملة على هذه الأحاديث لا إلى ما بعد الكتاب: إلى النبي ﷺ والأئمة من الأسانيد، وإلا لكان ذلك يعني توثيقه لجميع رواة المخالفين لنقله الروايات عن صحاحهم وكتبهم ولا يمكن الالتزام بذلك.

وثانياً: أن ظاهر قوله: (مرفوعاً)^(٢) هو أن العلامة رفعها إلى زرارة، ومعنى رفعها لزرارة على ما في بعض كتب الدراية، أنه نسبها إلى زرارة دون أن يكون للعلامة سند للرواية لا أنه كان لها سند فحذفه ابن أبي جمهور. ولا أقل من الإجمال، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

(١) عوالي اللآلي ١: ١٣.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٢٢٩ / ١٣٣.

وإنما احتملنا الإجمال؛ لأنّ بعضهم يرى أنّ المرسلة ما كان لها سند في الأصل، ولكن صاحب الكتاب حذفه، حيث إنّ البعض يتصور أنه مرسلة باعتبار بعض كلمات علماء الدراية، ومنهم والد الشيخ البهائي؛ فإنه قال آخر بحث المرفوع: (فقول محمد بن يعقوب مثلاً في الكافي عليّ بن إبراهيم رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «طلبة العلم ثلاثة»... كما نقلناه سابقاً، يقال له: مرفوع، لاتّصاله بالمعصوم وإن كان منقطعاً بل المعضل. وأمّا علي بن إبراهيم فإنه بالنسبة إليه يمكن أن يكون متصلاً، وكذا بالنسبة إلى محمد بن يعقوب إذا كان علي بن إبراهيم قد رواه إياه متصلاً، ومحمد بن يعقوب هو الذي حذف السند^(١).

فعرّف المرسل بأنه ما كان له سند في الأصل، وإنما صاحب الكتاب كالکافي مثلاً هو الذي حذف السند.

ومثل هذا الكلام جاء في كتاب (علوم الحديث) لأبي الصلاح، وهو من أهل السنة^(٢).

ولكن هذا المعنى للمرسل أو المرفوع خلاف ما جاء في كتب أغلب علماء الدراية، مثل دراية الشهيد والرواشح السماوية ومقباس الهداية^(٣) وغيرها. وعلى أي حال فالخبر ساقط سنداً ولا يعتمد عليه.

(١) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ١٠٤.

(٢) التهذيب ٦/ ٣٠١.

(٣) الرعاية في علم الدراية: ١٣٦ - ١٤١، الرواشح السماوية: ١٧٢، مقباس الهداية ١: ٣٣٨.

وأما الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة - والبحث فيها يقع من

جهتين:

الجهة الأولى: في مصادرهما وسندها.

الجهة الثانية: في دلالتها على موضوع البحث أي (فقه الحديث).

أما الجهة الأولى، فالرواية هذه موجودة في مصادر متعددة نذكرها:

المصدر الأول: الكافي وقد تكرر نقلها فيه؛ فتارة ينقلها في الأصول في

كتاب اختلاف الحديث حيث يذكرها بصورة كاملة، وأخرى يذكرها في

الفروع، وينقل منها بعض الفقرات المرتبطة بجعل القضاء للفقهاء، وهي لا

علاقة لها بموضوع بحثنا هنا.

وسند الكافي إليه هو محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد ابن

عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة^(١).

المصدر الثاني: التهذيب، وقد تكرر نقلها فيه أيضاً، فتارة ينقلها بتمامها

عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى عن صفوان^(٢) وكما هو

(١) قال المحدث الكاشاني في هامش الوافي عند نقله الحديث تاماً في أبواب العقل والعلم: (اورد في

الكافي صدر هذا الخبر في كتاب القضاء أيضاً كما في التهذيب، وذكر هناك مكان محمد بن الحسين،

محمد بن الحسن على مافي طائفة من النسخ). ويظهر من كلامه هذا اختلاف نسخ الكافي فيما رواه في

باب القضاء بين محمد بن الحسين ومحمد بن الحسن، والمناسب بحسب الطبقات أن المراد بمحمد بن

الحسين هو ابن أبي الخطاب، والمراد بمحمد بن الحسن هو الصفار، وكلاهما من أجلاء الأصحاب.

(هذا ما ذكره السيد الأستاذ في الدورة الأولى).

(٢) التهذيب ٦: ٣٠١ / ٨٤٢.

الملاحظ، فهو في الطريق يلتقي مع سند الكافي عند محمد بن عيسى، وأخرى ينقلها في موضع آخر عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن بن شمون عن محمد بن عيسى^(١).

فهو ينقل صدر الحديث هنا عن الكافي نفسه، لما ذكرناه في محله من أنّ الشيخ الطوسي متى ما ابتدأ في السند بأحد مشايخ الكليني كعلي بن إبراهيم ومحمد بن يحيى وأمثالهم فهو يعني أنه قد أخذ الحديث من الكافي. بقي أن نشير إلى أنّ نسخة الكافي الموجودة تدلّ على أنّ محمد بن يحيى يروي الحديث عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب كما هو كذلك في المورد الآخر، وهو سند معتبر لا خدشة فيه، ولكن نسخة التهذيب تدلّ على أنّ محمد بن يحيى ينقل الرواية عن محمد بن الحسن بن شمون، فلا يكون السند معتبراً؛ لأنّ ابن شمون كما في كتب الرجال ذكر عنه أنه ضعيف جداً فاسد المذهب غال.

والظاهر أنّ نسخة الكافي هي الصحيحة؛ فإنّ محمد بن يحيى لم يرو قط عن محمد بن الحسن بن شمون كما أنّ محمد بن الحسن بن شمون هذا لم يرو قط عن محمد بن عيسى وإنما المناسب بحسب الراوي والمروي عنه هو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب وهو من أجلة الأصحاب والظاهر (ابن شمون) من إضافة بعض النساخ، وقد اشار في المعجم للملاحظة التي ذكرناها. وأمّا سند الشيخ إلى كتاب محمد بن علي بن محبوب فهو معتبر كما في الفهرست^(٢).

(١) التهذيب ٧ / ٤٢١.

(٢) الفهرست: ٢٢٢ - ٢٢٣ / ٦٢٣.

وأما محمد بن عيسى بن عبيد فهو ثقة على الأظهر، وكذلك صفوان وداود بن الحصين، وأما عمر بن حنظلة فسيأتي الحديث عنه قريباً.

المصدر الثالث: من لا يحضره الفقيه، وهو ينقل الحديث بإسناده عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة مبتدئاً بقوله: (قال: قلت في رجلين اختار كل واحد منهما رجلاً...) ^(١). وينقل قطعة من الحديث في موضوع آخر عن داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام من دون وساطة عمر بن حنظلة: (في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف، فرضيا بالعدلين) ^(٢).

وسند الصدوق إلى داود معتبر، وهو محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن الحكم بن مسكين عن داود بن الحصين ^(٣). والحكم هذا وإن لم يرد فيه توثيق لكن روى عنه ابن أبي عمير.

المصدر الرابع: الاحتجاج، ويروي فيه جميع الحديث ^(٤). فتبين أن ما يرتبط من الحديث ببحثنا - هو كون الإجماع والشهرة من مرجحات باب التعارض - قد نقله المشايخ في المصادر الثلاثة وكذا في الاحتجاج.

ومن هذا التفصيل تبين ما في عبارة الشيخ الأنصاري ومن تبعه ممن تأخر عنه حيث نقل تمام الحديث ثم قال: (رواه المشايخ الثلاثة بأسانيدهم إلى عمر

(١) الفقيه ٣: ٥ / ١٧.

(٢) الفقيه ٣: ٥ / ١٨.

(٣) انظر مشيخة الفقيه ٤: ٦٤.

(٤) الاحتجاج ٢: ٢٦٠ / ٢٣٢.

بن حنظلة^(١)، فإن الصدوق لم يروِ صدر الحديث أصلاً.

ومنشأ الخطأ تبعيتهم لما تُوهمه عبارة صاحب الوسائل فإنه ابتدأ بنقل صدر الحديث بقوله: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما - إلى أن قال -: فإن كان كل واحد اختار رجلاً. ثم أتى ببقية الحديث، (وقال: رواه الصدوق بإسناده عن داود بن حصين عن عمر بن حنظلة)، ثم ينبّه على اختلاف طفيف في المتن^(٢).

وكيف كان فالأمر سهل بعد رواية المشايخ الثلاثة لما هو محل الحاجة في بحثنا. وأما عمر بن حنظلة فلم يرد فيه توثيق في كتب الرجال، ولكن هناك محاولات لإثبات وثاقته، أوثقها على ما نعتمد عليه نحن رواية صفوان بن يحيى عنه مباشرة في متعة الحج وغيرها، وصفوان من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، وربما وجد في بعض الموارد رواية ابن أبي عمير عن أيضاً^(٣)، فالرواية إذن صحيحة، ولا تفتقر في تصحيحها إلى قبول الأصحاب لها.

نعم، من يرفض أصل المبنى في الثلاثة كما عليه بعض الأعظم^(٤)، فإنها ستكون ضعيفة عنده.

وأما الجهة الثانية - فقه الحديث - فنذكر متن الرواية، ثم نتعرّض للفصول

(١) الرسائل ٢: ٧٧١.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / ١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) كما في التهذيب ٥: ٣٣ / ١١٣٥ و ٧: ٣٨٨ / ١٥٥٦، الوسائل ١٤: ٢٢٠ / ١٢، ب ١١ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد.

(٤) معجم رجال الحديث ١ / ٧٥.

التي ترتبط ببحثنا؛ لأن بعض فصولها غير مرتبطة به.

فأما المتن الكامل فهو: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فيتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقه ثابتاً؛ لأنه بحكم الطاغوت، ومن أمر الله تعالى أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(١)». قلت فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما يحكم الله استخفّ وعلينا ردّ، والراد علينا رادّ على الله، فهو على حد الشرك بالله». قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر». قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر. قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من رواياتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه». وبقيّة الحديث في أصول

الكافي^(١) في باب اختلاف الحديث والقطعة الأولى من الرواية إلى قوله: «فهو على حد الشرك» وإن كانت مرتبطة ببحث الاجتهاد والتقليد والقضاء، ولكن وتمهيداً لبحثنا نشير إلى أن هناك اتجاهين في تفسير مدلولها.

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المشهور من دلالتها على القاضي المنصوب، أي على نصب الامام عليه السلام فقهاء الشيعة للقضاء بنصب عام، كما كانت هي السنة الجارية في الحكومات، فإن نصب القضاة كان من شؤون السلطان، وقد جاء في عهد الإمام عليه السلام لملك الأشتر أمره بإياه بنصب القضاة بصفات خاصة. وهذا الاتجاه نتيجته نصب المجتهدين للقضاء بنحو العموم الاستغراقي، فالرواية تدلّ على أن الإمام عليه السلام نصب كلّ فقيه قاضياً، وأنّ كلّ فقيه يمتلك منصب القضاء حسب هذا النصب العام فتكون من الأدلة على اعتبار الفقاهة في القاضي المنصوب.

الاتجاه الثاني: أن يكون مفادها قاضي التحكيم، أي على الشيعة اختيار القاضي، ومن اختاروه يجعله الإمام عليه السلام حاكماً عليهم فينفذ قضاء من اختاروه. فيقصد بالرضا في الرواية الاختيار والانتخاب كما ذكرناه في مواضع متعددة، ومنها في موضوع صيغ العقود؛ فإقولك: (رضيت) يعني: اخترت، لأنه بمعنى إبراز الرضا النفسي، وعلى هذا يكون العموم بديلاً.

والكلام في الحديث يقع في الفصول الثلاثة التالية:

الفصل الأول

قوله: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر». وهذا المقطع كما هو ظاهر يدلّ على الترجيح بالصفات. وقد اختلف العلماء في دلالة هذا المقطع من الرواية على ثبوت الترجيح بالصفات بالنسبة للراوي كما تدلّ على ثبوته في القاضي، والظاهر من الشيخ الانصاري في بعض كلماته^(١) وإن خالفه في بعضها الآخر، والمحقق النائيني اختيار ذلك^(٢)، وعليه المحقق الهمداني أيضاً في حاشيته على الرسائل^(٣) وكذا السيد الطباطبائي في رسالته^(٤)، مصححاً ذلك بأنّ الحكم والفتوى في الصدر الأوّل كانا بنقل الرواية عن المعصوم عليه السلام لا بالاستناد إلى الرواية والاستنباط منها واختاره أيضاً المحقق الاشتياني في حاشيته على

(١) الرسائل ٢: ٧٧٢.

(٢) فوائد الأصول ٤/ ٧٨٤.

(٣) الحاشية على الرسائل: ٢٣٠.

(٤) رسالة في التعادل والتراجع: ١٩٥.

الرسائل^(١). لكن المحقق العراقي وبعض الأعظم كما في التقارير رفضا لدلالته على الترجيح بصفات الراوي في باب الروايات، وخصاها بالترجيح بالصفات في الحاكم فحسب^(٢) والم احتملات التي طرحها الأعلام في تفسير هذا المقطع من المقبولة أربعة:

١- أن يكون مجال الترجيح بالصفات هو اختلاف قاضيين منصوبين.

٢- أن يكون مجاله اختلاف قاضيين للتحكيم.

٣- أن يكون مجاله اختلاف الرواة.

٤- أن يكون مجاله اختلاف فقيهين في الفتيا^(٣).

وإنما يرتبط الفصل المذكور بموضوع البحث إذا دلّ على الاحتمال الثالث دون سائر الاحتمالات فلا بد من ملاحظة الحديث لنرى مدى دلالاته على هذه الاحتمالات.

أما الاحتمال الأوّل، فهو يوافق صدر الرواية الدال على القاضي المنصوب أي جعل الإمام عليه السلام منصب القضاء للفقهاء، ولكن يشكل عليه بإشكالات: الإشكال الأوّل: أنه لا معنى للتعدد في القاضي المنصوب أو التشريك بالحكم، فإنّ القول بوجود قاضيين منصوبين رجوع إليهما المتنازعان في دعوى

(١) بحر الفوائد ٤: ٤٤٠.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ١٩٢.

(٣) وأما تصور إرادة الحكمين من صدر الحديث فهو باطل وإن كان يظهر ذلك من الشيخ الطوسي في قضاء الخلاف؛ إذ لا حاجة فيها إلى جعل شرعي كما في قوله: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»

واحدة ويكون لهما حق الحكم فيها بعيد. والملاحظ أنّ التعدد أخذ مفروضاً في الرواية كما يظهر من قوله: (فإن كان كلّ واحد منهما اختار رجلاً ورضياً أن يكونا الناظرين في حقهما) حيث افترض اختيار كلّ منهما لرجل وهو يفترض التعدد، ومثل هذا لا يلائم القاضي المنصوب؛ أما في الخاص فإنّ الفقهاء اختلفوا في إمكان نصب الإمام بنصب خاص لأكثر من قاض واحد في محل واحد، واختار البعض المنع؛ لوقوع الاختلاف بينهم في الغالب بما يوجب تضييع الحقوق ونقض الغرض من نصب القاضي الذي جعل لأجل حسم مادة النزاع وإرجاع الحقوق لأصحابها.

وقيل بالجواز؛ فإنّ الإمام أعلم بمصالح رعيته، وليس لنا تحديد تكليف له، وهو الحق.

وأما لو كان المراد بالنصب النصب العام كما هو مدلول الحديث حيث جعل كلّ فقيه قاضياً بالاستقلال، ويكون حكمه هو الفصل في الدعوى، ولا معنى للتشريك في الحكم أو التعدد في الرجوع لقاضيين منصوبين في النصب العام، بخلاف ما إذا فسرنا هذا المقطع حسب الاتجاه الثاني وأنّ المراد: قاضي التحكيم فإنه يعقل فيه التشريك، حيث يتصوّر انتخابهم واختيارهم لشخصين ليحكم في دعواهما بنحو التشريك؛ لأنه منوط بكيفية اختيارهم.

ولكن استفادة ذلك منه يتوقف على استظهار الإطلاق في الرواية؛ لتدلّ على جعل حقّ الحكم لكلّ من ينتخبه الناس وبفس الكيفية التي يتمّ انتخابه

بها، أما إذا أنكرنا الإطلاق من هذه الجهة باعتبار أنّ الظاهر من قوله: «فليرضوا به حكماً» هو اشتراط انتخاب رجل واحد في جعل حق الحكم له، فإنّ التشريك لا يصح أيضاً.

وعلى أي حال، فإذا لم يتمّ التشريك في الحكم، فإنّ الحديث لا يكون مرتبطاً بالقاضي المنصوب، إذ لا معنى للرجوع إلى قاضيين كذلك؛ فإنّ اختيار القاضي بيد المدعي وحين يحكم هذا القاضي فيكون حكمه نافذاً ويحصل به فصل الخصومة، فإذا عرض دعواه لدى قاض منصوب فإنه يجب عليه الحضور عند هذا القاضي ولا يحقّ له الرجوع إلى قاض آخر. وعلى تقدير التداعي فالقاضي يتعيّن بالقرعة، ولا معنى لرجوع كلّ واحد إلى قاض، ولا معنى أيضاً لتعدد الحكم بأن نفرض أنهما ذهبا أولاً عند قاض منصوب فحكم لهما، ثم وبعد خروجهما رضيا بقاض منصوب آخر ليحكم بينهما فإنه لا يجوز للقاضي الثاني أن يحكم في الدعوى بعد حكم الأوّل؛ لأنه من أنحاء ردّ الحكم وهو محرم، ولو حكم لم يكن حكمه نافذاً. وإذا كان جاهلاً بصدور الحكم من الحاكم الأوّل، فإنّ حرمة الردّ ترتفع، ولكن عدم النفوذ يبقى، فلا يكون حكمه نافذاً. إذن فهذه الجملة (فاختار كلّ منهم رجلاً) لا تتناسب مع الرجوع للقاضي المنصوب، وعلى هذا فلا معنى للرجوع للمرجّحات، إذ لا معنى للترجيح بالأعدل أو الأفقه؛ لأنّ الملاك هنا في التقدّم الزماني فالحكم الصادر أولاً يتحقق به الفصل، ولا معنى للترجيح بذلك.

الإشكال الثاني: على تقدير صحة التعدد في القاضي المنصوب، ورجوع المتنازعين إليهما، وفرض صحة التشريك في الحكم إذا اختار الشيعة اثنين ليحكمما فيما بينهم بنحو التشريك وأنفذ الإمام عليه السلام ذلك، فأيضاً لا معنى للترجيح المذكور؛ إذ في فرض اتفاقهما في الحكم فإنه يكون نافذاً بمقتضى الجعل، ومع اختلافهما لا يكون معنى للترجيح أصلاً، فإنّ نفوذ حكم الأعلم والأعدل في حالة اختلافهما معناه أنّ الحكم دائماً يكون حكمه، فيكون ضم غيره إليه كضم الحجر إلى الإنسان.

فتبيّن أنه لا معنى لاستفادة نفوذ حكم القاضي بنحو التشريك من المقبولة، كما لا وجه لاستفادة نصب قضاة متعدّدين منها، وعلى تقدير صحة نصب قضاة متعدّدين وإن كان بنحو التحكيم ونفوذ حكم القاضي بنحو التشريك مع الغير فلا معنى للترجيح بالصفات مطلقاً؛ اتفاقاً في الحكم أو اختلافاً.

الإشكال الثالث: ثم إنّ عبارة (فرضاً أن يكونا الناظرين في حقهما) لاتدلّ على قضائهما في الدعوى، فإنّ القاضي حاكم وليس بناظر. متى حكم فحكمه فصل للدعوى فالرواية عبّرت (أنهما ناظران) بينما القاضي المنصوب حاكم وله الحكم الفصل وليس ناظراً.

فتبيّن أنّ احتمال إرادة الترجيح في القاضي المنصوب من هذا الفصل لا وجه له.

وأما الاحتمال الثاني: - وهو أن يكون مجال الترجيح بالصفات بحسب

المقبولة هو قاضي التحكيم - فهو وإن كان ممكناً من حيث إمكان فرض التشريك في الحكم فيه كما ذكرناه، من أنها يختاران حكمين ليحكم بينهما بالتشريك، ولا يأتي في ما ذكرناه في القاضي المنصوب، لكنه لا يناسب صدر الرواية الوارد في القاضي المنصوب.

وعلى تقدير التنزل وعدم لزوم الارتباط التام بين الصدر والذيل، فإن قوله «فرضاً أن يكونا الناظرين في حقهما» إنما جاء كذلك في الكافي، وأما في التهذيب فالبشارة هكذا: «فإن كان كل واحد منهما اختار رجلاً، وكليةما اختلفا في حديثكم»، وهو لا يدل على تراضيهما بالتشريك المفروض، بل يدل على أن كل واحد قد انتخب قاضياً خاصاً ورضي به ولا يدل على رضاها بحكم المجموع.

وبناء على نسخة الكافي والفقيه يأتي فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: فقد يكون الرضا بالرجلين بنحو الانحلال فيكون كل منهما راضياً بأحدهما فيكون مفادها مفاد رواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكمهما، فاختلفا فيما حكما. قال عليه السلام: «وكيف يختلفان؟» قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان. فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، ويمضي حكمه»^(١) فالمعنى: أن كلا منهما اختار

حاكماً ورضي به، دون أن يدلّ على الرضا بحكم المجموع، فيكون على هذا الاحتمال بمعنى نقل التهذيب، ويحتمل أن تكون هذه الزيادة (فرضياً...) في الكافي إما لأجل النقل بالمعنى، أو لأجل أن نقيصة التهذيب إشارة لعدم دخله في الحكم. إلّا أنّ الأظهر في هذه الرواية هو الاحتمال الثاني الآتي وأنّ كلاّ منهما اختار رجلاً مقدّمة لتراضيهما على حكم كليهما.

الاحتمال الثاني: يكون بنحو العام المجموعي بأن يرضى كلّ منهما بحكم كلا الرجلين بنحو المجموع، وافترض قاضي التحكيم إنّما يصحّ على التقدير الثاني فحسب. لكن على هذا الافتراض أيضاً لا معنى للترجيح بالصفات كما ذكرنا؛ إذ مع اتفاقهما في الحكم فهو نافذ ولا مجال لإعمال الترجيح والمفروض تراضيهما على حكم المجموع بنحو الشريك، ومع اختلافهما فلا يكون حكمهما نافذاً وقاضي التحكيم إنّما يكتسب اعتباره من خلال اختيار المتنازعين ورضاهما فيتحدد بحدوده؛ لأنّ منشأ نفوذ حكمهما حسب الفرض هو تراضيهما بهما، وهما إنّما رضيا بهما ليحكما في الدعوى بنحو الشريك لا أن يقضي كلّ منهما بخلاف الآخر، فلا يكون حكمهما نافذاً بمعنى أنّهما رضيا بالحكم الذي يتوافق عليه الحاكمان معاً. أما مع اختلافهما، بأن حكم كلّ منهما بما يخالف الآخر، فلم يرضيا بمثل هذا الحكم المختلف به ونتيجة ذلك سقوط حكمهما مع الاختلاف، فلا معنى لقوله بأنّ الحكم ما حكم به أفقهما.

على أنّ المقبولة تضمّنت الترجيح بالأفقية، فهي تستبطن اعتبار اجتihad

الرجل، مع أنه على الصحيح لا يعتبر في قاضي التحكيم الاجتهاد.
ومن هنا يتضح أيضاً أنّ ماذكره المحقق العراقي وصاحب الرسائل
الجديدة ومباني الاستنباط من أنّ مورد المقبولة الترجيح بالصفات في القاضي
فقط، غير صحيح سواء قصد به قاضي التحكيم أم القاضي المنصوب،
فلاحظ.

وأما الاحتمال الثالث - وهو أن يكون مورد المقبولة هو الترجيح بالصفات
في الراوي كما يناسبه قوله: (وكلاهما اختلفا في حديثكم)، فهي تأمر بالأخذ
بالأعدل مثلاً من حيث إنه راو لا من بقية الجهات، والناس آنذاك كانوا
يرجعون إلى الرواة لا لأنهم فقهاء وأصحاب دراية، بل لأنهم يروون أحكام
الشرع عن الأئمة، وبما أنّ الرواة في فرض المسألة قد اختلفوا في الرواية
عنهم عليه السلام، ولذا فالإمام عليه السلام يذكر مرجّحات الرواية، ولا ينافيه تكرر ورود
كلمة «الحكم» فيها، ونسبة الحكم إليهما بقوله: «فيما حكما»، «ولحكم ما حكم»،
و«ما يحكم به» - فالحكم لا يختصّ ببابى الفتوى والقضاء، وإنما يستعمل فيما
يعتقده الإنسان أيضاً كما قيل في باب القضايا: «إن القضية هي المشتملة على
الحكم بالوقوع أو اللاوقوع»، أو يقال: «فلان حكم بعدالة زيد» وعلى هذا
الاحتمال فتدلّ الرواية على الترجيح في صفات الرواة في باب اختلاف الرواية،
ولكن يلاحظ على هذا الاحتمال الثالث:

أولاً: أنّ المقبولة تأبى هذا الحمل؛ حيث لا يتلاءم هذا المقطع بذلك مع

سائر مقاطع المقبولة؛ لأنها وردت في مورد الفقهاء لا الرواة. يناسب صدر الحديث المختص بالفقيه، وذلك لظهور قوله عليه السلام: «ينظر من كان منكم من... فإني قد جعلته عليكم حاكماً» في جعل الحكومة والقضاء بين الناس للفقهاء الذين نظروا في الحلال والحرام، وعرفوا أحكامهم، ولا يكفي فيه أن يكون راوياً فحسب دون نظر ودراية، وكذلك لا يتناسب مع ذيل الحديث وهو قوله عليه السلام: «أفقههما» الذي هو صريح في اعتبار الفقاهة فيه، ويعتبر في الفقاهة الدقة والعمق في فهم خصوصيات الكلام، والقدرة على الاستنباط، لا مجرد نقل الحديث، فكيف تحمل على الراوي فحسب؟

ثانياً: أن هذا الحمل ينافي ما ورد في نسخة التهذيب منها قوله: (إنّ المفتين غبّي عليهما معرفة حكمه...) حيث عبّر بالمفتين، وما ورد في نسخة الكافي (إن كان الفقيهان عرفا حكمه) وواضح بأنّ المفتي والفقيه غير الراوي. فهذا الاحتمال لا وجه له أيضاً وباطل، وإذا بطلت الاحتمالات الثلاثة.

تعيّن الاحتمال الرابع تفسيراً للمقبولة، ويكون مفادها رجوع كلّ واحد من المتنازعين إلى فقيه يعتقد بأعلميته لمجرد استفتائه واستعلام الحكم الشرعي الكلي منه، كما هو دأب عوامّ الشيعة منذ عصر الحضور حتى زماننا، حيث كانوا يرجعون إلى فقهاءهم لتحصيل العلم بالأحكام الشرعية، فكان الشيعة يرجعون لهم في معرفة الأحكام الشرعية وترضى بما يفتي به الفقيه.

كما أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون الناس أحياناً إليهم أيضاً كما ورد بالنسبة إلى يونس بن عبد الرحمن وجاء في حقه: (وكان يشير إليه بالعلم

والفتيا^(١)؛ فالمراد بالعلم: التدريس، والمراد بالفتيا: الرجوع لأخذ الأحكام الشرعية وإن كان بتطبيق أصل من الأصول المتلقاة منهم عليه السلام على المورد لمقتضى قولهم عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(٢)، فيكون مورد الترجيح بالصفات في المقبولة هو الفقهاء في مقام الفتوى ولا تكون من مرجحات باب تعارض الروايات؛ لأنه قد يختلف الفقهاء ويتعارضان. فيرجع لهذه المرجحات في ترجيح أحدهما على الآخر.

ولكن قد يعترض على هذا الاحتمال بأنه لا يتناسب مع صدر الحديث وذيله؛ أما عدم تناسبه للصدر، فلأنّ الصدر يرتبط بباب القضاء والحكومة، فلا بد أن يكون الكلام متفرعاً عليه حيث إنّهُ في الصدر يتعرض لنصب القاضي، فيكون سؤال عمر بن حنظلة في الذيل: (فإن كان كلّ واحد منهما) متفرعاً عليه ومرتباً به.

ولكن يجب عن ذلك بأننا لو فسرناها بالفقهاء فإنّ التناسب سيكون ملحوظاً بينهما، فإنّ للفقهاء جهتين: الأولى: جهة الرجوع إليهم في الفتيا، ومثل هذا الأمر ليس جعلياً وليس خاضعاً للنصب، وإنما هو ارتكازيّ من باب رجوع الجاهل للعالم كما أنّ المسلمين منذ صدر الإسلام كانوا يرجعون إلى الفقهاء.

(١) رجال النجاشي: ٤٤٦ / ١٢٠٨.

(٢) مستطرفات السرائر: ٥٨ / ٢١.

الثانية: منصب القضاء، وقد جعله الإمام عليه السلام للفقهاء في هذا الحديث.

وإنما أكد على وجود الجهتين في مقابل العامة حيث كانوا فاقدين لهما؛ لأنهم لم يكن لديهم الفقه الصحيح المستنبط من الكتاب والسنة الصحيحة، وكذلك لم يكونوا منصوبين ممن له حق النصب، وهو الإمام عليه السلام. ومن هنا نهى عن الرجوع إليهم في صدر الحديث وجعل منصب القضاء لجميع فقهاء الشيعة، وعمر بن حنظلة من خلال الرواية التفت إلى أنه عليه الرجوع لفقهاء الشيعة لكونهم فقهاء بمعنى أن لديهم الفقه الصحيح، فيصح مراجعتهم في الشبهات الحكمية. والمفروض أن الشبهة في المورد حكمية رجع فيها كل من المتنازعين إلى فقيه للنظر فيها، كما كان ذلك ديدنهم في معرفة الأحكام الشرعية حيث كانوا يرجعون فيها إلى فقهاءهم، والمفروض اختلاف الفقيهيين اللذين رجع إليهما المتخاصمان في الفتوى في هذا المورد؛ لأنه مع اتفاقهما فلا تخاصم، فسأل الإمام عليه السلام عن اختلاف الفقيهيين.

والنصب الجديد لم يغنه عن السؤال؛ إما لأنه قد عُلّق على اختيار الشيعة لقاض حسب الاتجاه الثاني - وهو أمر لم يكن بالميسور آنذاك - أو لأنه يعتبر في القاضي في موارد الشبهات الحكمية أن تكون فتاواه حجة، وهو الفقيه الجامع لشرائط التقليد. فهو يسأل عن اختلاف فقيهيين اجتمعت فيهما شرائط التقليد في الفتوى وقد نشأ اختلافهما في الفتوى عن اختلافهما في الحديث، وكل فقيه رجع في فتواه لحديث يختلف عن حديث الآخر، وقد رجعا إليهما لاستعلام

فتواهما في المسألة حيث يتوقف رفع الاختلاف على معرفة ذلك؛ إذ ليس المورد من الشبهات الموضوعية كما هو الحال في صدر المقبولة. وكذلك أجاب عليه السلام عن اختلاف الفقيهين في الفتوى في مورد واحد، ومفاد الجواب عدم اعتبار فتوى غير الأعلام وغير الأورع في الجهات الدخيلة في الاستنباط عند تعارضهما مع فتوى الأعلام والأورع.

أما وجه عدم تناسبه للذيل، فلأنَّ المعهود في مورد اختلاف المجتهدين في الفتوى ولم يكن لأحدهما مرجح على الآخر هو الأخذ بأحوط القولين - على القول بالتساقط، أو التخيير في الأخذ بأيّ منهما - وليس المعهود أن يرجع المكلف إلى مستند فتوى الفقيهين ليرى أيّاً منهما قد أفتى بموجب الرواية المجمع عليها، فيأخذ به ويترك الشاذّ غير المشهور بين الأصحاب.

وواضح أنّ اختيار الأحوط أو التخيير لا معنى له في موارد الخصومة، فكّل من المتخاصمين يعلم ما هو الأحوط، ولا أقلّ من كونه هو الصلح، كما أنّ كلاًّ منهما يختار ما هو الأنفع له فلا تنحلّ الخصومة بذلك.

إذن، فذيل الرواية دلّ على أنّه عند اختلاف المجتهدين على المترافعين الرجوع لمدارك المجتهدين والأحاديث التي اعتمدها ليرى أيّ منهما المرجح، لا أنّه يعمل بالاحتياط أو التخيير الذي يمكن للعامي، أما الرجوع لمدارك الفقيهين فهذا مما لا يمكن للعامي. فحمل المقبولة على المجتهدين يعني إرجاع العوامّ للنظر في مدارك الفقهاء المختلفين.

ولكن يجاب عن ذلك أيضاً بأن الإمام عليه السلام لم يُرجع مسألة النظر في مدرك الفتويين إلى نفس المترافعين ليقال بأن ذلك ليس معهوداً عند الشيعة بل قال: «ينظر»، منبهاً على أنه في حالة اختلاف الفتويين لابدّ من الرجوع إلى شخص ثالث يمكنه النظر في مدرك الفتويين، وله القدرة على ترجيح أحدهما على الآخر بما يملكه من الإحاطة بروايات الأصحاب التي كان من الصعب الإحاطة بها آنذاك؛ فإنّ الجوامع الحديثية لم تكن في عهد الإمام الصادق عليه السلام مدوّنة، بل كان لدى كلّ فقيه جملة من الروايات، وما دوّن من الأصول في تلك الفترة كان موجزاً وكانت متفرقة ولم تكن مبوّبة، بحيث يحيط الفقيه بكل ما في المسألة من روايات، كما هو الشأن في الكتب الأربعة وأمثالها، وإنّما دوّنت الجوامع الحديثية في زمن الإمام الكاظم عليه السلام كمشيخة ابن محبوب، وجامع الآثار ليونس، ونوادر ابن أبي عمير، وغيرها.

وما دوّن منها وإن كان موسّعاً وشاملاً إلاّ أنّه لم يكن منظماً ومبوباً بحيث يسهل على الفقيه تمييز المشهور من الشاذّ منها كما عليه جوامعنا الحديثية اليوم. بالإضافة إلى أنها لم تكن عند كلّ أحد، ومن أجل ذلك ذكر الإمام عليه السلام أنه لو اختلف الفقيهان اللذان رجع إليهما المتخاصمان في الحديث الذي هو المستند لفتواهما في هذه القضية المتنازعة حيث لم تنحل الخصومة بينهما مع هذا الاختلاف كما هو واضح فليُسأل الشخص الثالث عن مدركهما ومدى اعتباره، وتقديم أي منهما. ولا بد أن يكون هذا الثالث الناظر في فتوى

الفقيهين ومداركهما فقيهاً كبيراً محيطاً بهذه الروايات المتشعبة، قادراً على تمييز المشهور منها عن النادر، وله القدرة على معرفة الموافق منها للكتاب والسنة ومعرفة المخالف لهما بما نختاره في معنى الموافقة والمخالفة، ويكون أيضاً محيطاً بآراء العامة ليعرف الرواية المخالفة لهم والرواية الموافقة، بل ويكون عالماً بما حكاهم وقضاتهم إليه أميل، كما ورد في بعض فقرات المقبولة^(١) مثل هذا لا بد أن يكون فقيهاً كبيراً متبحراً في الفقه، وهو الأعلم من الفقيهين اللذين اختلفا في حكم المسألة، فيجب الرجوع إليه لوجوب تقليد الأعلم وإن كان ذلك في خصوص المسألة المتنازع فيها. إذن ففي الذيل لم يرجع الامام عليه السلام للمتراجعين، ليأتي الإشكال بعدم التناسب، وأنا أرجع للثالث الناظر بمدارك الفقيهين، وأن يكون الأعلم منهما، ليميز وليرجح أحدهما على الآخر.

فتبين بأن فصول الرواية مترابطة، وما ذكر من الترجيح بالصفات مجاله اختلاف الفتويين، ولا علاقة له بباب التعادل والتراجيح وصفات الراوي، بل ترتبط بباب الاجتهاد والتقليد.

الفصل الثاني

ما يتضمّن الترجيح بالإجماع والشهرة، وهو قوله عليه السلام «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك ويؤخذ به من حكمنّا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وفي تفسير هذا المقطع من الرواية مسالك أربعة:

المسلك الأوّل - وهو المختار - وبيانه يتوقف على ذكر مقدّمتين:

المقدمة الأولى: ذكرنا أنّ الأصل العقلائي في باب تعارض الأمرين هو الأخذ بذِي المزيّة الصارفة للريّة، الحاصلة من العلم إجمالاً بمخالفة إحدى الأمرتين للواقع منه إلى الأمانة الأخرى، بحيث لا يعد الأخذ به من الأخذ بالمشبهة، وليس قول الإمام عليه السلام في مجال الترجيح بالصفات: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما» إلّا تطبيقاً لهذا الأصل العقلائي، فمتى كان أحد الفقيهين المختلفين في الفتوى أعلم من الآخر - أي أقدر على استنباط الأحكام منه في كلّ الجهات الدخيلة في عملية الاستنباط؛ من العلم بطرق إثبات صدور الرواية بما في ذلك علم الرجال وعلم الحديث بما له من الشؤون كمعرفة الكتب، ومعرفة الرواية المدسوسة بالاطّلاع على دواعي الوضع التي مرّ

ذكرها في فصل علل اختلاف الحديث، وكذا معرفة النسخ المختلفة، وتمييز الأصح عن غيره، والخلط الواقع بين متن الحديث وكلام المصنفين ونحو ذلك، وكذا فهمه للمراد من النصّ بتشخيص القوانين العامة للمحاورة وخصوص طريقة الأئمة في بيان الأحكام، والإحاطة بعلم الأصول والعلوم الأدبية، والاطّلاع على أقوال من عاصروهم من فقهاء العامة، واستقامة نظره في مرحلة تفريع الفروع على الأصول، فمتى كان أحد الفقيهين كذلك فإنّ احتمال إصابة الواقع في فتاواه سيكون أقوى من احتمالها في فتاوى غيره، وبالطبع فالريبة الحاصلة من العلم الإجمالي بالمخالفة ستصرف إلى فتوى غيره.

وكذا إذا كان أحد الفقيهين أعدل بحيث لا يكون منطلقه في فتواه جلب منفعة أو دفع ضرر ومفسدة. أو كان أحدهم أروع من غيره في الفتوى بأن كان أكثر تثبّثاً واحتياطاً في الجهات الدخيلة في الإفتاء. إذن بناء العقلاء أنّه لو وجد مرجّح يصرف الريبة من أحد الدليلين المتعارضين للآخر، فيعملون بذي المرجّح، ولا يقبلون طرحه كالآخر، نعم مع التساوي يبنون على التساقط.

فلاحظ أنّ الإمام عليه السلام يركّز على مرجّحات لو توفرت عند العقلاء أيضاً في غير مجال الفتوى لأخذوا برأي ذي الصفات باعتباره رأياً لا شبهة فيه بخلاف رأي الفاقدها، ففي مجال الطبّ إذا تعارض رأي طبيين في تشخيص

مرض أو تعيين علاج مرض، وكان أحدهما أكثر خبرة وكفاءة في الطب من الآخر، أو كان أحدهما أكثر اهتماماً بخدمة الناس وأداءً لمهنته كطبيب حاذق من غيره، أو كان في تشخيصه أو تحديد العلاج أكثر تثبتاً واحتياطاً من الآخر، فلا ريب في أنّ تشخيصه وتحديدته للعلاج مما يتعين الأخذ به عند العقلاء، ويكون الأخذ بتشخيص الآخر وعلاجه أخذاً بالمشتبه.

المقدمة الثانية: إن كلمة الريب في قوله ﷺ: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، لا تعني الشكّ وعدم العلم، كي يكون نفيه أى قوله: «لا ريب فيه» بمعنى العلم والقطع، فليس هذا هو المقصود من أنّ المجمع عليه لا ريب فيه. كيف، ويقابله الشاذّ الذي يحتمل فيه ألا يكون هو المخالف للواقع أيضاً وإن كان الاحتمال أضعف؟

فالريب على ما يظهر من كلمات اللغويين والمفسرين أخصّ من الشكّ، فهو يعني التهمة وسوء الظن المستند إلى شاهد ودليل، كما يدلنا على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾^(١) حيث قيّد الشكّ بكونه مربياً؛ ولذا لا يقال في من لا يعرفه: إنّ فيه ريباً، بل إنما يأتي ذلك فيما إذا ساء الظنّ بشخص، وكان ذلك عن مستند أو شبه مستند، فالجملة المذكورة تعني بأنّ المجمع عليه لا يساء به الظن ولا تهمة فيه، بخلاف الشاذّ فإنّ شذوذه دليل ومستند يوجب إساءة الظن به واتهامه بمخالفته للواقع. فالمعنى: أنّ تلك

الريبة الحاصلة من العلم الاجمالي منصرفه من هذا الطرف للآخر، وليس معناه أنه مقطوع الصحة والصدور، وهذا هو القانون العقلائي الذي ذكرناه. ولأجل أن تبلور الفكرة أكثر نذكر كلمات اللغويين في هذا المجال، مؤكدين على أنهم لا يستطيعون تبيان المعنى التحليلي الدقيق للكلمات، وإنما شأنهم في الغالب تفسير المعنى الحقيقي المعين بلوازمه وملزوماته كما ذكرناه في بحث حجية اللغوي، قال الزمخشري في الكشاف: (الريب): مصدر (رابني) إذا حصل فيك الشك. وحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها، ومنه ما روى الحسن بن علي عليه السلام قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الشك ريبة، وإن الصدق طمأنينة». فالنفس تسكن للصدق وتقلق فيما إذا كان الأمر مشكوكاً وتضطرب ولا تستقر^(١).

وقال الراغب: (الريب): أن تتوهم بالشيء أمراً ما فينكشف عما تتوهمه. قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ﴾^(٢)، أو ﴿فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾^(٣)^(٤).

وفي مجمع البحرين حول قوله تعالى ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ الريب: مصدر (راب يروبه) إذا حصل فيه الريبة. وحقيقة الريبة: قلق الناس

(١) الكشاف ١: ١١٢.

(٢) الحج: ٥.

(٣) البقرة: ٢٣.

(٤) مفردات الراغب ٣٦٨/ريب.

واضطرابها. والمعنى في وضوح دلالته لا ينبغي أن يُرتاب فيه^(١).

وقال في مجمع البيان: والريب: الشكّ، وقيل هو أسوأ الشك، وهو مصدر (رابني) الشيء من فلان (يريني)، إذا كنت مستيقناً منه بالريبة، فإذا أسأت به الظن ولم تستيقن بالريبة قلت: أرابني من فلان أمر. وأراب) الرجل إذا صار صاحب ريبة^(٢).

وقال في لسان العرب: (الريب: صرف الدهر، والريب والريبة: الشك والظنة والتهمة)^(٣).

إذن، يفهم من هذه الكلمات أنّ الريبة أو الريب هو سوء الظنّ المستند لكاشف ناقص، فإذا كان الريب وسوء الظنّ الحاصل من كاشف ناقص، فإنّ من منطباته ومصاديقه موارد العلم الإجمالي بمخالفة إحدى الأمرتين، للواقع؛ فإنّ هذا العلم الإجمالي الذي له نحو كاشفية بالنسبة إلى أطرافه يوجب وقوع الريبة في مؤدّى كلتا الأمرتين بمعنى أنّ هذا العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع يوجب سوء الظنّ بجميع أطرافه، فسوء الظنّ مستند إلى كاشف ناقص وهو العلم الإجمالي، فإذا وجدت ميزة في إحداها صرفت سوء الظنّ والريبة عن أحد الأطراف، فإنّ العلم الإجمالي هذا ينحلّ ويصح أن يقال فيه بأنه لا ريب فيه، وإنما الريب في الطرف الآخر.

(١) مجمع البحرين ٢: ٧٧.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٥.

(٣) لسان العرب ١: ٤٤٣.

فالمجمع عليه والمشهور لا يحصل فيه الريب والاضطراب الناشئ من العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع وكأنه لا معارض له.

فإذا توضّح ذلك يتبيّن أنّ قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» مسوق للإرشاد إلى هذه الكبرى الكلية مع الإشارة إلى بعض مصاديقها النوعية، ويكون مفاد الحديث: أنه متى تعارض خبران وحصلت الريبة في كلّ منهما بسبب العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع، فإنه يجب الأخذ بالمجمع عليه أو المشهور منهما، ولكن ذلك ليس لخصوصية فيهما، وإنما لكون الإجماع عليه أو اشتهاره مزية توجب صرف الريبة عنه إلى الخبر الآخر، فليس ترجيح المجمع عليه على الشاذ ترجيحاً تعبدياً، فيوجد علم إجمالي ببطلان أحد الطرفين، وهذا الاحتمال قوي؛ لأنه متقوم بالعلم وليس كلاحتمال في الشك البدوي.

وهذه الرواية تقول: إنّ احتمال المخالفة في المجمع عليه ليس مقروناً بشاهد، وهو ضعيف جداً ولا يعتني به الإنسان؛ لأنه مقرون بقرائن توجب تصديقه ولا يبقى مجال للقلق النفسي فيتوجّه هذا الاحتمال والقلق وسوء الظن للطرف الآخر الذي يفقد هذه المزية فقوله «فإنّ المجمع فيه لا ريب فيه» يعنى أنه لا مبرّر؛ لأنّ تعتبر المورد من الشبهات، وقد ذكرنا في بحث البراءة أنّ المراد من الشبهة ما يشتبه فيه الحق والباطل اشتباه الحلال بالحرام فحسب، بل هنا الأمر واضح؛ لأنه مقرون بقرائن توجب صحته ونفي التحير واحتمال

البطلان فيه، وبذلك يستهدف بيان نفس القانون العقلاني، وأنه لو علمنا بمخالفة أحد الطريقتين للواقع إجمالاً. والعلم الإجمالي متقوم باحتمالين للبطلان فيهما قوة لدعمهما بالعلم الاجمالي، فلا بد من توفر مزية توجب أن يصل احتمال البطلان في أحدهما إلى درجة من الضعف تقتضي صرف الريبة منه للآخر، فيصبح لا ريب فيه، بينما الآخر تتمثل فيه الريبة ومن هذا المنطلق لا نقول بتعبدية المرجّحات بل نتعدّى منها لكلّ المرجّحات التي توجب صرف الريبة من أحدهما للآخر.

وتظهر الثمرة بين تعبدية الأمر بترجيح المجمع عليه وإرشاديته في الخبر المجمع عليه إذا كانت فيه ريبة وسوء ظن، ولكن من جهة أخرى، وسوء الظن مستند لشاهد وكاشف؛ فعلى القول بكونه مرجّحاً تعبدياً فإنه يتعيّن الأخذ به وإن كان الآخر مما لا ريب فيه، أما على القول بكونه إرشاداً إلى بناء العقلاء بترجيح ما تصرف عنه الريبة إلى الطرف الآخر، فإنه لا يشمل مثل هذا الخبر المجمع عليه، وذلك لأنه وإن كان مجمعاً عليه ولكن توجد فيه ريبة ولا تنصرف الريبة عنه للآخر.

ومثاله العرفي: أنه لو أجمع الأطباء على تشخيص مرض معيّن وخالفهم طبيب واحد، واحتملنا خطأ المجمعين كلهم؛ إمّا لعدم امتلاكهم أجهزة ووسائل الكشف الكافية والمتطورة، أو لعامل آخر يشتركون فيه، بخلاف ذلك الطبيب المخالف لهم فإنه يملك الأجهزة أو يفقد ذلك العامل المشترك،

فإنه لابد من الأخذ بتشخيصه دون هؤلاء؛ لأن الريبة لم تنصرف عنهم للآخر بل تركّزت فيهم.

والمثال التطبيقي: له في الفقه أنه ورد في روايات كثيرة الأمر بالتقصير في مواضع التخيير الأربعة، وكان أكثر أصحابنا في الطبقة السادسة يأمرُونَ بالتقصير فيها، ففي كامل الزيارات عن أبيه عن سعد بن عبد الله قال: سألت أيوب بن نوح - وهو من وكلاء الأئمة عليهم السلام - عن التقصير في هذه المشاهد، والذي روي فيها، فقال: (أنا أقصّر، وكان صفوان يقصر وابن عمير وجميع أصحابنا يقصرون)^(١). وفي الصحيح عن علي بن مهزيار قال: (كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إن الرواية قد اختلفت عن آبائك في الإتمام والتقصير للصلاة في الحرمين فمنها أن يأمر أن يتم الصلاة ولو صلاة واحدة، ومنها: أن يأمر بالتقصير ما لم ينو مقام عشرة، ولم أزل على الإتمام فيهما إلى أن صدرنا من حجنا في عامنا هذا فإن فقهاء أصحابنا أشاروا عليّ بالتقصير إذا كنت لا أنوي مقام عشرة أيام فصرت إلى التقصير وقد ضقت بذلك حتى أعرف رأيك...)^(٢).

وهناك روايات، ولكن أقلّ عدداً منها، تدلّ على التخيير بين القصر والتمام في هذه المشاهد، فهنا نلاحظ أنّ روايات القصر ممّا أجمع عليه الأصحاب، ولكن روايات التخيير هي التي لا ريب فيها، فلذا يتعيّن الأخذ بروايات التخيير وإن لم

(١) كامل الزيارات: ٢٦٢ / ٦.

(٢) التهذيب: ٤٢٨ / ٥، الاستبصار: ٢ / ٣٣٣، الوسائل: ٨ / ٥٢٥، ب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر.

تكن مجمعاً عليها؛ لكونها لا ريب فيها، فليس الترجيح بالإجماع تعبدياً.

وكيف كان فنحن لا نرى أنّ الترجيح يدور مدار صدق عنوان المجمع عليه من الخبرين، بل العبرة بكون الشهرة والإجماع ممّا يورث الاطمئنان والثوق بعدم المخالفة للواقع، ويكونان صارفين للريبة الحاصلة من العلم الإجمالي بالمخالفة للواقع.

والحاصل أنّ المدار في الترجيح في باب التعارض إنما هو صرف الريبة عن الخبر الراجح؛ سواء تحقق ذلك بالإجماع والشهرة، أو بمخالفته للعامة، أو بغيرهما. ولا بد من ملاحظة منشأ الريبة فيهما، فإن كان العلم الاجمالي موجباً للريبة في الصدور بأن علمنا إجمالاً بعدم صدور أحد الخبرين المتعارضين عن المعصوم. ولكن لا نميزه بشخصه، فلا بد من تحصيل المرجح الصدوري والسندي بأن يوجب صرف الريبة عن السند والصدور من أحدهما للآخر، وأمّا إذا علمنا إجمالاً بعدم صدور أحدهما لبيان الحكم الواقعي الجدّي وإنما صدر للتقيّة مثلاً وإن أحرزنا صدورهما، فهنا لا بدّ من تحصيل المرجح الجهتي كمخالفة العامة مثلاً بأن يوجب صرف الريبة عن أحدهما بالنسبة للآخر من حيث الجهة.

ومن هنا ذكرنا في بحث التعديّ عن المرجّحات المنصوصة أنّ الحق ما عليه الشيخ الأنصاري من التعديّ عنها، لا اختصاص الترجيح بالمنصوص فقط؛ وفاقاً للمشهور الذين ذهبوا للتعديّ أيضاً، ولكن الفرق بيننا وبينهم

أنهم يرون كفاية الترجيح بكل ما يوجب القرب إلى الواقع وإن لم يوجب صرف الريبة عن الخبر المشتمل على المرجح، بمعنى أنه يتعدى لكل مرجح يوجب أقربية الخبر للواقع بالنسبة للآخر وإن لم يبلغ لهذه الدرجة، وأما نحن فنرى أنه يعتبر في الترجيح أن يشتمل الخبر الراجح على مزية توجب صرف الريبة عنه للخبر الآخر، بحيث يبقى كأنه لا معارض له حسب القانون العقلاني الذي ذكرناه، فتتعدى لكل مرجح يوجب صرف الريبة، لا أن الملاك في الترجيح هو الأقربية للواقع.

فتبين مما ذكرنا التفسير المختار للحديث، فما يأتي من النزاع في المسالك الآتية في تفسير الحديث من أن المراد بالإجماع والشهرة أهو في الرواية أو في الفتوى لا أثر له في البحث؛ فإنّ المدار على هذا المسلك في ما يوجب صرف الريبة. فإذا كانت الريبة من حيث الجهة - أي العلم إجمالاً بعدم صدور أحدهما لبيان الحكم الواقعي الجدي بل للتقية - فالذي ينفى عنها الشهرة الفتوائية، فتكون هي المرجح لأحدهما على الآخر؛ وذلك لضعف احتمال التقية ممن هم بطانة الأئمة وخواصهم، في حين أنّ الخبر النادر فتوى يقوى فيه احتمال التقية. وإن كانت الريبة من جهة صدور الحديث من الأئمة، فالذي يزيلها هو الشهرة الروائية؛ فإنّ الخبر الذي يشتهر روايته ونقله عند الأصحاب ومشهورهم، يشتمل على قوة الصدور ويرجح صدوره على الخبر الذي يندر نقله منهم.

وعلى ضوء ذلك يتّضح أنّ نفي الريب في كلامه عليه السلام أمر واقعي وحقيقي

لا تعبدي، بأن يحصل وجداناً - من خلال هذه المرجّحات الصدورية أو الجهتية - نفي الريب عن أحدهما للآخر، ولكن المراد من الريب: هو وجود شاهد ناقص على المخالفة وهو العلم الإجمالي بها.

المسلك الثاني: - وذهب إليه بعض الأعظم - وهو أنّ هذا الفصل من الرواية يشير إلى شرط من شروط حجّية خبر الواحد الظنيّ الصدور، وهو ألا يكون معارضاً لما هو مقطوع الصدور من كتاب أو سنة تعارضاً مستقراً، فهو نظير ما جاء من الروايات، التي تضمنت لزوم طرح الروايات المخالفة للكتاب والسنة القطعية صدوراً، فكلّ رواية رأيناها مخالفة للكتاب والسنة القطعيي الصدور كالخبر المتواتر، فيلزم طرح تلك الرواية وعدم حجّيتها فهذه الرواية لا تشير لكبرى عقلائية أو ارتكازية معروفة، بل إلى أمر تعبدي يفهم من هذه الرواية وامثالها. وانه يعتبر في حجّية ظني السند ان لا يتعارض مع قطعي السند. ولا يقصد بالسنة فيها خصوص الحديث النبوي، بل فعل المعصوم وقوله وتقريره، مما هو قطعيّ صدوراً كما لو كان متواتراً اتفق الكثير على روايته فيقطع بصدوره سنداً فإذا عارض الحديث مثل هذه السنة القطعية الصدور وجب إلغاؤه وطرحه. وفي المقبولة يقصد بالضمير في «المجمع عليه» هو صدوره - أي الاتفاق والإجماع على روايته - و«لا ريب فيه» هو القطعي والمقطوع به صدوراً وفي مقابله الشاذ النادر الذي يعنى عدم القطع بصدوره، فيكون مفاده أنّ الحديث الذي رواه عامة الأصحاب إلّا الشاذّ منهم يكون مقطوع الصدور سنداً وإن كان في دلالته أو جهة صدوره ريب.

قال في مباني الاستنباط: (إنّ المراد بالمجمع عليه ليس هو المشهور المصطلح، بل المراد به: هو الخبر الذي رواه جميع الأصحاب حتى صار بحيث لا شك في صدوره عن المعصوم عليه السلام، ولذا جعله عليه السلام مما لا ريب فيه بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، وحكم بوجود أتباعه، حيث طبق (الأمر بين الرشد) عليه بقوله: «إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله»^(١) فلو كان المراد به المشهور الاصطلاحي لم يكن وجه لتطبيق (الأمر بين الرشد) عليه، فيكون الخبر المذكور حينئذ من السنة القطعية، إذ ليس المراد بالسنة خصوص الخبر الذي يعلم بصدوره عن النبي صلّى الله عليه وآله، بل المراد به: مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام، فيسقط الخبر الشاذ المعارض له عن الحجية رأساً؛ لكونه مخالفاً للسنة القطعية.

وعلى هذا تكون الرواية ناظرة إلى تمييز الحجة عن اللاحجة دون ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالشهرة فلا تكون مرتبطة بباب المرجحات، الذي يعتمد على أن يكون كلا الخبرين حجة، ولا ينافي ما ذكرناه فرض الراوي الشهرة في كلّ واحد من الروائتين؛ إذ المراد بها - كما ذكرنا - ليست الشهرة المصطلحة بل المراد بها: الوضوح والظهور كما في اللغة، ومنه قولهم: (شهر فلان سيفه) و(سيف شاهر) أي واضح^(٢) ظاهر. فالمراد بكون كلّ واحدة من الروائتين

(١) الكافي ١: ٦٨ / ١٠.

(٢) لسان العرب ٧: ٢٢٧ - شهر.

مشهورة: كونها بحيث قد رواهما الجميع فصارتا واضحتين وظاهرتين بين الأصحاب بحيث لا يشك أحد في صدورهما عن المعصوم عليه السلام^(١).

ومن المظنون أنّ ما ذكره من كون المراد بالمجمع عليه: رواية الجميع له؛ لعل فيه مسامحة في التعبير، وإلا فافتراض نقل جميع أصحاب الأئمة عليهم السلام لحديث لا يعدو الوهم والخيال؛ فإنه كيف يمكن فرض إجماع أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذين أحصاهم ابن عقدة أربعة آلاف^(٢)، واستدرك عليه ابن نوح مع تفرقهم في أرجاء المعمورة، فكيف يتفق هؤلاء جميعاً على رواية واحدة يروونها جميعاً. وعلى تقدير إمكان ذلك فكيف يمكن افتراض علم عمر بن حنظلة أو غيره بذلك، ليتبعه ويترك مخالفه، وخاصة في ذلك الزمان إذ لم تكن مستلزمات ووسائل هذا العلم بجميع الروايات والرواة متوفرة آنذاك، مع ملاحظة أنّ الرواة - بل حتى الفقهاء منهم - كانوا يمتلكون بعض الأصول لا جميعها، ولم تكن الأصول مبنية، بالإضافة لما ذكرناه من تفرق الرواة في البلدان؟

إذن، فلا بد أن يكون المقصود بالمجمع عليه: هو اتفاق جماعة معتدّ بهم من الأصحاب على روايته بحيث يوجب نقلهم الاطمئنان والثوق بصدوره من المعصوم، من أنه إذا نقل عشرة من أصحاب الأئمة رواية عن المعصوم مع

(١) مباني الاستنباط ٢: ٤٨٨.

(٢) حكاة العلامة في الخلاصة: ٣٢١ / ١٣.

اختلاف مسالكهم وأذواقهم فإنه يورث الاطمئنان بصدوره منه عليه السلام عادة. إذن فالمراد من المجمع عليه هو الوثوق به، لا القطع، ولعل السائل فهم الوثوق لا القطع منه، لقوله (قد رواهما الثقات عنكم)، وأن الشهرة تعني رواية الثقات عنكم بما يوجب الوثوق بالصدور.

ثم إنَّ الوارد في المقبولة هو «بين أصحابك»، وهذا التعبير لا يستظهر منه رواية جميع أصحاب الإمام الصادق عليه السلام له، بل الظاهر منه أصحاب عمر بن حنظلة. والملاحظ أنَّ عمر بن حنظلة لم يكن معاشراً لهم جميعاً، وغاية ما يمكن تصوّره أن يكون معاشراً لعشرة أو خمسة عشر منهم، بحيث يصدق عليهم أنهم أصحابه وحمله على القطعي، لا يتلاءم مع قوله بعد ذلك (فإن كان الخبران مشهورين وقد رواهما الثقات عنكم)، إذ أنَّ افتراض وجود خبرين مشهورين بهذا المعنى من الشهرة مع كونها متعارضين، افتراض موهوم، إذ كيف يروى جميع الأصحاب خبرين متعارضين.

ومع ذلك يشكل على هذا المسلك:

أولاً - الإمام عليه السلام بقوله: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» يستهدف تعليل حكمه بلزوم الأخذ بما اشتهر نقله بين أصحابه، والتعليل لا بدَّ أن يكون بأمر ثابت واضح إمّا عقلائياً أو شرعياً؛ لأنه من قبيل الواسطة في الإثبات، فإما أن يكون من الكبريات والقواعد العقلائية بحيث يلتفت إليها عامة العقلاء، أو من القواعد الشرعية البديهية والقطعية الواضحة عند جميع المشرعة، وإلا

فالتعليل بأمر تعبدِّي خفيٍّ لغوٌ بحيث تكون هذه الرواية وأمثالها مبينة لهذا التعليل، فهذا مما لا يصح القول به، فلو كان المراد من المجمع عليه ولا ريب فيه: ما ذكره، لكان التعليل به لغواً باعتباره تعليلاً بأمر تعبدِّي خفيٍّ يراد إثباته وتوضيحه للناس بنفس الرواية أو بروايات تأتي بعد ذلك.

فإن قلت: إنَّ طرح ما خالف الكتاب والسنة كان من القواعد الشرعية الواضحة عند المشرعة، ولا شك أنَّ المجمع عليه من قبيل الكتاب والسنة، والمخالف له يلزم طرحه؛ وذلك لأنَّ الروايات الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله والسنة كثيرة ومعروفة عندهم، فالتعليل المذكور في هذه الرواية المقبولة يشير إلى هذه الروايات والكبرى المعروفة عندهم، وهي طرح ما خالف الكتاب والسنة، فلا يكون تعليلاً بأمر خفيٍّ.

فنعول: إنَّ مورد روايات الطرح هو الحكم الواقعي الشرعي الجدي، ويلزم طرح كلِّ حكم يخالفه، في حين أنَّ مورد المقبولة على رأيه الكلام القطعي الصادر وإن لم يكن صادراً لبيان الحكم الواقعي جداً؛ إذ ربما صدر للتقيّة.

إذن، فروايات الطرح لا علاقة لها بموردنا، ولا تدلُّ على لزوم طرح ما خالف كلاماً صادراً من المعصوم قطعاً وإن لم يكن مراداً جداً بل المراد بها لزوم طرح ما خالف حكم الله وحكم الرسول، فهي تعني طرح ما خالف الحكم القطعي لا الكلام القطعي الصادر وإن لم يكن مراداً جداً.

وبعبارة أخرى: إنّ الأحاديث التي أمرت بطرح ما خالف الكتاب والسنة تشير إلى حقيقة أنّ الأئمة لا يصدر منهم ما يدلّ على هدم ما بناه الإسلام أو بناء ما هدمه الإسلام من السنن الجاهلية، أما الروايات الآمرة بالأخذ بما وافق الكتاب والسنة فإنّ المراد بالموافقة فيها: الموافقة الروحية، وسيأتي بيانها.

على أنه لم يثبت قطعية الروايات حتى عند الشخص الذي سمع الرواية من الإمام؛ ولذلك نجد أنّ الكثير من أصحابنا إذا ما سمعوا بأنفسهم رواية من الإمام ثم عرضوها على فقهاء أصحابنا فإنّ أبداً فيها شكاً لم يأخذوا بها.

وثانياً: أنّ تفسير الحديث بذلك - أي بالكلام القطعي الصدور - لا يتناسب مع بقية مقاطع الحديث التي تدلّ على إرادة الحكم القطعي الواقعي لا الكلام القطعي وإن لم يكن مراداً جداً، أمثال قوله بعد هذه العبارة: «أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله عزوجل وإلى الرسول ﷺ». ومن الواضح أنّ المراد من البيّن رشده: هو الحكم لا الظاهر الصادر قطعاً وإن لم يكن مراداً جداً.

وكذلك قوله بعد ذلك: «قال رسول الله ﷺ: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك». والمقصود منها: ما يتضمّن الخبر من الحكم، وإلاّ فمجرد صدور الخبر من المعصوم قطعاً لا يقتضي أن يكون الشيء حلالاً بيّناً شرعاً، فربما لم يكن المقطوع الصدور لبيان الحكم الواقعي الجدي، أو كان فيه جهات ضعف أخرى من حيث الظهور والدلالة.

ومن الواضح أنّ المقصد من ذكر هذين الأصلين هو إدخال «المجمع عليه» تحت ما هو «بيّن»، فالمراد من قوله ﷺ: «لا ريب فيه» هو نفس ما عبّر عنه في هذين الأصلين بـ«البيّن» هو الحكم والمدلول لا الظاهر وإن لم يكن مراداً جدّاً، فالمراد منه: الحكم البيّن لا الرواية المقطوعة الصدور.

وكذلك ما ورد في ذيل الحديث: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، والمراد من الشبهة - كما ذكرناه في بحث أصالة البراءة -: أنها قد تطلق على اشتباه الحق بالباطل كما هو المراد بها هنا، وقد تطلق على اشتباه الحلال بالحرام. ومن الواضح أنّ اتصاف الكلام بالحق أو الباطل لا يكون بمجرد القطع بصدوره، بل لابدّ من ملاحظة الجهة والدلالة أيضاً، كما أنّ ظاهر قوله ﷺ: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هو نفي الريب عنه من جميع الجهات لا من حيث الصدور فقط.

فهذا المسلك يبتني على أنّ المراد من المجمع عليه ولا ريب: هو الكلام القطعيّ الصدور فقط دون ملاحظة القطع من حيث الجهة والدلالة، وهو غير تام، كما أنّ ظاهر قوله ﷺ: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هو نفي الريب عنه من جميع الجهات لا من حيث الصدور فقط، فهذا المسلك غير تام.

المسلك الثالث: ما يستفاد من كلمات المحقق البروجردي كما تلقيناه منه في درسه، وملخصه أنّ الجملة تدلّ على حجّة الشهرة في الفتوى وإن كانت مجردة عن الرواية، ويصطلح عليها بـ(الشهرة الفتوائية)، وليست ناظرة

إلى الشهرة في الرواية، فإنّ الألف واللام في قوله: «فإنّ المجمع عليه» موصولية، والموصول لا يتعيّن إلّا بصلته، وهي مدخولها، والمتصوّر فيه الحكم؛ لأنه أشمل من الرواية، فالفتوى قد لاتستند إلى رواية. فالمراد: الفتوى والحكم الذي أجمع عليه، وهو الذي لا ريب فيه أي اعتبر حجة، وليس المراد: أنّ الرواية المجمع عليها هي التي لا ريب فيها.

والمراد من المجمع عليه: اشتهاره لا اتفاق الجميع، كما يقال: أجمع الأطباء على كذا فإنه يقصد به عادة أنّ الأكثرية عليه ولا يعني السؤال من جميع الأطباء، ومراجعة كلّ طبيب لمعرفة تشخيصه.

فالرواية إذن في مقام إلغاء احتمال الخلاف تعبّداً عما اشتهر فتوى، فهى في مقام بيان حجّة الشهرة الفتوائية لا الشهرة الروائية.

وتفصيل الجواب عنه في بحث الشهرة. وإجمال الحديث هنا أنه يمكن الإشكال على هذا المسلك بوجوه.

الوجه الأوّل: أنه يبتني على كون (ال) في قوله: «فإنّ المجمع عليه» موصول، ولكن ذلك غير متعيّن، بل الأظهر أن تكون (ال) للعهد؛ لأنّ الرواية قبل هذه الجملة ذكرت لفظ «المجمع عليه» في قوله: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك». فيلاحظ أنّ ما ذكر سابقاً هو لفظ الرواية لا الفتوى والحكم، والجملة تعليل للأمر بالأخذ

بالمجمع عليه المذكور في الجملة السابقة، والمراد من «المجمع عليه» الذي أمر به سابقاً: هو الرواية، فيكون المقصود منه هنا أيضاً الرواية المجمع عليها بحسب العهد الذكري.

الوجه الثاني: على تقدير أنه موصول فإنّ تعين الموصول لا يجب أن يكون بالصلة فحسب بل قد يتعيّن بالقرائن الحافة بالكلام، وفي الرواية قرائن تصلح أن تكون دليلاً على أنّ المراد الرواية المجمع عليها، أمثال قوله: (فإن كان الخبران عنكم قد رواهما الثقات عنكم)، وقوله: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك»، حيث تدلّ على أنّ موردها الروايتان المتعارضتان، وغيرها من القرائن تفيد أنّ المقصود هو الرواية المجمع على نقلها، لا مجرد اشتهاار الحكم، فإنه جعل الخبر موصوفاً للشهرة، إضافة إلى أنه فسر المشهور بقوله: (قد رواهما الثقات عنكم)، وكلّها قرائن على إرادة الخبر والرواية، وإلاّ لو كان الحديث عن الحكم المشتهر لكان ضم الخبر إليه من قبيل ضم الحجر إلى الإنسان، ولا موجب لذكر الخبر والرواية في المقبولة.

إذن، فجعل الموصول كناية عن الحكم في غير محله. وأمّا البحث عن الشهرة الفتوائية وأنها حجة أم لا، فهذا نبحت عنه في بحث الشهرة.

الوجه الثالث: إن كان الاعتبار بالشهرة في الفتوى لم يكن وجه للتأكيد على مستند الحاكمين، أي الرواية التي استند إليها الفقيه الحاكم في حكمه، وكان المناسب أن يركّز على الحكم بالذات فيقول: (ينظر في ذلك الحكم

(المجمع)، ولا موجب للاهتمام بالرواية التي هي مستند الحاكم في حكمه.

الوجه الرابع: أن ظاهر التعليل في قوله: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» أنه تعليل بأمر ارتكازي لا تعبدي، ولو تم ما ذكر لكان تعليلاً بأمر تعبدي؛ لأن حجّة الشهرة الفتوائية ليست أمراً مرتكزاً؛ ولذلك كان المعروف بين العامة والخاصة عدم حجيتها كما ذكره الشيخ في رسائله.

المسلك الرابع: ما استفاد من كلمات المحقق البروجردي أيضاً وقد ذكره على تقدير التنزل عن المسلك السابق، وأنه لو سلّمنا أن المراد بالجمع عليه: هو الخبر إلا أن المراد من الجملة هو حجّة الشهرة في الفتوى من الرواية، فإنّ المراد من الإجماع هو الشهرة، وذلك لأنّ الخبر المجمع عليه فيه حيثان: حيثية نقل الكلام، وحيثية الحكم الذي يشتمل عليه الخبر. واتّصاف الخبر بكونه مجمّعاً عليه كما يحتمل أنه بلحاظ نقله أي الشهرة الروائية، والرواية المشهور نقلها بين الأصحاب وإن لم يفتوا على طبقها فكذلك يحتمل أن يكون بلحاظ الاعتماد عليه والفتوى به. فليس المراد من الرواية لحاظ نقلها من المعصوم، بل بلحاظ اشتغالها على رأي المعصوم لا الخصوصية في النقل، بل رأيه والاتفاق عليه.

وورود الكبرى أي جملة «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» في مقام التعليل يعيّن الاحتمال الثاني، فإنه وإن لم يكن ارتكازياً بل إنما يثبت بالتعبّد لكن لا بدّ من التحفظ على مناسبة الحكم للموضوع، فإنّ الكبرى إذا وردت في مقام التعليل، فإذا لم تكن ارتكازية عقلية أو عقلائية أو من البديهيات الشرعية،

ولكن على الأقل أن يوجد تناسب بين الموضوع والمحمول، بحيث لو رتب الحكم على الموضوع فيرى العقلاء التناسب بينهما واقتضاء الموضوع لهذا الحكم ونفي الريب لا يتناسب مع نقل الرواية فقط وأن كان النقل مشهوراً دون الفتوى عليه، من دون اعتماد عليها، فإنه لو فرض وجود خبر اشتهر نقله، بأن نقله أكثر من واحد من الرواة ولكن لم يعمل به أحد، فلا يكون خبراً لا ريب فيه، وإنما يكون الخبر مما لا ريب فيه إذا عمل العلماء بمضمونه وأفتوا به، إذن فالرواية لا تناسب الشهرة الروائية. بل إن اشتهار نقل الرواية من دون الاعتماد عليها يزيد ريباً؛ لذلك فإنه حتى لو اشتهر نقل رواية عن شخص ولكن بطائفة وخواصه أعرضوا عنها، فهذا الإعراض يوجب الريبة في مضمونها، ولذا قيل بأن الخبر كلما ازداد صحة ازداد بالإعراض عنه ضعفاً. فالشهرة الروائية إنما تنفي الريب من جهة الصدور فحسب، مع أن المراد من الحديث نفي الريب جهة ومضموناً بالإضافة للصدور؛ لقوله عليه السلام: «فيؤخذ به من حكمنا» وهو يناسب الشهرة الفتوائية.

وعلى ضوئه فيكون المراد من قوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»: أن الخبر المفتى به حجة، والشاذ الذي لم يعمل به لا يكون حجة، بمعنى أن الرواية التي لم يفت بها المشهور معرض عنها وهي لا يعتمد عليها. ولا غرابة في الإفتاء بالخبر، حيث كان المعهود فيما بين القدماء الفتوى بلفظ الخبر، بمعنى أنهم في كتبهم الفقهية، وخاصة كتب الفتوى المجردة عن الاستدلال،

حينما يذكرون المسألة الفقهية يذكرون نصّ الرواية وعبارتها، لا أنهم يذكرون فيها عباراتهم. ومن هنا قيل - كما في الرسائل: إنّ الأصحاب ينزلون فتاوى علي بن بابويه منزلة روايته؛ لأنّ رسالته مشتملة على نصوص الروايات ومتونها مع حذف السند^(١).

وفي خطبة المبسوط يشكو الشيخ الطوسي أهل عصره بأنه كان يقصد تصنيف كتاب مفصل يعبر فيه بتعبيراته لا بمتون الروايات، ولكن الطائفة يصعب عليها التعدّي في الفتوى عن لفظ الحديث ومضمونه^(٢)، فيكون المراد هو اشتهاار الحديث بالفتوى به.

فيعلم من هذه الشواهد أنّ فتاواهم كانت رواياتهم، فإذا قيل: إنّ الخبر مجمع عليه، فيعني أنّ الفتوى مجمع عليها. قال بعض الأعاضم على ما في الرسائل (بل لو دلّ دليل على وجوب الأخذ به بالرواية التي اشتهر روايتها وترك الشاذ رواية، فإنه لا يدلّ على الاشتهار بحسب الرواية فحسب دون الفتوى؛ لأنّ المرسوم المتعارف لدى القدماء إنما هو نقل الرواية في مقام الفتوى، وكأنّ متون الروايات فتاواهم، فنقل الرواية وشهرتها مساوقة للشهرة الفتوائية)^(٣).

وهذا يعني أنه إذا صرح بلزوم الأخذ بالرواية المشهورة فليس المراد:

(١) الرسائل ١: ٧٨، ١٦٠، و٢: ٥٢٨.

(٢) المبسوط ١: ٢.

(٣) الرسائل الجديدة ٢: ٧١.

الأخذ بالرواية التي اشتهر نقلها بين الأصحاب، بل المراد: اشتهار الفتوى. هذا تقريب لرأي السيد البروجردى مع اضافات للتقريب منا:

ويمكن المناقشة في هذا المسلك؛ فإنّ ظاهر «المجمع عليه» و«المشهور» حينما يجعلان وصفاً للرواية لا الفتوى؛ وذلك لأن اعتبار «المجمع عليه» و«المشهور» وصفين للفتوى أو الحكم الذي تتضمنه الرواية لانفس الرواية من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، وهو من المجاز في الإسناد لا يصار إليه إلّا بقرينة فإنّ ظاهر وصف الشيء هو وصفه بحال نفسه لا بحال متعلقة، فنفس الرواية لا بد أن تكون مشهورة، لا أنّ مفادها أنّ الرواية لا تمتلك شهرة واستفاضة وإنما الفتوى بها مشهورة، فالحمل على هذا يكون من الإسناد المجازي لا يصار إليه إلّا بقرينة، وما ذكر قرينة ودليلاً على إرادته غير تام، ولا يمكن الاعتماد عليه؛ فإنه ذكر لذلك دليلاً وقرينتين:

الدليل الأوّل: أنّ القرينة على إرجاع الوصف للمتعلّق هو مناسبة المحمول للموضوع، ومقتضى لزوم وجود التناسب بين المحمول وهو «لا ريب فيه»، والموضوع وهو «المجمع عليه» يفرض أن يكون الموضوع هو الفتوى المجمع عليها لا الرواية بالذات، فتكون هي الموصوف؛ لأنّ ما يناسب الإجماع بين العلماء أو الشهرة هو مضمون الرواية وحكمها لا نفسها. وفيه أنّ التعليل بأمر تعبدي على أساس التناسب بين الموضوع والحكم إنما يقع في مرحلة لاحقة ومتأخرة رتبة عن التعليل بأمر ارتكازي عقلاني أو

بديهي شرعاً، فإذا أمكن التعليل بالمرحلة الأولى - وهي الأمر الارتكازي أو البديهي الشرعي - لا تصل النوبة للتعليل بأمر تعبدي ناشئ من مجرد التناسب بين الموضوع والمحمول، مثل (أكرم العالم)؛ فإنَّ الأخذ به لو لم توجد هناك كبرى ارتكازية يمكن التعليل بها. وقد ذكرنا في بيان المسلك الأوّل أنّ القضية المذكورة تشير إلى حقيقة ارتكازية وقد اعترف بها العامة والخاصة واتفق عليها الأصوليون منهم، وسيأتي بيانه في مبحث التعدي عن المرجّحات المنصوصة. سوى البعض الشاذّ من المتأخرين، وهي تعيّن العمل عند العقلاء بذي المزية الصارفة للريب منه إلى الآخر.

ومع إمكان التعليل بالكبرى الارتكازية لا يصل الدور إلى التعليل بالأمر التعبدي، ومن الواضح أنّ هذا ينسجم مع كون «المجمع عليه» و«المشهور» وصفين للرواية بالذات؛ لأنه الأمر الارتكازي.

ومع التنزل عن ذلك، فإنّ قوله: «لا ريب فيه» أي أنّ العلة التعبدية كما تتناسب مع الفتوى تتناسب مع الرواية أيضاً إذا كانت صحيحة ومعمولاً بها، فأيضاً يصدق عليها لا ريب فلا وجه لخصر عدم الريب بالفتوى؛ وذلك لأنّ التناسب الذي هو شرط التعليل بالأمر التعبدي موجود حتى مع كون الموضوع هو الرواية المشهورة أو الفتوى كذلك؛ لما سيأتي أنّ الشهرة والإجماع أيضاً يوجبان قوة الخبر صدوراً وجهة، ويوجبان عدم الريب جداً في الخبر.

أما الشهرة الروائية فدالاتها على قوة صدور الرواية عن المعصوم واضحة،

وكذلك دلالتها على تقوية الجهة - أي صدورها لبيان الحكم الواقعي - لما ذكرناه سابقاً من أن الروايات التي كانت تنقل عادة مما يؤخذ بها ويعمل بها، وأما ما كان يصدر تقيّة فإنهم لم ينقلوه لعدم الحاجة العملية في نقله. فاشتهار نقل حديث يدلّ بنفسه على كون صدوره لأجل بيان الحكم الواقعي، فإذا اشتهر نقل رواية عند الأصحاب فلا يكون ذلك إلا إذا أحرز صدورها، وكذلك أحرز عدم التقيّة فيها، وأما إذا لم يحرز صدورها ولم يحرز كونها لبيان الحكم الواقعي، بل كان للتقيّة مثلاً، فلا يشتهر نقلها عندهم، إذن فالشهرة الروائية موجب لقوة الصدور والجهة وموجبة لعدم الريب في الخبر.

وأما الشهرة الفتوائية فدلالتها على صدور الرواية لأجل بيان الحكم الواقعي واضحة؛ لما ذكرنا من أن المشهور فتوى مما لا ريب فيه؛ إذ لا يحتمل أن يتّقي الإمام عليه السلام من بطانته وخاصته، وكذا دلالتها على صدور الرواية من المعصوم.

نعم، تختلف الشهرة الروائية عن الفتوائية في أن العناية والنظر فيها إلى إثبات الانتساب والصدور أكثر في حين أن العناية في الفتوائية متجهة إلى إثبات جهة الصدور وكونها صادرة لبيان الحكم الواقعي أكثر؛ ولذلك نلاحظ أن الأصحاب كانوا إذا سمعوا رواية على خلاف ما أفتى به الفقهاء الشيعة فإنهم يحملونها على التقيّة. فظهر أن كلتا الشهرتين مما تؤدّي لصرف الريبة عن الخبر، فالتناسب المطلوب وعدم الريب موجود على كلا التقديرين لا على خصوص تقدير إرادة الشهرة الفتوائية فقط.

الدليل الثاني: أنّ فتاوى الأصحاب آنذاك كانت هي رواياتهم، ورواياتهم هي فتاواهم، ومن هنا قيل بأنّ الأصحاب يُنزلون فتاوى علي بن بابويه منزلة روايته، وذكرنا عبارة الشيخ الطوسي في خطبة المبسوط وفيها أنّ الطائفة يصعب عليهم إذا ما تعدت الفتوى لفظ الحديث ومضمونه، وقد ذكرنا في بحث الإجماع أنّ الشيخ كان يدعي إجماع الأصحاب لمجرد وجود رواية في كتبهم، كلّ ذلك يكشف عن أنّ المراد من الرواية المجمع عليها: الاتفاق على الفتوى، لا مجرد الرواية والنقل.

ولكن يلاحظ عليه أنّ غاية مايدلّ عليه الشاهدان الأولان هو أنّ الإفتاء بمتون الروايات كانت طريقة جماعة من الأصحاب في الثلث الأوّل من القرن الرابع، وهو عهد ابن بابويه المتوفى سنة (٣٢٩)، والنصف الأوّل من القرن الخامس، وهو زمن الشيخ الطوسي، ولكن ذلك لا يميز لنا أن ننسب ذلك إلى جميع الأصحاب والعلماء وفي جميع الأزمنة، ولو كانت هذه الفكرة شاملة لم يخصّ ابن بابويه بذلك في الذكر وإنما ينسب لغيره أيضاً من فقهاء الأصحاب مثل يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وأمثالهما، والمقبولة إنما هي في النصف الأوّل من القرن الثاني عصر صدور الحديث المذكور، فهل كان أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كذلك؟

وفي الواقع أنّه لا شاهد على ذلك وإن القدماء يفتون بمتون الروايات، بل إنّ الشواهد تدلّ على خلافه؛ وإنهم إنما يصدرّون فتاواهم على أساس

الاستنباط ومن باب علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرع، وخاصة مع عدم تدوين الروايات آنذاك تدوينا مبوبا، يوجب الإحاطة بها ليفتوا بمتونها، أو أنهم يقيسون مضمون الروايات بشواهد الكتاب والسنة، إذن فقد كانوا مهمتين بتفريع الفروع عن الأصول التي استقوها من الأئمة، وهذا يستلزم عدم التقيد بمتون الروايات، ومن هنا فقد تُسبوا من قبل معاصريهم المتقيدين بالأخبار إلى القياس، كما يظهر ذلك من مراجعة كتاب الإرث من الكافي والتهذيب والفتاوى^(١)؛ وليس المراد منه القياس المصطلح بل مقياس الروايات مضمونياً مع الكتاب أو السنة القطعية أو الاعتماد على الاستنباط في تفريع الفروع على الأول وأمثالها، في مقابل الذين يأخذون بكل حديث بدون تفحص وتحقيق. فإن هؤلاء المتقيدين بالأخبار حينها يلاحظون فتاوى يونس والفضل بن شاذان التي كانت في واقعها تطبيقاً للأصول التي تلقوها من الأئمة، - حيث لم يكن هؤلاء من المطلعين على تلك الأصول فإنهم ينسبون فتاواهم إلى القياس.

بل يظهر من جملة من الروايات أنّ جمعاً من الأصحاب آنذاك كانوا يعملون بالقياس بمعناه المصطلح ولكن الأئمة ردعواهم بشدة عن ذلك، وأشكلوا على هذا القياس بإشكالات عديدة، كما ناقشوا أبا حنيفة وأمثاله من المعتمدين على القياس والأدلة الظنية غير المعتمدة، والروايات عديدة في ذلك، ولا بأس بذكر بعض عبارات جامع الأحاديث:

(١) الكافي ٧: ٧٠، الفقيه ٤: ١٨٧، التهذيب ٩: ٢٤٧.

١- قال سماعة: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنَّ عندنا من قد أدرك أباك وجدك، وإنَّ الرجل منا ليبتي بشيء لا يكون عندنا فيه شيء فيقيس؟ قال عليه السلام: «إنما هلك من كان قبلكم حين قاسوا»^(١).

٢- عن سماعة أيضاً عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله، إنا نجتمع فتتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء إلاَّ وعندنا فيه شيء مسطر، وذلك مما أنعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير الذي ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض وعندنا ما يشبهه، فنقيس على أحسنه؟ فقال: «ما لكم وللقياس؟»^(٢).

٣- عن محمد بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ قوماً من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علماً، ورووا أحاديث، فإرد عليهم الشيء فيقولون فيه برأيهم؟ فقال: «لا، وهل هلك من مضى إلاَّ بهذا وأشباهه؟»^(٣).

٤- عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجد لها في الكتاب والسنة، فنقول فيها برأينا؟ فقال: «أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله عزوجل»^(٤).

فهذه الروايات تدلُّ على أنَّ بعض كبار الأصحاب حتى ممَّن أدرك الإمام

(١) جامع الأحاديث ١ / ٣٢٩ ح ٥٠٣.

(٢) جامع الأحاديث ١ / ٢٣١ ح ٥٠٨.

(٣) جامع الأحاديث ١ / ٣٣٢ ح ٥١٠.

(٤) جامع الأحاديث ١ / ٣٣٢ ح ٥١٣.

الباقر عليه السلام كان يقيس في الأحكام.

وبالجملة، فلا يمكن استكشاف أساليب وطرق قوم عاشوا زمناً من أساليب وطرق قوم عاشوا زمناً آخر. بالإضافة إلى أنه قد وصل إلينا فتاوى جملة من فقهاءنا ممن سبق عصر الشيخ الطوسي لا نجد لها بالفاظ الروايات، مثل فتاوى ابن أبي عقيل وابن الجنيد والجعفي (صاحب الفاخر)، وهكذا. أساتيد الشيخ الطوسي كالمفيد والمرضى ومعاصريه كسلار وأبي الصلاح. غايته أن الشيخ على ما يظهر من خطبة المبسوط كان مبتلياً بجماعة من المحدثين ترفض الفتيا بغير نصّ الأحاديث، وهذا لا يعني أن جميع الشيعة في جميع الأزمنة كانوا كذلك لذلك لم تكن شكواه من جميع الفقهاء بل من بعضهم من المتقيدين بالحديث.

وأما ما ذكر في بحث الإجماع عن الشيخ فقد تعرضنا له هناك وناقشناه. فتبين أن جميع المسالك المذكورة في تفسير هذا الفصل من المقبولة مخدوشة، والحق هو المسلك الأول.

الفصل الثالث

مما يرتبط بالترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة

قوله: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: «ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة». قلت: جعلت فداك، أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة - كما في الكافي، واحتمل بعضهم أن الصحيح عزفا، وهو المنع، وفي التهذيب: أن المفتين غوى عليهما معرفة حكمه من كتاب أو سنة - ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين فيؤخذ؟ قال عليه السلام: «ماخالف العامة ففيه الرشاد».

وفي الفقيه قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: «ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة أخذ به». قلت: جعلت فداك، فإن وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لها فبأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «بما يخالف العامة فإن فيه الرشاد».

فلا نرى في نسخة الفقيه قوله: (أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة)، وهو المناسب لسياق الحديث، حيث يفرض شخص ثالث ينظر في فتوى المفتين لا أن المراد المفتين أنفسهما.

وعلى كل تقدير فالمدلول العام لها هو جعل موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة معاً من مرجحات تعارض الخبرين، وكأنّ فيه إشعار بأنّ العامة حينما يخالفونها فإنما يخالفون الكتاب والسنة في الحقيقة، والسائل حينما رأى أن الإمام عليه السلام اعتبر الجميع: موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات، وهو يعلم أنّ موافقة الكتاب والسنة من المرجحات، ولكن لا يعلم أنّ مخالفة العامة بذاتها وبلاستقلال من المرجحات، فهو لذلك في السؤال فرض التفكيك بينهما فقال: (ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟).

فالتفكيك كان لأجل شكه في اعتبار مخالفة العامة من المرجحات، لذلك سأل عنه خاصة لا لأجل الترتيب بين هذين المرجحين، كما ذكره في مباني الاستنباط من (أنّ الجمع بينهما في قوله عليه السلام... ليس من جهة كون مجموعها مرجحاً واحداً، وإنما ذلك من جهة فرضه عليه السلام أحد الخبرين واجداً لجميع المرجحات وفرض الآخر فاقداً له)^(١). فاستفاد منه الترتيب بينهما، فإنه غير صحيح؛ لأنّ السؤال عن مرجحية مخالفة العامة وإن كان بعد كلام

الإمام عليه السلام، ولكن الإمام عليه السلام جعل المرجّحين في البداية في رتبة واحدة، ومع جعلهما في رتبة واحدة في كلامه عليه السلام الأوّل قبل سؤال السائل، فلا يستفاد الترتيب بينهما.

وسياّتي الحديث عن مرجّحية موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة بالتفصيل في تقريب الاستدلال بالطائفتين اللاحقتين، هذا تمام الكلام في الطائفة الأولى.

الطائفة الثانية

وهي الروايات الآمرة بعرض الخبر على الكتاب والسنة

وهي الروايات التي صرحت باعتبار موافقة الكتاب وطرح ما خالفه.

والذي نستفيدة من هذه الأخبار أمور ثلاثة:

الأمر الأول: إلغاء وطرح كلّ رواية يخالف مضمونها الكتاب والسنة

القطعية، بأن يكون لسانها هادماً للأحكام الثابتة فيهما، والمراد من السنة: ما

يعمّ ما ورد عن النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليه السلام ولا يختص الهدم بلسان

معين، بل يشمل لسان التباين والعموم من وجه والعموم المطلق والحكومة

فإذا وجدت رواية بأي لسان تستهدف هدم الأحكام الثابتة فهي مطروحة.

الأمر الثاني: أنّ من مقومات وشروط حجّة الخبر موافقة مضمونه

للكتاب والسنة، بأن يقوم عليه شاهد منهما أو شاهدان كما في بعض الروايات

فلا يكفي في الحجّة وثاقة رواته فحسب، بل لابدّ من عرض مضمونه ومفاده

على أصول الشريعة ومبادئ المذهب الجعفري؛ فإن كان موافقاً لها بحيث

يكون امتداداً لها أخذ به، وإلّا لزم طرحه.

وهذا هو مقتضى حجّة الخبر الموثوق به دون خبر الثقة مطلقاً؛ فإنّ عدم توافق المخبر به مع أصول وأهداف المخبر التي يعتمد عليها في سائر أقواله يسلب الوثوق عنه؛ ففي مجال الشعر مثلاً لا يكفي في انتساب بيت من الشعر إلى شاعر ما أن ينقله ناقل ثقة عنه، بل لابدّ أن يتلاءم مع ما يحمله الشاعر من أفكار ومتبنيات وصفات نفسية، فإذا لم يتطابق البيت المنسوب إليه مع ما ذكرناه فإنه لا يمكن التصديق والوثوق بكونه من شعره. وهكذا إذا نسبت نظرية علمية أو أصوليّة دقيقة إلى عالم أخباري لا يتبنى هذه الطريقة في فهم الشريعة وأحكامها.

الأمر الثالث: أنّ موافقة ظاهر الكتاب والسنة من عموم أو إطلاق أو غيرهما يعدّ من المرجّحات في الخبرين المتعارضين.

والفرق واضح بين هذا الأمر وما سبقه. والذي يرتبط ببحث التعارض هو هذا الأمر: (الثالث)؛ حيث يفرض فيه خبران توفّرت فيهما شرائط الحجية، ولكن منع من العمل بهما معاً العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع، لذلك يرتبط هذا الأمر بباب التعارض. وأمّا في الأمر الأوّل والثاني فيتعرض لشرطين مقومين لأصل الحجية في الأخبار، فهما يرتبطان بشروط أصل الحجية لا في مقام الترجيح بين الحجتين.

ولأجل التفكيك بين الروايات الواردة في هذا المجال لا بد أن نشير باختصار إلى هذين الأمرين الأوّل والثاني أيضاً، فالبحث إذن يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: يعتبر في حجية الخبر ألا يخالف مضمونه المعارف الإسلامية الثابتة والمسلمة في الكتاب والسنة. ويقصد بالمخالفة هنا: ما ذكرناه في بدايات مباحث علل اختلاف الحديث، من أن المراد بها: ما يعتبر هدماً لما بناه الإسلام أو بناء ما هدمه الإسلام من الأحكام والسنن الجاهلية وقد وضّحناه في محله، فإذا ورد خبر يناقض مدلوله الأحكام الشرعية الثابتة بالضرورة مثل وجوب الصلاة والزكاة والحج، أو كان دالاً على تحريم ما كان محرماً في العرف الجاهلي وقد أحله الإسلام، فإنه يلزم طرح مثل هذا الخبر كما أُشير إليه في رواية الميثمي.

ولابد هنا من التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: أن ما ذكرناه في شأن لزوم طرح ما يخالف الكتاب والسنة، بالإضافة إلى دلالة الأخبار عليه هو بذاته من الواضحات؛ فإن الأحكام التي بينها الأئمة عليهم السلام - لا تخلو إما أن تكون تبليغاً عن الله وعن رسوله ﷺ، وأما أن تكون أحكاماً ولائية صدرت منهم بمقتضى كونهم ساسة الأمم وأولياء النعم، وفي كليهما لا يمكن تصور مخالفتها للشواهد الإسلامية المعلومة بالكتاب والسنة، أما إذا كان الحكم الصادر منهم تبليغاً عن الله وعن الرسول فالأمر واضح؛ فإنه كيف يخالف أحكام الله والرسول ﷺ مع كونه مبلّغاً عنهما؟ وأما إذا كان حكماً ولائياً فقد ذكرنا في المقصد الثاني أن ما دلت عليه الروايات هو جعل الحكم ولاية في مجال منطقة الفراغ؛ لأن الروايات والأدلة دلت على أن لكل واقعة حكماً، وتبين هناك أن منطقة الفراغ لا تعني الوقائع التي تخلو عن حكم شرعي، بل المقصود: مجال الأحكام غير الإلزامية

كالمستحب والمكروه والمباح، بحيث لا ينافيها جعل الإلزام فيها لمصلحة تفرض ذلك، فيمكنهم في المباح أو المستحب مثلاً أن يصدر منهم حكم الزامي من باب الولاية، كما يمكن للإنسان من خلال الشرط أو النذر أن يلزم عملاً معيناً عليه وإن كان مباحاً أو مستحباً بالأصل، كذلك الأئمة يمكنهم فرض الإلزام من باب الولاية على بعض الأفراد أو عموم الناس لمصلحة تقتضي ذلك. مثل فرض حقوق أخرى في أموال الناس، ومثل إيجاب المستحب أو تحريم المكروه، بالإضافة إلى ما حددته الشريعة في الأحكام الأولية الدائمة لوجود مصلحة تفرض ذلك. ومثل هذا التشريع لا يعد مخالفة للقوانين الشرعية الثابتة، بل هو إحياء للكتاب والسنة، وتشديد للمستحب حيث يوجبه وللمكروه حيث يحرمه.

الأمر الثاني: تبين أن المعيار في المخالفة الموجبة لطرح الخبر ورفضه هو هدمه لما بنته الشريعة أو بناؤه لما هدمته، فهذا هو الملاك في طرح الخبر، فكل خبر أدى لهذه النتيجة يجب طرحه بأي لسان وأسلوب تضمنه هذا الخبر؛ سواء كانت النسبة بينه وبين الكتاب والسنة التباين، كما لو قال الخبر: (لا تجب الصلاة أو الزكاة)، أو كانت بنحو مخالفة الخاص للعام أو العامين من وجه كما لو نسب للإمام عليه السلام قوله: (إذا عرفت فاعمل ما شئت) الدال على تقييد الالتزام بالتكاليف وتخصيصها بعدم بلوغ مرحلة العرفان، فإذا بلغ مرحلة العرفان سقطت عنه التكاليف، وقد ورد عن الأئمة تكذيبهم لهذا القول المنسوب إليهم.

وكذلك لو لم يكن اللسان لسان المخالفة بل كان بلسان المسألة والتنزيل والتفسير والحكومة كما لو نسب إليهم عليهم السلام قولهم: «إن الصلاة رجل، وإن الزكاة رجل»^(١)، فيكفي محبة الرجل في ارتفاع التكاليف، وهذا أيضاً هدم للأحكام الثابتة كالصلاة والزكاة.

ولكن قد يستفاد من بيان الشيخ الأنصاري رحمته الله في بحث حجية خبر الواحد اعتراض على ما ذكرنا من معنى المخالفة حيث قال: (والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالف الكتاب والسنة، ليست هي المخالفة على وجه التباين الكلي، بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية؛ إذ لا يصدقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر من الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة^(٢)). وملخصه أنه يبعد أن تكون هذه الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب والسنة، نازرة للمخالفة على نحو التباين الكلي؛ إذ لا يصدر من الكذابين ما يخالف الكتاب والسنة بصورة صريحة، وعلى نحو التباين. التي لا تقبل التحمل من المسلمين أو الشيعة، وإنما يصدر منهم بلسان يقبل التحمل كلسان التخصيص مثلاً؛ لأن من يكذب أو يضع الحديث لا يكذب كذباً واضحاً صريحاً.

(١) بحار الانوار ٨٩: ١٤٩.

(٢) الرسائل ١: ١١١.

ولكن يلاحظ عليه: كأنه عليه السلام قاس ظروفه بالجو الذي كان يعيشه الأئمة، حيث لا يمكن صدور ما يبين الكتاب والسنة ويخالفهما مخالفة صريحة في مثل ظروفه، ولكن ليس كذلك في كل الظروف فإنه من الواضح أنه كان الكثير آنذاك ممن نسب نفسه إلى الأئمة، وتقنّع بولايتهم وأسمائهم؛ ليتوصل من خلال ذلك إلى أغراضه السياسية ومنافعه الذاتية وغيرها من الأهداف، كما تدلّ على ذلك الشواهد والنصوص الكثيرة، وأمثال هؤلاء قد نسبوا بعض الروايات والآراء للأئمة عليهم السلام، وهي تتّصف بالمخالفة الشديدة وقد قبلها أو تردد البعض في قبولها. وكيف لم يتصوروا عدم تصديق الناس لأكاذيب هؤلاء إذا كانت مباينة للكتاب؟ وقد عقد الكافي باباً تحت عنوان (كرهة القول فيهم بالنبوة)^(١) حيث يظهر منه وجود القائل بألوهيتهم أو نبوتهم، ويظهر ذلك بوضوح بملاحظة ما جاء في ترجمة بعض الغلاة كالمغيرة^(٢) وغيره، بل إنّ بعض تلك الفرق لا تزال باقية بأفكارها التي رفض الشيخ تصديق الناس بها حتى عصرنا الحاضر كالأغاخانية وهم من بقايا الخطابية، أو النصيرية، أو الدروز.

وهكذا نرى وجود روايات مخالفة بنحو التباين للكتاب والسنة وقد قبلها الناس، مع مناقضتها الصريحة للقرآن والسنة، ونفذت فعلاً بين المسلمين،

(١) الكافي ١: ٢١٠.

(٢) انظر رجال الكشي: ٢٢٥ / ٤٠٢.

وبقيت، وكيف لم يتقبلها الناس كما ذكره الشيخ مع نفوذها داخل المجتمع الإسلامي وبقائها هذا الزمن الطويل؟ إذن فقد كانت هناك جماعات تستهدف أهدافاً عقائدية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو غيرها، نسبوا أنفسهم للأئمة عليهم السلام ونسبوا لهم عليهم السلام أمثال هذه الآراء، رأوا بعض الخلفاء يغرقون بملذاتهم ويستغلون الحدود الإسلامية وأموال المسلمين لتثبيت سلطاتهم وكانت في نفوسهم رواسب ثقافية وعقائدية غير إسلامية، ولم يؤمنوا بالتعاليم الإسلامية أو يتعرفوا عليها معرفة صحيحة، لذلك حملوا ونشروا أمثال هذه المبادئ والآراء المنحرفة أو المتطرفة، ونسبوها للأئمة عليهم السلام كذبا دعما لمواقفهم، وربما كان بعض الخلفاء وأعداء أهل البيت عليهم السلام يسعون لتشويههم في أذهان المسلمين، ولكنهم لم ولن يتمكنوا من ذلك.

وقد انتهج الأئمة عليهم السلام مختلف الأساليب في محاربة هذه التيارات والحد من انتشار أفكار هذه الفرق الضالة كإفشاء نواياهم وفضحهم وتكذيبهم ولعنهم، والنهي عن معاشرتهم ومجالستهم وغيرها، ومن هذه الأساليب هذه الروايات التي تصرح بطرح ما خالف الكتاب والسنة.

وإنّ من ينسب إليهم مثل هذه الأقوال المنحرفة غير صحيح، فلا يصدر منهم ما يخالف الكتاب والسنة بالمعنى الذي ذكرناه.

وما ذكرناه من تفسير هذه الروايات لا علاقة له بما أستفاده بعض الأعظم من هذه الروايات، وأنه لو خالف الخبر الظنّي السند قطعيّه ألغي الظني وإن

كان في القطعيّ ريب من جهة احتمال صدوره عن تقيّة.

ولكن يلاحظ عليه أنّ هذا القول إنما يتعرّض لحيثّة الصدور فقط دون ملاحظة حيثّة الجهة، وإنّ القطعيّ سنداً يقدّم قبل النظر في جهته، مع أنّ المعارضة لا تتحقّق إلّا من جهة تنافي المدلولين، فلا بد من ملاحظة المدلولين وإجراء المرجّحات الجهتية أوّلاً، وبعد ذلك يلاحظ نفس الصدور والسند، فإنّ مرحلة الصدور متأخّرة من حيث الترجيح عن مرحلة جهة الصدور والمدلول، ولا يستفاد مثل هذا الفهم من هذه الروايات، وتحميله عليها لا وجه له.

الجهة الثانية: في اعتبار موافقة الكتاب والسنة في حجّية الخبر وأنه يشترط في حجّية كلّ خبر موافقته لهما، وقد دلّ على هذا الشرط روايات كثيرة نذكر بعضها:

١- جامع الأحاديث: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» وقد نقلت هذه الرواية في الكافي والبحار والأمال^(١) وغيرها^(٢)، وفي سندها النوفلي، ولم تثبت وثاقته، ورويت أيضاً في رسالة القطب الرواندي بسند صحيح عن جميل بن دراج، ولكن الرسالة المذكورة لم تثبت.

(١) الكافي: ١/ ٥٥، ١/ ٤٤٩، ٦٠٨، البحار: ٢/ ١٦٥ / ٢٥٥.

(٢) المحاسن: ١/ ٢٢٦ / ١٥٠، الوسائل: ٢٧/ ١٠٩ / ١٠، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

والحقيقة: هي الراية والبيرق والعلامة، وما يتعين على الإنسان حمايته، فيقال: فلان حامي الحقيقة، فيكون المراد من الرواية: أن على كل حق علامة، وعلى كل صواب وضوحاً وعلامة الحق موافقته لكتاب الله. وهذه الجملة مسبوقة بقوله (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كل حق حقيقة).

وقد ذكرنا سابقاً أنه ليس المراد من الشبهة اشتباه الحلال بالحرام فحسب وإنما اشتباه الحق بالباطل أيضاً، ففي كل مورد لا توجد أمانة تعين الحق أو الباطل، فلا بد من الوقوف عنده، كما ذكرنا توضيح ذلك في بحث البراءة، فإذا لم يكن الحق مبيّناً، والأمانة الدالة على الحكم واضحاً فلا يؤخذ به، ثم ذكر بعده (إن على كل حق حقيقة)، وفي كتاب الشافي في شرح الكافي تأليف ملا خليل القزويني قال في تفسير هذه الجملة الحق ضد الباطل، والمراد به هنا ما أمكن فيه الحق - قال الله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَمَا اخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(١) والحقيقة: الراية، إن على حق حقيقة، يعني أن كل حق له راية، وكل ما يجب على الرجل أن يحميه، يقال فلان حامي الحقيقة.

فكل حق عليه أمانة، وكل ثواب فيه نور ووضوح، وفرّع عليه في الرواية: «فما وافق كتاب الله فخذوه».

أي لا يمكن أن تكون الرواية حقّة، ولكن لا توجد حقيقة تدلّ عليها،

ولا يكون هناك ثواب وليس له نور (كلامكم نور) - لذلك تكون موافقة الكتاب معتبرة. وكذلك عدم المخالفة معتبرة في حجية الخبر.

٢- روى الكشي بسند معتبر عن يونس وقد تقدّم ذكر الخبر أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال: يا أبا محمد، ما أشدّك في الحديث وإنكارك لما يرويه أصحابنا! فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله) قد دسّ في كتب أصحابنا أحاديث»^(١). إذن فالنقد الداخلي للرواية أو المقايضة المضمونية معتبرة ولا يمكن الاعتماد فحسب على مجرد صحة السند لحدوث الدس في الكتب، والذي يدس سيذكر سنداً صحيحاً له.

٣- معتبرة أيوب بن الحر عن الكافي والمحاسن وتفسير العياشي مرسلًا قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ حديث مردود إلى كتاب الله والسنة، وكلّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٢).

٤- رواية أيوب بن راشد وهو ثقة؛ لرواية صفوان عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٣).

(١) الكافي ١: ٥٥ / ٤، المحاسن: ٢٢٠ / ١٢٨، تفسير العياشي ١: ٩ / ٤ جامع الأحاديث ١: ١٢٢ / ٤٥٥.

(٢) الوسائل ب ٩ ن ابواب صفات القاضي ح ١٤.

(٣) جامع الأحاديث ٣١٣ / ٤٥٦. عن الكافي ١: ٥٥ / ٤.

٥- الكافي: عن محمد بن إسماعيل وفيه بحث، وهو يبدأ في أسانيد الكافي، وقد كتبت رسائل في تعيينه ومدى اعتباره عن الفصل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم وغيره، وفي المحاسن: عن أبي أيوب المدائني عن ابن أبي عمير عن الهشامين جميعاً وغيرهما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: يا أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله»^(١).

٦- عن المحاسن ونقله عنه في البحار عن ابن فضال عن علي بن أيوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا حَدَّثْتُم عني بالحديث فاحلوني أهناه وأسهله وأرشدته، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله»^(٢). وقوله: «أهناء» مقدمة للأمر بالعرض على الكتاب باعتبار أن ما في الكتاب يشتمل على هذه الصفات؛ لأن الشريعة سمحاء، وقد تنبّه لذلك صاحب الفصول من أنه مرتبط بجملة «فإن وافق»، وهو مقدمة له، ولكن السند ضعيف بعلي بن أيوب وإن كان وارداً في أسانيد تفسير القمي وهناك روايات أخرى بهذا المعنى، وما ذكرناه قليل من كثير، وبعضها ضعيفة السند منها مرسلات الاحتجاج عن الحسن بن الجهم قال (قلت للرضا عليه السلام تبييننا الأحاديث عنكم مختلفة قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله فإن كان شبيهاً فهو منا، وإن لم تشبهها فليس منا).

(١) المحاسن: ٢٢١ / ١٣٠، الكافي: ١ / ٥٦ / ٥ جامع الأحاديث ١: ٣١٣ / ٤١٦.

(٢) البحار ٢: ٢٤٢ / ٤٠، المحاسن: ٢٢١ / ١٣١.

ومنها في تفسير العياشي (عن العبد الصالح عليه السلام) قال: إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو الحق، وإن لم يشبهها فهو الباطل. وغيرها من الأحاديث بهذا المعنى.

ونبحث في هذه الروايات في مقامين: المقام الأول: رأينا في مدلول هذه الروايات وماذا نفهم منها.

المقام الثاني: ماذا فهم منها علماؤنا ومتقدموا أصحابنا ومتأخروهم بعد الشيخ الأنصاري.

المقام الأول: ويقع البحث في امرين:

الأمر الأول: أننا نفهم منها الموافقة المضمونية.

ولا يقصد بالموافقة هنا: الموافقة مع عموم القرآن وإطلاقه، فإنه ليس شرطاً في اعتبار الخبر، وإلا فما يصنع بالمخصّصات والمقيدات الكثيرة للقرآن؟ ولا يبعد أن يكون المراد بها: الموافقة الروحية، أي توافق مدلول الرواية مع أصول الأهداف العليا للإسلام المنصوصة في الكتاب والسنة كما تدلّ عليه التعبيرات الواردة في الرويات التي ذكرناها، مثل «وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله» و«على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً»، و«انحلوني أهناً» فلو كانت الرواية في مجال العلاقات الاجتماعية فلا بد أن تتلائم مع العدل والإحسان وتكرّم البشر والعدالة الاجتماعية (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) والناس سواسية أمام الله تعالى ولا فضل إلا بالتقوى،

فالطعن ببعض الشعوب مثلاً لا يتلائم معها، وإذا كانت الرواية في مجال العبادة والعلاقة مع الرب فلا بد من أن تدلّ على تقديسه وحصر العبادة فيه، إذن فلا بد أن تكون الرواية امتداداً وتأكيداً للأهداف العليا المنصوصة في الكتاب والسنة، ولا بد من وجود تناسب وشباهة بين مفاد الروايات والمبادئ والأحكام المسلّمة في الكتاب والسنة، كما يلاحظ في منهج البحث في العصر الحديث، فإذا رأينا أشعاراً يشك في نسبتها للمتنبى مثلاً، فيلاحظ مدى توافقها مع روحية المتنبى وفلسفته وأسلوبه والجو والمحيط الذي صدر فيه، ففي شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد حين سأل شيخه عن نهج البلاغة إنه للرضي؟ أجاب إنه لنفس الإمام، وأنى للرضي هذا النفس^(١).

وقد أُرشدنا الأئمة إلى كيفية الاستئناس والاستشهاد بالكتاب في هذا المجال من خلال روايات كثيرة لا حاجة إلى نقلها هنا، منها ما ذكر في الكافي: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا حدّثكم بشيء فاسألوني من كتاب الله». ثم قال في بعض حديث «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القيل والقال وفساد المال وكثرة السؤال». فقيل له: يا بن رسول الله، هذا من كتاب الله؟ قال: «إنّ الله عز وجل يقول: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ﴾^(٢)، ومنها: ليس للعبد أن يخرج إلى سفر إذا دخل شهر رمضان؛ لقول الله عز وجل: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

(١) شرح نهج البلاغة ١: ٢٠٥.

(٢) النساء: ١١٤.

فَلْيَصُمَّهُ ﴿١﴾. لاحظ جامع الأحاديث^(٢)، تفسير الميزان^(٣)، حيث ينقل رواية مطوّلة في ذلك وغيرهما.

وهذا المعنى هو الذي يؤكده القدماء من الأصحاب مثل ما نجده في كتاب الشرائع، يقول (والأوّل أشبه بأصول المذهب وقواعده)، وما في نكت النهاية من أنّ هذا الخبر ليس له قوة المعارضة مع الأصول وغيرها، وتفصيل الحديث في مباحث حجّة خبر الواحد.

ولعله لأجل اعتماد بعض أصحابنا القدماء على تقويم الرواية من خلال مقايستها بمضامين القرآن الكريم والسنة القطعية، قد نسب لبعضهم القول بالرأي أو القياس، بهذا المعنى (ففسه على كتاب الله) والمراد أنهم يعتمدون على الخبر الموثوق به، بأن يحصل لهم الوثوق بصدوره، من خلال طرق متعددة، وعلى ضوء حساب الاحتمالات، وملاحظة الرواة والنسخ، وتناسب مضمونه مع ظروف الصدور وأهداف الراوي، ومدى توافقه مع أهداف المخبر ومبادئه والأُمور المسلّمة عند المتكلم وأمثالها، فيتعرض عندهم الخبر في الأُمور المهمة للنقد الداخلي من أجل قبوله.

وبعض أصحاب الأئمة كانوا يعتمدون هذه الطريقة في حجّة الخبر أمثال يونس والفضل بن شاذان وجميل بن دراج وغيرهم، وهو مسلك

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) جامع الأحاديث ١: ١٢٧/.

(٣) الميزان ٦: ١٧.

القدماء من علمائنا، لذلك ذكر السيد المرتضى قيام إجماع القدماء على عدم حجّة خبر الواحد، والظاهر أنّ مراده ما ذكرناه في مقابل حجّة خبر الثقة الذي ذهب اليه العامة، بل ادعى بناء العقلاء عليه، ولكن ذكرنا في محله أنّ بناءهم في مجال مصالحهم ومفاسدهم وتحديد القضايا التاريخية والاجتماعية وفي الأمور المهمة عندهم على الوثوق بالخبر من خلال القرائن التي ذكرنا بعضها.

الجهة الثالثة: الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفتها عموماً وإطلاقاً، بمعنى موافقة الخبر لعموم القرآن وإطلاقة أو مخالفته لهما هل هي من المرجّحات. وما دلّ على ذلك روايتان:

الرواية الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة، فقد جاء فيها: قلت: فإن كان الخبران عنكم 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».

ويقصد بالموافقة هنا كما ذكرناه سابقاً: الموافقة مع ظاهر القرآن والسنة من عموم أو إطلاق، وربما يقال: لماذا لم تفسر الموافقة هنا بنفس التفسير الذي ذكرناه في مجال الروايات الواردة في عدّ موافقة الكتاب شرطاً مقوماً لحجّة الخبر، وهو الموافقة الروحية؟ ولماذا نفسرها بالموافقة لعموم الكتاب وإطلاقه؟ والجواب عن ذلك بوجوه:

الأول: اختلاف الجملتين من حيث المورد؛ فإنّ مورد المقبولة روايتان متخالفتان استند إليهما فقيهان في مسألة ما، وقد أمر الإمام عليه السلام أولاً بالأخذ بالمجمع عليه؛ لأنّ الريبة الحاصلة من العلم الإجمالي بمخالفة أحد الخبرين للواقع، ولا بد من مرجح لصرف الريبة، والإجماع أو الشهرة في أحدهما مما يوجب ذلك. ولكن بما أنّ المفروض أنّ كليهما مشهور، فالشهرة لا توجب صرف الريبة من أحدهما للآخر، لذلك فالإمام عليه السلام يشير لمرجح آخر وبعد فرض الراوي اشتهار الخبرين عند الأصحاب ذكر الإمام الترجيح بموافقة الكتاب، مما يدلّ على أنّ الخبرين بذاتهما كانا واجدين لشرائط الحجية لولا التعارض، في حين أنّ الروايات السابقة ناظرة إلى تعيين شروط حجية الخبر؛ فاختلف المورد فيهما، فالروايات السابقة ناظرة إلى مرتبة سابقة على التعارض وإعمال المرجّحات، أي في مجال بيان الشرط في حجية الخبر وأنّ موافقة الكتاب شرط لأصل حجية الخبر كما ذكرناه في البحث السابق، أما المقبولة فناظرة إلى ما بعد حجية الخبرين والتعارض بينهما، وذكرنا أنّ التعارض إنما يكون بين الحجيتين وأنه بعد حجية كلّ منهما، فما هو المرجح لأحدهما على الآخر، فيذكر أنّ المرجح الموافقة مع عموم الكتاب أو إطلاقه، وهو غير الموافقة المضمونية في الطائفة السابقة، فلا بد من اختلاف معنى الموافقة في كلّ منهما.

الثاني: اختلافهما لساناً، فإنّ لسان هذه الرواية يختلف عنه في تلك

الروايات، ففي تلك الروايات عبّر الإمام عليه السلام بالأخذ بها وافق كتاب الله أو بما قام عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، فلسان هذه الروايات هي الموافقة مع نفس الكتاب، لا مع حكم من أحكامه وهو وإن كان في حد ذاته مجملًا لكن قد علمنا من القرائن الداخلية والخارجية أنّ المقصود بها: التوافق الروحي والهدفي، أما في المقبولة فإنّ الإمام عليه السلام يعبر بقوله: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة»، فلسانها الموافقة لحكم الكتاب والسنة الذي يدلّ عليه ظاهر الكلام، فالإلّاك هو توافق حكمه مع حكم الكتاب يعنى إفادتهما معاً لحكم واحد فلا علاقة له إذن بالاستئناس من حكم لحكم آخر، وإنما المراد الموافقة مع عموماته وإطلاقاته واختلاف اللسان يدلّ على اختلاف معنى الموافقة فيهما.

الثالث: جاء في المقبولة، بناءً على نسختي التهذيب والكافي: قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة أو غبى عليهما حكمه من كتاب وسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم؟، فهو يفرض فقدان جهة الترجيح التي ذكرها الإمام عليه السلام في العبارة السابقة أي عدم استفادة حكمه من الكتاب والسنة والتأكيد فيه كما ذكر أولاً على الحكم بالذات، وهو يكشف عن كون المراد بالموافقة: التوافق مع ظاهر الكتاب في الحكم أي عمومته وإطلاقه، لا الموافقة الروحية.

نعم، هذه الجملة غير موجودة في نسخة الفقيه، ولكن الظاهر أنّ ذلك

لتلخيص الصدوق للخبر كما يفعله أحياناً، ونسخة الفقيه لا تعارض مجموع نسختي التهذيب والكافي المنقولة روايتهما من مصدرين مختلفين معتمدين، فإنَّ الشيخ نقله عن كتاب محمد بن علي بن محبوب في حين أنَّ الكليني نقله عن غيره.

وبعض شراح الكافي، وهو الملا خليل القزويني، احتمل أنَّ العبارة الصحيحة (عزفا حكمه) قال (ويحتمل ان يكون بالعين المهملة والزاء المعجمة والفاء على صيغة المجهول من عزفت الشيء أي منعتة وصرفته، أي منعا حكمه من الكتاب، والمقصود أنها لم يعلمها حكمه من الكتاب) ومثل هذا التصحيح في النصوص من حيث النقاط كثير، كما احتمله القزويني، فيكون معناه على هذا الاحتمال، أنها لم يتمكنا من معرفة حكمه من الكتاب، ولكن بناء على أنَّ الصحيح (عرفا حكمه) فكيف يتصور معرفة الفقيهين لحكمين متعارضين دلت عليهما الروايتان المتعارضتان، من الكتاب والسنة، يقول القزويني في تصوير ذلك (وذلك بأن يكون مثلاً ظاهر آية موافقاً لأحدهما، وظاهر آية أخرى موافقاً للآخر، وكلّ منهما يعتقدان تأويل الأخرى أسهل، ونظيره ما قالوه في الجمع بين الأختين في ملك اليمين من أنَّ عموم قوله تعالى ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(١) يقتضي حرمة، وعموم قوله ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٢) يقتضي حليته، ورووا عن أمير المؤمنين عليه السلام إنه قال:

(١) النساء: ٢٣.

(٢) النساء: ٢٤.

أحلتها آية وحرمتها أخرى، وأنا أنهى عنهما نفسي...) إذن فعرفا حكمه، يعني أنّ كلا من الفقهاء اعتمد على ظاهر آية تدلّ على رأيه.

الرابع: عدّت مخالفة العامة في المقبولة في رتبة موافقة الكتاب والسنة، وبموجب وحدة السياق وكون المراد من مخالفة العامة: مخالفة أحكام حكّامهم وقضاتهم وفقهائهم، دون المخالفة الروحية يكون المراد بموافقة الكتاب ذلك أيضاً. فلا إشكال في الاحتجاج بالمقبولة على الترجيح في باب التعارض بموافقة إطلاق الكتاب وعمومه.

وقد سبق أنّ ذكرنا في صدر البحث سابقاً أنّ المرجّحات ليست تعبدية بل إنها إرشاد إلى الطريقة العقلائية في الأخذ بذى الميزة التي تصرف الريبة منه إلى غيره.

وسياتى في محله أنّ موافقة الخبر لظاهر الكتاب موجبة لتقوية جهة الصدور فيه؛ إذ مادام هناك عموم وإطلاق قرآنى موافق لحكم الإمام عليه السلام، فإنّ الأئمة لم يكونوا يتّقون في بيان ذلك الحكم، لإمكان الاحتجاج به عليهم، بخلاف ما إذا لم يكن عموم قرآنى يخالف ما عليه الناس، فإنّ احتمال التقيّة فيه وارد ولذا فتكون موافقة الخبر لإطلاق القرآن أو عمومه من مرجّحات باب التعارض، ومن موجبات صرف الريبة عن الخبر إلى ما لا يكون موافقاً له كذلك.

الرواية الثانية: ما جاء في الوسائل: سعيد بن هبة الله الرواندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها عن محمد وعلي ابني

علي بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات علي بن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

أما البحث عن سند الرواية، وهل هي معتبرة أم لا؟ فنقول: لتصحيح سند الرواية ينبغي إثبات ثلاثة أمور:

الأول: في سند الشيخ الصدوق إلى الإمام عليه السلام، وهو صحيح لا إشكال فيه.

الثاني: في سند القطب الرواندي صاحب الرسالة إلى الصدوق، وهناك كلام حول أبي البركات ذكره صاحب المستدرک، وأنه لم يرد فيه توثيق بخصوصه غير ما كتبه بعض النساخ وراء بعض الكتب حيث عبر عنه بـ (الإمام الزاهد)^(٢)، ولكن يمكن تصحيحه.

الثالث: وهو العمدة في صحة نسبة هذه الرسالة إلى القطب الرواندي، وإنما يهتم بهذه الجهة مثل هذه الأهمية الخاصة؛ لأن بعض الأعظم خص هذه

(١) الوسائل ٢٧: ٢٩٨١٨، ب٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) خاتمة المستدرک ٢٠: ٢١٧.

الرواية من بين روايات الترجيح بالاعتبار، فاعتمد على المرجّحين المذكورين فيها فقط، وهما موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وأنها المرجّحان في باب تعارض الروايات فحسب دون غيرهما من المرجّحات لذكرهما في هذه الرواية المعتبرة برأيه^(١). قال المحقق النراقي في مناهج الأصول في مبحث التعادل والترجيح ونقله عنه المحقق الإصفهاني في كتابه نهاية الدارية: (وهذه الرسالة غير ثابتة من القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنها)^(٢).

إذن فهناك من تأمل في نسبة الرسالة للقطب، والحر العاملي وإن كان من أجلاء الثقات ولكن ذكرنا أنّ خبر الثقة لوحده لا يكفي، حتى لو كان عن حسن، ما لم يقترن بقرائن توجب الوثوق بالصدور، والرسالة مفقودة لتعرف على وجود شواهد تفيد الوثوق، ولكن يمكن أن تتصور طرق يستدل بها على صحة نسبتها توجب الوثوق بذلك.

والطرق المتصورة لإثبات نسبة هذه الرسالة إلى القطب ثلاثة:

الأول: اشتهاار الرسالة المذكورة عن القطب.

الثاني: أنّ المحدث الحر العاملي وباعتبار كونه خبيراً بمعرفة الكتب والنسخ الخطية وإثبات إسنادها إلى أصحابها قد ذكر بأنّ هذه الرسالة للقطب الراوندي، فيعتمد على قوله.

الثالث: تصحيح إسنادها إلى القطب بموجب كون الحر العاملي له إجازة

(١) مصباح الاصول ٣: ٤١٥.

(٢) نهاية الدراية ٦: ٣٢٠.

بنقل جميع الكتب من مشايخه فيصل السند بهذا الطريق إلى القطب الراوندي من خلال الإجازة ولا يمكن تصحيح نسبة الكتاب إلى القطب الرواندي بهذه الطرق لضعفها:

أما عن الطريق الأوّل، فلم تصدر دعوى اشتهاار هذه الرسالة بين الأصحاب من أحد أبداً، بل ربما نفى عنها الشهرة كما تؤيد هذا النفي بعض الشواهد:

١- أنّ الفاصل الزمني بين القطب الراوندي المتوفّى عام ٥٧٣ هجري، والشيخ الحر العامل المتوفي عام ١١٠٤ هو ٥٣١ سنة، ونحن لم نعثر خلال هذه الفترة الزمنية الطويلة على من ينقل عن هذه الرسالة سوى من سنشّير إليه، فلو كانت مشهورة لكانت تعتبر من مصادر العلماء في كتبهم وبحوثهم.

٢- الملاحظ أنّ الشيخ ابن شهر آشوب في كتابه معالم العلماء، والشيخ منتجب الدين في فهرسته وهما من أجلّة تلامذة القطب يترجمان أستاذهما في كتابيهما، ويذكران تصانيفه، وعلى الأخصّ الشيخ منتجب الدين، حيث ذكر في ترجمته حتى مثل (رسالة مختصرة في الخمس)، و(رسالة أخرى في الخمس)، و(رسالة في غسل الجنابة)، ولكن لم يذكر هذه الرسالة في تصانيفه^(١)، ولو كانت مشهورة لكان من الجدير ذكرها. ولا نقصد بذلك أن يكون ذلك من الشواهد على عدم كون الرسالة هذه من تصانيف القطب، فإنّ العلمين

الذين أشرنا إليهما لم يثبت أنها كانا بصدد حصر تصانيفه وإحصائها جميعاً ليكون عدم ذكرهما للرسالة من مؤشرات نفى كونها من تصنيفه، بل نستهدف من ذكر هذا نفى دعوى اشتهاار الرسالة بذاتها؛ فإنها لو كانت مشهورة لكان المناسب أن تذكر من قبل تلميذه في جملة تصانيفه.

ذكر صاحب البحار مصادره لكتابه في الفصل الأول من المقدمة بعنوان: (في بيان الأصول والكتب الماخوذ منها في الجزء الأول)، ولم يذكر هذه الرسالة من جملتها، ولكن ورد في أثناء الحديث أن بعض الثقات نقل له عن هذه الرسالة، ولا يقصد بهذه العبارة تصحيح طريقه إلى الشيخ القطب أو طريقه إلى الإمام عليه السلام، وإنما يريد التأكيد على كون الوساطة في نقل الرسالة بعض الثقات، ويفهم من هذه العبارة أيضاً أن الرسالة لم تكن عنده^(١).

نعم جاء في كتاب أمل الآمل للحر العاملي في ترجمة الشيخ القطب الراوندي ما يشير إلى كون هذه الرسالة من تصانيفه، فإنه بعد ذكره ما قاله تلميذه الشيخ ابن شهر اشوب والشيخ منتجب الدين فيه، قال: (أقول: وقد رأيت له كتاب قصص الأنبياء أيضاً، وكتاب فقه القرآن، ورسالة أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها)^(٢). فالملاحظ أنه لم ينسب ذكر الرسالة إلى أصحاب الفهارس، وإنما زعم أنه قد رآها. إذن فلم تثبت شهرة الكتاب.

(١) انظر البحار ٢: ٢٣٥.

(٢) أمل الآمل ٢: ١٢٧/٣٥٦.

وأما عن الطريق الثاني، فقد يتأمل في كون صاحب الوسائل من ذوي الخبرة والاختصاص في فن معرفة الكتب، فإنّ بعض علماء هذا الفن ذكروا بأنه كثيراً ما يعتمد في مجال الاعتماد على الكتب ونسبتها إلى أصحابها على وجوه ضعيفة وقرائن خفية، فمثلاً المحدث النورى يقول في رده على صاحب الجواهر الذي أيد عدم صحة كتاب الجعفریات، بعدم نقل الحر في الوسائل عنه: (وأما ثالثاً: فقولہ عليه السلام: ولذا لم ينقل عنه الحر في الوسائل، فإنّ فيه أنه من أين علم أنّ الكتاب كان عنده ولم يعتمد عليه، ولذا لم ينقل عنه؟ بل المعلوم المتيقن أنه كغيره من الكتب المعتبرة لم يكن عنده ولو كان لنقل عنه قطعاً، فإنه ينقل من كتب هي دونه بمراتب من جهة المؤلف، أو لعدم ثبوت النسبة إليه، أو لضعف الطريق إليه، كفضل الشيعة للصدوق وتحف العقول وتفسير فرات وإرشاد الديلمي ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى والاختصاص للمفيد، بل ذكر أمل الآمل جملة من الكتب لم يعرف مؤلفها، ولذا لم ينقل عنها، ولم يذكر هذا الكتاب مع أنه يتشبّث في الاعتماد أو النسبة بوجوه ضعيفة وقرائن خفية)^(١)، فهذا النصّ من محدث خبير في هذا الفن وصاحب ذوق في مجال معرفة الكتب عن طريقة الحر العاملي في هذا المجال.

ويحدثنا الشيخ الحر العاملي بنفسه عن طريقته في إثبات نسبة الكتب إلى أصحابها؛ قال في الوسائل: الفائدة الرابعة: في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت

منها أحاديث هذا الكتاب، وشهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم، أو قامت القرائن على ثبوتها وتواترت عن مؤلفيها، أو علمت صحة نسبتها إليهم بحيث لم يبق شك، كوجودها بخط أكابر العلماء، وتكرر ذكرها في مصنفاتهم، وشهادتهم بنسبتها، وموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة، أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة إلى غير ذلك^(١).

هذه هي مقاييس الحر العاملي في معرفة الكتب ونسبتها لأصحابها، والتي يحصل له من خلالها العلم بالنسبة، بحيث لا يبقى فيها شك ولا ريب، بل الظاهر أنه يكتفي لذلك بما هو دون هذه الأساليب التي ذكرها هنا فتراه مثلاً بالنسبة لكتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى الذي احتمل المجلسي أن يكون للحسين بن سعيد؛ ولذا رمز إليه في البحار بـ(ين)، والمصحح خطأه، وكتب بدله (منا)؛ لأنّ النوادر في فقه الرضا، وهو موجود في مكتبة السيد الحكيم وكان من كتب الحر في مكتبته وكتب في آخره: (واعلم أي قد وجدت لهذا الكتاب نسختين صحيحتين عليهما آثار الصحة والاعتبار، ثم إنني تتبعت ما فيه من الأحاديث، فوجدت أكثرها منقولة في الكتب الأربعة وأمثالها من الكتب المشهورة والمتواترة، والباقي منها قد رويت في الكتب المعتمدة ما يوافق مضمونه؛ فلا وجه للتوقف فيه. وقد رأيت أحاديث كثيرة نقلها الشيخ والشهيد وابن.... والحميري والطبرسي وغيرهم في مصنفاتهم من نوادر أحمد

(١) انظر الوسائل ٣٠: ١٥٧.

بن محمد بن عيسى، وتلك الأحاديث موجودة هنا. وبالجملة فالقرائن على اعتباره كثيرة، وليس فيه ما يُنكر أو ما يخالف الأحاديث المروية من الكتب الأربعة ونحوها والله اعلم^(١).

وكتب قبل هذه العبارة (يروي المصنف عن الحسين بن سعيد، وعن مشايخه أيضاً، فإنها شريكان في المشايخ، ويروي أيضاً عن أبيه كثيراً، وهو ينافي ظن من ظن أنه من كتب الحسين بن سعيد إذ ليس لأبيه رواية أصلاً)^(٢). وهذه من طرق صاحب الوسائل لإثبات نسبة الكتاب إلى أحمد بن محمد بن عيسى، وفي الاعتماد على الكتب ونسبتها لأصحابها، وهي لا تدلّ على تضلّعه في هذا الفن.

وفي مجال أسانيد الروايات نراه مثلاً يعبر عن مستطرفات السرائر بالمتواترات، ويكفي أن تكون للباحث أدنى معرفة بطبقات الرواة ليحكم بعدم صحة هذه الدعوى أحياناً، فمثلاً بالنسبة لما يستطرفه ابن إدريس عن كتاب أبان ابن تغلب صاحب الإمام الصادق عليه السلام نراه أحياناً ينقل عنه بالواسطة عن الإمام الصادق عليه السلام والإمام الرضا عليه السلام وليس بالمباشرة، فقد ورد في السرائر: (أبان عن معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام)^(٣)، مع أنّ وفاة أبان بن تغلب كانت في عام (١٤٢) هجرية وولادة الإمام الرضا عليه السلام كانت في سنة

(١) النوادر: ١١

(٢) مذكورة في مقدمة المحقق للكتاب: ١١.

(٣) مستطرفات السرائر: ٤٣ / ١٥.

وفاة الصادق عليه السلام أى عام ١٤٨، فأبان وبعد ستة سنوات من وفاته ينقل عن الإمام الرضا عليه السلام مع الوساطة. وسيأتي في الطريق الثالث ما يوضح ذلك أكثر. وعلى أى حال فمع ملاحظة هذه الموارد والشواهد وغيرها لا يمكن الاعتماد على خبرة صاحب الوسائل في الكتب والنسخ. والملاحظ أنه قد ذكرت في العصر الحديث في علم تحقيق الكتب طرق وأساليب عديدة في معرفة الكتب والنسخ ومدى صحة نسبتها لأصحابها، لسنا في مقام البحث فيها.

وأما عن الطريق الثالث وهو ما ذهب إليه بعض الأعظم من تصحيح سند الرسالة بإجازات الحر فهو يبتنى على معرفة حقيقة الإجازة وعلى مدى تأثيرها في تشخيص وتصحيح المصداق الخارجي للكتاب الذي وقع متعلقاً لها. فالظاهر وكما اختاره الشيخ الحر العاملي نفسه أن الإجازات لا ميزة لها إلا التيمّن والتبرك باتّصال الأسانيد بالمعصومين عليه السلام فلا يثبت بها السند أو صحة الكتاب وثبوت نسبته لصاحبه، وإنما عليه الفحص عن صحة الكتاب والنسخة ونسبتها لصاحبها ما لم يكن بنفسه ثابتاً، قال في الفائدة الخامسة: (في بيان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها. وإنما ذكرنا ذلك تيمّناً وتبركاً باتّصال السلسلة بأصحاب العصمة عليه السلام لا يتوقف العمل عليه لتواتر تلك الكتب وقيام القرائن على صحتها ومتونها كما يأتي)^(١).

ويرى البعض ضرورة الإجازة ليكون الفقيه راوياً لحديثهم، فتشمله أدلة

رواية أحاديثهم. ومهما يكن الأمر فمورد الإجازة هو الكتاب الكلي المعنون بعنوان كذا كالمحاسن مثلاً، فأجيز له كتاب كالمحاسن بصورة كلية، ولا دلالة لها على أنَّ هذا الكتاب الخارجي هو كتاب المحاسن، أو أنَّ هذه النسخة هي نسخته الأصليّة، وإنما تمييز ذلك على الشخص المجاز فعليه أن يميز الكتاب الذي أجيز له نقله، وتمييزه يكون حجة له؛ لأنَّ اجتهاد الفقيه حجة له. فمثلاً جاء في بحار الأنوار: (وكتاب دعائم الإسلام قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تأليف الصدوق عليه السلام، وقد ظهر لنا أنه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر. ومنشأ هذا التوهم هو أنه قد ذكر في كتب الصدوق كتاب بهذا العنوان)^(١).

فالمجاز هو الذي يشخص ذلك بعد تطبيق الكتاب فينسبه إلى المجيز، ويكون حجة له. هذا هو مجال الإجازة وتأثيرها. ولكن نراهم قد توسّعوا في ذلك، فإذا أُجيز في نقل كتب السيد المرتضى مثلاً وعدّ المجيز كتبه وذكرها في إجازته، لكن لم يذكر في ضمنها مثلاً رسالة المحكم والمتشابه، فإذا توصّل المجاز إلى كونها من كتبه أيضاً فإنه يمكنه أن ينقل هذه الرسالة بالسند المدرج في الإجازة عن السيد. بل نلاحظ أنَّ مثل الشهيد الثاني والمحقق آقا حسين الخونساري يرويان رجال ابن الغضائري ومسنداً عن النجاشي، وغيره عن

الحسين بن عبيد الله الغضائري، كما جاء في مقدمة المعجم^(١)، مع أنه لم يدَّع أحد بأنَّ الحسين بن عبيد الله له كتاب في الرجال، وإنما هو تاليف ابنه أحمد بن الحسين الغضائري، وهؤلاء ليس لهم سند للابن وإنما سندهم هذا إلى الأب. بل قد يتجاوز التساهل في ذلك، فيروون الكتاب عن شخص مسنداً لكن المؤلف لا يوجد له ذكر في الفهارس، ولكن يدَّعى بأنَّ العلماء السابقين قد أدركوا المؤلف؛ فهم إذن قد نقلوه عنه، فينقل الكتاب بأسانيده إلى أولئك العلماء.

فيلاحظ أنهم ينقلون الكتاب الذي اعتبروه من تأليف شخص معين باجتهادهم، ثم ينقلونه عنه بالأسانيد التي ارتبطوا بها بالإجازة. غايته أنهم يراعون جهة التطابق من حيث الطبقة، بل قد يتجاوزون ذلك أيضاً، فكأنَّ الإجازة موردها الكتب الواقعية للمؤلف وإن لم يطَّلع المجيز عليها ولم يذكرها في متن إجازته.

وإجازات الشيخ الحر العاملي للكتب على أقسام - أي أنَّ الكتب التي يرويها الحر بالإجازة تنقسم لأقسام أربعة - كلّها محل تأمل عندنا:

القسم الأول: حيث يذكر للكتاب سنداً بالخصوص في الفائدة الخامسة، مع أنه لم يثبت كون الكتاب للرجل، أو ثبت أنه ليس له، فهو يروي مسنداً رسالة عن شخص صريحاً ثم يتيّن من الخارج أنه اجتهد في ذلك، واعتقد بأنَّ الرسالة لذلك الشخص، من دون أن تذكر تلك الرسالة في إجازاته، كما هو

(١) معجم رجال الحديث ١: ١١٤.

الحال بالنسبة لكتاب (قصص الانبياء) لسعيد بن هبة الله الرواندي، فيقول عنه في الوسائل: (ونروي كتاب الخراج والجرائح وكتاب قصص الانبياء لسعيد بن هبة الله الرواندي عنه بالإسناد السابق عن العلامة^(١)). فمعناه أنه يروي هذا الكتاب عن سعيد بن هبة الله نفسه، لكن بمراجعة البحار تظهر حقيقة الأمر، فالعلامة المجلسي في خصوص هذا الكتاب يقول: (وكتاب قصص الأنبياء أيضاً على ما يظهر من أسانيد الكتاب واشتهر أيضاً، ولا يبعد أن يكون تأليف فضل الله بن علي بن عبيد الله الحسني الرواندي كما يظهر من بعض أسانيد السيد ابن طاووس. وقد صرح بكونه منه في رسالة النجوم وكذا فلاح السائل^(٢)).

ولا ريب في أن هذا الكتاب لم يذكر في الإجازات، ولا نسب إلى سعيد بن هبة الله؛ فقد تقدّم قول الحر العاملي نفسه في أمل الآمل بعد نقله للكتب المذكورة في الفهارس: (أقول: وقد رأيت له كتاب قصص الأنبياء أيضاً).

وهذا الكتاب هو الذي يتردد في مؤلفه بين القطب الراوندي، وفضل الله الراوندي لا الرسالة التي نبحت عنها هنا. وصاحب المقاييس أيضاً تردد فيه كذلك راجع المقاييس^(٣) والملاحظ أن هذه الرسالة التي نبحت عنها، لم

(١) الرسائل ٣٠: ١٨٤.

(٢) البحار ١: ١٢.

(٣) مقاييس الأنوار: ١١.

يذكرها تلامذة القطب في جملة كتبه، فلا تدخل في إجازات الحر - لأنّ أسماء الكتب الداخلة في الإجازات المذكورة، كما ذكرها الشيخ المجلسي في البحار، وليس منها هذه الرسالة، وعلى تقدير دخولها فيها، فلا يصح إثبات نسبة الكتاب أو النسخة لصاحبها لمجرد الإجازة ما لم يثبت بالفحص ذلك، فهذه الرسالة لا يعلم كونها للقطب، وليس لصاحب الوسائل سند معتبر لها، وليست داخلة في الإجازات، لكن بما أنه توصل باجتهاده إلى أنها من مؤلفاته واقعاً؛ لذلك يرى شمول الإجازة والسند المعتبر لسائر الكتب لها.

فلاحظ أنّ صاحب الوسائل ينقل الكتاب هذا عن القطب بسنده المعتبر إليه، ولكنه غير موجود في الفهارس، وعلمنا بالقرائن الخارجية بأنه يرى باجتهاده أنّ هذا الكتاب من جملة تصانيف القطب الراوندي. ومن ذلك يعلم أنّ الحر العاملي يرى شمول الإجازة حتى للكتب غير المذكورة في نصّ الإجازة، لكن يرى باجتهاده أنها واقعاً من مؤلّفات بعض المؤلّفين المذكورين في متن الإجازة.

ومنها أيضاً كتاب المحكم والمتشابه للسيد المرتضى، فإنّ صاحب الوسائل قال: (رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى)^(١). فراه ينسب هذا الكتاب إلى السيد ويرويه عنه، قال في الفائدة الخامسة: (ونروي رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى بالإسناد السابق عن الشيخ أبي جعفر الطوسي عن السيد

المرتضى^(١). ولكن الملاحظ أنّ سنده إلى الشيخ يتصل بفهرست الشيخ، مع أننا لا نجد هذه الرسالة في الفهرست عيناً ولا أثراً، فكيف يكون للحرّ سند هذه الرسالة؟ ولأنّ سنده للشيخ يشملها، بل ولا أنّ سبك التأليف وأسلوبه فيها يتناسب وطريقة السيد في سائر مؤلفاته كما ذكره بعض محققي كتبه وأحواله من المعاصرين.

القسم الثاني: الكتب التي يذكرها صاحب الوسائل صريحاً في الفائدة الرابعة من وسائله، ولكن لا نجد لها في الفائدة الخامسة سنداً خاصاً مستقلاً، وإنما يرويها بسنده العام لكتب الرجل، كما نجده مثلاً بالنسبة لكتاب الاختصاص، فإنه ينسبه في الفائدة الرابعة إلى الشيخ المفيد، فيذكر في المصادر التي اعتمد عليها ونقل عنها أحاديث كتابه: (٥٣ - كتاب الاختصاص له). أي للشيخ المفيد، لكن في الفائدة الخامسة لم يرو عنه بسند خاص، وإنما يذكر جملة من مشايخه ومنهم الشيخ المفيد، ثم يقول (فإننا نروي كتبهم ورواياتهم بالسند المذكور إليهم أو إلى الشيخ بأسانيده السابقة في طرق التهذيب والاستبصار وفي الفهرست، وفي طرق الصدوق السابقة، وغير ذلك إلى المشايخ المذكورين كلهم بطرقهم إلى الأئمة)^(٢).

فهو يرى أنه من كتب المفيد، فيرويه عنه بطرقه إلى المفيد مع أنه ليس له

(١) الوسائل ٣٠: ١٨٠.

(٢) الوسائل ٣٠: ١٥٨ و ١٩٤.

طريق خاص لهذا الكتاب، ولكن المحقق (آغا بزرك الطهراني) بعد تحقيق له حول هذا الكتاب، أثبت أنه ليس من تصانيف المفيد^(١)، وأوضحه بعض الفضلاء في مقدمة الكتاب طبعة النجف الأشرف^(٢). وهو يعني أن لمشايخه طرقاً إلى هذه الكتب.

القسم الثالث: الكتب التي نقل عنها بسنده العام إلى جميع الكتب، وسنده هو ما ذكره في موضع من فوائده (ونروي باقي الكتب بالطرق المشار إليها والطرق المذكورة عن مشائخنا وعلمائنا)^(٣)، وهو يعني أن المشائخ طرقاً إلى هذه الكتب.

ولنأخذ بعض هذه الكتب؛ لنرى مدى مطابقة ذلك مع ما هو الموجود ومدى صحته اعتبار هذه الكتب ووجود الطرق المعتبرة لها. فمثلاً تفسير فرات بن إبراهيم الذي ذكره صاحب الوسائل في جملة الكتب المعتمدة التي نقل منها أحاديث كتابه، ولم يذكر في مشيخته طريقاً خاصاً إليه، بل هو يدخل في السند العام الذي ذكره في آخرها، حيث ذكر أن لمشايخه طرقاً لأمثال هذه الكتب، وإنه يعتمد على هذه الطرق في اعتبار الكتب^(٤). ولكن لا نعلم متى اطلع مشايخه على هذا الكتاب؛ فإنه غير موجود حتى في كتب الرجال.

(١) الذريعة ١: ٣٥٨.

(٢) الاختصاص: ص ٤.

(٣) الوسائل ٣٠: ١٨٩.

(٤) الوسائل ٣٠: ١٥٩.

نعم، ذكر في كتب الرجال اسم فرات، وقيل فيه: إنه (غال كذاب)^(١)، ولكن من دون ذكر اسم الأب، إلا إذا كان قد استظهر مما يرويه الصدوق من الروايات وفيها عنوان فرات بن إبراهيم أن الشيخ الصدوق يرويها من كتابه، وبما أن الشيخ الحر له إسناد وطرق إلى جميع كتب الشيخ الصدوق وبذلك يكون له سند لهذا التفسير فإنه يكون هذا التفسير لفرات بن إبراهيم، وإلا فالكتاب لا سند له بخصوصه، وإنما ثبت سند الحر له بهذه الطريقة التي ذكرناها. لكن هذه الطريقة في إثبات كتب الرجل هل هي معتبرة عند أهل الخبرة أم لا؟

ومنها كتاب تحف العقول للحسين بن علي بن شعبة، الذي لم يذكر مؤلفه حتى في كتب القدماء.

ومنها ما يكون له سند عام للرجل وللكتب، لكن يدخل في تطبيق الكتاب على الموجود، مثل نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وقد سبق ذكره وتحديثنا عنه سابقاً، فهو ينقله عن الشيخ الطوسي بإسناده إلى أحمد بن محمد ابن عيسى.

ومن مصادره التي اعتمد عليها كتاب قرب الإسناد للحميري، والعلامة المجلسي في البحار يقول حوله: (وكتاب قرب الإسناد من الأصول المعتبرة المشهورة، وكتبناه من نسخة قديمة مأخوذة من خط الشيخ محمد بن إدريس،

وكان عليها صورة خطّه هكذا: (الأصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح، وكلام مضطرب، فصورته على ما وجدته، خوفاً من التغير والتبديل، فالناظر فيه يمهد العذر، فقد بينت عذري فيه...) ^(١).

القسم الرابع: الكتب التي نقل منها الحديث، ولم يذكرها في الفائدة الرابعة، وتكون مشمولة لقوله في آخرها بعد نقل المصادر: (وغير ذلك من الكتب التي صرّحنا بأسمائها عند النقل منها) ^(٢)، مثل الرسالة التي هي محل بحثنا. ولا بد أن يكون سندها إلى القطب الراوندي هو الإجازة العامة المذكورة في آخر الفائدة الخامسة.

وعلى كلّ حال فإنه ينبغي إلّا نتجاوز الحدود التي اعتبروها للإجازة، فليست الإجازة وسيلة لإثبات الكتاب لصاحبه، وإنما الغرض منها اتصال السلسلة بالأئمة تيمناً وتبرّكاً. هذا محصل ما ذكرناه في الدورة السابقة.

ولكن وجدنا بعد ذلك أنّ غير الحرّ العامل أيضاً ينقل عن هذه الرسالة، فمنهم صاحب هداية الأبرار الذي كان معاصراً للشيخ الحرّ العامل، وكانت وفاته قبل وفاة الحر، وقد ترجمه الحر، في كتابه أمل الآمل ^(٣).

ومنهم والد العلامة المجلسي رحمته الله في شرحه على الفقيه على ما لاحظناه قبل

(١) البحار ١: ٢٦.

(٢) الوسائل ٣٠: ١٦٥.

(٣) هداية الإبرار: ٩٠.

مدة ولا يحضرنا الآن، ولكن لا نعلم لماذا ينقل العلامة المجلسي عن الكتاب بتوسط بعض الثقات، فالظاهر أنه لم يكن عنده.

وعلى كلّ حال فإنّ نقل جماعة يعيشون طرفاً واحداً وحقبة زمنية واحدة، لا يكون كاشفاً عن ثبوت الرسالة واعتبارها، فالرواية غير ثابتة عن القطب الراوندى. تم الحديث عن الطائفة الثانية .

الطائفة الثالثة

ما دلّ على الترجيح بمخالفة العامة

والمقصود من ذكر هذه الطائفة هو ملاحظة أنها هل تدلّ على أمر غير ما ذكرناه في المقصد الثاني في بحث علل اختلاف الأحاديث وأسباب الكتمان وخاصة في بحث التقيّة، حيث ذكرنا أنه ليس كلّ قول للامام عليه السلام موافقاً لرأي من آراء العامة محمولاً على التقيّة، وإنما يتّقي عليه السلام أو يحتمل التقيّة من آراء الحكام أو القضاة؛ لأنهم في الغالب متعاونون مع الحكام أو مع رأي العالم، أو والمذهب الذي يعتنقه أكثر العامة، أما العالم الذي لا نفوذ له ولرأيه بين العامة، أو أنه لا يمثّل رأي الحكام. أو العالم الذي ولد أو انتشر رأيه بعد الإمام الباقر أو الصادق عليه السلام أو غيرهما من الأئمة فلا موجب للتقيّة من رأيه. هذا خلاصة ما ذكرناه هناك.

والروايات كثيرة في هذا الباب، لكن عمدتها روايتان:

الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة.

الثانية: حديث وارد في رسالة القطب الراوندي.

أما المقبولة فهي تبدأ بقوله: (عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة

في دين أو ميراث، فيتحا كمان إلى السلطان)، ثم وبعد ذكر المرجحات الموجبة لصرف الريبة من إحدى الروايتين للأخرى، وبعد فرضه للخبرين أنها مشهوران، وقد عرف حكمهما من الكتاب، وكان أحدهما موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم قال عليه السلام: «خذ ما خالف العامة أو ما خالف العامة ففيه الرشاد». قلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال عليه السلام: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر»^(١).

فلاحظ أنّ الرواية جعلت الميزة والترجيح في هذا الفرض في الرواية التي لا يميل إليها قضاة العامة وحكامهم فهذه المقبولة تدلّ على الترجيح بمخالفة العامة، وهم يشتملون على الفقهاء والحكام والقضاة، فان وافقت إحدى الروايتين جميع العامة بطوائفهم الثلاثة فترجح الرواية الأخرى المخالفة لها. وأمّا لو توافقت إحداهما مع بعض طوائفهم، والأخرى مع الآخرين، وهذا معنى (فإن وافقهما)، فالفقهاء يذهبون لرأي، بينما الحكام والقضاة أي من بيده السلطة لرأي آخر، فهنا يرجح ما يخالف الحكام والقضاة؛ لأنهم هم الذين يتّقى ويحذر منهم، وتقدّم الرواية المخالفة لهم.

إذن فالمعيار في الترجيح، إما مخالفة العامة جميعهم، أو مخالفة الحكام والقضاة، وفي ذكر الإمام عليه السلام في المقبولة، مخالفة العامة خلال موافقة الكتاب، إشارة إلى أنّ بعض أحكام العامة المخالفة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام هي مخالفة

للكتاب والسنة.

ولتوضيح هذه الفكرة، توجد ثلاث طبقات عند العامة:

الطبقة الأولى والثانية: الحكام والقضاة، وهم يمثلون في الغالب جانب السلطة الحاكمة، ولهم أحكامهم وآراؤهم الخاصة، التي تتلاءم في الغالب مع سلطاتهم.

والحكام والقضاة يمثلان نوعين من القضاة والحكم كما ذكره كل من صنف في تاريخ التمدن الإسلامي، مثل جرجي زيدان وحسن إبراهيم حسن وغيرهما، ونحن نتعرض إليه بإيجاز.

لقد كان هناك منصب للقضاء بين الناس يشغله الفقيه الذي كان مستعداً للتفاهم مع السلطة حيث تنصبه قاضياً، وكان هناك منصب أعلى من منصب القضاء الرسمي ويعبر عنه بـ(ديوان المظالم) وهو أعلى من منصب القضاء، ويتصدّاه السلطان بنفسه. وقد تأسس هذا الديوان في عهد سليمان بن عبد الملك وأول من باشر العمل فيه عمر بن عبد العزيز ولعل هذا الديوان يشبه (محكمة الاستئناف) في عصرنا. والذي دعا إلى تأسيس هذا الديوان أنّ هناك مظالم كانت تحدث من أفراد لا يتمكن القاضي العادي من الحكم فيها ورفعها، مثل الدعاوى على شيوخ العشائر وعلى المنتسبين إلى السلطان وأقربائه، وأصحاب الدواوين بل والقضاة أنفسهم، فتأسس هذا الديوان وكان الغرض منه استماع مثل هذه الظلامات، وكان السلطان هو المتصدي

له، وإذا واجهوا خلال ذلك إشكالاً فكانوا يرجعون فيه إلى الفقهاء. هاتان طائفتان: إحداهما القضاة والثانية الحكام.

الطائفة الثالثة: الفقهاء والمفتون. ولم تكن الفتيا آنذاك منصباً يتصدّاه شخص معين من قبل السلطة، بل كان العلماء كسائر الناس يتعيشون بما يكتسبونه بأنفسهم، وربما منعوا من الفتوى أحياناً والبعض منهم لم يرغب في التصدي للمناصب الحكومية، وهناك الكثير من أفراد المجتمع يرجعون في قضاياهم ومنازعاتهم للفقهاء وإن لم يكن لهم منصب حكومي، بل لأنهم فقهاء وقولهم يملك الحجة الشرعية حسب نظرهم، وإن لم يكن حكمهم نافذاً حكومياً.

وكان قبول منصب القضاء من الفقهاء من مؤشرات إثبات الولاء للسلطة، كما أنّ رفضه كان يدلّ على عدم الولاء لها. قد مرّ أنّ المنصور عرض تصدي منصب القضاء على أبي حنيفة فرفض، فطلب منه أن يفتي للقضاة في مشاكل أمورهم فأبى، فحبسه وضربه، ولم يتضح بعد ذلك سبب موته. لذلك فإنّ بعض فقهاء العامة كانوا يرفضون قبول منصب القضاء، وكان القضاة ينصبون ويعزلون حسب مشتريات السلطات، فمن لم يخضع للسلطة في أحكامه وقضائه فإنه سيواجه مصاعب من قبل السلطة.

وكان بين القضاة والمفتين تنافر وتعارض، كما نجده بين أبي حنيفة وابن أبي ليلى، فإنه كان يخطّي قضاء ابن أبي ليلى كثيراً والشافعي في كتاب الأم له

فصل حول الاختلاف بين أبي حنيفة وابن أبي ليلى، بل كان بعض الفقهاء يحذرون من القضاة ومعارضتهم بل حتى أئمتنا عليهم السلام كانوا يحذرون منهم، أكثر من حذرهم من الفقهاء الذين ليس لهم منصب حكومي أو قضائي كأبي حنيفة مثلاً، لذلك رأينا بعض الروايات تناقش أبا حنيفة على قياسه وطريقته في الاستدلال بدون حذر وتقيّة.

وينقل في المعجم حديثاً يرويه المشايخ الثلاث بسند صحيح عن خالد بن بكر الطويل قال: دعاني أبي حين حضرته الوفاة إلى أن قال: فدخلت على أبي عبدالله عليه السلام بعد ذلك فاقصصت عليه قصتي، ثم قلت: ما ترى؟ فقال عليه السلام: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده، وأما فيما بينك وبين الله فليس عليك ضمان»^(١). وابن أبي ليلى كان من القضاة، ويلاحظ من الرواية حذر الإمام عليه السلام منه.

والغالبية من الناس كانت تطعن في القضاة؛ لأنهم لم يكونوا أحراراً في أحكامهم، بل كانوا مجبورين على اتباع ما توحيه السلطة التنفيذية لهم والحكم بما ترغب فيه السلطة. ينقل لنا صاحب مقاتل الطالبين صورة عن وضع القضاة وعلاقتهم مع السلطة آنذاك، فيقول حول موضوع الأمان الذي منحه الرشيد ليحيى بن عبدالله بن الحسن: (ثم جمع له الرشيد الفقهاء وفيهم محمد بن الحسن صاحب أبي يوسف القاضي، والحسن بن زياد اللؤلؤي وأبو

البخري وهب بن وهب، فجمعوا في مجلس، وخرج إليهم مسرور الكبير بالأمان، فبدأ محمد بن الحسن فنظر فيه فقال: هذا أمان مؤكّد لا علة فيه وكان يحیی قد عرضه بالمدينة على مالك وابن الدراوردي وغيرهم، فعرفوه أنه مؤكّد لا علة فيه قال: فصاح عليه مسرور وقال: هاته فدفعه إلى الحسن بن زياد اللؤلئي فقال بصوت ضعيف: هو أمان، واستلبه أبو البخري وهب بن وهب فقال: هذا باطل منتقض؛ قد شقّ عصا الطاعة وسفك الدم، فاقتله ودمه في عنقي.

فدخل مسرور إلى الرشيد فأخبره، فقال له: اذهب فقل له: خرّقه إن كان باطلاً بيدك، فجاء مسرور، فقال له ذلك، فقال: شقّه يا أباهاشم. قال له مسرور: بل شقّه أنت إن كان منتقضاً. فأخذ سكيناً وجعل يشقه، ويده ترتعد، حتى صيره سيوراً، فأدخله مسرور على الرشيد، فوثب فأخذه من يده، وهو فرح وهو يقول له: يا مبارك يا مبارك. ووهب لا بي البخري ألف ألف وستمائة ألف، وولاه القضاء وصرف الآخرين، ومنع محمد بن الحسن من الفتيا مدة طويلة، وأجمع على إنفاذ ما أراه في يحيى بن عبدالله^(١).

والملاحظ أنّ المصادر العلمية لبعض القضاة وأحكامهم كانت ضعيفة، فلم تكن لهم تلك الفقهارة التامة وفي رواياتنا اعتراضات عديدة على ابن أبي ليلى وابن شبرمة وغيرهما، ذكرت في الوافي وهذا كلّ لأنّ بعض القضاة لم

يعتقون بقضاء الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، بل بالتزام قضاء بعض الخلفاء السابقين إذن فبعض القضاة مع ارتباطهم بالسلطة الحاكمة وخضوعهم أحياناً لرغباتها لم تكن لهم الإحاطة التامة فقهياً.

والمراد من مخالفة العامة الذي جعل في الحديث المرجح الأول هو مخالفة جلهم؛ بقرينة أنه فرع عليه بقوله: (فإن وافقهما الخبران جميعاً؟). والمراد من مخالفة جل العامة هو ما يلتزم به العامة إلا من شذ منهم مقابل مدرسة أهل البيت عليهم السلام وفقههم، كالقول بالتعصيب والعول وحرمة المتعة وغيرها مما هو من معالم الفقه العامي، وليس المراد: مخالفة أحد أفراد العامة أو بعضهم.

وهذا غير ما يقصد بموافقة الخبرين للعامة في فرض السائل بقوله: (فإن وافقهما الخبران جميعاً؟) فإنّ المقصود بها: موافقة الخبرين في غالب المسائل التي يختلف فيها علماءهم: وبالطبع سيكون أحد الرأيين هو الذي يجري عليه أحكامهم وقضاتهم. فلا يمكن الاستدلال بالمقبولة على أنّ مخالفة العامة مرجّحة بصورة مطلقة.

ويلاحظ هنا أيضاً أنّ هذا المرجح ليس تعدياً، بل هو من أفراد القاعدة العامة التي ذكرناها في باب الترجيح. وهي قاعدة عقلائية، بمعنى أنّ كلّ ما يوجب صرف الريبة من أحد الخبرين للآخر يكون مرجّحاً، ولا شك في أنّ مخالفة العامة يوجب ذلك، فهو في الحقيقة من مصاديق ما يصرف الريبة عن خبر إلى مخالفه. وقد أرشد إليه الإمام عليه السلام؛ فإنّ عامة فقهاء العامة إذا تبنت رأياً

وتابعهم العامة عليه فهنا يكون مورداً للتقية؛ لأنّ السلطة والعامة تكون معهم، فالخبر الذي يوافقهم يكون فيه الريب، لقوّة احتمال صدوره عن تقية. وقوله عليه السلام: «ماخالف العامة ففيه الرشاد»، إرشاد إلى اندراجه تحت كبرى «أمر بين رشده» التي ذكرها قبل هذا المقطع.

وعليه فلا يختص المرجّح هذا بالخبرين المتعارضين المشهورين اللذين قد رواهما الثقات من الأصحاب وإن كان ذلك مورد المقبولة، فإنّ الإمام عليه السلام نبّه إلى قاعدة كلّية مع إرشاده إلى بعض صغرياتها الخفية التي لولا إرشاده وهدايته لبقينا أمام الخبرين المتعارضين في حيرة.

أما الجملة الثانية التي جاء فيها الترجيح بما يميل إليه قضاتهم وحكامهم إذا اختلف فقهاؤهم فقد سبق شرحه إجمالاً وكذلك الحال في مرجّحية مخالفة ما يكون حكامهم وقضاتهم أميل إليه فيستفاد من هذه الرواية أنّ بعض الحكام كانوا يتدخلون في بعض أحكام المعاملات، بل حتى في بعض الأحكام العبادية، كما يظهر من مراجعة كتاب (النص والاجتهاد)، ليعرف مدى تدخلهم في تغيير الأحكام، فلم يكونوا تابعين تماماً للسنة النبوية حرفياً، بل كانت تتدخل أحياناً مصالح السلطة الحاكمة وتتقدّم على كلّ نصّ.

إذن فالإمام عليه السلام يتّقي من الرأي الذي يلتزم به جل العامة، أو من الرأي الذي تتبنّاه السلطة أو القضاة، أما الرأي لا يؤمن به إلّا النادر من غير السلطة فلا موجب للتقية منه.

وقد تبين مما ذكرناه أنّ تولي الحكّام للقضاء إنما كان في خصوص المظالم التي لا يتمكن القاضي من تنفيذ الحكم فيه، لا تنسابها إلى السلطان، أو غير ذلك؛ ولذا فكان السلطان بنفسه يتصدّى للحكم فيها أو عامله في البلد. أما القضاة فكانوا أضعف من ذلك؛ فإنهم في عهد بني أميّة وبدايات الحكم العباسي كانوا يتصدّون للقضاء بحكم العامل، ولكن على عهد المنصور صار القاضي يعيّن من قبل السلطان نفسه، وبالطبع فإنّ درجة قدرة القاضي ستكون بمقدار قربه من السلطان.

وعلى كلّ حال فإنّ الأخذ بما يخالف ما عليه قضائهم وحكامهم إنما هو لقوّة احتمال صدور الموافق لرأيهم عن تقيّة، وأنّ المخالفة له فيه الرشد فإنّ بعض الحكام والقضاة كانت لهم مخالفة ومنازعة مع فقهاء العامة، مع أنّ هؤلاء الفقهاء لم يدعوا الخلافة - فتكون مزاحمتهم للائمة عليه السلام أشدّ؛ لأنّ بعض الخلفاء كانوا يعلمون بأنهم أهل للخلافة أكثر منهم، فتكون تقيّتهم عليه السلام من هؤلاء الحكام أشد.

ويتضح السر في ذلك بملاحظة الكتب التاريخية التي تستعرض كيفية إدارة شؤون الدولة آنذاك، فإنّ القاضي لم يكن في قضائه بمعزل عن الدولة، بل كان يشغل منصباً في جهاز الدولة؛ ولذا فكان للسلطة التنفيذية كلّ التأثير عليه، فإنّ أمر عزله ونصبه بيد الوالي أو السلطان. بالإضافة إلى أنّ القضاة آنذاك لم تكن أحكامهم وقوانينهم تابعة لمذهب فقهي خاص، لعدم انتشار المذاهب الأربعة آنذاك، بل كانت في الغالب تنشأ من آرائهم الخاصة، إلّا في

عهد أبي يوسف حيث كان يفرض مذهب أبي حنيفة. ولكنه كان بعد عهد الإمام الصادق عليه السلام، فلا معنى لتقيّة الإمام الباقر والصادق عليهما السلام منه.

ولا نقصد بالرأي الخاصّ هنا الذي يعمل به القضاة آنذاك: القياس الذي تبنته مدرسة أبي حنيفة؛ فإنّ القياس هذا يحتاج على الأقل إلى معرفة حكم الأصل كي يقيس عليه الفرع، وهو مما كان يفقده أولئك القضاة أيضاً؛ وذلك لأنّ تدوين الحديث ونقله كان محظوراً حتى عصر عمر بن عبد العزيز، فلم يكن هناك مصدر قانوني فقهي يرجع إليه القضاة في أحكامهم، سوى بعض قضايا السابقين من القضاة أو العمل بآرائهم الشخصية أيضاً.

وقد تقدّم في بحث تدوين الحديث الذي ذكرناه في موضوع حجة خبر الواحد أنّ هناك خطبتين للإمام علي عليه السلام يشتكى فيهما من جهل القضاة.

فتأثّر القضاة بالسلطة وجهلهم بالمستند الفقهي في شؤون قضائهم، وحكمهم في الأمور حسب آرائهم الخاصة، من أهم العوامل التي أدت لأن تكون آراؤهم وأحكامهم مخالفة للواقع. بالإضافة لما ذكرنا من أنّ الفقهاء كانوا يتعدون عن تولّي منصب القضاء لما كان فيه من ضعة ومنقصة عند الناس، فقد طلب من سفيان الثوري تصدي القضاء فامتنع، وفرّ إلى البصرة ومات محتفياً، وهكذا أبو حنيفة. وقد ورد في رواياتهم عن أبي هريرة: «من عيّن قاضياً فقد ذبح بغير سكين»^(١)، وبذلك يظهر السر في أمرهم عليهم السلام بطرح ما

وافق القضاة والحكام من الخبرين المتعارضين.

والمهم في المقام تحديد الوظيفة لنا، حيث إنّ قضايا القضاة والحكام وأحكامهم آنذاك لم تدوّن في الكتب كأحكامهم الفقهية وآرائهم لتكون واضحة معلومة لنا، ولنعرض الأخبار عليها ونطرح ما وافقها وإن كانت أحكامهم آنذاك واضحة ظاهراً لمعاصريهم، وبعضها وخاصة ما يرتبط بمصالح الدولة وإن كان معلوماً لكن بعضها الآخر ليس بواضح، وعلى الأخصّ بالنسبة للقضايا التي لا ترتبط بالدولة، ولا يكون فيها جهة مثيرة تملك طابعاً سياسياً حيث لا يتدخل فيها الحكام.

أما بالنسبة للقضايا التي تثير حساسية ولو بنحو غير مباشر فإنّ الحكام كانوا يتدخلون فيها مباشرة؛ وبذلك تسجل في الكتب، وتكون معلومة للآخرين، فحينما أفتى مالك بأنه ليس لمستكره طلاق، وكان هذا يعني فيما يعني أنّ البيعة إذا كانت عن إكراه فليست بملزمة؛ لأنّ هذه الفتوى تشير إلى أصل كلي هو عدم تحقق الاعتبار مع كون المعتبر مكرهاً، أو عدم اعتبار العمل شرعاً فيما لو صدر عن إكراه مطلقاً. فقبض عليه وضرب ضرباً مبرحاً^(١).

أما مثل الصوم في الحج ونحوه، فلا علاقة له بأحكام القضاة والحكام وبمجالاتهم وشؤونهم، وإنما له علاقة بالفقهاء وآرائهم؛ ولذلك لم يكن من الخطورة والصعوبة مخالفتهم في هذه الفتاوى، إلّا إذا كان الفقيه وجهاً عند

الناس وله مكانه بالغة عندهم، فتصعب مخالفته بصورة صريحة وواضحة؛ لأنه يصطدم بذلك مع الرأي العام. وقد ذكر في كتاب الأم للشافعي ما يدل على أنه كان في كل مدينة فقهاء كثيرون وهم يتخاصمون فيما بينهم^(١). فلا مجال للتيقن من آراء أمثال هؤلاء الفقهاء مع مخالفة البعض منهم للآخر. فحمل الخبر على التيقن لمجرد موافقته لفتوى فقيه قد يكون آنذاك مغضوباً عليه أو مطارداً من قبل السلطة، أو خائفاً منها كأبي حنيفة، في غاية الوهن.

نعم، بعد أبي حنيفة اشتهرت آراء تلاميذه أمثال أبي يوسف ومحمد بن الحسن بعد تصحيحهم لآراء أستاذهم الاعتقادية، وتفاهمهم مع الدولة. ولكن ذلك كان بعد زمان الإمام الصادق عليه السلام، فلا معنى لتيقن الإمام الباقر والصادق عليه السلام من آراء وفتاوى أبي حنيفة أو حمل أقوالهما على التيقن لموافقتها لآراء أبي حنيفة.

ومما يترتب حول البحث التاريخي الذي ذكرناه، فكرة ذكرناها في بحث التيقن، فإن المخالفة مع أحكام القضاة والحكام، في الديوان والموارث أو في الصلاة جماعة وأمثالها، من المجالات التي يتصدى لها القضاة والحكام، كانت تعبر معارضة للسلطة، والملاحظ أن بعض العامة كانوا يخضعون لهذه الأحكام؛ لأنه في اعتقادهم غير الصحيح، أن الخليفة ولي الأمر. وكذلك الأفراد المنسوبين للخليفة، سواء كان حاكماً أو قاضياً، وكانوا يغضون النظر عن

مقاييس تعيين الحكام والقضاة، أو مقاييس حكمهم وقضائهم، والسلطة حينما تريد إشاعة أمر بين الناس، سواء كان مباحاً أو محرماً، أو ترويج بدعة بينهم، فتتوسل بمختلف وسائل لترويجها وإثبات مشروعيتها وإقناع الناس بها، مع ملاحظة أنّ بعض العامة، يعتقدون باتباع الخليفة بما أنه ولي الأمر، لذلك يكتسب ذلك الأمر أو البدعة صفة عمومية من خلال ذلك الاعتقاد وتلك الأساليب، وهذا هو معنى العامة في الرواية (ما خالف العامة ففيه الرشاد)، ومرجعها لهذا التفكير العمومي الذي أوحته السلطة، وتبنت تنفيذه وإشاعته، وهذه الأحكام تتمثل بأحكام القضاة والحكام، وأمّا الفقهاء والمفتون، فلا يملكون منصب القضاء، بل كانوا يتجنبونه، وربما خالفوا السلطة أو القضاء وأحكامها، وكان تأثير ونفوذ هؤلاء الفقهاء قليلاً في زمان الإمام الصادق عليه السلام، بل كانوا مختلفين كثيراً في الرأي والفتوى، وخاصة في المسائل الفرعية، ففي الكوفة مثلاً كان يوجد ما لا يقل عن سبعين فقيهاً من فقهاء العامة، وفي المسائل الجزئية التي لا تمس السلطة لو وردت رواية في رواياتنا، موافقة لرأي أحد فقهاء العامة، فحملها على التقية لأنها موافقة لرأي أبي حنيفة مثلاً، غير صحيح، مع ملاحظة عدم نفوذهم آنذاك، ومع الاختلاف الشديد بينهم، حيث كان أحدهم يخالف الآخر، وكان الاختلاف جائزاً بينهم، بل إنّ بعضهم كانوا يقولون بالتصويب. وأنّ للفقهاء حق التشريع في بعض المجالات، فلا حذر أو التقية من مخالفتهم، في هذه المسائل غير الحساسة.

نعم في الأحكام والمسائل الحساسة، فتحتمل التقيّة والحذر منهم، وعلى ضوء هذه الحقائق التاريخية والفقهية، فيكون قول الإمام عليه السلام بلزوم الأخذ بما خالف العامة، أو بما حكم به حكامهم وقضاتهم، من الأمور الطبيعية. لأنه كان يلزم التحفظ من تلك السلطة لحد ما وملاحظة الكتمان - معها.

إذن فما هو المتعارف في الكتب الفقهية، من حل بعض روايات الإمامين الباقر والصادق عليه السلام على التقيّة، لمجرد موافقتها لفتوى أو رأي من آراء العامة، بإطلاقه غير صحيح كما لو وافق رأي الشافعي، مع أنه متأخر زماناً عن الإمام الصادق عليه السلام، أو مع مالك مع أنه ظهر أمره بعد زمان الإمام الصادق عليه السلام، إذ لا معنى للتقيّة من شخص أو رأي ليس له وجود. بل حتى على تقدير وجوده، فلا يكون رأيه ملزماً من قبل السلطة، ليتّقى منه.

لذلك لابدّ من ملاحظة هذه الحقائق، في تقويم رواياتنا. ولابد من التفكيك بين القضاة والحكام والفقهاء، وكانت بين العامة اتجاهات ومدارس وأحكام مختلفة، فإذا لم يصل الحكم أو الفتوى لدرجة المس بالسلطة الحاكمة، فليس له ذلك الشأن، الذي تلزم التقيّة منه، بل ربما كانت الاختلافات ونشرها، مما يفيد السلطة.

وعلى كلّ حال فهذه الرواية أيضاً ترشد إلى صغرى من صغريات تلك الكبرى العقلائية التي تكرر ذكرها.

وأما رواية القطب الرواندي فهي عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن

سعد بن عبدالله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

وقد مرّ البحث حول سندها، وهي على تقدير صدورها فإنها تعتبر المرجّح مخالفة أخبار العامة دون آرائهم، وبينهما عموم من وجه؛ ولكن لا يبعد أن يكون المرجّح المخالفة لأخبار العامة، وذلك لأنّ أكثر أخبارهم لم تكن مدوّنة، وكانت تختلف عن فتاواهم، فإنّ المحدثين المتقدّمين لم تكن لهم مكانتهم وتأثيرهم آنذاك وإنما كانت الأهميّة لأهل الرأي، ولكن هؤلاء لم يعتمدوا على الأخبار التي كانت عندهم في الفتوى، حتى قيل: إنّ أبا حنيفة لم يعتمد في الفقه كله على أكثر من سبعة عشر حديثاً كما مرّ ذلك عن ابن خلدون^(٢). ولكن كان من الصعب قبول هذا الرأي.

نعم، بعد تلك الفترة جاء دور المحدثين أمثال مالك والشافعي، وشاع أمرهم في زمن المتوكل، ولكنه كان بعد عهد الإمام الصادق عليه السلام، ولعل هذا المذهب كان في بدايات أمره.

(١) عنه في البحار ٢: ٢٣٥ / ١٧ الوسائل ٢٧: ١١٨ / ٢٢٩ ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٤٤ الفصل السادس في علوم الحديث.

وبالإضافة لما ذكرنا فإن أخبار العامة لم تكن مدونة للمنع من تدوينها من قبل الحكومات آنذاك، بل كان المشايخ يقرؤها بعضهم على بعض آخر إلى زمن عمر بن عبد العزيز الذي رأى بدايات انهيار الدولة الأموية. فأجرى بعض الإصلاحات لذلك رفع المنع من تدوين الحديث. وأول كتاب صُنّف في الحديث هو كتاب الموطأ لمالك، الذي لا يشتمل على أحاديث كثيرة ولكنه كان بعد وفاة الإمام الصادق عليه السلام حيث كتب الموطأ بإشراف العباسيين بأن يجتنب رخص ابن عباس وتشديدات عبدالله بن عمر؛ لأن ابن عباس كان جدّهم إلا أنّ أفكاره كانت تتلاءم مع آراء الشيعة؛ لأنه من تلاميذ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ومن آرائه الترخيص في المتعة وغيرها، وبعد ذلك اعتبر كتاباً رسمياً، مع أنّ الموطأ لا يشتمل إلا على أحاديث قليلة.

فما نجده من انتشار الحديث بتأليف الصحاح والسنن والجوامع كلّها إنما حدثت في زمن متأخر. هذا لو لم نقل بما ذكره أحمد أمين من أنه لو مثلنا الأحاديث برسم بياني من زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الأزمنة المتأخرة، لوجدناها كمخروط رأسه في زمانه صلى الله عليه وآله وقاعدته في زماننا، فهي تتسع وتزداد يوماً بعد آخر. فعلى هذا لو كان الواجب في الخبرين المتعارضين الأخذ بما يخالف أخبار العامة، لكان من اللازم على الشيعة آنذاك في زمان الإمام الصادق عليه السلام حيث لم تدوّن أحاديث العامة ولم تشتهر بين الناس أن يدرسوا عند مشايخهم فترة؛ ليعرفوا أحاديثهم ويتعرفوا على ما يخالفها من أحاديثنا.

وهو أمر صعب.

نعم، هذا الأمر كان يناسب العصر الذي شاعت فيه أحاديث العامة، وراج فيه سوق المحدثين كما في عهد المتوكل. وعلى أي حال فنحن لا نعترف بسند الحديث.

وأما من يعتبر سنده، فلا يصح له أن يعتبر المرجح والملاك في الترجيح أقوال العامة في الروايتين المتعارضتين، فنقول مثلاً: هذه الرواية تطابق رأى مالك أو رأي أبي حنيفة، فيحملها على التقيّة أو تطرح، وترجّح الرواية الأخرى المخالفة لأقوالهم، بل لا بد أن يكون ملاك الترجيح أحاديث العامة لا أقوالهم وآراؤهم بمقتضى رواية القطب؛ ولذلك لا بد من ملاحظة صحاحهم وسننهم وأحاديثهم ثم تعرض الأحاديث المعارضة عليها ويؤخذ بما يخالفها.

إذن فالقول بأنّ هذه الروايات تدلّ على الترجيح بالمخالفة (لأخبار العامة)، لا مجال له، مع ما ذكرناه من ظروف أخبارهم، وعدم تدوينها، فكيف يرجع لملاحظة مدى موافقة الرواية لأخبارهم مع أنه يحتمل أن يكون مقصود هذه الروايات التي ترجح بالمخالفة لأخبار العامة، أنّ بعض رواتنا قد روى عن العامة والخاصة فاختلطا عليه، وربما نسب ما سمعه عن العامة للخاصة أو بالعكس، كما نقل عن ابن أبي عمير حيث سئل عن السبب في تركه التعرف على أخبار العامة وروايتها، فأجاب لأجل التخلص عن مثل هذا الاشتباه والاختلاط.

ولكن هذا الاحتمال بعيد عن مدلول هذه الروايات، التي ترجح مخالفة العامة وإنها الأقرب أن مقصودها ما ذكرناه.

والصحيح ما ذكرناه، أن مخالفة العامة ليس مرجحاً تعبدياً برأسه، بل إنه خاضع للقاعدة العقلائية التي ذكرناها في صرف الريبة.

وعلى أي حال فقد اختلف الأصحاب في كون مخالفة أخبار العامة من مرجحات باب التعارض، يقول المحقق في المعارج: (المسئلة التاسعة: قال الشيخ: (إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامة). والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام، وهو إثبات لمسألة علمية بخبر واحد، وما يخفي عليك ما فيه، مع أنه طعن فيه فضلاء من الشيعة كالنفيد وغيره)^(١).

وملخص كلام المحقق أننا لو قلنا بحجية خبر الثقة أو الموثوق به فإنما هو بعد ملاحظة المخبر به، فإن كان يتضمّن فرعاً من الفروع، فالخبر الواحد يكفي لإثباته، وأمّا إذا تضمّن أصلاً تتفرّع منه فروع كثيرة فإنّ خبر الواحد لا يكفي لإثباته حيث إنّ العقلاء لا يعتمدون على الخبر الواحد في إثبات الأصول. إذن فالاعتماد على الخبر الواحد مرتبط بدوّة أهمية الحكم الذي يتضمن الخبر إثباته، فإننا نجد من أنفسنا أنّ الخبر لو كان يتضمن أمراً عادياً فإنه يحصل الوثوق به سريعاً، وأمّا إذا اشتمل الخبر على قضية اقتصادية أو

عسكرية فلا يعتمد عليه إلا بعد التفحص في القرائن وتحريها. وبذلك يعسر الاعتماد على رواية رويت عن الصادق عليه السلام في هذه المسألة المهمة وهي مسألة الترجيح في الخبرين المتعارضين في كل أحاديث الفقه.

ولكن أشكل المتأخرون على ما ذكره المحقق، وهو عدم إثبات المسألة الأصولية بخبر الواحد الثقة، بدنّ دليل حجّة خبر الثقة، كما يشمل المسألة الفرعية، كذلك يشمل المسألة الأصولية كليهما، بلا فرق لإطلاق الدليل، ولكن وكما ذكرنا الأقرب صحة رأي المحقق؛ لأن المسألة الأصولية، تحتاج إلى مضمون الخبر، ولا يكفي نقل الثقة فحسب، بل لا بد من ملاحظة ما نقله وأنه يتلاءم مع أصول المذهب ومبادئ الشريعة، وهذه الفكرة وإن كانت تشمل جميع المسائل الفرعية والأصولية في رأيها؛ لأن الحجة الخبر الموثوق به ولكنه يتأكد في المسائل الأصولية والعلمية.

وكلام المحقق حسن في نفسه، ولكن إنما نتقبّله في بحثنا فيما إذا كان الحديث يتضمن مرجحاً تعبدياً، وقد ذكرنا في محله أنّ المقبولة تتضمن إرشاداً إلى ما جرى عليه العقلاء من اعتبار المرجّحات التي تصرف الريبة عن الخبر إلى مخالفه، ومن باب التنبيه على بعض صغرياتها من قبل الإمام عليه السلام ولا تتضمن مرجحاً تعبدياً. ونحن نقطع بهذه الحقيقة من خلال دراستنا للمحيط والظروف التي كانت تتحكم في صدور الرواية آنذاك فليس الترجيح بالمخالفة من باب الاعتماد على خبر واحد فحسب في مسألة علمية كهذه وإنما

هو أيضاً اعتماد على تلك المسيرة والمرتكزات العقلائية التي كان الخبر إرشاداً لها، وقد اتضح مما ذكرنا أنّ مخالفة العامة من مرجّحات باب التعارض، ولكن بشرط أن تكون عاملاً في صرف الريبة عن الخبر المخالف إلى الموافق، وإلا فمجرد موافقة الخبر للعامة لا يصحح الترجيح.

فالرواية تشير للقاعدة العقلائية، والمهم صرف الريبة من أحد الخبرين للآخر، فربما كانت الأخبار الموافقة للعامة، هي الحق، وأمّا المخالفة غير صحيحة، كما في أخبار العدد في شهر رمضان، حيث إنه بمقتضى صرف الريبة عقلائياً، تنصرف الريبة عن الأخبار النافية لتحديد شهر رمضان بالثلاثين، وتتوجه لأخبار الثلاثين. فإنّ بعض الفقهاء في ذلك العصر كالصدوق أخذوا بروايات الثلاثين، ولكن ردّها جماعة من الأصوليين والمحققين من علمائنا كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، قد ناقشوا فيها، وألّفت رسائل في ذلك، تسمّى بالرسائل العددية، حيث يرون هذه الروايات غير موافقة للقواعد العلمية، بل إنّ شهر رمضان كسائر الشهور، بالإضافة إلى أنّ الشيخ في التهذيب. والشيخ المفيد في رسالته، يذكرون روايات كثيرة بأنّ الميزان هو الرؤية لا العدد، ولكن بما أنّ الصدوق ذكر رأيه بلهجة شديدة لذلك قبل بذلك.

الطائفة الرابعة

ما تدلّ على الترجيح بالأحدثية

ويقصد به: رجحان الخبر المتأخر صدوره زماناً على المتقدم في الصدور. ونسب القول بالترجيح بالأحدثية إلى الشيخ الصدوق؛ استناداً إلى عبارة مذكورة في الفقيه، فإنه بعد نقله خبرين يقول: (قال مصنف هذا الكتاب: لست أفتي بهذا الحديث بل أفتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليه السلام. ولو صحّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق عليه السلام، وذلك أنّ الأخبار لها وجوه ومعان، وكلّ إمام أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس)^(١).

واختلف فيما يقصده الشيخ الصدوق بقوله هذا، ففي الحدائق يستظهر أنه يقبل الترجيح بالأحدثية مطلقاً^(٢)، ولكن في الوسائل قال: (يظهر من الصدوق أنه حمله على زمان الإمام خاصة، فإنه قال في توجيهه: (إنّ كلّ إمام

(١) الفقيه ٤: ١٥١.

(٢) الحدائق ١: ١٠٥.

أعلم بزمانه...^(١).

والظاهر الأخذ بقول صاحب الحقائق؛ فإنّ تعليل الصدوق وإن كان يقتضي ما ذكره صاحب الوسائل من أنه لو كانت علة الترجيح بالأحدثية هي أعلمية كلّ إمام بزمانه لاقتضى عدم الترجيح بها في زمان الغيبة - لأنّ قول كلّ إمام يكون حجة في زمانه - إلّا أنّ استعمال الصدوق للترجيح في غير مورد صدور الحكم وعصره يدلّ على أنه يجعله مرجّحاً مطلقاً.

والكلام في هذا المرجّح يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في ذكر الروايات الواردة في موضوع الأحدثية، والبحث عن سندها ودالاتها.

الجهة الثانية: في بيان أنه هل إنّ الأحدثية مرجّح عقلائي في باب التعارض، أو إنه تعبدي من قبل الشارع؟

الجهة الثالثة: في بيان حكم ما لو رويت رواية عن بعض الفقهاء المعاصرين لأحد الأئمة المتأخرين: وهم أصحاب الجوامع ومن وصلت إليهم الروايات المتخالفة المروية عن الأئمة السابقين: فاستفتوا فيها الإمام المتأخر عن هذه الأخبار المتعارضة، فهل تقدّم رواية الإمام اللاحق التي تمثل رأيه في الأخبار المتعارضة السابقة عليها أم لا ؟ من روايات الأئمة الصادرة في هذا المجال أم لا؟ وهذه الجهة لا ترتبط بالترجيح بالأحدثية، ولكن لحقناها به

لوجود التناسب فيما بينهما، وسيأتي توضيحه.

أما البحث في الجهة الأولى، فالروايات الواردة في خصوص الموضوع

ثلاثة:

الرواية الأولى: ما جاء في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي عمر الكناني قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا عمر، أرايت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتنني عنه، فأخبرتكَ بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتكَ بخلاف ذلك، بأيها كنت تأخذ؟». قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: «قد أصبت يا أبا عمر، أباي الله إلا أن يعبد سراً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم أباي الله عز وجل لنا في دينه إلا التقية»^(١).

وقد عبّر عنها بمصححة أبي عمر الكناني، ولكنه غير صحيح؛ لأنّ أبا عمر الكناني لم يعنون ولم يذكر في كتب الرجال، فهو مجهول، وليس له في الكتب الأربعة سوى هذه الرواية.

ولكن جاء في الوسائل، نقلاً عن كتاب المحاسن للبرقي عن أبيه عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام مثله^(٢). فهشام بن سالم ينقله هنا عن الإمام مباشرة بدون توسط أبي عمر الكناني، فالسند معتبر.

(١) الكافي ١٧: ١٧٣/٧، والوسائل ٢٧، ١١٢/ ١٧، ٩ من أبواب صفات القاضي

(٢) الوسائل ١٦: ٢٠٦/ ١١، ولم نثر عليه في المحاسن المطبوع.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولاً: أنّ هذه الرواية غير موجودة في كتاب المحاسن الذي بين أيدينا، ولم يعثر معلق الوسائل عليها أيضاً، وفي جامع الأحاديث ينقلها عن طريق الوسائل عن المحاسن^(١)، فلا بد أن تكون عند صاحب الوسائل نسخة أخرى من المحاسن تشتمل على هذه الرواية، ولا نعلم هل يمكن الوثوق بنقل صاحب الوسائل أو بنسخته على تقدير وجودها أو أنّ النسخة المطبوعة أرجح من نسخة صاحب الوسائل؟

وثانياً: أنّ هذه الرواية الواحدة تارة ينقلها هشام بن سالم عن الإمام عليه السلام مباشرة، وأخرى بواسطة أبي عمر الكناني، والواقعة واحدة، فمع غض النظر عن القرينة الآتية يدور الأمر فيها بين نسختين، والأرجح من حيث الاعتبار نسخة الكافي، لا نسخة المحاسن التي لم تشتهر كالکافي؛ فإنّ نسخة الكافي كانت مقروءة ومتداولة عند العلماء عبر التاريخ، وأمّا نسخة المحاسن فليست كنسخة الكافي في الاعتبار، ولا اعتبار بأصالة عدم الغفلة عن الزيادة لو دار الأمر بينها وبين النقيصة. وما ذكر من أنّ بناء العقلاء جار على تحقق الغفلة عن النقيصة لا الزيادة، فليس هو من الأصول العقلية كما أوضحناه في محله، بل قيل: إنه قد زيد في المحاسن ونقص من قبل النساخ. فثبت أنّ هشاماً نقل الرواية عن أبي عمر الكناني، فلا يعتمد عليها.

ثالثاً: أنّ نفس متن الحديث يشهد بأنّ الراوي أبو عمر الكناي؛ لأنه قد تكرر ذكر اسمه فيها حتى على نقل المحاسن مرتين، وهما قوله: «يا أبا عمر، أرايت لو حدثتك»، وقوله: «قد أصبت يا أبا عمر». ومن الواضح أنّ لفظ (أبا عمر) لم يكن من كنى هشام بن سالم؛ فيعلم من ذلك أنّ المراد به هو الكناي. بالإضافة إلى أنّ هشاماً لو كان حاضراً في المجلس فلا معنى لنقل الرواية عن أبي عمر، وإذا لم يكن في المجلس فكيف ينقلها بلا واسطة.

فهذه القرائن تبعث الاطمئنان بكون الراوي هو أبو عمر الكناي، وأنّ هشاماً نقلها بوساطته، فيسقط الحديث من حيث السند، والرواية مع هذه الاحتمالات ليست مورداً للوثوق والاطئنان بالصدور.

وأما من حيث الدلالة، فإنّها تدلّ على الترجيح بالأحدثيّة في الجملة، وسيأتي بيان حدوده.

الرواية الثانية: ما جاء في الوسائل عن الكافي عن علي عن أبيه عن عثمان بن عيسى عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أرايتك لو حدثتك بحديث العام، ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأبيها كنت تأخذ؟». قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: «يرحمك الله»^(١). ولا ندري هل المراد من بعض أصحابنا هو نفس أبي عمر الكناي لتكون الروايتان رواية واحدة، أم غيره فتكون مرسلة. وعلى أي حال فهي ضعيفة بالإرسال

(١) الكافي ١: ٥٣/٨، الوسائل ٢٧: ٧٨٠٩، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

بالإضافة إلى جهالة حسين بن المختار.

الرواية الثالثة: ما جاء في الوسائل أيضاً عن الكافي عن علي عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس عن داود بن فرقد عن المعلّى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم، وحديث عن آخركم، بأيهما نأخذ؟ فقال: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله». قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم». قال الكليني: وفي حديث آخر: «خذوا بالأحدث»^(١).

ولا يبعد أن يكون قوله في الذيل إشارة إلى رواية أبي عمر الكنائي في كتاب الإيمان والكفر. وقد نقل هاتين الروایتين في باب اختلاف الحديث في أول أصول الكافي، فقصده بذلك الإشارة إلى تلك الرواية.

وكيف كان فالحديث عن السند تارة يكون حول إسماعيل بن مرار ولكن يمكن دفع الاعتراض عنه وأخرى حول المعلّى بن خنيس الذي ضعفه جميع الرجالين، مع أنه قد وردت فيه روايات مادحة وقد يرفض تضعيفهم له مع وجود هذه الروايات المادحة، ولكن فيه تردد.

وأما من حيث الدلالة فإن ارتباطه بالترجيح بالأحدثية يبتني على إرجاع الضمير في «خذوا به» إلى الأخير، ولكن يحتمل أن يرجع إلى «أحدهما» أي العنوان الانتزاعي، فيكون نظير قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم

وسعك»، فيدلّ على التخيير. ويحتمل أن يكون المراد: خذ بهما على طبق الموازين العقلائية في المتعارضين، فيكون الخبر مجملًا لا دلالة فيه على المراد. على أنه قد يكون الأمر بالأخذ بالتأخر من باب قلة الأسناد وكثرة الرواية عن الأئمة المتأخرين، غير الجهات الآتية في الجهة الثانية من البحث، وقوله ﷺ: «إنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم» يقصد به: إنا لا نأمركم بما يضيق عليكم كعرض جميع الأخبار علينا، أو أخذ جميع الأحكام منا، أو الأخذ بالأخير بناءً على الاحتمال الثاني، أو غير ذلك. وعلى أي حال فهي لا تدلّ على المطلوب.

الجهة الثانية: هل يمكن تخريج الترجيح بالأحدثية على الموازين العقلائية؟ وهل إنّ الترجيح بالأحدثية جار وفق الموازين والمرتكزات العقلائية كما يشير إليه قول أبي عمر على تقدير ثبوت الرواية: (بأحدثهما وأدع الآخر)، على اعتبار أنه من العقلاء، ويأخذ بالسيرة العقلائية في هذا المجال، مع ما يقال من أنه لا معنى للترجيح بالأحدثية مع كون الأخبار كاشفة محضة؟ كما إذا وقعت واقعة فجاء عنها خبران أحدهما يوم السبت والآخر يوم الأحد، فما هي الميزة في المتأخر كي يؤخذ به؟ وأي معنى للترجيح بمجرد صدوره متأخرًا؟

ولكن ذكرنا أنّ الأحاديث ليست كاشفة فحسب، بل إنّ لاختلاف الأحاديث مناشئ ومبادئ. وما يمكن أن يكون مرتبطاً بالمقام أمور ثلاثة يمكن أن تعتبر أسباباً للترجيح بالأحدثية.

الأمر الأول: أنّ من المحتمل أن يكون الحكم الذي بينه الإمام السابق أو الحكم المتقدم من الإمام الواحد، حكماً ولائياً يدور مدار المصالح والمفاسد المتغيرة، فإذا تبدّلت الظروف ينتهي أمده فيجعل حكماً آخر، أو يرجع إلى الحكم الذي سبق تلك الظروف. وقد تقدّم ذكر بعض الشواهد على ذلك، كما لو ورد خبر بتحريم استعمال الدخان لبعض المفاسد المترتبة على استعماله ثم ورد خبر آخر بحليته، فإنه يتعيّن الأخذ بالأحدث، أو يحمل على انتهاء أمد الحرمة فيعود الحكم إلى ما كان عليه أولاً وهذه هي طبيعة الأحكام الولائية.

الأمر الثاني: قد سبق أن ذكرنا أنّ للأئمة عليهم السلام حق النشر والكتمان بحسب المصالح المقتضية لذلك ولا تجب عليهم الإجابة عن كلّ سؤال يطرح عليهم، كما لا يجب عليهم ذكر الواقع بجميع حدوده وتفصيلاته، فلربما يكتّم حكماً لاقتضاء المصلحة ذلك، ولكن مصالح الكتمان متغيرة بحسب ما يرتبط بالسائل، أو بعموم الشيعة أو بأنفسهم عليهم السلام، فمثلاً قد يأمر شخصاً بالتوضؤ ثلاثاً ثلاثاً، أو بأن يمسح على الخفين تحفظاً عليه وصوناً له لتواجده في زمان أو مكان يجب عليه الاتّقاء فيهما، وهو لا يعلم بحاله، ثم وبعد تغيّر الوضع أو انتقاله إلى مكان آخر يأتيه الأمر بالتوضؤ بالصورة الصحيحة. فهنا يتعيّن عليه الأخذ بالأحدث، سواء كان الحكم واقعياً أو بحكم المصالح التي يعلمها الإمام عليه السلام.

وذلك لاختلاف طبيعة الأحكام أو القضاة أو الظروف، من حيث الشدة

والضعف؛ ولذلك قد تتغير بعض الأحكام، ولا بد من الأخذ من الإمام الحي، وفي بعض الروايات التأكيد على الشيعة في معرفة إمامهم، والسؤال منه، ليتفقوا، أو إذا اختلفت فتية فيلزم على الشيعة العمل به، لأجل الإبقاء على ارتباطهم بالإمام، فعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن عيسى بن عبيد عن أبي جعفر الأحمول عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا يسع الناس حتى يسألوا أو يتفقوا ويعرفوا إمامهم ويسعهم أن يأخذوا بما يقول ولو كان تقية)، لذلك يجب عليهم الأخذ بالأحدث.

الأمر الثالث: قد تقدّم في بحث الفتيا أنها عبارة عن تطبيق المفتي الكبرى الكلية في نفسه على ما سأله المستفتي، فيمكن أن تنطبق كبرى معينة على المستفتي في عام في حين أنها في عام لاحق تنطبق عليه كبرى كلية أخرى، وبذلك يتغير حكمه.

إذن، فموضوع الحكم قد يتغير بالنسبة لشخص واحد باختلاف الحالات التي تعرض على الشخص، فقد تمرّ به أدوار ثلاثة من حيث الفقر والغنى، وفي جميع هذه الحالات يرتكب ما يوجب الكفارة، وبذلك سيختلف الحكم باختلاف وضعه من حيث التمكن والغنى، فقد يؤمر بذبح شاة باعتبار كونه فقيراً، وبعد تغير حاله وتمكّنه قليلاً يؤمر بذبح بقرة، ولكن بعد ذلك لما يكثر ماله ويصبح موسراً يحكم عليه بذبح بدنة. ولا ريب في مثل هذه الحالات من وجوب الأخذ بالحكم الأحدث، فحكم المفتي حكم الطبيب، فإنه يطبق

القانون الطبي على المريض ليرى ما ينطبق عليه، ففي حالة ربما يقول للمريض: اشرب دواء، وفي حالة أخرى اشرب دواء غيره، فكذلك المفتي يشخص السائل وأوضاعه فيطبق الحكم الكلي عليه. فمن الطبيعي إذن أن يكون في مرحلة الفتيا اختلاف في الحالات والأحكام.

وهكذا قد يفرق الأمر بحسب المصطلحات باختلاف الظروف، فلو أوصى شخص في زمان بجزء ماله لزيد مثلاً وكان المتبادر من لفظ الجزء آنذاك السدس، ثم تغير المصطلح فانه في الوصية الجديدة لا بدّ من الأخذ بمدلوله الجديد لا القديم؛ ولأجل ذلك جاء في منية المريد للشهيد الثاني بأنه (لا حق لشخص أن يفتي إلّا إذا ما علم العادات والشؤون المتعلّقة بمحل سكونه المستفتي)^(١).

فاتضح أنه يجب الأخذ بالأحدث من أقوال الطبيب والمقوم والمفتي على وفق الموازين العقلانية. وقد أُشير إلى بعض ما ذكرنا في ذيل رواية أبي عمر الكناني في قوله عليه السلام: «قد أصبت يا أبا عمر، أبا الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبا الله عز وجل في دينه إلّا التقية». وكذلك ما جاء في رواية المعلّى بن خنيس من أمره بالأخذ بالتأخر، فإنه قد يكون إشارة إلى بعض ما ذكرناه من أنّ الحكم الذي يصدر من الإمام المتقدّم يكون نافذاً حتى يصدر من الإمام المتأخّر خلافه، كما هو الشأن في القوانين المجعولة

عند تبدل الظروف أو تبدل الحكومات.

وعلى ضوء ذلك فلا وجه لتوهم أنه يتعين علينا نحن أيضاً الأخذ بالأحدث بالنسبة إلينا مطلقاً، فالروايات المذكورة إنها هي فتاوى، وقد سبق أن الفتوى لا تكون حجة على غير المستفتي. إذن فلا بد من ملاحظة الروايات على ضوء الموازين المذكورة.

فما ذكر في هذه الأمور الثلاثة والأخذ بالأحدث، إنها هو على ضوء الموازين العقلانية، ولكن هذه الأمور إنما ترتبط بزمان الحضور، ولأولئك الأفراد الذين عاشوا في ذلك الزمان، لا الأفراد والذين يأتون بعد قرون، لاختلاف الظروف، والحالات المرتبطة بالمستفتي أو مصالح النشر والكتان، ولكن هذه الأمور تفيد الفقهاء في عصر الغيبة، وكيفية معالجتهم لحالات المستفتين، وتعريفهم بالضوابط التي يمشون عليها في حالات الحكم الولائي، وظروف النشر والكتان، إذن فالأحدثية لا يستفاد اعتبارها مرجحاً من الرواية بل إنها منبهة ومرشدة للفقهاء في طريقة العمل في أمثال تلك الظروف.

فتبين أننا في غنى عن هذا البحث بعد ضعف الروايات، وعدم دلالة ما يمكن أن يصح منها، لكن ربما تكون الروايات معبرة عما كان يفعله الأئمة وأصحابهم في مثل هذه الظروف لتكون خطة للفقهاء ومقلديهم يسرون على وفقها.

وأما الجهة الثالثة، فهناك أصول وكتب تشتمل على الروايات صُنفت في

زمن الصادقين عليه السلام، ولكن في عهد الكاظم والرضا عليه السلام صار الأصحاب بصدد تأليف الجوامع الحديثية، مثل جامع الآثار ليونس عبد الرحمن، ونوادر ابن أبي عمير، ومشیخة الحسن بن محبوب. وقد اشتملت هذه الجوامع على تلك الأصول بعد عرضها على الإمام عليه السلام وتنقيحها، وإذا ما واجهوا روايات متعارضة فيها حاولوا علاج التعارض فيما بينها باعتبارهم فقهاء. وكان يقل رجوع هؤلاء إلى إمام عصرهم؛ لعدم تمكنهم من ذلك، وعلى الأخص في عهد الإمام الكاظم عليه السلام الذي قضى مدة طويلة في السجن، كذلك الهادي والعسكري عليه السلام اللذين فرضت عليهما الإقامة الجبرية في سامراء. فالأمر كان موكولاً إلى الفقهاء، وهؤلاء إنما كانوا يراجعون الإمام عليه السلام في خصوص ما يستعصي عليهم حلّه، فإذا رأينا الفقهاء يسألون الرضا عليه السلام عن مسألة اختلف ما ورد فيها عن آبائه البررة عليهم السلام ويعجزون عن علاج التعارض، لذلك يطرحون هذه الأخبار المتعارضة على الإمام عليه السلام ليتعرفوا على القول الفصل فيها. ويحييهم الإمام عليه السلام بجواب، فلا ريب في تعيين الأخذ بالجواب والقول الفصل الذي ذكره الإمام الرضا عليه السلام دون الأخذ بالروايات المتعارضة؛ فإنّ جوابه عليه السلام يكون ناظراً إلى الروايات المتعارضة الواردة في ذلك الموضوع وحاكماً عليها؛ ولذا يجب الأخذ به.

ونحن قد سلكنا هذا الطريق في علاج بعض الروايات المتعارضة في الفقه، كما في مسألة من أجنب نفسه متعمداً مع علمه بعدم وجود الماء أو

علمه بتضرره باستعماله، فإنه قد جاء فيها ما يدلّ على وجوب الغسل والإعادة، وجاء في بعض آخر ما يدلّ على الترخيص في التيمّم فيها، فنلاحظ أنّ أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي الذي كان من كبار فقهاء الطبقة الثالثة ومن أصحاب الرضا عليه السلام يروي عن دواد بن سرحان عن الصادق عليه السلام ما يدلّ على الترخيص بالتيمّم، ولكنه يعود لي طرح المسألة بعينها على الرضا عليه السلام. والمسألة كانت مشهورة لكثرة الابتلاء بها، فلا بد أن يكون سؤاله هذا لأجل أن يجد علاجاً للاختلاف الموجود بين الروايات في ذلك. وجواب الإمام عليه السلام كان ناظراً إلى ما ورد عن آبائه عليهم السلام وحاكماً عليها؛ ولذا يتعيّن الأخذ به لذلك، لا لكونه هو الأحدث.

فتبيّن أنّ الترجيح بالأحدثية لا أصل له، وفي غاية الضعف.

إلى هنا تنتهي من ذكر أخبار الترجيح، وقد اتضح أنّ شيئاً منها لا يرتبط ببيان مرجح تعبدّي، بل كلّها تشير إلى ذلك الأصل العقلائي المتبع في باب تعارض الأمارات التي تمكن الفقيه من صرف الريبة من أحد الخبرين للآخر، بل وحتى الطائفة الأخيرة التي استدلّ بها على الترجيح بالأحدثية توضّح بأنها تشير إلى ذلك الأصل العقلائي أيضاً.

الطائفة الخامسة

أخبار التخيير

وهي جملة من الروايات استدلّ بها على كون الحكم في الخبرين المتعارضين هو التخيير. ويقصد به: التخيير الأخذي، فإذا أخذ المكلف بأحدهما كان حجة في حقه. والتخيير كما ترى حكم خلاف القاعدة، فالأصل العقلاني في المتعارضين هو الترجيح مع وجود ميزة مرجّحة، والتساقط مع التكافؤ وفقد المرجّح.

وقد التزم جماعة كثيرة بذلك في الخبرين المتعارضين، والشيخ الكليني في مقدمة كتابه الكافي الشريف بعد أن ذكر المرجّحات وأكد على أنه لا يعرف من ذلك كله إلا أقلّه قال: (ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(١)).

ولكن اختلفت أقوالهم في أنّ التخيير حكم ثابت للخبرين المتعارضين مطلقاً وإن اشتمل أحد الخبرين على ميزة مرجّحة كما عن صاحب الكفاية^(١) وربما نسب للشيخ الكليني في الكافي أو أنّ التخيير يأتي في مرتبة متأخرة عن ملاحظة الترجيحات وفي صورة التعادل فقط.

وأخبار هذه الطائفة على قسمين: قسم ذكر فيها التخيير حكماً للخبرين المتعارضين على نحو الكبرى الكلية، وقسم يعرض فيه السائل خبرين على الإمام^(عليه السلام)، وهو يتصور أنهما متخالفان فيجيبه الإمام^(عليه السلام) بما يدلّ على التخيير بينهما:

القسم الأوّل: ولما كان القسم الأوّل يتمثل في جملة من الروايات وردت في الكافي وعوالي اللآلي والاحتجاج، والروايات والواردة في المصدرين الأخيرين جميعها مرسلة، ولذا فهي بالإعراض عنها أولى، فإننا نقف عند روايات الكافي منها فقط وما جاء فيه في هذا المجال روايتان:

الأولى: موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله^(عليه السلام) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يروية؛ أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه». قال الكليني بعد نقل الحديث: (وفي رواية أخرى: «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك»)^(٢). ويظهر أنّ الثانية مأخوذة من بعض أحاديث الطائفة

(١) كفاية الاصول: ٤٤٥.

(٢) الكافي: ١ / ٥٣، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / ٥ و ٦ / ٩ أبواب صفات القاضي.

الثانية، فالعمدة هي الموثقة، والاستدلال بها على المطلوب يعتمد على تمامية أمرين:
الأول: أن يكون الحديث وارداً في اختلاف الروایتين، بمعنى أن السؤال فيها عن وظيفة الفقيه عند اختلاف الأحاديث بأن يدلّ حديث على الأمر والآخر على النهي، أما إذا كانت واردة في تحديد وظيفة العامي عند اختلاف الفتاوى، فإنها ستكون من روايات باب الاجتهاد والتقليد لا من نصوص الباب. ويؤكد ذلك أن عبارة (رجل اختلف عليه رجلان...) ظاهرة في اختلاف فقيهي عليه بفتويين مختلفتين، وكل منهما يروي مستند فتواه، فالاختلاف إنما هو في الفتوى، ومنشؤه اختلاف الروايات.

الثاني: على تقدير ارتباطها باختلاف الروايات ولكن إنما تدلّ على المطلوب فيما لو كان المقصود بالذيل في قوله: «فهو في سعة حين يلقاه»: أنه في سعة بالأخذ بأي منهما شاء، لتدلّ على التخيير الأخذي، وإلا فلو كان ذلك لدوران الأمر بين محذورين أو غيره فهو لا يدلّ على المطلوب.
 وكلا الأمرين ممنوعان.

أما الأول، فلأنه وإن فهم المشهور منها ورودها في الحديثين المختلفين ولذا نرى الكافي يدرجها ضمن روايات باب اختلاف الأحاديث، واستظهره أكثر من شراح الكافي مثل المجلسي^(١) والملا صالح المازندراني^(٢)، بل عليه عامة

(١) مرآة العقول ١: ٢١٨ - ٢٢٠.

(٢) شرح أصول الكافي ٢: ٤٠٢.

الأصولين الذين لاحظنا مصنفاتهم وآراءهم لكن مثل الملا رفيع الكيلاني من شراح الكافي يرى أنّ الصحيحة واردة في الفتوين المختلفتين.

والتدقيق في ظاهر الحديث يؤكّد صحة ما فهمه الشارح الأخير وأنها مرتبطة باختلاف المفتين؛ فإنّ قول السائل: (اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه) ظاهر في أنه يعرض فقيهين اختلفا في أمر رجل عامي، وأحد الفقيهين يأمره بأخذه والفقيه الآخر ينهيه عنه؛ لأنّ المتعارف في التعبير عن أمر كهذا يكون بمثل هذه العبارة، وإلاّ فلو كان الواقع هو فقيه نقل له رجلان حديثين مختلفين، لكان المناسب أن يعبر عنه هكذا: (في رجل اختلف عليه حديثان في أمر)، فقوله (اختلف عليه) يدلّ على أنه سألهما عن أمره، فكانا في مقام تعيين وظيفته بالنسبة إليه.

وقوله: (وكلاهما يرويه) يدلّ على أنّ مستند فتوى الفقيهين هو ما يرويه، لا أنّها ينقلان للعامي روايتين؛ فإنّ شأن الراوي نقل الحديث فقط لا تحديد وظيفة المكلفين والفتوى فهما يختلفان في حكم الواقعة الواحدة، ومنشأ اختلافهما في الفتوى أو الحكم اختلافهما في الرواية، وذلك لأجل عدم اطلاع أحدهما على مستند الآخر وروايته، ولكنها في نظره ضعيفة سنداً أو دلالة أو غير ذلك. وفي قوله: (وكلاهما يرويه) إشارة إلى أنّ مستند الفقيهين في فتواهما ليس هو القياس والاستحسان، بل إنّ مستندهما في ذلك ما روي لهما عن الأئمة.

فشأن هذه الصحيحة شأن مقبولة عمر بن حنظلة، حيث ورد فيها: (وكلاهما اختلفا في حديثكم). وقد تبين بما لا مزيد عليه أن موردها اختلاف الفقيهين في الفتوى لا اختلاف الحديث. وعليه فلا يكون التعبير بقوله: (كلاهما يرويه) شاهداً على أنها واردة في الحديثين المختلفين، كما لم يكن شاهداً لذلك في المقبولة، فإنه كان متعارفاً فيما بينهم آنذاك.

ثم جاء فيها: (أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه)، وهذه الجملة أيضاً تناسب إرادة الاختلاف في الفتوى؛ لأنّ الفقيه هو الذي يطبّق الكبريات على القضية الخارجية، ويرشد العامي إلى وظيفته الشرعية بحسب ما يراه من حاله فيأمره أو ينهاه إرشاداً، وأمّا الراوي فهو لا يأمر ولا ينهى، وإنما شأنه نقل الحديث فقط.

ثم جاء فيها: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»، وهو تعبير يلائم الفتيا أيضاً؛ لأنّ إيكال الفقيه إلى رجل يخبره وأمره بالإرجاء لا يتناسب مع شأنه، بل لابدّ من إرجاعه إلى القواعد العقلية مما يوجب صرف الريبة من أحدهما إلى الآخر، لا أنه متى واجه روايتين متعارضتين يجب عليه أن يتوقف وهو في سعة، فعن أي شيء هو في سعة؟ عن الفتوى، أو عن القضاء أو عن الاجتهاد والاستنباط؟ لا معنى لكل ذلك.

على أنه لو قال: (حتى يلقي الإمام فيخبره) لكان لإرادة الفقيه وجه، ولكنه قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره»، وهو عام، والمراد به هو الأعلّم الذي يُجري وجوه الترجيح بين الحديثين، فيحكم بما يخرج به. فهو يتناسب

مع فرض كون الرجل عامياً راجع فقيهين ولا يقصد بهما الأعلم، ولعله عنى ذلك بقوله: (رجلين من أهل دينه) فاختلفا في حلّ مشكلة، فأجيب بأنه يؤخّر الأمر حتى يلقى من يخبره ممن يكون كلامه حجة في حقه، ويكون رأيه حاكماً على رأي المفتين، وهو في سعة في هذه الفترة.

فظاهر عبارات الصحيحة أنّ موردها هو اختلاف المجتهدين ومرتبطة بباب الاجتهاد والتقليد.

هذا بالنسبة إلى الأمر الأوّل، أما الأمر الثاني فإنه على تقدير ارتباط الصحيحة باختلاف الراويين لا المفتين، فإنما تدلّ على التخيير الأخذي فيها مع اختلاف الروايتين فيما لو لم تدلّ على أنّ التخيير لسبب آخر، بينما المطلوب دلالتها على التخيير الأخذي، فهناك احتمالات متعدّدة في بيان معنى السعة والتخيير غير ما قيل من أنه يعني السعة في الأخذ لتكون نتيجه التخيير:

الاحتمال الأوّل: ما ذكره بعض الأعاضم، وهو أن يكون قوله: «هو في سعة حتى يلقى...» إرشاد إلى ما يحكم به العقل في مورد (دوران الأمر بين محذورين من التخيير واللاحرجية) لأنّ السائل يفرض أنّ أحدهما يأمره والآخر ينهاه عنه، وبما أنّ ظاهر الأمر الوجوب والنهي الحرمة، لذا فإنه يحصل عنده علم إجماليّ بأنّه إما واجب وأمّا حرام، وهو مورد دوران الأمر بين محذورين^(١).

ولكن هذا الكلام يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن يكون ظاهر الأمر والنهي المذكورين في الرواية: المولوى الاستقلالي منهما، وإلا فلو كان الأمر إرشادياً وكان الحكم شرطياً لم يحكم العقل بالتخير.

المقدمة الثانية: أن نفرض حصول علم إجمالي للسائل بصحة أحد الحكمين المذكورين، وإلا فلو احتمل غيرها وأنّ الحكم الواقعي هو الاستحباب أو الكراهة، فإنّ العقل لا يحكم بالتخير، بل يكون ذلك مثل بقية موارد الشبهات البدوية.

ولكن هاتين المقدمتين كلتاهما ممنوعتان:

أما المقدمة الأولى، فسواء فرضنا أنّ الأمر والنهي في الصحيحة هو الحديثان، أو فرضناهما الفقيهين فإنه لا يتبادر دائماً من الأمر والنهي هنا التكليفي المولوي الاستقلالي لأنّ هناك أوامر ونواهي إرشادية أو أحكاماً وضعية. فلو سأل سائل عن السمك الذي ليس له فلس فحكم أحدهما بالحلية والآخر بالحرمة، فإنه يصدق أنّ أحدهما يأمر بالأكل والآخر ينهى عنه. فالأمر له أنحاء متعددة، فيمكن أن يكون أمراً شرطياً أو إرشاداً للجزئية أو الشرطية كما في صلاة الظهر يوم الجمعة، فأحدهما يأمر بالجهر والآخر ينهى عنه، مع أنّ المورد فيه ليس من دوران الأمر بين محذورين؛ إذ يتمكن الإنسان من الاحتياط بتكرار الصلاة. على أنّ حمل الحديث على خصوص موارد دوران الأمر بين

مخذورين حمل له على فرد نادر في الغاية، فإنه قلماً يوجد هناك مورد اختلفت فيه الروايات أو الفتاوى بنحو الوجوب والحرمة.

وأما المقدمة الثانية، فمن أين يُحرز أن السائل قد حصل له علم إجمالي بمطابقة أحدهما للواقع ليدور الأمر بين مخذورين؛ لأنه متوقف على العلم إجمالاً بصدق أحدهما، ولكن هذا الشخص إنما يعلم أن هذا خبر وذاك خبر آخر، ويمكن أن يكون كلاهما مخالفاً للواقع، فلا يتحقق هذا العلم الإجمالي، ليكون من موارد دوران الأمر بين المخذورين، وذلك لأنّ الخبرين لا ينفيان الثالث كاحتمال الاستحباب والكراهة مثلاً؟ فيكون كبقية الشبهات البدوية حيث يحتمل أن كليهما على خلاف الواقع، فلا يوجد هذا العلم الإجمالي.

ولو سلمنا بهاتين المقدمتين، فلو كان الحديث مرتبطاً بالفقيه الذي حُكي له روايتان وفرضنا أنه لا يجب الترجيح، فإنه لا يمكن إجراء حكم دوران الأمر بين مخذورين في حقه وأمره بذلك، بل إنه بعد عدم الترجيح والتساقط لابد من الأمر بملاحظة ما إذا كان هناك عموم أو إطلاق أو أصل يقتضي أحد الشقين. فإن كان ذلك، فلا بد من الرجوع إليه بعد تساقط الدليلين لا أن يأمره بإجراء حكم دوران الأمر بين المخذورين رأساً، فإنه يمكن أن يكون في مورد التعارض عموم فوقاني يرجع إليه، لا يصل معه الأمر للأخذ بالسعة.

نعم، لو فسرنا الحديث بما ذكرناه من ارتباطه باختلاف المفتين، فإن الأمر بإجراء حكم دوران الأمر بين مخذورين يتوجه إلى العامي ما دام لم يصل إلى

الأعلم؛ إذ لا يمكن أن يخاطب بالرجوع إلى العام فوقاني.
فاتّضح أنّ هذا الاحتمال ضعيف.

الاحتمال الثاني: أن يفسّر قوله: «فهو في سعة» بالبراءة، فهذا الحكم سواء كان وجوبياً أو تحريمياً لا يكون إلزامياً؛ وإن كان الأمر والنهي استقلالياً مولوياً لأنه ورد فيه حديثان، ولا يعلم إجمالاً بمطابقة أحدهما للواقع ليكون العلم الاجمالي منجزاً؛ لأنّ مجرد ورود روايتين متخالفتين فيه لا يعني أنه لا ثالث لهما، فلا يكون الاحتمال منجزاً بالنسبة إليه، فتجري البراءة عن الوجوب والحرمة.

ولكن لا وجه للحكم ابتداء بالبراءة فيما إذا كان موضوع الصحيحة هو الفقيه الذي رويت له روايتان إحداها تأمر والأخرى تنهى عنه؛ لأنّ الحكم بالبراءة لا يجري بالنسبة إليه إلّا بعد الفحص وغيره من شروط البراءة: نعم، إذا كان الموضوع هو العامي المقلد وقد اختلف في حكمه فقيهان، فيتصوّر أن تجري في حقه البراءة.

الاحتمال الثالث: أن يفسّر قوله: «فهو في سعة» بأنه كذلك، أي في سعة من جهة هذين الدليلين المتعارضين فحسب، فهو يفرضها كالعدم ويجري في الواقعة حسب ما تقتضيه القواعد. فبالنسبة للمقلد فإن علم إجمالاً بوجود حكم إلزامي بين الفتويين يتعيّن عليه العمل به، وإن كان مجتهداً عمل وفق ما تقتضيه الموازين لا أنه يعمل بالبراءة ابتداءً.

ويلاحظ أنَّ الاحتمالين الثاني والثالث أقرب من حمل الحديث على التخيير الأخذي الذي يبتني عليه الاستدلال بالحديث.

فتبيّن أنَّ المقدمة الثانية ممنوعة أيضاً، ويتعيّن أن يكون مورد الحديث هو اختلاف الفتويين، فهو مرتبط باب الاجتهاد والتقليد. فإذا اختلف مجتهدان في فتوى فلا يجب الأخذ بالأحوط، بل إنّ الفتويين تتساقطان ما لم يكن هناك علم إجمالي منجز، فيتعيّن الاحتياط، ولكنه فرض خارج عن مورد الرواية.

هذا تمام الكلام في الرواية الأولى. وفي ذيل هذه الرواية ذكر الكافي أو في رواية أخرى بأبيها أخذت من باب التسليم وسعك)، ولا يعلم أنها رواية أخرى بنفس السند والسؤال المذكور في صدر الرواية. أو أنها رواية أخرى مرسلة لم يذكر سندها، ولا دليل على الاحتمال الأوّل، لتكون حجة، إذ يحتمل الثاني، ولا يعلم مورد الرواية.

الرواية الثانية: وهي رواية المعلى بن خنيس التي سبق ذكرها في الطائفة الرابعة، بناءً على رجوع ضمير الغائب في «خذوا به» إلى «أيهما» وأنه يمكن الأخذ بالحديث الأوّل أو الثاني حتى يبلغكم عن الحي كما ذكره جمع من شراح الكافي، مع دعوى أنه يأمر بالأخذ مطلقاً ولكن استظهار ذلك من الرواية بعيد إذ يحتمل أن يكون الضمير (خذ به) يرجع للحديث الثاني الذي ورد عن (آخركم)، وبذلك ترتبط بالبحث السابق وهو مرجعية الأحذية. ومع وجود الإجمال في الرواية لوجود احتمالين فيها فلا يمكن الأخذ بها،

وخاصة أنه بناء على احتمال التخيير فإنها تدلّ على الرجوع إليه على ضوء الموازين العقلائية؛ لأننا ذكرنا انه حسب القاعدة العقلائية في باب الروايات، تقديم الخبر الذي يشتمل على المرجح العقلائي. بالإضافة إلى ضعفها سنداً كما مرّ. فاتضح أنّ روايات القسم الأول لا تدلّ على التخيير.

القسم الثاني: الروايات التي تمثّل تطبيق قاعدة التخيير في الخبرين المتعارضين، حيث يعرض فيها خبران متعارضان على الإمام ويسأل عن الوظيفة تجاههما فيجيب بالتخيير وهو روايتان أيضاً، وقد ذكر العلماء ثلاثة نقلت عن فقه الرضا، ولكن بما أنه لا اعتبار لهذا الكتاب بحيث يعتبر ما فيه رواية فلذلك نعرض عنها فإنّ فقه الرضا هو نفس كتاب (التكليف) للشلمغاني، وهو من المعاصرين للحسين بن روح، وقد أرسله لقم، فأَمْضاه علماءها إلا في موردَيْن. وكان مؤلفه يأمل أن يصبح الكتاب الرسمي للشيعة، ولكن بعد أن ارتد مؤلفه الشلمغاني أُعرض عن الكتاب. ولم يكتسب الصفة التي كان يأملها، وقد استفاد الشيخ الصدوق ووالده في رسالته من هذا الكتاب؛ لأن بعض عباراتها نفس عباراته. ولا حجّة لهذا الكتاب؛ لأنه ليس كتاب رواية، بل كتاب أحد الأفراد، وإن كان عالماً، حتى لو كان تأليفه في عهد الحسين بن روح، وربما تحت نظره، على تقدير صحة النسخة التي بين أيدينا، ولكن لا حجّة لكلّ ذلك. بإلا ضافة إلى أنّ الإشكال عليها يظهر من خلال الإشكال على الروایتين:

الرواية الأولى: ما جاء في غيبة الشيخ الطوسي (كتاب آخر: فأريك أدام الله عزك في تأمل رقعتي، والتفضل بما يسهل لأضيفه إلى سائر أياديك علي، واحتجت أدام الله عزك أن تسأل لي بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأوّل للركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا، قال: لا يجب عليه التكبير ويجزئه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

الجواب قال: إنّ فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه تكبير، وأمّا الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه للقيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً^(١).

هذه مكاتبة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري مع الحسين بن روح، وهذه الأسئلة طرحت بعنوان أنها من علماء قم فهو يسأل عن وجوب التكبير عند القيام من التشهد، ومنشأ الشبهة هو أنّ بعض الأصحاب قال بأنه لا يجب، فهو يعني أنه لولا هذه الشبهة التي أثارها بعض الأصحاب، لكننا نقول بوجوبها. ولا يقصد بالوجوب هنا معناه المصطلح عليه في مقابل الاستحباب، لعدم وجوب ما عدا تكبيرة الإحرام، بل يقصد به الثبوت، فهو يسأل: هل إنّ التكبيرة بعد التشهد من السنن الثابتة، أو إنه إذا جيء بها فهي بعنوان الذكر المطلق؟ فطلب من الحسين بن روح أن يسأل له بعض الفقهاء كما هو ظاهر

اللفظ، فإنَّ بغداد كانت يومئذ المجمع العلمي للشيعة إلى زمان هجرة الشيخ الطوسي إلى النجف الأشرف في عام (٤٤٨)، حيث انتقلت الحوزة العلمية منها إلى النجف، وكان الفقهاء مجتمعين في بغداد، وكان الحسين بن روح رضوان الله عليه شيخ الشريعة فطلب منه ذلك. ومنه يتّضح أنَّ الحسين بن روح لم يكن هو مفتياً وإنما طلب منه أن يسأل الفقهاء.

ويمكن مناقشة سند الحديث من وجوه:

الوجه الأول: أنَّ المصدر الرئيسي للحديث هو كتاب الغيبة للطوسي أما الاحتجاج، فهو وإن نقل الحديث مع تصديره بعبارة يستظهر منها أنَّ السؤال المطلوب كان من الإمام عليه السلام، إلّا إنه لا يعتمد عليه وإن جعله الوسائل أصلاً وعطف عليه رواية الشيخ في الغيبة فقال: (وروى الشيخ في الغيبة مثله بالإسناد الآتي)^(١).

وفي كتاب الغيبة ينقل الشيخ درجين (والدرج هو الكتاب المطوي أو الطومار)، يقول بعد نقل الثاني الذي يشتمل على حديثنا هذا: (قال ابن نوح: نسخت هذه النسخة من الدرجين القديمين اللذين فيها الخط والتوقيعات)^(٢). ولا ندرى مدى صحة نقله الذي هو مع الواسطة فإنَّ ابن نوح كان من مشايخ النجاشي، وأمّا ما جاء في كتاب الغيبة قبل نقل الدرجين من قوله: (وقال ابن نوح: أول من حدثنا بهذا التوقيع أبو الحسين محمد بن علي بن تمام،

(١) الوسائل: باب ١٣ من أبواب السجود الحديث: ٨.

(٢) الغيبة: ٣٨٤.

وذكر أنه كتبه من ظهر الدرج الذي عند أبي الحسن بن داود. فلما قدم أبو الحسن بن داود قرأته عليه وذكر أنّ هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ أبي القاسم، وفيه مسائل وأجابهم على ظهره بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي^(١). فهو إنما يتناسب مع الدرج الأوّل ولا يعلم شموله للدرج الثاني الذي فيه محل الاستشهاد منه هنا.

الوجه الثاني: هناك سؤال وجواب ملحق بهذا السؤال ينقله الشيخ الطوسي في الغيبة يقول: (أخبرنا جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود القمي قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل أنفذت من قم يسأل عنها هل هي جوابات البقية عليه السلام، أو جوابات محمد بن علي الشلمغاني؟)^(٢) وهذا الأمر يرجع إلى خط محمد بن إبراهيم النوبختي كاتب الحسين بن روح. فيمكن أن يقال بأنّ محمد بن أحمد بن داود القمي إنما كان يعلم بأنّه خط أحمد بن إبراهيم، ولكن من أين علم أنه من إملاء الحسين بن روح، أو يقال: إنّ الخط كان هو خط أحمد بن إبراهيم؟ ولكن أحمد هذا لم يوثق في كتب الرجال وإن كان من طائفة بني نوبخت الذين كانوا من رؤساء الشيعة.

الوجه الثالث: يستفاد من بعض الأمارات أنّ الأسئلة الموجهة إلى الحسين بن روح كانت على قسمين: قسم تكفلّ هو بالإجابة عنها، وقسم كان يعرضه

(١) الغيبة: ٣٧٤.

(٢) الغيبة: ٣٧٣.

على الإمام عليه السلام فيجيب عنها. فمثلاً جاء في غيبة الطوسي عن أبي غالب الزراري وهو من أكابر علمائنا في قضية اختلافه مع زوجته وتصميمه على أن يكتب كتاباً إلى إمام العصر عليه السلام قال: (ثم دخلت بغداد وكان الصاحب بالكوفة في ذلك الوقت أبو جعفر محمد بن أحمد الزجوزجي وكان لي كالعم أو كان كالوالد، فنزلت عنده ببغداد وشكوت إليه ما أنا فيه من الشرور الواقعة بيني وبين الزوجة وبين الأحماء، فقال لي: تكتب رقعة وتسأل الدعاء فيها. فكتبت رقعة وذكرتها فيها حالي وما أنا فيه من خصومة القوم لي وامتناعهم من حمل المرأة إلى منزلي، ومضيت بها أنا وأبو جعفر إلى محمد بن علي وكان في ذلك الوساطة بيننا وبين الحسين بن روح وهو إذ ذاك الوكيل، فدفعناها إليه وسألناه إنفاذها، فأخذها مني وتأخر الجواب عني أياماً، فلقيته فقلت له: قد ساءني تأخر الجواب عني. فقال: لا يسؤك هذا، فإنه أحب لي ولك. وأوماً إلي أن الجواب إن قرب كان من جهة الحسين بن روح، وإن تأخر كان من جهة الصاحب عليه السلام ^(١)

إذن يقع الشك في الرواية من حيث إن الحميري طلب من الحسين بن روح السؤال من ولي العصر عليه السلام، فيكون قوله: (تسأل لي بعض الفقهاء) كناية عن الحجة عليه السلام، أو أنه طلب من أن يسأل في ذلك بعض الفقهاء الذين كانوا في بغداد كما يشهد به ظاهر جملة من عبارات الدرجين:

ففي الدرج الأول: (وقد عودتني (أدام الله عزك) من تفضلك ما أنت أهل إن تجريني على العادة، وقبلك (أعزك الله) فقهاء، وأنا محتاج إلى أشياء تسأل لي عنها).

وفي ذيلها: فرأيك (أدام الله عزك) بالتفضل على بمسألة من تثق به من الفقهاء عن هذه المسائل وإجابتي عنها منعاً مع ما تشرحه لي^(١).

وأما الدرج الثاني، فقد مضى ذكر صدوره وفيه. (احتجت (أدام الله عزك) أن تسأل لي بعض الفقهاء عن المصلي...).

فإن قيل: إن هذه التوقيعات وإن جاءت في حالات الحسين بن روح، ولكن العلماء أسندوها إلى صاحب العصر عليه السلام، فذكر النجاشي في محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري أنه كاتب صاحب الأمر عليه السلام^(٢).

قلنا: لا دليل على كون كلام العلماء ناظراً إلى التوقيع الثاني، فيمكن أن يكون ناظراً إلى التوقيع الأول، أو غيرهما من التوقيعات.

هذه شبهات تثار حول سند الحديث، وهي موجهة للتوقف فيها.

هذا كله مما يتعلق بسند الحديث، وأمّا الدلالة، فقد يناقش في كونه مصداقاً للخبرين المتعارضين؛ فإن النسبة بين الروایتين هي العموم المطلق، فأحدهما تدلّ على أنه كلما انتقل المصلي من حالة إلى أخرى وجب التكبر، والثانية تدلّ على أنه ليس في القيام عن السجود أو التشهد تكبير، فيخصّص

(١) العيبة: ٢٧٥.

(٢) رجال النجاشي: ٣٥٤ / ٩٤٩.

عموم الأوّل بالثاني. ولا يعلم لماذا وقع الاختلاف فيها بين أهل قم، فإنّ الأسئلة هذه كانت منهم، لا من خصوص محمد بن عبدالله الحميري، مع ملاحظة أنّ استنكار الحميري لقول بعض الفقهاء لابدّ أن يكون لأجل حديث رآه.

ولكن هذه الشبهة تندفع بأنّ ما ذكر أولاً من أنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى وجب التكبير، الظاهر أنه نقل إجمالي لا تفصيلي؛ إذ لم ترد رواية بهذا اللسان في كتب الخاصّة ولا العامة، نعم جاء في نيل الأوطار للشوكاني: عن ابن مسعود قال: رأيت النبي ﷺ يكبّر في كلّ رفع وخفض، وقيام وعود). ورواه أحمد والنسائي والترمذي وغيرهم^(١). ونقلوه عن الإمام علي عليه السلام أيضاً، وقالوا: إن أوّل من ألغى التكبيرات هو عثمان لضعفه عن ذلك، وتبعه معاوية ثم تبع معاوية زياد بن أبيه^(٢).

وقال الشيخ الطوسي في الخلاف: (إذا انتقل من ركن إلى ركن من رفع إلى خفض ومن خفض إلى رفع ينتقل بالتكبير، إلّا إذا رفع رأسه من الركوع فإنه يقول: «سمع الله لمن حمده»، وبه قال جميع الفقهاء. وروي ذلك عن ابن عباس وابن عمر وجابر، وقال عمر بن عبدالعزيز: لا يكبّر إلّا تكييرة الافتتاح، وبه قال سعيد بن جبير.

(١) مسند أحمد ١: ٤٤٢.

(٢) نيل الأوطار ٢: ٢٦٧ / ٢٦٨.

دليلنا: إجماع الفرقة؛ فإنهم لا يختلفون في ذلك، وأيضاً فلا خلاف أنّ من فعل ما قلناه كانت صلاته... وروى الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبر كلما خفض ورفع فما زالت تلك صلاته حتى لقي الله»^(١).

وأياً كان، فلا بد من أن يفرض أنه كان لدى محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري خبر صرح فيه بوجوب التكبير عند كلّ رفع وخفض، وقيام قعود، فلذلك بقي متحيراً، كما أنّ الخبر الثاني أيضاً فيما يبدو منقول إجمالاً، وربما كان تفصيله ما تكرر في روايتنا من أنه في مجموع الصلوات اليومية خمس وتسعون تكبيرة، وقد روي ذلك بطرق متعددة عن الإمام علي عليه السلام^(٢)، وكذا في الكافي رواه بسند معتبر عن عبد الله بن المغيرة، وفسرهن بأنه في الظهر إحدى عشرة تكبيرة... إلى آخره.

وفي البحار: (العلل لمحمد بن علي بن إبراهيم أقل ما يجب من التكبير في كلّ صلاة جملتها ما قاله الصادق عليه السلام: «إنّ أقل ما يجب في الصلوات الخمس من التكبير خمس وتسعون تكبيرة منها تكبيرات القنوت، وليس في النهوض من التشهد تكبيرة، وإنما كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول إذا قام من التشهد: بالله أقوم وأقعد أهل الكبرياء والجبروت والعظمة»^(٣)، ولو كان في النهوض من

(١) الخلاف ١: ٣٤٦.

(٢) جامع الأحاديث ٢: ٢٧١.

(٣) البحار ٨٤: ٣٨١ / ٣٧.

التشهد تكبير لكان التكبير في الصلاة كلّها تسعاً وتسعين تكبيرة، فالتعارض ثابت بين الخبرين كما هو المناسب لسؤال علماء قم، فيندفع هذا الاعتراض عن الحديث من هذه الجهة.

ولكن الاحتجاج بهذا الحديث يبتني على مقدّمة أخرى؛ إذا قد يعترض عليه بأنّ الحكم بالتخير وإن كان ثابتاً هنا، وهو ظاهر في التخير الظاهري كما سيأتي في الرواية الثانية، ولكن كيف يتم استفادة كبرى كلية منه بحيث يكون هو الحكم في جميع الروايات المتعارضة؟ ولذلك فلا بد أن يقال: إن حكم الأئمة وفق أصول يرثونها كابراً عن كابر كما ورد في الحديث، فإذا تمت دلالة هذا الحديث على التخير الأخذي في هذين الروايتين تثبت في بقية موارد تعارض الأخبار؛ إذ لا فرق بين مورد ومورد من هذه الجهة.

هذا، ولكن الحديث كما هو مجمل من حيث السند والدلالة، كذلك هو مجمل من هذه الجهة أيضاً، فإنه يمكن دعوى أنّ الحديث وإن كان يؤكّد كبرى كلية ولا يختصّ بمورده، ولكن تلك الكبرى ليست هي كلّ خبرين متعارضين، بل خصوص الأخبار المتعارضة الواردة في الموسّعات فقط، فالإمام عليه السلام يحكم فيها بالتخير وفقاً للمصالح التي تقتضي ذلك لكون الحكم من المستحبات.

على أنه يمكن دعوى أنه لو كان الإمام في فرض المسألة يحكم بثبوت التكبير لكان يؤدّي إلى ذهاب وجهة واعتبار الفقيه المنكر لذلك، ولو كان يحكم بعدم ثبوته لكان يؤدّي إلى ذهاب اعتبار الطائفة الأخرى؛ ولذلك حكم بالتخير.

فاتضح أنّ غاية ما يدلّ عليه الحديث هو أنه إذا ورد في الموسّعات خبران متعارضان فإنّ المكلف مخير بينهما ظاهراً، وذلك إما للسوق إلى الكمال، أو لإلقاء الخلاف بين الشيعة، أو غير ذلك.

الرواية الثانية: ما يرويه التهذيب بسند صحيح عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك؟ فوقع عليه السلام: «موسّع عليك بأيهما عملت»^(١).

والسند معتبر؛ لأنّ عبدالله بن محمد لم يرد في سلسلة السند، ولكنّ الذي يمكن أن يقال هنا: إنّ أبا الحسن عليه السلام إن كان هو الرضا عليه السلام باعتبار أنّ لعبدالله بن محمد عنه مسائل، فتكون رؤية علي بن مهزيار للكتاب بنحو الوجادة، وأنه قد عرف خط الرضا عليه السلام بحدسه واجتهاده، وإن كان هو الهادي عليه السلام باعتبار أنه كان وكيلاً له - فإنه عارف بخطّه - فيكون حجة. ولكن هذه الملاحظة غير مهمة، وإنما المهم هو البحث عن دلالتها على الموضوع، فقد زعم جماعة أنها لا ترتبط بمقامنا هذا.

ولكن توضيح ارتباطها بمحل البحث يتوقف على مقدمات ثلاثة:
المقدمة الأولى: أنّ بين الحديثين المذكورين في الرواية تعارضاً مستقراً،

ولا يمكن افتراض جمع عرفيّ بينهما، فإنّ الأمر فيه إرشاد إلى شرطية الاستقرار والاستقبال في ركعتي الفجر، والنهي إرشاد إلى عدم الشرطية، لا أنهما تكليفان كي يحمل النهي على الكراهة بقريئة ورود الأمر بها؛ لأنّ الإرشادية هي القاعدة في الأمر بـ الحصّة من المركبات أو النهي عنها.

المقدمة الثانية: أن يقصد بقوله: «موسّع عليك» التوسعة في الأخذ بحسب الظاهر، بمعنى أنه بأيّ الحديثين أخذت كان حجة عليك؛ ليكون مفاده التخيير ظاهراً.

لا يقال: إنه يتعيّن حمل التوسعة في الحديث على التخيير الواقعي لا الظاهري؛ لوجهين:

أحدهما: أن السائل قصد معرفة الحكم الواقعي، ولذا قال: (فاعلمي كيف تصنع أنت لأقتدي بك)، فهو لا يسأل بأيّ الروايتين يأخذ كي يجيبه الإمام بالتخيير الظاهري، ومقتضى أصالة تطابق الجواب والسؤال هو أن يكون جوابه أيضاً بياناً للحكم الواقعي، فيكون مفاد الرواية التخيير الواقعي. وثانيها: أنّ وظيفة الأئمة: هي بيان الأحكام الواقعية وإيصالتها للناس لا الأحكام الظاهرية، وإنما هي شأن المجتهد.

لأننا نقول:

أما الوجه الأوّل فيعترض عليه بأنّ غرض الراوي وإن كان هو معرفة الحكم الواقعي في هذه الحالة، ولكن لا يجب أن يكون كذلك دائماً. وقد أشرنا إلى ذلك في المقصد الثاني.

هذا بالإضافة إلى أن الراوي لم يقصد معرفة الحكم الواقعي بقوله ذلك، بل كان غرضه معرفة عمل الإمام عليه السلام، وكان المناسب أن يبين له الإمام عليه السلام عمله، ولكنه عليه السلام أعرض عن السؤال وأجابه بما يتعين عليه فعله.

وأما الوجه الثاني، فهو أوضح فساداً من الأول؛ فإن الإمام عليه السلام إن لم يبين الأحكام الظاهرية فمن الذي يبينها إذن؟

المقدمة الثالثة: ما مرّ في الحديث السابق أيضاً من أن الإمام عليه السلام وإن كان قد ذكر ذلك الحكم في خصوص هاتين الروايتين إلا أنه لا خصوصية للمورد، بل إنما حكم بذلك لكونها خبرين متعارضين، فيستفاد منه كبرى كلية لكلّ خبرين كذلك.

والجواب: أنّ المقدمتين الأوليين وإن كانتا صحيحتين لكنّ المقدمة الثالثة ممنوعة، فإنّ أحكام الأئمة وإن كانت طبق أصول يرثونها كابراً عن كابر، إلا أنّ الأصل الذي ابتنى عليه التخيير في مورد الرواية قد يكون هو التخيير بين الخبرين المتعارضين في خصوص الموسّعات فقط، فلاجل ألا يبرز التوسعة في الحكم الواقعي قال له: «موسّع عليك بأيهما عملت»، كما هو الشأن في رواية عبيد بن زرارة، عبد الأعلى بن أعين والميثمي.

الرواية الثالثة: رواية فقه الرضا. (والنفساء تدع الصلاة أكثر مثل أيام حيضها وهي عشرة أيام، وتستظهر بثلاثة أيام، ثم تغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة. وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاثة وعشرين

يوماً، وبأي هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز^(١).

وهذه الكتاب لا اعتبار به بحيث يعدّ ما جاء فيه رواية، ولا يبعد كونه كتاب التكليف للشلمغاني، حيث يمثل رأي فقيه فحسب على تقدير صحة النسخة التي بين أيدينا.

على أن الجواب عنه تبين مما ذكرنا في الروايتين السابقتين، فالمؤلف إما تصوّر أنه يستفاد من الروايتين كبرى كلية في كلّ خبرين متعارضين فحكم في خصوص ما ورد في النقص بالتخير، أو تصوّر أن الأمر في النقص من جملة الموسّعات فيثبت فيها التخير الذي استفيد من الروايتين في خصوص الموسّعات.

فالفتوى بالتخير هنا إما أن يكون منشؤه الخطأ في تشخيص الكبرى التي تشير إليها الروايتان كما هو منشأ خطأ الكليني حيث استفاد منهما ثبوت التخير في مطلق الخبرين المتعارضين، أو الخطأ في الصغرى. هذا تمام البحث حول أخبار التخير.

الطائفة السادسة

روايات التوقف

ويعبر عنها بأخبار الردّ أو التوقف، وقد ادعي بأنها تدلّ على وجوب الإرجاء أو التوقف أو الردّ للأئمة عليهم السلام لدى تعارض الأخبار دون الترجيح أو التخيير أو إجراء الأصول العملية. والروايات في هذا الباب عديدة لا بدّ من استعراضها والبحث عن مدى دلالتها.

الرواية الأولى: ما جاء في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة وقد ذكرناها سابقاً، وفيها بعد التعرض للمرجّحات وتساوي الخبرين قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

ومن الواضح أنه لا يستفاد منها المنع عن الترجيح والتوقف ابتداءً لأنّ الأمر بالإرجاء إنما جاء بعد ذكر المرجّحات وفقدانها، ولكن البحث في أنها هل تدلّ على أن وظيفة المجتهد هو التوقف والإرجاء عند تعارض الأخبار الواصلة إليه ؟

الظاهر أنه لا يستفاد ذلك من هذا الحديث؛ لما ذكرناه سابقاً من أنّ المفروض في الحديث هو اختلاف المفتين لأنّ موردّها كما ذكرنا اختلاف المفتين لا الراويين، ولذا ورد فيها قوله: «ينظر إلى ما كان من روايتهما في ذلك» الذي هو شروع في ذكر الترجيحات بصيغة المجهول، فإنه حين افترض السائل أنّ الناظر لا يمكنه الترجيح حينئذ أجاب الإمام عليه السلام بقوله: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك». وفي هذه الجملة احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون خطاب «أرجئه» متوجّهاً للفقهاء الناظر وهو الفقيه الثالث الذي يفرض الرجوع إليه لينظر إلى مدرك الفقيهين المختلفين؛ لأنه أعلم منهما، كما أوضحناه في محله.

الاحتمال الثاني: أن يكون الخطاب متوجّهاً للمقلد الذي يرجع للفقهاء المجتهد، وذلك لاختلاف الضمائر واللسان؛ فإنه في قوله عليه السلام أولاً في صدر الرواية: «ينظر إلى ما كان» الضمير فيه راجع للفقهاء المجتهد الذي يمكنه التعرف على المرجّحات، في حين أنّ قوله: «فأرجئه» الضمير فيه راجع للمقلد؛ إذ أنّ الواجب على المقلد حين عجز المجتهد الناظر الثالث من معالجة التعارض والترجيح، أن يؤخّر أخذه إلى أن يتمكن من ملاقة الإمام ليعيّن له الحكم ولا يأخذ بفتوى أحد الفقيهين. فإذا كان هذا هو مفاد الرواية فلا علاقة لها تماماً بما نحن فيه؛ وذلك لأنّ الذي يرجع للإمام عليه السلام غير من يقوم بالترجيح، أما بناء على الاحتمال الأوّل فيرتبط بما نحن فيه ارتباطاً ما بغضّ النظر عن اختلاف

اللسان وأن هذا الفقيه الثالث في صورة عدم ظفره بمرجح يوجب صرف الريبة فيتوقف عن الفتوى، ويؤخرها للقاء الإمام عليه السلام، والمفروض تمكّنه منه لأنه في زمان الحضور. فربما يعترض على القول بالإرجاء بأن مقتضى القاعدة حين التعارض هو التساقط لدى بعض والرجوع للأصول، والتخير لدى بعض آخر، إذن فكيف أمر فيها بالإرجاء والتوقف؟

ولكنّ للجواب عن هذا الاعتراض يقال: بما أنّ زمان السؤال هو زمان حضور الإمام عليه السلام والتمكن من لقائه، فلذلك لا يجوز للفقيه إجراء الأصول العملية في الشبهات الحكمية مع تعارض الخبرين وعدم وجود المرجح؛ لأنه يشترط في جريانها الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، وأما مع التمكن من الفحص والرجوع للإمام عليه السلام ليتعرّف على الحكم الواقعي، فلا يمكنه إجراء الأصول. ومن هنا لا بدّ للفقيه من التوقف حتى يحظى بلقاء الإمام عليه السلام. إذن فالأمر بالإرجاء هنا دون إجراء الأصول العملية؛ لأنّ الشرط في جريانها غير متحقق، وكذلك عدم الحكم بالتخير، لأجل أنّ المفروض هو أنّ المورد مورد المنازعة بين الطرفين، ولا معنى للتخير فيه فلا تدلّ على أنه في زمان الغيبة مع تعارض الخبرين وعدم المرجح يلزم التوقف وعدم جواز الرجوع للأصول العملية لأنه مع الفحص عن الدليل واليأس منه يتحقق الموضوع لجريان الأصول.

وأما بناء على الاحتمال الثاني فلا علاقة له ببحثنا؛ لأنه في مقام بيان وظيفة المستفتي، وأنه عليه الرجوع للأعلم، فإذا وجد الفقيه الأعم وهو الفقيه

الثالث الناظر في مدارك فتوى الفقيهين المختلفين عاجزا عن بيان حكمه فيلزم عليه الرجوع للإمام عليه السلام وهو العالم بالواقع. فالرجوع للإمام عليه السلام إنما هو بنفس ملاك الرجوع للأعلم، بل بما هو أقوى فيه؛ لأنه عليه السلام هو الأعلم الواقعي لأنه مع التعارض بين الفتويين وعدم المرجح، لا بد من تأخير أخذه حتى يلقي الإمام عليه السلام؛ لأن الأخذ بأحدهما من الأخذ بالشبهة، (قف عند الشبهة) وقد فسرنا الشبهة باشتباه الحق بالباطل، وهو صادق هنا، حيث لا يمكنه تحديد الحق.

إذن فقلوه: «أرجئه» إنما هو الإرجاء في حكم الواقعة ليتعرف عليه من الإمام عليه السلام، لا الإرجاء في المنازعة؛ إذ يمكن معالجة المنازعة وحلّها بالصلح وغيره. فلا يستفاد من ذيل رواية عمر بن حنظلة ما هو على خلاف القاعدة.

الرواية الثانية: ما نقله محمد بن الحسن الصفار في كتاب بصائر الدرجات وهى مذكورة في المستدرک وبحار الأنوار وجامع الأحاديث عن محمد بن عيسى بن عبيد في كتاب التوقيعات، قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث الإمام الهادي عليه السلام وجوابه بخطه، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ إذن نردّ إليك، فقد اختلف فيه؟ فكتب وقرأته: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا»^(١).

(١) بصائر الدرجات: ٢٦/٥٤٤، المستدرک ١٧: ٣٠٦/١٠، بحار الأنوار ٢: ٢٤١/٣٣، جامع الأحاديث ١: ٣٢٢/٤٧٩.

والمراد من العلم هنا الأحاديث كما هو المعروف آنذاك، كما ذكر في بعض الكتب كهوامش تاريخ التمدن الإسلامي.

ويدور البحث عن هذه الرواية في سندها ودلالاتها:

أما سند الرواية، فإنّ هذه الرواية ذكرت في بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن الصفار، وهذا الكتاب وإن ثبت أنه من كتب الصفار وإن لم يروه بعض القميين كالصدوق، إلّا أنّ الاطمئنان بأنّ جميع ما يوجد في هذه النسخة - التي هي المصدر للمتأخرين كصاحب الوسائل - قد صح عن الصفار من دون زيادة فيه من بعض رواته كمحمد بن يحيى العطار وغيره مما لا يخلو من إشكال وكلام، وقد تعرّضنا له في بعض البحوث السابقة.

وأما محمد بن عيسى بن عبيد فهو ثقة ظاهراً، وكان خبيراً في خطوط الأئمة المتأخرين عليه السلام وتوقيعاتهم، وقد ألّف كتاب التوقيعات الذي جمع فيه الكتب والرسائل التي كانت موقعة بتوقيعات الأئمة. وهذه الرواية نقلها الصفار من هذا الكتاب، فلا يعترض أنه كيف عرف أنّ الخط هو خط الإمام الهادي عليه السلام وتوقيعه، مع خبرته في هذا المجال.

إذن فالسند معتبر وصحيح، لولا بعض التأمل في كتاب البصائر من الجهة التي ذكرناها لا من جهة عدم وجود السند الصحيح إليه.

وأما دلالة الرواية، فما المراد من الردّ المذكور في الرواية: «وما لم تعلموه فردّوه إلينا»؟ فهل المراد منه الردّ إلى الله ورسوله بمعنى الوقف، ليرتبط بما

نحن فيه ارتباطاً ما، أو المراد منه عرض الأخبار المتعارضة على الإمام عليه السلام ليحكم بما هو الواقع منها فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه؟

والظاهر هو الثاني: حيث إنّ المراد منها أنه حينما تتعارض الروايات ولم يمكن تمييز الحقّ منها على وفق الموازين العقلية بالرجوع للمرجّحات الصارفة للريبة عقلاً، فتعرض على الإمام المعاصر عليه السلام ليبيّن القول الفصل فيها ويميّز الحق فيها. وبما أنه لم يكن بوسع الإمام عليه السلام الإجابة عن جميع الروايات المتعارضة، فإنه عليه السلام لم يأذن بعرض جميع الأخبار المتخالفة عليه، بل فصل بين ما يمكن تمييز الصحيح والواقع منها على ضوء الموازين العقلية وبين غيرها، وبذلك يفتح المجال للفقهاء في مجال الاستنباط الفقهي.

إذن فالمراد من قوله عليه السلام: «فردّوه إلينا» هو العرض على الإمام عليه السلام والردّ إليه؛ لأجل بيان الحق فيه. وكانت هذه الطريقة متبعة ومتداولة لدى الرواة المعاصرين للأئمة المتأخرين عليهم السلام في عرض الأخبار المتعارضة على الأئمة، ليبينوا الحق فيها بعد عدم تمكن الفقهاء من معالجتها، كما ورد ذلك في مسألة طهارة الخمر ونجاسته؛ حيث توجد روايتان مختلفتان فيها ورجع لأبي الحسن عليه السلام لبيان الحق منها^(١). وهكذا في مسألة زكاة الحبوب^(٢)، وزكاة الفطرة^(٣) وغيرها حيث عرضوا

(١) الكافي ٣: ٥٠٩، التهذيب ٤: ٣/٦، الاستبصار ٢: ٣/٦.

(٢) الوسائل ٦: ٣٤، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

(٣) الوسائل ٦: ٢٣٦، ب من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

فيها الروايات المتعارضة على الإمام عليه السلام في صورة التحير وعدم التمكن من معالجتها.

إذن، فالراد في الحديث لا يعني التوقف، بل يعني العرض، كما ورد نظيره في رواية الميثمي. فالمراد أنه لا بدّ من عرض الأخبار المتعارضة على الإمام بعد العجز عن علاجها وفق الموازين العقلائية.

الرواية الثالثة: وهي مشابهة في المتن للرواية الثانية، وتختلف في المصدر، فقد نقلها ابن ادريس في مستطرفات السرائر من كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم إلى مولانا أبي الحسن علي بن محمد، وهي ظاهراً مجموعة من مسائل ومكاتبات رواها ابن ادريس عن الحميري وابن عياش من رجال متعددين مثل أيوب بن نوح وعلي بن ريان وداود الصرمي وابن مهزيار، ومن جملتها مسائل محمد بن علي بن عيسى^(١)، فابتدأ بها بقوله: (مسائل محمد بن علي بن عيسى: حدثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد، وموسى بن محمد (عن محمد) بن علي بن عيسى قال: كتبت إلى الشيخ (موسى الكاظم أعزه الله وأيده) أسأله عن الصلاة في الوبر... ثم عطف عليه مسائل أخرى بقوله:

(١) عدّه الشيخ من أصحاب الهادي عليه السلام، وكذلك البرقي. كما أن صاحب السرائر نسب المسائل إليه عليه السلام، ولكن النجاشي قال: (إن له مسائل لأبي محمد العسكري عليه السلام) بعد أن وصفه بقوله: (كان وجهاً بقم، وأميراً من قبل السلطان)، ثم ذكر سنده إلى المسائل، وهو أخبرنا أبو الفرج محمد بن علي قال: حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر قال: حدثنا أبي قال: حدثنا محمد بن أحمد بن زياد عن محمد بن علي بن عيسى بالمسائل.

قال: (وكتبت إليه) إلى أن قال: وسألته عليه السلام عن المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا»^(١).

والظاهر أن كلمتي (موسى الكاظم) زيادة من بعض النساخ لتفسير (الشيخ)، وهو وهم؛ لأنّ محمد بن علي لم يكن من أصحاب الكاظم عليه السلام وقد عرفت عنوان المستطرفات في أول المسائل بأنها عن أبي الحسن علي بن محمد. ويؤيد الزيادة عدم ورودها في نسخة أخرى من السرائر أُشير إليها في هامش الطبعة الحديثة في المستطرفات^(٢). وهكذا لم ترد الزيادة في نقل الوسائل ففيه: كتبت (إلى الشيخ - يعني الهادي عليه السلام - أسأله عن الصلاة...) ^(٣) وفي البحار كتبت إلى الشيخ (أعزه الله وأيده) أسأله عن الصلاة). وفسره المجلسي في ذيل الرواية بقوله: (الشيخ هو الهادي عليه السلام)^(٤).

ثم إن محمد بن علي بن عيسى قد وصفه النجاشي بقوله (كان وجهاً بقم)^(٥)، وأمّا محمد بن أحمد بن زياد، وموسى بن محمد - وهما راويان للمسائل

(١) السرائر (المستطرفات) ٣: ٣٨٤.

(٢) المستطرفات: ٦٩ / ١٧.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥١ / ٣، ب ٤ من أبواب لباس المصلي.

(٤) البحار ٨٣: ٢٢٨ / ١٨.

(٥) رجال النجاشي: ٣٧١ / ١٠١٠.

عن محمد بن علي - فغير المذكورين في كتب الرجال، ولا طريق لتوثيقهما.
والإشكال الآخر الجاري في كثير من مرويات المستطرفات هو عدم الوثوق بالنسخ من الكتب التي ينقلها عنها، مادامت ليست من الكتب المشهورة من قبيل الكتب الأربعة.

ولا يدفع هذا الإشكال وجود سند لابن إدريس إلى الكتب؛ فإنه من قبيل أسانيد الإجازات، ولا يفيد في إثبات أن المنقول عنه هو نفس الكتاب الذي يرويه بالإجازة. فإذا كان الكتاب من الكتب المشهورة مثل الكتب الأربعة، فهو بطبيعة الحال يكون مورداً للسمع والقراءة وتكثر نسخه وتشتهر ولا يحتاج النقل عنه إلى السند إلا من باب التيمّن كالإجازات المتداولة اليوم بالنسبة إلى الكتب الأربعة. وأمّا إذا لم يكن الكتاب مشهوراً وكان النقل عن نسخته على نحو الوجدادة - كما هو الغالب - فينحصر طريق الإثبات في أخبار الناقل، وشهادته أنّ النسخة هي كتاب فلان مثلاً. وبما أنه أمر حدسي، فلا يقبل فيه إلا قول ذوي الخبرة.

وقد مرت الإشارة إلى وقوع بعض الأخطاء في مرويات المستطرفات من قبيل ما ينقله عن كتاب أبان بن تغلب بعد ما وصفه بقوله: (صاحب الباقر والصادق عليه السلام)، وهذا مما يسلب الاعتماد عليه ومدى خبرته.

أما دلالة الرواية، فالبحث عنها كما في البحث عن دلالة الرواية السابقة، وأنها في مقام بيان ردّ الأخبار المتعارضة وعرضها على الإمام عليه السلام، والإذن له

في هذا العرض. وبما أنه ليس في وسع الإمام عليه السلام أن يأذن في عرض جميع الروايات المتعارضة، لذلك إذن له في عرض الروايات المتعارضة التي لا سبيل فيها لتحصيل العلم منها بقول الإمام عليه السلام. فهذه الرواية وأمثالها لا تتعرض لإلغاء المرجّحات العقلائية التي تؤدّي إلى إثبات قول الإمام، كما لا تتعرض للوظيفة فيما لم يمكن الردّ للإمام عليه السلام.

الرواية الرابعة: وقد نقلها الطبرسي في احتجاجه، ونقلها من مقدمة جامع الأحاديث قال: روى سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه» قال: قلت لا بدّ أن نعمل بأحدهما. قال: «خذ بما خالف العامة»^(١) وقد نقلت هذه الرواية في كتاب الكافي بصورة أخرى كما ذكرناه سابقاً، وهي تتضمن الحكم بالسعة حتى لقاء الإمام عليه السلام، ولكن ذكرنا هناك أنّ هذه الرواية ترتبط بالمستفتين ولا أثر لها في التوقف، إضافة إلى أن الرواية مرسلة في الاحتجاج، ومخالفتها لنقل الكافي مما يزيدا وهناً.

الرواية الخامسة: رواية الميمشي، وقد سبق نقلها. وهي مفصلة ذكرت في جامع الأحاديث، وورد فيها: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم. وعليكم بالكفّ

والثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان منا».

ولكن هذا لا ينفي الترجيح بالمرجّحات، وهي مما ترتبط بزمان حضور الإمام عليه السلام، ولا تدلّ على التوقف في زمان عدم التمكن من الوصول للإمام عليه السلام. وقد تحدثنا بالتفصيل عنها هناك.

واتضح من خلال هذه الروايات أنه لا يدلّ شيء منها على وجوب التوقف كما هو رأي المستدلّ.

هذا هو نهاية الكلام في الطوائف من الروايات المرتبطة بالأخبار العلاجية.

تنبيهات

التنبية الأول: كيفية الجمع بين أخبار التخيير والتوقف

تعرّض العلماء إلى كيفية الجمع بين أخبار التخيير (الطائفة الخامسة) وأخبار التوقف والإرجاء (الطائفة السادسة) بعد وضوح التعارض بينها. وقد ذُكرت وجوه كثيرة لعلاج ذلك، وقد نقل السيد الطباطبائي ثمانية وجوه عن العلماء، واختار هو وجهاً تاسعاً وللمحقق النائيني والعراقي أيضاً كلام في هذا المقام.

ولكن على ضوء ما ذكرناه في البحث عن هاتين الطائفتين من الروايات لا تبرز مشكلة تحتاج إلى علاج، وتوضيح ذلك: أنه يمكن تقسيم الروايات الواردة في التخيير والإرجاء - مما لها سند في الجملة، لا ما كان مرسلًا كمرسلة الاحتجاج - إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما استظهرنا ارتباطه بتعارض الفتاوى دون الأخبار.

القسم الثاني: ما يرتبط بتعارض الخبرين، ولكن استظهرنا أنها ترتبط باختلاف الأحاديث في الموسّعات فحسب، حيث تكون السعة فيها في الحكم الواقعي.

القسم الثالث: ما يرتبط بتعارض الخبرين وحكم فيها بالتوسعة أو التوقف.

أما القسم الأول، فيستفاد من هذه الطائفة في باب الاجتهاد والتقليد، فإذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم واختلفا في الرأي فهل الوظيفة هي الاحتياط أو تخيير المكلف بالأخذ بأيها شاء.

وعمدة الروايات من هاتين الطائفتين مما يرتبط بهذا القسم روايتان:

الرواية الأولى: موثقة سماعاً، وقد سبق الحديث عنها، وفيها: فقال عليه السلام:

«يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(١). وقد استظهرنا منها أنها مرتبطة بباب الإفتاء كما وضّحناه بالتفصيل فهي تدلّ على وجوب الإرجاء عند تعارض الفتويين إلى زمان لقاء الأعلام، أما الإمام أو الفقيه وخلال تلك الفترة هو في سعة، ولكن هذه السعة والتخيير في مقام العمل، ولا ينافي الإرجاء المأمور به في هذه الرواية؛ لأن الإرجاء يختص بالأخذ بإحدى الفتويين، حيث حكم الإمام عليه السلام بالسعة عند عدم التمكن من الوصول للأعلم، فلا يجب الاحتياط مثلاً.

الرواية الثانية: وقد حملناها على اختلاف المفتين وهي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وقد استظهرنا من تغاير السياق في الصدر والذيل، أنّ الصدر كان متوجهاً للفتوى الثالثة الناظر في الفتوتين المتعارضتين ومدركهما، بينما في الذيل فإنه ناظر للمستفتي حيث أمر بالإرجاء على تقدير عدم تمكن الناظر من الترجيح والإفتاء، ولا طريق للمستفتي لاستكشاف الحكم الواقعي فلا بد من تأخير ه إلى لقاء الإمام عليه السلام، فالإرجاء الأخذ بإحدى الفتوتين، إلى أن يلقي الإمام عليه السلام، وهو المراد بالوقوف عند الشبهة، فإنّ كلا من الفتوتين المتعارضتين يصدق عليها أنها شبهة، إذ لا يعلم أنها حق أو باطل، فلا يجوز الأخذ بها، ولكن إنما لم يصرّح بالسعة فيها؛ لأن المنازعة في دين أو ميراث بين شخصين، ولا يناسبه الحكم بالسعة، بل لا بدّ من فصل الخصومة بصلح أو بتراض على قاضي التحكيم، والسعة لا تفصل النزاع.

وأما القسم الثاني - الروايات المختصة بالموسّعات - فالحكم بالتوسعة من الإمام عليه السلام في هذه الأخبار المتعارضة، من باب اختلاف الأخبار في الموسّعات، ويجوز فيها التوسعة والتخير الأخذي. فلا يستفاد منها الحكم بالسعة والتخير الأخذي في الخبرين المتعارضين أو الفتوين المتعارضين مطلقاً بل في خصوص الموسّعات.

وقد ذكرت كبرى هذا الأمر في خبر الميثمي، وذكرت صغراه في خبر علي بن مهزيار:

ففي الأوّل، بعد أن قسّم الأوامر الصادرة عن النبي ﷺ إلى إلزامية وغير إلزامية، ذكر أنّ ما يمكن لنا الرخصة فيه هو الأوامر غير الإلزامية: «وما كان في السنّة نهي إعاقه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله»^(١).

وأما في الخبر الثاني حيث يسأل الإمام عليه السلام عن حكم الصلاة في المحمل هل يجوز أو تجب على الارض، لاختلاف الأخبار في ذلك، فوقع عليه السلام «موسع عليك بأيهما عملت» وقد نقلنا الخبر في موضعه.

وأما القسم الثالث، فليس هناك رواية تامة سنداً ودلالة تدلّ على هذا المعنى في هاتين الطائفتين لكي يبحث عن وجه الجمع وعلاج التعارض بينهما؛ لأنّ العمدة فيها روايتان: رواية بصائر الدرجات ورواية مستطرفات السرائر، وقد ورد فيها: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا».

وقد ناقشناها دلالة كما سبق من أن المراد من الردّ هو العرض لا التوقف،

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠ / ٤٥، الوسائل ٢٧: ١١٥ / ٢١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

وكأنّ قصد الراوي الاستجازه من الإمام عليه السلام في ردّ وعرض جميع الأخبار المتخالفة عليه، فأجابه الإمام عليه السلام بأنه يجب الرجوع للمرجّحات فيما يحتمل فيه الترجيح ويجوز عرض غيرها من الروايات، بالإضافة إلى أنّ هناك كلاماً حول الإجازة والإذن في الردّ، وهل يدلّ على وجوبه أم لا، مضافاً إلى أنّ موردها كان في زمان الحضور لا الغيبة.

وأما رواية الميثمي، فقد ورد في ذيلها «فإن لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا». والمنهي في هذه الرواية هو تفسير الروايات بالرأي، والظاهر أنّ المراد به اتخاذ موقف وحكم مسبق قبل البحث عن النصوص الواردة من الشارع، ثم البحث عما يلائمه من النصوص، وفرض أحكامه ومعتقداته المسبقة على النص. وتوجيه المتعارضين بنحو من التأويل ليناسب رأيه الخاص، أو ترجيح إحدى الروايات المتعارضة بوجوه غير موجبة للرجحان لمجرد توافقها مع رأيه الخاص، وهو غير جائز قطعاً، بل لا بدّ من البحث الموضوعي المجرد في النصوص، واتخاذ موقف محايد، واجتناب جميع النزعات والأفكار المسبقة على ملاحظة النصوص، ثم النظر لها لمجرد كشف الواقع واستنباط الحكم الشرعي سواء في تفسير الروايات، أو في ترجيح أحد المتعارضين.

ويمكن أن يكون الغرض من هذه الروايات الردع عن الترجيح بالقياس الاختراعي أو الاستكشافي. فقد نقل المحقق عن بعضهم الترجيح بالقياس^(١).

فغاية ما تدلّ عليه هذه القطعة من رواية الميثمي، هو المنع من ترجيح إحدى الروايتين مع عدم رجحانها بأحد الوجوه الموجبة لصرف الريبة عنها إلى الأخرى، مع فرض التمكن من لقاء الإمام عليه السلام والمنع من تفسير الروايات بالرأي بالمعنى الذي ذكرناه.

هذا كله بالنسبة لأخبار التوقف، وأمّا أخبار التخيير فالعمدة منها مرسلتا الاحتجاج:

الأولى: نقلها في جامع الأحاديث عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم فتردّه عليه»^(٢).

والثانية: نقلها في جامع الأحاديث أيضاً عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تبيّنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال: «ما جاءكم عنا ففسه على كتاب الله وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا، وإن لم يشبهها فليس منا». قلت: يبيّنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق. فقال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»^(٣).

(١) المعارج ص ٧٠.

(٢) جامع الأحاديث ١: ٣١٥ / ٤٦٧.

(٣) جامع الأحاديث ١: ٣١٥ / ٤٦٦.

ولكن لا جدوى في البحث عنها علمياً، لضعفها سنداً.

إذن، فهناك ثمرة وتأثير للبحث عن أخبار التوقف والتخير في باب الاجتهاد والتقليد والموسّعات كما أوضحناه، ولكن لم يثبت إثارته لمشكلة تحتاج للحلّ والعلاج كما تصوّره الأعظم.

التنبية الثاني: وجوب الترجيح أو الحكم بالتخير مطلقاً

هل يجب الرجوع للمرجّحات في باب التعارض أو يحكم بالتخير مطلقاً؟ حتى مع وجود المرجّحات في أحد الخبرين.

ذهب المشهور من العامة والخاصة إلى لزوم الأخذ بالترجيح إذا وجد. ولكن نُقل الرأي الثاني عن الشاذ من العامة وبعض المتأخرين من الخاصة كصاحب شرح الوافية وصاحب الكفاية، حيث التزموا بالتخير حتى مع وجود المزية^(١)، فالعمل بالمرجّحات مستحب عندهم. وقد نسبته صاحب الكفاية للشيخ الكليني، والصحيح هو لزوم الترجيح مع وجود المرجّحات ولكن لا على وجه التعبد بالمرجّحات المنصوصة، لما ذكرنا سابقاً أنّ أدلة الترجيح إرشادية للطريقة المتبعة عند العقلاء في كلّ أمارتين متعارضتين.

ويلزم التأكيد في البداية على أنّ مرادنا من المرجّح هو المعنى الذي يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ويوافقه بناء العقلاء، وهو ما يصرف الريبة الحاصلة

(١) شرح الوافية. السيد الصدر (مخطوط)، كفاية الاصول: ٤٤٤.

من العلم الإجمالي بمخالفة أحد الخبرين للواقع من أحدهما للآخر، بحيث يقال للراجع بأنه لا ريب فيه، وللثاني بأن فيه الريب.

ولا بد من ملاحظة أدلة الطرفين ودراستها؛

أدلة القول بوجوب الترجيح

أما أدلة القول بوجوب الترجيح، فهي وجوه:

الوجه الأول: بناء العقلاء؛ فإنَّ العقلاء إذا واجهوا، طريقين وحجتين متعارضتين، فإنهم لا يأخذون بأحد المتعارضين بطريقة عشوائية، بل يلاحظون أيًّا منهما يشتمل على المزية ليستحق الأخذ به، أما الذي لا يستحق الأخذ به لعدم توفره على المزية فلا يأخذون به ولا يذهبون ابتداءً إلى التساقط أو التوقف ولكن لا يكتفون بأدنى وجه للترجيح، بل يلاحظون في ذلك صرف الريبة عن أحدهما للآخر، بحيث بعد الراجع كأنه لا معارض له، كما هو المشهور في الطريقة المتعارفة في تعارض الطبيين مثلاً في تشخيص المرض أو العلاج، وقول أهل الخبرة في تسعير البضائع والدور وغير ذلك، وهذا هو المبنى الأساسي في ترجيح فتوى الأعلام على غيره. وقد ذكر السيد اليزدي مثل ذلك في رسالته حول التعادل والترجيح^(١).

ولم يردع الشارع عن هذا البناء العقلاني وهو يكفي في إمضائه، وما توهم من أنَّ مقتضى أخبار التوقف والتخير هو الردع عنه، فسيأتي الجواب

(١) رسالة في التعادل والترجيح ص ١٦٠، ١٧٤.

عنه^(١)، وعن عدم قابليتهما للردع. مضافاً إلى إمضاء هذا البناء بمقبولة عمر بن حنظلة التي سبق ذكرها^(٢).

الوجه الثاني: دعوى الإجماع على وجوب الترجيح: وقد ذكره الشيخ الأنصاري والسيد الطباطبائي.

قال الأوّل في رسائله: (المشهور وجوب الترجيح، وحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبار بالمرّة وجريان حكم التعادل. ويدلّ على المشهور مضافاً إلى الإجماع المحقّق السيرة القطعية المحكية عن الخلف والسلف)^(٣).

وقال الثاني نقلاً عن غاية المأمول: (إنه يجب العمل بالترجيح؛ لأنّ المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين أنه متى تعارضت الأمارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح) ونقل أيضاً عن كتاب الأحكام وجوب العمل بالدليل الراجح؛ لما علم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين^(٤). وعن كتاب المبادئ دعوى الإجماع على وجوب العمل بأرجح الخبرين^(٥).

(١) يأتي ص ٢٠١.

(٢) تقدم في ص ١١٢.

(٣) فرائد الاصول ٤: ٤٧.

(٤) رسالة في التعادل والترجيح ص ١٧٤.

(٥) مبادئ الاصول: ٢٣٢.

ولكنّ الظاهر أنّ الإجماع والسيرة ليسا تعبديّين، ولا وجهاً مستقلاً، فلا يستكشف منه حكم تأسيس شرعي كما هو المقصود من دعوى الإجماع في كلّ مورد وإنما ذهب العلماء والأصحاب إلى وجوب الترجيح جرياً على بناء العقلاء لا بما هم متشركة، والتزموا بالترجيح بما أنهم من العقلاء وهو مدرك الإجماع خصوصاً في العامة الذين لا نصّ لهم في الترجيح لكي يحتمل منهم التعبد بالنصّ. إذن، فليس هذا الوجه وجهاً مستقلاً عن سابقه، نعم يصلح أن يكون دليلاً على إمضاء البناء المذكور وعدم الردع عنه، مضافاً إلى إمكان استناد الإجماع إلى الروايات وما ذكرناه من مدركية هذا الإجماع هو الجواب الصحيح عن دعوى الإجماع.

ولكن المحقق الخراساني في الكفاية اعترض على تحقق هذا الإجماع من جهة أنّ الكليني في ديباجة الكافي له عبارة يستظهر منها القول بالتخيير مطلقاً^(١)، وسيأتي التعرض لذلك بعد استعراض سائر الأدلة ومع مخالفة مثل الكليني مع ما سيذكر من اختلاطه بالنواب وغيرهم كيف يمكن القول لتحقيق الإجماع، ولكن سيأتي البحث عن ذلك.

الوجه الثالث: الروايات التي تأمر بالترجيح. وعمدتها مقبولة عمر بن حنظلة، وقد ذكرنا أنها في مقام الإرشاد لبناء العقلاء، ولا تدلّ على أي تعبد شرعي.

إذن فهذه الوجوه الثلاثة ترجع إلى وجه واحد، وهو بناء العقلاء الذي أشارت الروايات إليه وإلى تطبيقه، وجرى عليه العلماء قديماً وحديثاً.

الوجه الرابع: أن ما نحن فيه هو من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، والأصل فيه الأخذ بالتعيين ووجوب الأخذ بالراجح وذلك للقطع بحجية ذي المزية على كل حال سواء كان الحكم الواقعي هو التعيين أو التخير، أما لو أخذنا بالمرجوح فقد تمسكنا بما هو مشكوك الحجية، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، كما هو مذكور في محله، فمع الشك في حجية غير ذي المزية فهو مساوق للقطع بعدم حجتيه.

ولكن هذا الوجه ضعيف؛ إنما يتم فيما لو قلنا بأن ما يقابل الترجيح هو التخير الأخذي، فيما لو لم نقل بالترجيح، وأما لو قلنا: إن ما يقابله أمر آخر فلا يتم الأصل، كما في الالتزام بالتساقط، أو الالتزام بالتخير، بمعنى التوسعة العملية، لا السعة في الأخذ الذي يعني بأن الخبر الذي أخذنا به حجة، كما يظهر ذلك في بعض الأدلة كموثقة سماعة في تعارض الفتاوى^(١). فعلى كلا القولين لا يتم الأصل المذكور. أما بناءً على القول بالتساقط فيسقط كلاهما عن الحجية، لا أن ذا المزية هو الحجة، وكذلك بناءً على التوسعة العملية، لكن الشارع قال بأنه إذا لم يكن لديكم دليل وحجة فأنتم في سعة.

إذن، فأين تعيين حجية ذي المزية مطلقاً على نحو التعيين؛ ليقدم في مقام

دوران الأمر بينه وبين التخيير؟

فهذا الوجه غير صحيح عندنا.

هذه هي الأدلة التي استدلل بها على الترجيح، وقد ظهر أنّ مرجع الثلاثة الأولى - وهي الصحيحة - إلى بناء العقلاء مع الإمضاء الشرعي.

بقي الكلام في ما وعدنا بالحديث عنه من اعتراض المحقق الخراساني في الكفاية على الإجماع، ولا بأس في التعرض له.

قال المحقق الخراساني في الكفاية: (إنّ دعوى الإجماع مع مصير مثل الكليني إلى التخيير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، وقال في ديباجة الكافي: (ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير مجازفة)^(١).

ولكن يمكن التأمل في كلام الكفاية من جهات ثلاث:

الأولى: ما المراد من عبارة الكليني؟ فهل إنّ مراده: عدم الاعتناء بالمرجّحات إطلاقاً وإنما يحكم بالتخيير ابتداءً، أو إنّ مراده: بما أنّ موارد الرجوع للمرجّحات قليلة لذلك فالمرجع غالباً هو التخيير؟ فلا يستفاد منها التخيير مطلقاً.

وإنما رأيه لزوم الترجيح مع وجود المرجّحات، ثم التخيير مع عدم امكان الترجيح.

وقد اختلف في ذلك، فقال صاحب الحقائق في مقدمات حدائقه: (والمستفاد من كلام ثقة الإسلام في ديباجة كتاب الكافي أنّ مذهبه فيما اختلف فيه الأخبار هو القول بالتخير، ولم أعر على من نقل ذلك وذهب إليه، مع أنّ عبارته ظاهرة الدلالة طامحة المقالة، وشرّاح كلامه قد زيفوا عبارته وأغفلوا مقالته)^(١).

ويظهر من كلام صاحب الحقائق أنّ أكثر شرّاح الكافي قد فهموا من عبارته المعنى الثاني وهو التخير مع عدم وجود المرجّح لا مطلقاً، وقد ذهب إليه المحدث الأستربادي والسيد الطباطبائي والمحقق الإصفهاني^(٢) وغيرهم. وغاية ما يمكن قوله في تفسير كلام الكليني أنه مجمل، فلا يتعيّن المعنى الأوّل، وهو الأخذ بالتخير مطلقاً حتى مع وجود المرجّحات.

الثانية: الملاحظ أنّ المحقق الخراساني نقل بالمعنى أو اختصر كلام الكليني على وجه يوهّم خلاف مراده، فإنّ ظاهر نقله أنّ الكليني اعتبر التخير جامعاً لصفيتين: الاحتياط والأوسعية، ولكن ليس في عبارته أنّ القول بالتخير أحوط، بل لا يناسب ذلك مقام الكليني، إذ لا معنى لكون التخير أحوط وإنما هو خلاف الاحتياط، إذن كون التخير أحوط غير واضح المعنى وننقل هنا عبارة الكليني بنصّها من الكافي، فإنه قال في مقدمة الكافي بعد ذكره

(١) الحقائق ١: ١٠٦.

(٢) نهاية الدراية ٦: ٣٢٤.

للمرجحات ما هذا لفظه: (ونحن لا نعرف من ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: «فبأيها أخذت من باب التسليم وسعك»^(١)).

وقد ذكر شرّاح الكافي وكذلك المحقق الإصفهاني أنّ العبارة ذكرت على نحو اللف والنشر المرتب، أي (لا نجد شيئاً أحوط من ردّ علم ذلك كله إلى العالم ولا أوسع من قبول ما وسع الأمر فيه)، فالأحوط هو الردّ للعالم، والأوسع هو القبول من باب التسليم. وهذا لا يعني أنّ الأخذ بالتخير هو أحوط أيضاً. ولعل صاحب الكفاية تبع في هذا الاختصار المخل بالمقصود في عبارة الشيخ الأنصاري حيث حاول توجيه كون التخير أحوط.

نعم، كلام الشيخ في الرسائل يوهّم هذا المعنى؛ لأنه قال: (وأما وجه كونه أحوط مع أنّ الأحوط التوقف والاحتياط في العمل)^(٢).

الثالثة: وهذا هو المهم حيث يبرز السؤال حول مدى مخالطة الشيخ الكليني للنواب والسفراء وهل كانت مخالطة بدرجة تكون معها معلوماته وكتاباته في مرأى منهم وفي معرض تصحيحهم لها؟ والتعرّف على هذا الأمر له أهمية بالغة؛ فقد بالغ البعض في ذلك واستهدفوا من خلاله تأييد اعتبار كتابه القيم (الكافي)، بلحاظ أنّ تأليفه كان بمرأى من النواب، بل زاد بعضهم

(١) الكافي ١: ٧.

(٢) الرسائل ٢: ٧٨٠.

بأنّ الكتاب عرض على الحجة عليه السلام، إلى غير ذلك مما يستوجب قبول جميع رواياته وكون التشكيك فيه من دأب العجزة.

ولكنّ الظاهر أنه لا دليل على أنّ الكليني كان في بغداد حين تأليفه لكتاب الكافي بحيث يكون مخالطاً للنواب عن الإمام عليه السلام وربما كان في الريّ خلال تأليفه الكافي، فكيف يكون بمراى من النواب بحيث يكون مخالطاً لهم خلال فترة تأليفه، وإن ذكرت عبارات بهذا المعنى من قبل بعض المتأخرين، منها ما ذكره السيد بحر العلوم في الفوائد الرجالية، قال رحمته الله: (وقد اتفق تصنيفه - الكافي - في الغيبة الصغرى بين أظهر السفراء في مدة عشرين سنة كما صرح به النجاشي وغيره^(١)). ويتوهم من هذه العبارة أنّ النجاشي وغيره أيضاً صرح بأنّ تأليف الكافي كان بين أظهر السفراء، مع أنّ النجاشي لم يذكر ذلك ولم يصرّح بمجموع ما ذكره السيد بحر العلوم، وإنما صرح بخصوص أنّ تأليفه كان خلال عشرين سنة، وإنما قال في ترجمة الشيخ الكليني: (كان شيخ أصحابنا في وقته بالريّ ووجهها ووجههم وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم صنّف كتاب الكافي في عشرين سنة)^(٢). ويظهر من كلامه أنّ الكليني كان زمان اشتهاره وعظمته في الريّ، فالكليني عنده من علماء الريّ لا من علماء بغداد، نعم ذكر النجاشي بأنّ الشيخ الكليني ألّف الكافي في مدة عشرين سنة.

(١) رجال بحر العلوم ٣: ٣٣١.

(٢) رجال النجاشي: ٣٧٧/١٠٢٦.

ونظير هذه العبارة أو أصرح منها ما ذكره المحدث النوري في المستدرک، والملا خليل القزويني في شرح الكافي وغيرهما. ولكن ليس هناك مستند لصحة هذا الرأي.

ولا شك بأنّ الشيخ الكليني جاء إلى بغداد، إلّا أنّ تاريخ وروده إلى بغداد مجهول عندنا، وإنّما المعلوم لدينا أنّه كان سنة ٣٢٧ في بغداد وقد توفي سنة ٣٢٨ أو ٣٢٩، وكان الأصحاب يسمعون منه الكافي خلال تلك المدة ويستجيزون منه روايته، كما يظهر ذلك من الاستبصار^(١)، ولكن لا يعلم ابتداء مجيئه إلى بغداد أو سببه، وقد يكون السبب في نزوحه من الريّ الاضطرابات التي شهدتها هذه المدينة في تلك الفترة من سنة (٣٠٤) إلى (٣٢٣) - كما يُلاحظ بمراجعة دائرة المعارف الإسلامية^(٢) - حيث تداولتها أيدي الحكام، فسيطر عليها السامانيون أوّلًا الذين كانوا يحكمون خراسان، وبعد ذلك استولى عليها حاكم آذربايجان، ثم انتزعها منهم السامانيون، إلى أن ملكها الديلم سنة (٣٢٣) واستقرت في أيديهم قبل أن يدخلوا بغداد سنة (٣٣٣). وبطبيعة الحال كان يقترن بهذه التغيرات مجازر بشرية كما هو الحال في نظائرها، وكان ذلك سبباً لاضطرار جماعة من العلماء في الريّ وضواحيها إلى الهجرة لبلاد أخرى، ولما كانت بغداد في ذلك العهد المجمع العلمي للمسلمين عموماً وللشيعية

(١) خاتمة المستدرک ٣: ٢٧٢ - ٢٧٦.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٢٨٥ - ٢٩٢.

خصوصاً؛ فإنهم توجّهوا إليها، وكان من هؤلاء المهاجرين الشيخ الكليني. وكما لا يُعلم تاريخ هجرته لبغداد، لا يعلم أنّ تأليفه لكتاب الكافي كان في بغداد أيضاً، أو لا. وعلى تقدير أنه كان في بغداد في عهد الحسين بن روح والسمري وتأليفه الكافي خلال ذلك فهذا لا يعني صحة جميع أقواله وآرائه وموافقتها لأقوال الأئمة، فلم تكن وظيفة النواب تصحيح آراء وأقوال الفقهاء المعاصرين لهم في مجال مباني الاستنباط والمسائل الفقهية ولو كان كذلك لم يقع أي اختلاف بينهم، مع أننا نجد الاختلاف بينهم موجوداً، ولو صحّ ما ذكر لوجب الأخذ بجميع آرائه في الكافي، مع ما يلاحظ للكليني من آراء شاذة في الفقه ولم يأخذ بها أحد من المتأخرين كوجوب العقيدة كما يظهر من الكافي وغيره، وإنما كانت مهمة النواب رعاية أحوال الشيعة وأمورهم. وهذا القول نظير القول بأنّ فلاناً ألف كتابه في زمان الشيخ الأنصاري، أو بين أظهر علماء كبار منهم الشيخ الأنصاري، وهذا ابن أبي عقيل كان معاصراً للشيخ الكليني، وكان يسكن بغداد أيضاً مع ما هو المعروف عنه من الآراء الشاذة.

نعم، كان تأليف كتاب التكليف للشلغماني تحت نظر الحسين بن روح، ولكن بعد انحرافه والسخط عليه فقد كتابه تأثيره وزال عنه اعتباره.

وعلى أيّ حال فإنّ مثل هذه الادّعاءات أقرب للآمال والتمنّيات، وليست قضايا تاريخية مسلمة، فإنّ كتاب الكافي على جلالته وعظمته ليست المناقشة فيه

من دأب العجزة كما قيل^(١) ولا يمكن القول بصحة جميع ما ذكر فيه.

أدلة القول بالتخيير

استدلّ القائلون بالتخيير وعدم وجوب الترجيح بأدلة:

الدليل الأول: الإجماع على التخيير؛ إما مطلقاً أو على تقدير عدم وجود المرجّحات.

الدليل الثاني: أن الأصل في المتعارضين هو التخيير.

الدليل الثالث: روايات التخيير.

ولابد من ملاحظة هذه الأدلة لتتعرّف على مدى صحتها ودالاتها في هذا المجال.

أما الإجماع، فهو، وليست دعواه إلا مجازفة ولا شاهد عليها، بل الشواهد على خلافها؛ لمخالفتها لبناء العقلاء، والروايات الدالة على الترجيح كالمقبولة. وعلى تقدير تحقق هذا الإجماع فهو مدركي أو محتمل المدركية، إذ يحتمل استناده لأخبار التخيير التي سبق فساد الاحتجاج بها إما سنداً، أو دلالة، أو كليهما.

وأما أن الأصل في المتعارضين التخيير، فقد سبق مناقشته في المقصد الأوّل، حيث ذكرنا أن الأصل هو التساقط دون التخيير، إضافة إلى أن الأصل إنما يكون دليلاً حيث لا دليل.

وقد ذكرنا في المقصد الأوّل: أن من الوجوه المتصورة لإثبات أن المتعارضين

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ١: ١٠٠ نسب هذا القول للمحقق النائيني.

ينفيان الثالث.

الوجه الأول: أن يكون أحد الدليلين المعين في علم الله هو الحجة، الوجه الثاني: أن الجامع الانتزاعي هو الحجة وهو عنوان أحدهما أو أحدها.

الوجه الثالث: أن كلّ واحد منها حجة إذا كان الآخر مخالفاً للواقع.

ولكن كلّ هذه الوجوه الثلاثة لا تساعد على التخيير الأخذي، لتوقف هذا التخيير على كون أحدهما لا على التعيين حجة.

أما الوجه الأول: وأن أحدهما معيّناً في علم الله هو الحجة واقعاً، فإنه يحتل في صورة اختيار أحدهما كما هو مقتضى التخيير، أن لا يصادف الحجة الواقعية.

أما الوجه الثاني: وأنّ الحجة هو الجامع الانتزاعي بين الدليلين. فهو لا ينتج حجّة هذا الفرد بعينه؛ لأن المفروض أن الحجّة متعلقة بالجامع لا بهذا الفرد المعين.

وما ذكره بعض الأعاضم في مبحث جريان البراءة فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مجال التكليف، بعد الاعتراف بأنّ الوجوب التخييري متعلق بالجامع الانتزاعي، أنّ أصالة البراءة تجري في التقيد بأحد الفردين، وبذلك يكون الأصل هو التخيير، لا التعيين.

فهو ضعيف، كما ذكرناه في محله، ولا مجال للبحث عنه هنا، نعم ذكرنا أنّ بعض الوجوه المتصورة هناك هو حجّة أحدهما على تقدير عدم الأخذ

بالآخر، وبالعكس، وهذا يقتضي التخيير، إلّا أنّنا بينا هناك أنّ هذا أضعف الوجوه، مع أنّ بقية الوجوه أيضاً لم تكن مقرونة بقرائن.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا مجال للقول بأننا لو أخذنا بالراجع فهو مقطوع الحجية وإن أخذنا بالمرجوح فهو مشكوك الحجية، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، وذلك لأنّ الراجح على أكثر المسالك ليس مقطوع الحجية.

وأما الروايات، فقد بحثنا عنها بالتفصيل في الطائفة الخامسة، وذكرنا أنّ ما يدلّ على التخيير فيها أخبار ثلاثة: مرسلتا الاحتجاج، ومرسلة الكليني.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ هذه الروايات مطلقة في دلالتها على التخيير، حيث تشمل صورة وجود المرجّحات، وليس هناك ما يصلح لتقييدها؛ لأنه لا يوجد دليل على الترجيح؛ وذلك لأنّ الأدلة التي ذكرت للترجيح غير تامّة، وأمّا بناء العقلاء عليه فننكره من أساسه، وأمّا الإجماع على الترجيح فهو غير حجة، وأمّا الأصل فإنه إنما يكون دليلاً حيث لا دليل، وأمّا الروايات الدالة على الترجيح بالمرجّحات فإنها غير دالة عليه؛ لأنها ضعيفة إما دلالة أو سنداً؛ فالرفوعة مثلاً ضعيفة سنداً، وأمّا المقبولة فعلى تقدير صحتها سنداً فإنها لا تتم دلالة؛ لأنها ترتبط بموارد الحكومة وتخالف الحاكمين، كما ذكره صاحب الكفاية^(١).

وأما عدم امكان تقييد روايات التخيير بأدلة الترجيح، فلأنه يلزم منه حمل

أخبار التخيير على الفرد النادر؛ إذ من النادر أن يكون الخبران متساويين من دون مزية ومرجح لأحدهما على الآخر، خاصة لو ذهبنا لجوب التعدي عن المرجحات المنصوصة كما هو الرأي المختار.

ويضاف لذلك أنه يلزم من القول بالتقييد تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ فإنّ السائل لو سأل عن وظيفته في خبرين متعارضين؛ فلو أُجيب بالتخيير واعتمد في تقييده على القرينة المنفصلة، فإنّ ذلك يعني الإذن للسائل بالعمل بغير ذي المزية، وهو قبيح. إذن فغاية الأمر حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

هذا غاية ما يمكن قوله في تقريب الاستدلال بروايات التخيير. ولكن لا يصح هذا التقريب سواء في أصل المبنى من ثبوت روايات تدلّ على التخيير مطلقاً أو فيما بنى عليه.

مناقشة أصل المبنى

إنّ أخبار التخيير إما ضعيفة دلالة وإن تمت سنداً، فموثقة سماعة مثلاً مرتبطة بتعارض الفتاوى والتخيير والتوسعة فيها تخيير في مرحلة العمل لا التمسك واعتبار الحجية كما مرّ تفصيله، ورواية علي بن مهزيار مرتبطة بنحو من الجمع الدلالي، أي التوسعة في الموسّعات فهي مختصة بالموسّعات، أو بعض هذه الأخبار ضعيف سنداً ودلالة، كمرسلة الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة. وأمّا الوجه في ضعفها دلالة، فلأنها لا ترتبط بالأخبار المتعارضة ولا

تدلّ على التخيير الأخذي..، بل إنها في مقام بيان جواز الاعتماد على خبر الثقة وإن لم يعلم بموافقته للواقع حتى يتمكن من الوصول للإمام عليه السلام.

وعلى تقدير دلالة بعض الأخبار على التخيير في الأخبار المتعارضة، لكن ليس لها إطلاق يشمل صورة وجود المرجح. وبالإضافة لضعفها سنداً كمرسلة الاحتجاج الأخرى عن الحسن بن الجهم - وقد سبق ذكرها - فيتقيد إطلاقها بعدم وجود المرجح العقلاني الموجب لصرف الريبة. وذلك لأنّ السؤال قد قيّد بقوله: (لا نعلم أيهما الحق)، وهذا يعني اشتباه الحقّ بالباطل، ونحن نتقبل عدم جواز الترجيح في مثل موارد الاشتباه كما مضى وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل؛ لأنّ الترجيح عندنا لا يعني وجود المزية التعبّدية فحسب، بل يعني وجود خصوصية في أحد الخبرين بحيث يوجب خروجه عن عنوان المشتبه وما فيه الريبة. وفي مثل هذه الموارد يعلم الحقّ منهما ويخرج عن الاشتباه.

والقائل بالتخيير مطلقاً، وعدم وجوب الترجيح حتى مع وجود المرجّحات، فلا بد له من مناقشة وتفنيد الأدلة التي ذكرت على وجوب الترجيح، ولكنه لا يمكنه ذلك أما بناء العقلاء فلا يقبل الشك والريبة بالمعنى الذي ذكرناه، وأنه إذا وجد كاشفان ولكن كان في أحدهما مزية تبعده عن الاشتباه والريبة بحيث تصرفه للآخر، فإنّ العقلاء يأخذون به، بل إنّ هذا البناء العقلاني من القوة إلى الدرجة التي يصلح معها أن يكون قرينة متّصلة على التقييد على تقدير وجود أدلة على التخيير مطلقاً، فهذا البناء يمنع من انعقاد

الإطلاق. وقد تقدّم أنّ الإجماع والسيرة يؤكّدان هذا البناء العقلاني.

ولا بد للقاتل بعدم وجوب الترجيح من منع حجّة بناء العقلاء على الترجيح، بدعوى ردع الشارع عنه، ولذلك طريقان:

الطريق الأوّل: التمسك بإطلاق أدلّة التخيير، وإن كان بمعنى التوسعة في مرحلة العمل، بحيث يشتمل صورة إمكان الترجيح.

الطريق الثاني: التمسك بإطلاق أدلّة التوقف بالنحو المتقدّم أيضاً.

ويتوقف الطريق الأوّل: على منع حجّة مقبولة عمر بن حنظلة، بدعوى أنه لم يوثّق في كتب الرجال، ولا أثر لنقل صفوان وابن أبي عمير والبرزنطي عن الراوي في التوثيق، كما لا اعتبار لقبول الأصحاب في جبر السند، وأمّا إذا اعتبرنا الرواية معتبرة بذلك، كما بيناه سابقاً، فلا مجال لدعوى الردع، إذ هي كافية في إثبات لزوم الترجيح، فتقيد إطلاقات التخيير المزعومة، وقد ذكرنا أنّ في المقبولة مقطعين، أحدهما يرتبط بالمفتين، والآخر يرتبط بالراويين وعلى تقدير سقوط المقبولة عن الاعتبار أو ارتباطها بالفتوى - لا بالرواية والراوي، ووجود إطلاق بحسب ظاهر اللفظ يدلّ على التخيير، فالظاهر أنّ بناء العقلاء كاف في منع انعقاد الإطلاق؛ لأنه قرينة حالية على التقييد بغير صورة إمكان الترجيح، وعليه فلا مجال لدعوى ردع هذا الإطلاق عن بناء العقلاء، وأمّا مرفوعة زرارة ورواية رسالة القطب، فقد ذكرنا التأمل في سندهما.

وأما الطريق الثاني: فالعمدة في أدلّة التوقف رواية الميثمي على تقدير

اعتبارها سنداً، ومورد توهم الإطلاق فيها قوله (وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا أو التمسك بها يتوقف على أن نحمل قوله ﷺ (طالبون باحثون) على البحث عن القرائن وموجبات صرف الريبة عن أحدهما إلى الآخر، وإلا فالوقوف مخصوص بحال الطلب والبحث - وأما بعد العثور على المرجّحات، فلا وجه للتوقف بمقتضى الرواية، وقد مرّ الكلام فيها.

وأما الوجهان اللذان ذكرا لعدم قابلية إطلاقات التخيير للتقييد بصورة عدم وجود المرجّح، فالجواب عنهما بوجهين: مشترك ومختص. أما الجواب المشترك: فما سبق ذكره من أنّ بناء العقلاء من القوة بحيث يمنع من انعقاد الإطلاق لروايات التخيير من أصله.

وأما الجواب المختص:

فيعترض على الوجه الأول: بأننا لو بنينا على ما ذهب إليه معظم المتأخرين من عدم التعدي عن المرجّحات المنصوصة، وقلنا باختصاص المرجّحات بموافقة الكتاب ومخالفة العامة كما ذهب إليه بعض المتأخرين^(١)، فجوابه واضح؛ لأنه من النادر وجود إطلاق كتابي في مورد التعارض، كما أنه من النادر أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للعامة بما لهذه الكلمة من معنى، بحيث يشمل المخالفة لميول حكّامهم وقضاتهم.

وأما إذا بنينا على التعدي عن المرجّحات المنصوصة كما هو الرأي المختار، فلا نعني به الترجيح بأي مرجّح كان، بل المرجّح المعتبر هو الذي يوجب صرف الريبة عن أحد الخبرين للآخر، ومثل هذا المرجّح مما يقل وجوده، كما لو فرضنا أنّ الإجماع أو الشهرة مما لا يوجبان صرف الريبة؛ وذلك لعدم استقلال المجمعين فكرياً، بأن علمنا مثلاً أنّ الشهرة ناشئة من تقليد جيل لجيل دون استقلالية في الرأي منهم، فلا توجب صرف الريبة، أو لعدم بلوغهم إلى الحدّ المطلوب في ذلك مثلاً. وعلى ذلك فلا يجوز الترجيح بالإجماع أو الشهرة.

وعلى ضوء هذه الفكرة في الترجيح المعتبر ذكرنا أنه لو فرضنا أنّ اختلاف أحد المجتهدين في المستوى العلمي عن الآخر كان ضئيلاً، فلا يتعيّن تقليد مثل هذا المجتهد الأعم بدرجة قليلة، وإنما يعتبر في تعيّن تقليده دون الآخر فيما لو بلغ اختلافه عن الآخر إلى الدرجة التي يعتبر معها قول الآخر ساقطاً، وذلك لإحاطة مثل هذا المجتهد الأعم بتاريخ المسألة، وكتب الحديث ولحن الكلمات، وغير ذلك ممّا يعد المجتهد الآخر بالنسبة إليه في بداية سلّم الاجتهاد.

ويعترض على الوجه الثاني - لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - بأنه لابدّ من ملاحظة الفرق بين موارد الفتيا وموارد التعليم، فيما أنّ أساس التعليم على التدرج في البيان، لذلك فلا مانع من تأخير البيان؛ لأنه لا يحتاج

للعمل فيه. ومن هنا فلا يلزم من تأخير المقيّد أو الاعتماد على القرائن المنفصلة تأخير البيان عن وقت الحاجة. وما ذكر من أنه يلزم من تأخير التقييد تأخير البيان إنما يتحقق ذلك في موارد الفتيا. وأمّا ما ذكره البعض من عدم القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة، فقد تعرّضنا له في مبحث المطلق والمقيّد.

والخلاصة أنّ ما ذكر من الوجوه ضعيف.

وأما ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المرجّحات إنما ذكرت من باب تمييز الحجة عن اللاحجة، وذلك أنّ الخبر المخالف للكتاب اعتبر زخرفاً؛ ولذلك لا يكون حجة من أساسه، وكذلك الخبر الموافق للعامة لا يجري فيه أصالة الجهة.

فيعترض عليه بما تقدّم إيضاحه من أنّ ما جاء في الروايات بطرح ما خالف الكتاب إنما يراد به المخالفة الروحية للكتاب إما هدماً أو بناءً وهذا أجنبى عن روايات التخيير. وأمّا مخالفة العامة فليست بنحو تمنع من جريان أصالة الجهة حتى لا يجري فيه الترجيح.

وبما أنّ هذه الآراء والأقوال قد أُجيب عنها في تقريرات بعض الأعظم ولو بنحو آخر^(١) فلذلك لن نطيل الكلام حولها.

وعلى كلّ حال فقد ظهر مما ذكرنا صحة القول بلزوم الترجيح.

وحاصل هذا التنبيه: أنّ الترجيح بحسب المرجّحات وصرف الريبة

واجب لابدّ منه في موارد التعارض، وهو مذهب أكثر العلماء بل المخالف نادر جداً.

التنبية الثالث: التعدي عن المرجّحات المنصوصة

وقد طرح العلماء هذا البحث بعنوان (التعدي عن المرجّحات المنصوصة)، ولكننا نرجّح طرح البحث بصيغة أخرى من أنّ الترجيح هل هو أمر عقلائي أو تعبدي، بمعنى أنّ المرجّحات المنصوصة في الروايات هل هي إرشادات وتطبيقات للكبرى العقلائية والقانون العقلائي الذي ذكرناه مراراً من لزوم الترجيح بما يوجب صرف الريبة من أحد الخبرين للآخر، ومن هنا كانت هذه المرجّحات المنصوصة توجيهات للفقهاء وتذكيراً وتعليماً له بما يمكن وقوعه مرجّحاً في الأحكام الشرعية، وذلك لعدم كون المرجّح معيناً ومشاركاً في جميع مجالات التعارض، أو إن هذه المرجّحات المنصوصة تعبدية يلزم الاقتصار عليها؟

وإنما رجّحنا هذا العنوان؛ لأنه أعم من وجه من العنوان الذي طرحه العلماء للبحث؛ وذلك لأنه كما تتسع دائرة المرجّحات بما يتعدى عن المرجّحات المنصوصة فيما لو توفرت المزية على وصف صرف الريبة، لكنها لم تكن منصوصة، فذلك قد تنضيق في مجالات أخرى كما لو فقدت المرجّحات المنصوصة لوصف صرف الريبة حيث لا يجوز العمل بها.

وقد تبين من البحوث السابقة أنّ القول بالتعدي هو الصحيح، فالمناظ

إيجاب المزية لصرف الريبة عن صاحبها لفاقدتها، فلو وجد هذا الوصف في مزية غير منصوصة أخذنا به، وكذلك لو كانت المزية منصوصة، ولكنها فاقدة لهذا الوصف لسبب من في المقام فلا اعتبار بها، كما إذا كانت إحدى الروايتين مشهورة، ولكن علمنا منشأ الاشتهار وأنه لا يعتمد على وجه صحيح، بحيث تبقى الريب فيها، أو وجدنا إحداهما موافقة للعامة، ولكن تبين لنا بالمناسبات أن مضمونها لا يساعد على كتمان الحكم الواقعي.

وبذلك يتبين أن ما طرحناه، أوسع مما ذكره القوم حيث عبروا بإمكان التعدي عن المرجحات المنصوصة، فإنه على طرحنا، ربما لا يؤخذ بالمنصوصة لفقدانها الوصف المذكور.

أقوال العلماء وتاريخ المسألة:

وقبل الدخول في البحث يلزمنا التعرض وبإجمال لتاريخ هذه المسألة، والظاهر من أقوال الخاصة والعامة عدم الالتزام بمرجحات معينة، بل إنهم عملوا في مجال الترجيح على الضابط الذي سنذكره^(١). وقد استمر هذا الرأي حتى زمان المحدث الأستربادي - وهو من علماء القرن الحادي عشر وأول من انتقد الأصوليين من الشيعة - حيث ذهب إلى التقيد بالمرجحات المنصوصة في باب الترجيح، وزعم أن كثيراً من القدماء يذهبون لرأيه فكان من الأمور التي انتقدها على الأصوليين اعتمادهم على آرائهم في ترجيح الأخبار المتعارضة.

قال الشيخ الأنصاري في رسائله: (ولذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدتها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منها عين ولا أثر)^(١).

وتبعه في ذلك جمع من الأخباريين أمثال صاحب الحقائق، فقد قال في حقائقه ونقله الشيخ في رسائله بعد كلامه السابق: (وقد ذكر علماء الأصول من وجوه الترجيحات في المقام مما لا يرجع إلى محصل، والمعتمد عندنا على ما ورد من أهل البيت عليه السلام من الأخبار الدالة على وجوه الترجيحات)^(٢).

ولعل تشدد الأخباريين في هذه المسألة، لأجل توهمهم أنها تمهد السبيل للقول بالرأي في الروايات، وقد ذكرنا في بحث القياس أن أحد الأسباب التي دعت الأخباريين إلى نسبة القول بالرأي إلى بعض علمائنا الأصوليين هو القول بالتعدي عن المرجّحات المنصوصة، ولكن سنذكر ليس للقول بالتعبد والتقيّد بالمرجّحات المنصوصة أثر ووجود في كلمات السابقين.

وقد وافقهم على ذلك أيضاً المحقق النراقي في مناهج الأصول كما نقله عنه السيد الطباطبائي في رسائله: (وما للرعية الجاهلة وتمييز روايات الإمام من دون الرخصة فيه، بل مع النهي الصريح عنه كما في الرواية الرابعة عشرة)^(٣). ومراده منها رواية الميثمي.

(١) الرسائل ٤: ٧٨.

(٢) الحقائق ١: ٩٠، الرسائل ٢: ٧٨٠.

(٣) رسالة في التعادل والتراجيح: ٢٠٨.

وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً من متأخري الأصوليين المحققون الثلاثة: الشيخ النائيني والعراقي والإصفهاني^(١) ثم تبع هؤلاء بعض من تأخر عنهم. والملاحظ أنّ الكثير من الأصوليين تأثروا برأي المحدث الأستربادي وإن اختلفوا معه في المنهج. ولكن لم يذهب لهذا الرأي من سبق على المحدث الأستربادي.

نعم ربما يستظهر ذلك من كلام الكليني، قال في مقدمة الكافي (فاعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحداً تمييزُ شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلا على ما أطلقه العالم بقوله...) ^(٢). وقد تقدّم الحديث عن هذه العبارة إجمالاً، وأنه عليه السلام هل يقول بالتخير مطلقاً ابتداءً أم بالترجيح بالمنصوص، ثم التخير؟ وعلى الثاني فهل يلتزم بالترتيب بين المرجّحات أو لا يلتزم به كما هو ظاهر نقله لها دون الترتيب؟ وعلى تقدير ثبوت ذلك عنه فليس له موافق من العلماء؛ لأنّ العلماء من الخاصّة والعامة متفقون على التعدي، فليس رأي المحقق أو العلامة إحداثاً لأمر لم يسبق به. ففي الفوائد القديمة للوحيد البهبهاني: (إنّ مشايخنا القدماء ورواة الأخبار والوسائط بيننا وبين المعصوم طريقتهم في الأخبار النقد والانتخاب وتصحيح الحديث على ظنونهم والبناء عليها، وعدم قصرهم في الترجيحات المنصوصة) ^(٣).

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٧٨، نهاية الافكار ٤: ٤٣٩، نهاية الدراية ٦: ٣٣٤.

(٢) الكافي ١: ٧.

(٣) الفوائد: ١١٦.

فلم نجد عيناً ولا أثراً للقول بالتعبد بالمنصوص في الترجيح في كتب القدماء، ولم يتقل ذلك عنهم كما يظهر بمراجعة المعارج للمحقق ونهاية الأصول للعلامة وشرح التهذيب للسيد عميد الدين وغيرها، حيث يظهر أنه ليس هناك من يلتزم بهذا الرأي، فالشيخ الطوسي في مقدمة الاستبصار حيث يتعرض بإيجاز لتعارض الأخبار نلاحظ أنه رجح بالعدد أو النقل باللفظ أو المعنى أو السماع أو الإجازة. ولا ريب أن مثل هذه المرجحات لم ترد في النصوص.

قال في مقدمة الاستبصار (وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على عدل الرواة في الطريقتين، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً) ولا ريب في أن كثرة العدد لم ترد في النصوص. وقال في مقدمة التهذيب (فإذا اتفق الخبران على وجه لا ترجيح لأحدهما على الآخر بيّن أن العمل يجب أن يكون بما يوافق دلالة الأصل وترك العمل بما يخالفه) وموافقة الأصل أيضاً ليست من المرجحات المنصوصة.

وقال الشيخ الصدوق في الفقيه، بعد أن روى صحيحة علي بن جعفر المانعة من الصلاة وبين يدي المصلي سراج، وبعد أن روى رواية ضعيفة مرفوعة عن عمرو بن إبراهيم الهمداني. أنه لا بأس به لأن الذي يصلي له أقرب إليه من ذلك، وقال في مقام تقديم الثانية مع ضعفها، ولكنها رخصة اقترنت بها علة، صدرت عن ثقات ثم اتصلت بالمجهولين والارتفاع فمن

أخذ بها لم يكن مخطئاً بعد أن يعلم أن الأصل هو النهي، وأن الإطلاق هو الرخصة، والرخصة رحمة).

ولكن أي من هذه المرجّحات هي منصوصة، كونها رخصة، أم اقترائها بعة أم صدورها عن الثقات، ومن البعيد أن يكون منشأ قوله بتقديم الرخصة ما روي في المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام من مصابيح الظلم (أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني أهناه وأسهله وأرشدته، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله) وقد مرّ الكلام فيه، وقلنا بأن الظاهر أن الجملة الأولى مقدمة للثانية، وأن المراد الأخذ بها وافق الكتاب وليس المراد الأخذ بالأسهل كيفما كان.

وقد نقلنا فيما سبق عبارة للشيخ المفيد في أوائل المقالات، مفادها أن الراوي لو كان من كبار العلماء كمحمد بن مسلم ووزارة فترجح روايته عند التعارض. وقد نقل هذا أيضاً عن الشيخ الطوسي كما في معارج المحقق، مع أنه ليس ذلك من المرجّحات المنصوصة^(١).

وهذه كلها أمارات وشواهد على عدم التزام أحد بتعبدية الترجيح، والاقتصار على المنصوص. وقد ذهب لهذا الرأي أيضاً شيخ المحققين الأنصاري^(٢) والسيد الطباطبائي.

(١) معارج الأصول ص ١٥٤.

(٢) الرسائل ٢: ٧٧٩ طبعة جامعة المدرسين.

وبعد هذا المدخل التاريخي للمسألة ندخل في صميم البحث فنقول:
يلزمنا لأجل الوصول إلى الحق في هذه المسألة ملاحظة الأدلة السابقة التي
استدل بها على الترجيح؛ لتتعرف على مدى دلالتها في هذا المجال، وهل تدلّ
على التعدي أو الاقتصار على المرجّحات المنصوصة؟

الأدلة على التعدي:

أما بناء العقلاء، فمن الواضح أنه يقتضي التعدي؛ إذ لا منصوص
عندهم. وقد ذكرنا أنه حجة بضميمة عدم الردع أو الامضاء مباشرة.
وأما الإجماع، فكذاك؛ لما ذكرناه من أنّ القول بوجوب الاقتصار قول
حادث عند الشيعة، وأمّا العامة فليس لديهم مرجّحات منصوصة.
وأما الأصل وهو أصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير في
الحجية، فهو يقضي بالتعدي أيضاً؛ إذ لا فرق في ذلك بين المنصوص وغيره كما
هو واضح فهذه الأدلة كلّها تقتضي عدم التعبد بالمرجّحات المنصوصة، وإنّما
المناط صرف الريبة من أحدهما للآخر.

وأما الروايات، فإنّ عمدتها المقبولة؛ لأنها هي أهم روايات الباب، وقد
تقدّم منّا أنها إرشاد لما بنى عليه العقلاء. ولكن يجدر البحث عن مدلول
الروايات في هذا الموضوع، وهل إنّها تدلّ على وجوب التعدي أو لا تدلّ على
ذلك، ولا على عدم وجوب التعدي، أو إنّها تدلّ على عدم جواز التعدي؟
وقد اختلفت الآراء في ذلك وقبل الدخول في تقويم الآراء ينبغي علينا

البحث عن مقتضى القاعدة، لنستفيد منها على تقدير إجمال الرواية.

والرأي الذي نختاره: أنّ مقتضى القاعدة هو الترجيح بمطلق المرجّحات، ولكن فيما إذا استوجبت المزيّة صرف الريبة عن ذي المزية؛ وذلك لما ذكرناه من بناء العقلاء على ذلك الذي لم يصدر ردع عنه شرعاً.

وربما يقال بأنّ مقتضى القاعدة هو التخيير؛ وذلك لأنّ أدلة التخيير مطلقة، ولكن خرجنا عن إطلاقها في المرجّحات المنصوصة لقيام الدليل عليها، وأمّا في الموارد التي لم يقم الدليل على الترجيح بها فيبقى الإطلاق حينئذ نافذاً ومحكماً.

ولكن هذا فاسد كما ذكرناه سابقاً؛ لعدم الإطلاق في أدلة التخيير؛ لأنّ ما يدلّ منها على التخيير في المتعارضين لا يخلو من إشارات إلى وجوب الترجيح أولاً، وبعد ذلك يؤخذ بالتخيير كمرفوعة العلامة وإحدى مرسلتي الاحتجاج.

وربما يقال بأنّ مقتضى القاعدة هو التوقف؛ لما جاء في رواية الميثمي من قوله عليه السلام: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه؛ فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا». ولكن يعترض على هذا القول:

١- بضعف الرواية سنداً؛ لما تقدّم من أنّ محمد بن الحسن بن الوليد (شيخ الصدوق) كان سيّ الظن في محمد بن عبدالله المسمعي (راوي الحديث)، ولا توثيق للمسمعي في كتب الرجال.

٢- بأنه ليس مفاد الرواية عدم جواز التعدي، بل إنها في مقام النهي عن الجموع الدلالية التي لا شاهد عليها وليست على وفق الضوابط والموازن التي وردت عنهم عليه السلام في هذا المجال والتي تقدّم ذكرها. إذن فلم يكن الكلام فيها عن الترجيح ليقال بأنها تمنع من الترجيح بالرأي، بل كان الكلام في الجموع الدلالية.

٣- أنه عليه السلام قال فيها بعد ذلك: «وأنتم طالبون وباحثون»، ولا بد من افتراض أن المراد منه هو البحث عن المرجح وطلبه بعد عدم تحقق موازين الجمع وضوابطه في المورد.

ويتضح من ذلك كله أن مقتضى القاعدة هو الترجيح المطلق بالتعدي عن المرجّحات المنصوصة بالصورة التي ذكرناها من صرف الريبة إذا ما افترضنا إجمال الرواية.

وأما البحث عن المقبولة فالملاحظ أن المرجّح الأول الذي ذكر فيها يتدّئ من قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإن المجمع عليه لا ريب فيه»^(١).

وهذه الفقرة كالفقرات اللاحقة وردت على سبيل الإرشاد لذلك البناء العقلاني والكبرى العقلانية التي تتضمنها وتستبطنها فقرات الرواية؛ لأنها وردت من باب التعليل، ولا وجه للتعليل بأمر تعبدي، وإنما لا بد أن يكون بأمر

ارتكازي عقلاني، وهو التي أشرنا إليها أكثر من مرة في مقام الترجيح بين الأمارتين المتعارضتين، وهي ملاحظة ما يوجب صرف الريبة عن إحداها واختصاصها بالأخرى بحيث يوجب الاطمئنان بعد المحاسبة بصحة مقتضى تلك الأمانة، وقد مرَّ أنَّ عليه بناء الأصحاب والعلماء السابقين، فإذا صرفت الريبة من إحدى الروایتين للأخرى وجب الأخذ بتلك الرواية. فمعنى الرواية أنه لو وجد خبران: أحدهما مجمع عليه، والآخر شاذّ ونادر، وجب الأخذ بالمجمع عليه؛ لأنه لا ريب فيه؛ وذلك لزوال الريب الحاصل من جهة العلم الإجمالي بمخالفة أحد الخبرين للواقع، من المجمع عليه، وانحصاره في الشاذّ والنادر.

والمراد من الريب والريبة كما ذكرنا: وجود أمانة توجب سوء الظن والتهمة في الخبرين لأنّ الريب هو التحير والتردد ومظنة الكذب وتهمة. وأمّا الكبرى العقلائية المذكورة فهي مطوية في الرواية.

ثم قال عليه السلام بعد ذلك: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر يبيّن رشده فيتبع، وأمر يبيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله عزّ وجلّ ورسوله».

والأمر له معان عديدة، ولعل المراد منه هنا: الطرق والكواشف، والإمام عليه السلام أدخل المجمع عليه في الأمر البين الرشد.

والرشد كما في لسان العرب هو (نقيض الغيِّ، ورشد الإنسان إذا أصاب وجه الأمر والطريق)^(١). وقولهم: أرشده الله يعني هداه.

والبَيِّن هو الوضوح والظهور والجلاء، فالمراد من قوله: «أمر بيِّن رشده» أن يكون وجه الحق وطريقه واضحاً فيه.

وأما المشكل، ففي كتب اللغة يعني ما تشاكل فيه وجه الحق والباطل وتشابها. وفي أقرب الموارد (المشكل: المشاكلة في الهيئة والصورة، وأشكل الأمر التبس).

ومعنى ذلك كلّه أنه لو كان هناك أمر اشتبه فيه الحق بالباطل فلا يجوز اتّباعه، وأما لو كان الرشد بيّناً كما في المجمع عليه فيجب اتّباعه.

إذن بالإجماع والشهرة يرتفع الإشكال من الرواية؛ لأن المشكل كما ذكرنا ما التبس فيه الحق بالباطل، والمرجّحات الموجبة للتبيّن ورفع الإشكال، ومنها الإجماع والشهرة تمتنع من التوقف ورد علمه لله والرسول ﷺ وتوجب الأخذ به؛ لأنّ التبيّن ليس إلّا وضوح الشيء وهو معنى العلم أيضاً، ومرجع جميع هذه التعبيرات لأمر واحد وهو زوال التردد والتحير، فلو تعارض قول طبيبين في تشخيص المرض أو العلاج، ولم يكن بينهما مرجّح عقلائي، أُشكل الأمر، وأما لو ترجّح أحدهما بملاحظة كثرة الممارسة أو الخبرة أو علوّ درجته وشهادته الجامعية وغيرها من وجوه الترجيح فلا يبقى الإشكال ولا يصدق عليه أنه أمر مشكل عند العقلاء.

وبما أنّ هذا الحكم بالاتباع والأخذ معلل بما ذكرناه من الكبرى العقلية في صرف الرية، والعلة كما ذكرها - تعمّم وتخصّص - فلذلك جاز لنا التعدي

إلى كلّ ما يوجب صرف الريبة ولا يختص بالإجماع أو الشهرة. وكذلك لا يجوز لنا الترجيح بالإجماع فيما لو لم يوجب صرف الريبة لعدم توفره على العلة كما إذا علمنا أنّ الشهرة ناشئة من تقليد جيل لجيل آخر، من دون استقلال بالرأي والتفكير. فالشهرة من هذا القبيل لا توجب صرف الريبة ولا يصح الترجيح بها.

وعلى كلّ حال، فإنّ «الرشد» تعبير آخر عما لا ريب فيه، كما أنّ الغيّ تطبيق لما فيه الريب. وهذه الجملة هي الكبرى لقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

ثم قال عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»^(١).

وهذا الكلام منه عليه السلام استشهاد بالسنة النبوية، ومن باب الأخذ بشواهد الكتاب والسنة، فبعد أن ذكر عليه السلام الكبرى بقوله: «أمر بين» استأنس بكلام الرسول ﷺ من باب التوافق مع تعاليمه ﷺ. ولا يعتبر في ذلك أن يكون المعنى المراد من كلام الإمام مدلولاً لكلام النبي ﷺ بالدلالة المطابقة.

وبعد ذلك في مقام الجواب عن سؤال السائل فيما لو وجد أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم فبأي الخبرين يؤخذ؟ يقول الإمام عليه السلام «ما

خالف العامة ففيه الرشاد».

و«الرشاد»: هو الرشد، والمراد منه هنا تطبيق الكبرى التي سبق أن ذكرها الإمام عليه السلام بقوله: «أمر بين رشده»، ويعني بذلك أنّ مخالفة العامة تدخل الخبر ضمن الأمور البين رشدها.

وفي ذيل الرواية، وبعد أن يسأله السائل فيما لو وافق الخبران كلاهما حكّامهم، يجيب الإمام عليه السلام: «إذا كان كذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

فالسائل يسأل فيما لو لم يوجد شيء من المرجّحات في أحد الخبرين، فما العمل؟ فأجابه الإمام عليه السلام بالإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام ليوضح له الحقّ من الباطل ثم علّل الإمام عليه السلام الأمر بالإرجاء بقوله: «فإنّ الوقوف عند الشبهات»، بمعنى أنّ التوقف عند اشتباه الحق بالباطل أولى من الاقتحام فيها ويظهر من ذلك أنّ العلة في الأمر بالإرجاء ليس هو فقدان المرجّحات التعبدية المنصوصة في الرواية، وإنما هو دخول هذا الأمر في الأمور المشكّلة التي يجب ردّ علمها إلى الله ورسوله والوقوف عندها، فالملاك في الإرجاء هو حصول الشبهة؛ لعدم وجود ما يزيلها عند الفقيه، وأمّا إذا انتفت الشبهة حتى بغير ما ذكر في الحديث من المرجّحات، فلا يجب الإرجاء؛ لما ذكرناه من أنّ العلة تعمّم وتخصّص.

وقد ذكرنا في محله أنّ المراد من الشبهة في المقام ما اشتبه الحق بالباطل وإن كانت في بعض الموارد تستعمل في اشتباه الحرام بالحلّال.

ومن خلال جميع ما ذكرناه حول هذه الرواية يتّضح لنا أنّ هذه الرواية إرشاد للكبرى العقلية والمرجّحات العقلية التي تحكم في مجال تعارض الكاشفين بالأخذ بما لا ينطبق عليه عنوان المشكل والمشتبه وما فيه الريب، بل يؤخذ فيها بالعناوين المقابلة لها. وهذا المعنى هو الذي نفهمه من الرواية، ونتيجته إفادتها التعدي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها كما ذهب لذلك الشيخ الأنصاري أيضاً^(١).

ولكن صاحب الكفاية أثار بعض الشبهات حول المقبولة واستدلّ بها على إثبات تعبديّة المرجّحات وعدم التعدي عنها. فقد ذكر المحقق الخراساني في الكفاية أموراً ثلاثة لرأيه هذا:

فالأمر الأوّل والثاني أشار إليهما بقوله: (مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكر من المزايا المنصوصة من الظهور في أنّ المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة كما لا يخفى)^(٢).

فقد ذهب صاحب الكفاية في الأمر الأوّل إلى عدم ذكر الإمام عليه السلام للكبرى الكلية في الترجيح كما يظهر ذلك من الأسئلة المتكررة.

ولكن يعترض على ذلك:

أولاً: ما ذكره من عدم ذكر الإمام عليه السلام لما يستفاد منه الكبرى الكلية في أوّل

(١) الرسائل ٢: ٧٨١.

(٢) كفاية الأصول: ٤٤٧.

المرجّحات غيرُ صحيح؛ وذلك لأنّ أول المرجّحات بين الأخبار على الرأي المختار هو الترجيح بالإجماع؛ لأنه عليه السلام يقول: «ينظر إلى ما كان من روايتهما في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك»، وأمّا الترجيح بالصفات التي ذكرت بعد ذلك فقد ذكرنا فيما سبق أنها ترتبط بالمفتيين لا الراويين. ومن الواضح أنّ تلك الكبرى الكلية قد بينت في ضمن أول المرجّحات في قوله: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، قال رسول الله صلى الله عليه وآله...». وهذه التعبيرات جميعها تتضمن الكبرى الكلية بوضوح إلّا أنها خلال ذكر صغريات لتلك الكبرى.

فإنّ هذه الجملة ذكرت من باب التعليل، وقد ذكروا أنّ العلة تعمم وتخصّص، وليس ذلك إلّا لأنّ التعليل يتضمن بيان القانون الكلي. وقد بينا أنّ التعليل لا بد أن يكون بأمر عقلائي ارتكازي، وهو الكبرى الكلية التي تتضمنها وتشير إليها فقرات الرواية، وليست هذه الفقرات والمرجّحات إلّا تطبيقات لها.

وثانياً: أنّ الإمام عليه السلام لو كان يذكر الكبرى الكلية صريحاً من البداية ل بقي الاحتياج مع ذلك إلى الأسئلة المذكورة في المقبولة؛ لأنّ الكبرى في نفسها وإن كانت عقلائية لكن ربما لا يتوجه الفقيه إلى الخصوصيات والتطبيقات لها والتي توجب صرف الريبة عن أحد الخبرين الصادرين عن الإمام عليه السلام للآخر. لذلك فلا بد للإمام عليه السلام أن يؤشر عليها أحياناً؛ ليكون الفقيه ملتفتاً مثلاً إلى

تأثير الإجماع وموافقة الكتاب ومخالفة العامة وميول حكّامهم وقضاتهم في صرف الشبهة والريبة.

إذن فتكرر الأسئلة مما تقتضيه طبيعة أمثال هذه الكبريات التي ربما لا يلتفت إلى خصوصياتها وتطبيقاتها.

إذن فتكرر لأسئلة ليس لأجل عدم ذكر القانون الكلّي، بل لأجل احتياجه إلى أمثلة تطبيقية مساعدة على تنفيذ ذلك القانون لأجل تعليم كيفية التطبيق، وخاصة فيما لو كان مورد التطبيق خارجاً عن حدود الفهم المتعارف كما في الأمارات الدالة على الأحكام الشرعية فإنها تحتاج لأنواع خاصة من المرجّحات، وربما لا تجري فيها بعض المرجّحات المتعارفة في الأمارات العرفية، ولكن الكلام في انها هل تختص بالمنصوصة، أو أنّ ما نصّ عليه الشارع ليست إلا تطبيقات جزئية للقانون الكلّي، كجميع موارد الأمثلة التطبيقية التي تلقى على المتعلّمين تمريناً لهم على تطبيق القانون في موارد، وتحتاج إلى التأشير على التطبيقات والخصوصيات التي ربما يغفل عنها الفقيه. وذهب صاحب الكفاية في الأمر الثاني إلى أنّ الإمام عليه السلام أمر بالإرجاء بعد فقدان المرجّحات المنصوصة، فلو كان الترجيح بغير الأمور المذكورة جائزاً لم يكن أي وجه لسدّ باب الترجيح بعد افتراض الراوي فقدانها^(١).

ولكن يعترض عليه في هذا الأمر أنّ الأمر بالإرجاء لو كان مطلقاً لكان

هناك مجال لمثل هذا الاعتراض، ولكن الملاحظ أنّ الأمر بالإرجاء معلل بدخول المورد في الشبهات لقوله عليه السلام: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١). وهذا التعليل يرشد إلى أنّ كلّ ما يوجب ارتفاع عنوان الشبهة وإن كان بغير هذه المرجّحات، فلا يجب الإرجاء والوقوف، ولكن إذا بقي الأمر مشتبهاً وجب الإرجاء؛ لعدم وجود ما يوجب صرف الريبة وخروج الخبر عن عنوان المشكل.

الأمر الثالث ممّا اشار إليه صاحب الكفاية في البحث اللاحق الذي يبحث فيه عن (مقدار التعديّ عن المرجّحات)، ويمكن الاستفادة منه هنا في مجال الاستدلال على دلالة المقبولة على تعبديّة المرجّحات قال في الكفاية: (ثم إنه بناء على التعديّ حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذي المزية ولا أقربيته، كبعض صفات الراوي مثل الأورعية أو الأفقية إذا كان موجبها مما لا يوجب الظن، أو الأقربيّة كالترجّح عن الشبهات والجهد في العبادات وكثرة التبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، فلا وجه للاقتصار على التعديّ إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربيّة، بل إلى كلّ مزية ولم تكن موجبة لأحدهما كما لا يخفى)^(٢).

وملخص كلامه: أنّ الإمام عليه السلام جعل من المرجّحات أموراً لا تتلاءم

(١) الكافي ١: ٥٤ / ١٠، الوسائل ٢٧: ١٠٦ / ١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكفاية: ٤٤٨.

ودخول ما ذكره في الكبرى العقلية، أمثال الترجيح بالأفقهية والأورعية؛ فإن معرفة الراوي لمسائل أبواب العبادات أو المباحث الأصولية كمبحث اجتماع الأمر والنهي، وبحث الترتب، لا يوجب الأقربية للواقع، وهكذا الورع في الشبهات كما لا يخفى.

ولكن يعترض عليه:

أولاً: لقد تقدّم منا أنّ الصفات المذكورة في المقبولة لا ترتبط بالترجيح بين الروايتين: وإنما هي ترتبط بالترجيح بين المفتين. وقد بحثنا بالتفصيل عن فقه الحديث ومدى دلالة في هذا المجال.

ثانياً: لو سلّمنا ارتباط الترجيح بالصفات برواة الأحاديث، فبملاحظة التعليقات المذكورة في الرواية كما تقدّم شرحها بالتفصيل ينبغي علينا أن نفسر هذه المرجّحات بتفسير تنطبق عليه الكبرى المستفادة من التعليقات دون أن نعكس الأمر، فنعتبر الترجيح بها دليلاً على تعبّدية المرجّح. وبحسب هذا التفسير الذي نذكره لهذه المرجّحات، فإنها ستكون موجبة لصرف الريبة، وتخرج عن كونها تعبّدية محضة.

(فالأفقهية) مثلاً تعني الفهم الدقيق للمطلب، والوصول إلى عمق المراد دون الفهم العام، فنحتاج في فهم الروايات إلى فقاها وخبرة خاصة في معرفة أساليب الأئمة وأحاديثهم وفي إلقاء التعليمات والفتاوى، ومعرفة أصول الشريعة وآراء المدارس المعارضة لمدرسة أهل البيت عليه السلام وغيرها من العوامل

والأساليب التي يلزم معرفتها لأجل تأثيرها في فهم كلام الأئمة ومرادهم، وقد ذكروا (أنا لا نعدّ الرجل فقيها حتى يفهم معاريض كلامنا). وبما أنّ أكثر الروايات نقلت بالمعنى لا باللفظ، فلذلك احتيج للفقاهة والانتباه والفتنة في فهم المعنى وصحة تلقيه منه، وخاصة إذا كان المعنى دقيقاً وعلمياً. ومن هنا يكون للأفقهية تأثيرها الكبير في أقربيّة الرواية للصدور، فلا يراد من الأفقهية معرفة المطالب التي ليس لها دخل كبير في صدور الحديث، كبعض القواعد الأصولية مثلاً كما ذكره صاحب الكفاية، وإنما المراد منها ما تجعل من صاحبها أدقّ من غيره في تلقّي الروايات وفهمها؛ لأنّ الافراد يتفاوتون في مقدار التلقي والفهم بحسب اختلاف مستوياتهم.

ولذلك نرى قدماء أصحابنا كانوا يلاحظون هذه الجهات أيضاً في مجال الترجيح، وقد ذكرنا سابقاً أنّ عمر بن أذينة كان يعرض رواياته التي سمعها من الرواة - حتى الثقات منهم بل الأفاضل، أمثال محمد بن مسلم وغيره - على زرارة ليأخذ برأيه في اعتبارها وعدمه، وليس ذلك إلّا لأجل شكّه في صحة تلقيه عن الرواة، أو تلقّي الرواة عن الإمام عليه السلام. ومن تلك الروايات ما رواه له محمد بن مسلم في الكافي في باب المواarith، مع أنّ ابن مسلم من الأجلّاء، ولعله لأجل أنّ بعض الرواة كان يتشدّدون في الحديث، ويعرضون ما سمعوه على أجلّاء الأصحاب لتصحيحها قيل عن بعضهم (قام الإجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة من فقهاء الرواة) وتفسير هذه المقولة بهذا

التفسير، لا بالتفسيرات الأخرى التي ذكرت لها؛ ولذلك ذكر في معارج الأصول للمحقق الحلي نقلاً عن الشيخ أنّ الطائفة رجحت روايات محمد بن مسلم وأمثاله على غيره، قال عليه السلام (رجّح الشيخ بالضابط والعالم والأعلم، محتجاً بأنّ الطائفة قدّمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية وفضل بن يسار ونظائرهم على من ليس لهم حالهم)^(١).

فتبيّن أنّ المراد بالأفقهية ليس معرفة القواعد الأصولية فحسب، بل سعة الاطلاع على الأمور الدخيلة في فهم مراد الأئمة وتلقّي الأحكام الشرعية منهم كذلك.

وأما الأورعية، فالمراد بها - على تقدير كونها مرجّحة للرواية - خصوص الأورعية في نقل الحديث أو الفتوى، كما تقتضيه مناسبة الحكم للموضوع، وجعله مزيّة في الحديث، وليس المراد منها الورع في الحلال والحرام مثلاً في موضوعنا. فإذا قيل: ارجع للطبيب الورع، فيراد منه: الورع من حيث إعطاء الدواء، لا من الجهات الأخرى كما هو واضح.

والثقات من رواتنا وإن كانوا متّصفين بالورع جميعاً، ولكن لا ريب في اختلافهم في ذلك على درجات، فمنهم من يتقيد مثلاً بنقل جميع جوانب الحديث دون زيادة ونقصان، وبعضهم قد لا يراعي بعضها؛ لتوهم عدم دخلها في الموضوع، فلا ينافي وثاقته وعدالته، كما نشاهد هذا الفرق بوضوح

في جامعي الأحاديث فقد ذكر النجاشي في ترجمة حماد بن عيسى أنه قال: (سمعت عن الصادق عليه السلام سبعين حديثاً فلم أزل أشكّ فيها، حتى وصلت إلى هذه العشرين).

ثم قال: (وكان من صدقه أن روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وعبد الله بن المغيرة، وعبد الله بن سنان، وأضرابهم)^(١). وإنما جعل هذا من أمارات صدقه؛ لأنه مع كونه من رواية الإمام الصادق عليه السلام، كان ينقل ويروي عن سائر رواة الإمام عليه السلام أيضاً، وكأنه كان يسأل من هؤلاء ما سمعه بنفسه من الإمام عليه السلام ليتأكد من سماعه فالورع وإن كان مكلفاً بحسب مفهومه إلا أن المراد بالورع حين يُجعل مرجحاً للرواية بحيث يكون مزية في الرواية قرينة واضحة على إرادة خصوص الأورعية في نقل الحديث. وكذلك حين يجعل الورع مرجحاً في الفتوى، فيراد به: التورع في الفتوى.

وقد ذكرت أمور أخرى غير ما ذكرنا لتأييد تعبدية المرجّحات المنصوصة، مثل ما ذكر من أنه يستبعد كون ميل الأحكام أو القضاة مرجحاً عقلاً؛ إذ لا دخل له في الترجيح، فلا بد من حمله على التعبد.

ولكن اتضح الجواب عن ذلك فيما سبق وسيأتي في مبحث الترتيب بين المرجّحات^(٢)، حيث إنّ ملاحظة الوضع الاجتماعي آنذاك، وسيطرة الأحكام

(١) رجال النجاشي: ١٤٢ / ٣٧٠.

(٢) يأتي في ص ٢٣٤.

على أفكار الشعوب كافيان في تفسير وجه الترجيح بمخالفة الحكام والقضاة بحسب بناء العقلاء.

فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ المقبولة تدلّ على جواز التعديّ عن المرجّحات المنصوصة كما ذهب الشيخ الأنصاري لهذا الرأي أيضاً وإن اختلف مستنده عنّا. وعلى تقدير عدم دلالتها على التعديّ فيكفي في ذلك بناء العقلاء كما تقدّم توضيحه.

التنبية الرابع: حدود التعديّ عن المرجّحات المنصوصة

بعد الالتزام بالتعديّ عن المرجّحات المنصوصة، فما هي حدود هذا التعدي؟ هنا أقوال؛ فذهب البعض إلى أنه يجب التعديّ إلى كلّ مزية وإن لم توجب الأقربيّة للواقع صدوراً أو جهة. وقد اختار هذا الرأي صاحب الكفاية^(١).

وذهب بعض آخر: إلى أنه يعتبر في المزية أن توجب الأقربيّة للواقع. وبناء على هذا الرأي، فما هو المعيار في ذلك؟ فهل هو مجرد احتمال الأقربيّة في أحدهما ولو لم يصل إلى درجة الظن كما هو ظاهر الشيخ الانصاري؟^(٢) أو إنّ المعيار تحقّق الظن الشخصي أو النوعي بأنه أقرب للواقع؟ والبحث في هذه المسألة يقع في مقامين:

(١) الكفاية: ٤٤٨.

(٢) الرسائل ٢: ٧٨٠.

المقام الأول: (وجوب التعدي لكل مزية ومرجح وإن لم توجب الأقربية للواقع)، وقد ذكر صاحب الكفاية أنه بناءً على التعدي من المرجحات المنصوصة فلا بد من التعدي إلى مطلق المزاي، كما لو كان الراوي لأحد الخبرين فطحيًا والآخر زيديًا، فالفطحي بما أنه يعتقد بإمامة الأئمة الإثني عشر بالإضافة لاعتقاده بعبدالله الأفطح، فيكون أقرب إلينا من الزيدي المنكر لبعض الأئمة إلا القائم بالسيف. أو مثل الأفصحية في غير الخطب؛ إذ يمكن أن يكون الأفصح في الخطب مرجحاً للصدور، مع أن مثل هذه المزاي ربما لا توجب الأقربية للواقع.

ولأجل تقويم هذا الرأي لابد أن نلاحظ الأدلة التي يستدل بها على التعدي، لنرى مدى دلالتها على ذلك، والأدلة كما ذكرنا هي بناء العقلاء، والإجماع والسيرة، والروايات، وعمدتها مقبولة عمر بن حنظلة، والأصل.

أما بناء العقلاء، فالملاحظ أن العقلاء لا يعتنون بالمزاي التي لا توجب الأقربية للواقع في إحدى الأمارتين المتعارضتين، فلم يقم بناؤهم على الترجيح بمطلق المزية، وإن لم توجب قرباً، كما لو كان أحد المخبرين هاشمياً والآخر من الأطباء، وغيرها من الأمور التي لا توجب الأقربية للواقع.

وأما الإجماع والسيرة؛ فإن قلنا بأنها على وفق بناء العقلاء فحسب من دون تعبد في الترجيح كما هو الرأي المختار، فحكمهما حكم بناء العقلاء، وأما لو قلنا بتعديتهما فيما أن مقتضى القاعدة هو التخيير أو التساقط، والإجماع أو

السيرة دليلان لبيان يقتصر فيهما على القدر المتيقن. والقدر المتيقن في الترجيح هو المورد الذي تكون فيه المزية موجبة للأقربىة من الواقع، ويرفع اليد عنهما في غير هذا المورد.

وأما الروايات - وعمدتها المقبولة - فقد تقدّم منا أنّ المستفاد منها وجوب الترجيح بما يوجب القرب للواقع، بأنّ تصرف الريبة من أحد الخبرين للآخر، حيث ذكرنا أنّ المقبولة إمضاء وتوضيح لبناء العقلاء، فالكلام فيها هو الكلام فيه. وقد تقدّم أيضاً البحث عن رأي صاحب الكفاية، وأنّ رأيه بوجوب التعدي لطلق المرجّحات مستند لتصوره بأنّ المرجّحات المذكورة في المقبولة - ومنها الأفقية، والأورعية وغيرهما - لا توجب الأقربىة للواقع، ومع ذلك اعتبرت في المقبولة من المرجّحات. فلذلك لا بدّ لنا على القول بالتعدي أن نتعدّى إلى مطلق المرجّحات وإن لم توجب الأقربىة للواقع.

ولكن ناقشنا هذا الرأي:

أولاً: بأنّ الترجيح بالصفات المذكورة ليس مذكوراً في مرجّحات الرواية، بل هو من مرجّحات الفتوى، فهو يرتبط بتعارض الفتوين لا الروايتين.

ثانياً أنّ الأفقية والأورعية كما ذكرنا في التنبيه الثالث سواء جعلت مرجّحاتاً للفتوى أو الرواية، لا بدّ من حملها على ما توجب الأقربىة للواقع، وهذا الحمل إنّما نأخذ به بمعونة القرائن المحتفّة بصدر المقبولة وذيلها، وغيرها من القرائن الخارجية كبناء العقلاء، حيث إنّ الظاهر أنّها مسوقة

لإمضاء ما بنى عليه العقلاء في هذا المجال.

فالمراد بالأفقهية: ما يرتبط بباب التعارض، أما في الرواية فيراد من الأفقه فيها: بأن يكون الشخص أدق وأعمق ملاحظة من الآخر في فهم الروايات وتمييزها عن غيرها، وخاصة في النقل بالمعنى - وهو الأكثر - وأكثر معرفة في مجال اختلاط كلام الراوي بكلام المعصوم، وكذلك في التوجه للخصوصيات والقرائن الدخيلة في المراد، سواء كانت مقامية أو مقالية، التي لها تأثيرها في فهم المعنى وتوضيحه فربما غير الفقيه أو الأفقه في نقله للرواية بالمعنى، له بعض التصرف في معناها، مع عدم قدرة الذاكرة وخاصة لغير الفقيه من التوجه والاستحضار والاستيعاب لجميع خصوصيات المعنى، وكذلك فإن الأفقه أكثر معرفة بأساليب أقوال الأئمة عليهم السلام وقيمة كتب الحديث وأهميتها، وطبقات الرواة. وكذلك صدور الرواية فربما غير الأفقه يعتقد بعدم دخل بعض الخصوصيات الدخيلة في فهم المراد؛ أو ربما لا يتنبه إليها فلذلك لا ينقلها.

وأما في الفتوى، فيراد من الأفقه: الأعراف بلحن كلامهم عليهم السلام ومعارضه وتورياته.

وأما الأورعية، فإذا كانت مرتبطة بالفتوى أو في الرواية فيراد بها الورع في تلك الأمور المرتبطة بهذا المجال، أي الورع في الفتوى أو في نقل الحديث، وليس المراد منه الورع في الحلال والحرام مثلاً. فإذا قلنا: إن الفقيه متورع في فتواه، فهذا يعني أنه يفتي مع التأمل والتدقيق الكافي، كما هو المعيار في الوثوق

بالأطباء مثلاً، كما نقلنا عن حماد من أنه كان يشكك في نقل الحديث، فلا ينقل ما لا يطمئن إليه، لذلك فبعض الرواة على الرغم من سماعهم للحديث يتورعون في نقل ونسبة الكلام لصاحبه.

وأما الأصل - وهو دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، حيث إنّ الأصل فيه هو التعيين - فيعترض عليه بأنه بناء على الالتزام بهذا الأصل لأننا أشكلنا عليه سابقاً فيما أن نقول بأن أدلة وروايات التخير مطلقة لصورة وجود المرجح وعدمه، أو نقول بأنها مقيدة بصورة عدم وجود المرجح بقرينة متصلة ببناء العقلاء، أو منفصلة كأدلة الترجيح:

فإن قلنا بأن أدلة التخير مطلقة، فتعارض مع بناء العقلاء والإجماع اللذين يدلان على الترجيح فيما إذا وجدت المزية الموجبة للأقرب؛ لأنها إنما يحددان الترجيح بهذه المزية لا كلّ مزية، وأما لو لم تكن هناك مزية موجبة للأقرب، فتبقى إطلاقات التخير محكمة.

وأما لو قلنا بأن أدلة التخير مقيدة بصورة عدم وجود المرجح وتقييدها إما ببناء العقلاء وهو قرينة حالية، أو بالأخبار الدالة على الترجيح وهي قرينة منفصلة، فقد ذكرنا أنّ بناء العقلاء والأخبار إنما يحكمان بالترجيح فيما لو كانت المزية موجبة للقرب من الواقع لا مطلقاً، فيبقى إطلاق التخير محكماً في غير هذا المورد. وعلى كلّ حال فلا مقتضي لجريان الأصل.

واتضح من خلال ذلك كله أنّ أدلة التعدي جميعاً تدلّ على التعدي إلى

المزية التي توجب قرباً للواقع في ذي المزية، وتوجب بعداً عنه في الآخر الفاقد لهذه المزية. أما التعدي لكل مزية وإن لم توجب الأقربى للواقع، فهو غير صحيح.

المقام الثاني: بعد البناء على التعدي لكل مزية توجب الأقربى للواقع صدوراً أو جهة، فهل المعيار في ذلك مجرد احتمال الأقربى للواقع كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري^(١)، أو يلزم تحقق الظن الشخصي كما عن المحققين القمي والميرزا حبيب الله الرشتي أو المعيار في ذلك صرف الريبة بحسب الموازين العقلائية، أي الظن النوعي؟ هنا أقوال في هذه المسألة:

أما القول الأول: - وهو ما ذكره الشيخ الأنصاري من الاكتفاء بمجرد الاحتمال بأقربى أحدهما للواقع وإن لم يبلغ هذا الاحتمال درجة الظن - فالظاهر أن مستنده أن أمثال الأورعية والأفقهية ونحوهما المذكورة في المقبولة لا توجب إلا احتمال الأقربى دون الجزم أو الظن الشخصي أو النوعي بالأقربى ويعترض عليه بما ذكرناه في مناقشة صاحب الكفاية:

أولاً: أن الترجيح بالصفات مرتبط بالفتوى دون الرواية.

وثانياً: أن الكلام مخوف بما يدل على عدم كفاية مجرد الاحتمال، كما سيأتي توضيحه.

أما القول الثاني - اعتبار الظن الشخصي بأقربى أحدهما للواقع - فيمكن

توجيهه بأنّ العقلاء والعلماء في مورد التعارض يعملون بالخبر الذي يتوقّر فيه الظن لهم شخصياً بأنه أقرب للواقع دون غيره. ويدلّ عليه ما ذكره الوحيد البهبهاني في فوائده من أنّ الأصحاب يعملون بالظن في مقام الترجيح.

قال (مشايخنا القدماء ورواة الأخبار الوسائط بيننا وبين المعصوم طريقتهم في الأخبار النقد والانتخاب وتصحيح الحديث على ظنونهم والبناء عليها وعدم قصورهم بالترجيحات المنصوصة) وذهب إليه الميرزا القمي أيضاً.

ولكن يظهر الجواب عن هذا القول حين نبحث عن القول الثالث.

أما القول الثالث: - وهو ما نذهب إليه - فهو أنه في موارد الأمارتين المتعارضتين لا بدّ أن تكون المزية بدرجة توجب عند العقلاء صرف الرتبة الناشئة من العلم الإجمالي بمخالفة إحداها للواقع، من إحداها للأخرى، بحيث يصبح المصروف عنه الرتبة كأنه لا معارض له. وفي هذه الحالة يأخذ العقلاء بالراجح، وأمّا لو لم يصل لذلك، فلا يأخذون به ولا يكتفون بمجرد الظن الشخصي. والمقياس بناء العقلاء بما هم عقلاء لا بما هم خاضعون لبعض التأثيرات.

فالمعيار هو المرجّحات العقلانية، لا المظنة الشخصية التي يعتمد فيها الإنسان على جهاته النفسية، أو على الجهات التي لا يعتمد عليها العقلاء بما هم عقلاء، كما لو حصل للإنسان الظن الشخصي بسبب الإيماءات والدعايات والتأثيرات من دون ملاحظة ومحاسبة إدراكية دقيقة من خلال الطرق والموازن

العقلانية أو حساب الاحتمالات، فلا قيمة عقلانية وعلمية لمثل هذا الظن، كما لو حصل للإنسان بسبب الدعايات والإيحاءات الظن بأن جميع روايات الكافي الشريف أرجح من غيرها بسبب ما اشتهر من معاشرة الشيخ الكليني للنواب في عهد الغيبة الصغرى، ولكن لا يوجد أساس إدراكي وعقلاني لمثل هذا الترجيح، وهكذا لو قال أحد بأن الطبيب زيداً أفضل من خالد لأنه درس في جامعة راقية أرقى من الجامعة التي درس فيها خالد. فهذه المقاييس لا اعتبار لها، بل لابدّ من ملاحظة درجاته ومعدّله، ومجرد دراسته في جامعة أرقى لا يكفي في تفوّقه لو كان معدله ضعيفاً، حيث يمكن أن يكون الطالب الآخر الذي درس في الجامعة الأخرى التي هي أقلّ شأنًا أكثر معدلاً ونبوغاً. وكذلك فيما اشتهر بين الطلبة من الاعتقاد الكبير بتلاميذ بعض العلماء الكبار أمثال الشيخ الآخوند ورجحانهم على غيرهم، فمثل هذا الظن الناشئ. من هذه العوامل الإحساسية لا يعتمد عليه إذن فالمعيار هو التعديّ بحسب بناء العقلاء لا بما أنهم متأثرون بإحساسهم في ترجيح أحد على آخر، بل بما هم عقلاء، بحيث يبلغ الظن عندهم درجة توجب صرف الريبة عن أحدهما للآخر فلا يرون قيمة وأهميّة لقول المرجوح بالنسبة لقول الراجح، فيكون قول الراجح هو الحجة عندهم.

إذن، فالتّبع هو صرف الريبة على ضوء الموازين العقلانية، وهذا هو القدر المتيقن من الإجماع.

ومقبولة عمر بن حنظلة تشير لهذا البناء العقلاني، وتطبيقاً له فإنّ مثل الدعايات والإيجاعات لا توجب رشداً ليصدق على ذلك الأمر الحاصل نتيجة لها أنه «يبيّن رشده».

إذن، فالرأي المختار هو التعديّ لخصوص ما يوجب صرف الريبة على وفق الموازين العقلائية كما ذكرناه.

التنبية الخامس: الترتيب بين المرجّحات

بعد القول بلزوم الترجيح بالمرجّحات يقع الكلام في أنه هل يوجد ترتيب بين هذه المرجّحات، أو أنه يتحقق التعارض بينها؟ كما لو كانت إحدى الروايتين موافقة للكتاب والأخرى مخالفة للعامة، فإن قلنا بالترتيب فترجح ذا المزية المتقدّمة رتبة على الآخر، وإن لم نقل بالترتيب فتساقط الروايتان وترجع للأصل.

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: بناءً على الاقتصار في المرجّحات المنصوصة وعدم التعديّ عنها فهل نقول بالترتيب أم لا؟

والمرجّحات المنصوصة ثلاثة عند البعض، وهي: الشهرة والشذوذ، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، وذلك فيما لو كان المستند هو المقبولة. وعند بعض آخر اثنان، وهما: موافقة الكتاب، ومخالفة العامة؛ استناداً لمصححة القطب الراوندي.

والقائلون بالاقتصار على المرجّحات المنصوصة لهما مسلكان:

المسلك الأول: الاعتماد في الترجيح بالمرجّحات المنصوصة على النصّ، فنأخذ بها؛ لأنها منصوصة.

والمسلك الثاني: الاعتماد فيه على القاعدة لا لأجل النصّ، وذلك لضعف الروايات.

فنأخذ بهذه المرجّحات المنصوصة لا لأجل أنّها منصوصة، بل لأجل أنها مقتضى القاعدة التي تقتضي الأخذ بنفس هذه المرجّحات المذكورة في الروايات ولكن بما أنّ الروايات ضعيفة لذلك فإننا نأخذ بالقاعدة. وهي تقتضي الترجيح والترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة.

والظاهر أنه على كلا المسلكين لابدّ من القول بالترتيب، لذلك سنتحدّث في هذه المسألة على كلا المسلكين.

المسلك الأوّل: فيما لو اعتمدنا على الترجيح بالمرجّحات المنصوصة على النصّ والروايات. والعمدة في النصوص المشتملة على المرجّحات روايتان: مقبولة عمر بن حنظلة، والثانية خبر القطب الراوندي.

أما المقبولة، فقد دلّت على الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ، وبعد ذلك حين فرض السائل كونها مشهورين، رجّحت بموافقة الكتاب ومخالفة العامة. ومن هذا الكلام يستفاد الترتيب بين المرجّح الأوّل وهو الشهرة، وما بعده من موافقة الكتاب ومخالفة العامة.

وأما بالنسبة لموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فقال عليه السلام: «ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة». ومن هذا التعبير يظهر أنه جعلهما في رتبة واحدة، وبعد ذلك تقول الرواية: فقلت: جعلت فداك، أريت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهما، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: «ما خالف العامة ففيه الرشاد»^(١).

وفي الجملة الأولى احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المرجح هو موافقة الكتاب فحسب، وأمّا ذكره من مخالفة العامة أولاً فللتعريض بأحكام العامة المقابلة للخاصة بأنها في الغالب مخالفة للكتاب، واعتمادها على الرأي والاستحسان وتأثرها بمصالح الحكم ولم يذكر مخالفة العامة كمرجح على مستوى موافقة الكتاب في هذه الجملة، وإنما مستواه في الترجيح بعد ذلك كما سيذكره.

فإذا صحّ هذا الاحتمال فيستفاد الترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة، فتكون مخالفة العامة متأخرة رتبة عن الترجيح بموافقة الكتاب؛ لأنّ السائل فرض بعد ذلك عدم وجود موافقة الكتاب والسنة، وذكر الترجيح بمخالفة العامة فحسب. وأمّا ذكرها أولاً مع موافقة الكتاب فليس للترجيح

(١) الكافي ١: ٥٤ / ١٠، الوسائل ٢٧: ١٠٦ / ١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

بل للتعريض كما ذكرناه.

الاحتمال الثاني: أن نقول بأن مراد الإمام عليه السلام من ذكر مخالفة العامة أولاً مع موافقة الكتاب: أنها في رتبة واحدة في المرجّحية، ولكن لما كان السائل قد احتمل المعنى الأول وأنه ليس مراد الإمام عليه السلام من ذكر المخالفة مع موافقة الكتاب: اعتبارها مرجّحاً بل للتعريض، أو أنه استغرب كيف تكون مخالفة العامة من المرجّحات، لذلك سأل الإمام عليه السلام عنها بالخصوص، وهل إنها مرجّح أم لا على تقدير عدم وجود الموافقة للكتاب مع مخالفة أحد الخبرين للعامة وموافقة الآخر لهم وعلى هذا الاحتمال الثاني فلا تدلّ المقبولة على الترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة.

ولأجل وجود هذين الاحتمالين تكون المقبولة مجملة لا يثبت بها الترتيب تعبدًا.

وأما رواية القطب الراوندي، فهي قد صرّحت بالترتيب تقريباً بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة، فقد جاء فيها: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١) فقد جعل عليه السلام مخالفة العامة مرجّحاً بعد موافقة الكتاب.

(١) عنه في البحار ٢: ٢٣٥ / ١٧، الوسائل ٢٧: ١١٨ / ٢٩، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

فإذا ذهب أحد لاعتبار كلتا الروایتين - المقبولة، ورواية القطب الراوندي فتكون كلّ منهما شارحة للأخرى: أمّا إن رواية القطب شارحة للمقبولة، فلأنها صرّحت بالترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة تقريباً، بل تحقيقاً، في حين أنّ المقبولة مجملة من هذه الجهة وأمّا أنّ المقبولة شارحة لرواية القطب، فلأنها اكتفت بأخبار العامة؛ لأنها جعلت المرجّح المخالفة لأخبار العامة، ولكن المقبولة قد ذكرت المخالفة للعامة أنفسهم دون أن تخصّ الذكر بأخبارهم فيعلم من ذلك أنّ المراد بما جاء في رواية القطب الراوندي العرض على أخبار العامة لا لخصوصية فيها بل لأجل أنّ العامة يعتمدون على أخبارهم في أحكامهم وفتاواهم، فالضابط فتاواهم.

والنتيجة: أنه بناء على اعتبار الخبرين والاعتماد عليهما فيمكن القول بالترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة. ولكن هنا رأيان: أحدهما لصاحب الكفاية والآخر للمحقق النائيني، حيث ناقشا فيما ذكرناه:

الرأي الأول: رأي صاحب الكفاية: يتخلّص رأيه بأنه لا يستفاد من هذه الروايات الترتيب، بل إنها في مقام بيان أنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح دون الترتيب، فلا يمكن استفادة الترتيب من المقبولة والمرفوعة مطلقاً. والأهم عندنا هو ملاحظة المقبولة؛ لأنّ المرفوعة ليست حجة، وكذلك فإنّ المهم في نظر صاحب الكفاية هو المقبولة وأيضاً.

قال في الكفاية: (وأمّا لو قيل بالاعتصار على المزاي المنصوصة فله وجه، لما

يتراءى من ذكرها في المقبولة والمرفوعة، مع إمكان أن يقال: إنّ الظاهر كونها كسائر أخبار الترجيح لصدور بيان أنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح؛ ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجّح واحد، وإلاّ لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد^(١).

وتوضيح ما ذكره: أنه قد اقتصر في غير واحد من الروايات على ذكر مرجّح واحد كالإجماع كما في مرسلتي الكافي والاحتجاج، وقد تقدّم ذكرهما، أو مخالفة العامة كما في عدة روايات كمرسلة القطب ومرسلة الاحتجاج، وفي بعضها الآخر ذكر مرجّحان، فإذا بنينا على تقييد جميع هذه الروايات بالمقبولة التي ذكرت فيها مرجّحات ثلاثة على المختار - لأنّ الترجيح بالصفات كما ذكرناه لا يرتبط بالراوي - فإنّ هذا القول بالتقييد بعيد جداً.

ولكن يعترض عليه:

أولاً: لو اقتضت المقبولة التقييد، فلا فرق فيه بين تعدد المطلقات التي تقيدها المقبولة وعدمه، وخاصة بناءً على ما ذكرناه سابقاً من عدم استهجان التقييد، وحمل المطلق على المقيد في باب التعليمات؛ لأنها مبنية على التقييد، فتصلح لأنّ تتعرّض لأكثر من تقييد. وهذه الروايات في مقام التعليم. وإلقاء الكبرى الكلية.

وثانياً: أنّ بعض الروايات المشتملة على المرجّح الواحد لا حاجة لتقييدها

ولو التزمنا بالترتيب كالرواية التي ذكر فيها الإجماع؛ لأنه المرجح الأوّل في المقبولة.

ثالثاً: عدم وجود الروايات المعتبرة الكثيرة التي تشتمل على المرجح الواحد، لتعرض للتقييد، فيكون هذا التقييد مستهجناً؛ وذلك لأنّ الروايات المعتبرة والحجة منها قليلة جداً، بل مفقودة على بعض الآراء؛ لأنّ غالب ما اشتمل على المرجح الواحد إنما نقل مرسلًا وكذلك الرواية المشتملة على المرجحين؛ لأنّ افضلها ما جاء في رسالة القطب الراوندي، وقد ذكرنا عدم ثبوتها^(١).

الرأي الثاني: رأي المحقق النائيني: قال في فوائد الأصول: (مقتضى القاعدة تقديم المرجح الصدوري على الجهتي والجهتي على المضموني، إلّا أن يقال: إنّ، موافقة الكتاب من المرجّحات الصدورية).

وعلى ضوء رأيه هذا اعترض على صحيحة القطب الراوندي - مع تعبيره عنها بالصحيحة - فقال: (إنّ العمل بهذا الصحيح مشكل)^(٢)؛ وذلك لأنها تقدّم موافقة الكتاب على مخالفة العامة، مع أنّ مقتضى القاعدة التي ذكرها هو العكس، حيث إنّ القاعدة عنده تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، والمرجح الجهتي على المرجح المضموني.

(١) تقدم في ص ٩٤.

(٢) فوائد الاصول ٤: ٧٨٣.

ولكن يُناقش هذا الرأي:

أولاً: عدم صحة القاعدة التي ذكرها من تقديم المرجح الصدوري أولاً ثم الجهتي ثانياً ثم المضموني ثالثاً، وسيأتي التعرّض لهذه الفكرة حين البحث عن الترتيب بناءً على التعدي^(١).

وثانياً: أنّ رأيه يتوقف على كون مخالفة العامة مرجحاً جهتياً فحسب، دون أن يكون له تأثيره في أصل الصدور ولكن يمكن اعتبار مخالفة العامة مرجحاً صدورياً أيضاً لشواهد نقلناها سابقاً، منها ما نقل عن ابن أبي عمير عن سبب تركه لعلوم العامة وكان قد أخذ بها، فقال: (إنّ جماعة من أصحابنا ممّن اشتغلوا بعلوم الخاصة والعامة كان يختلط عليهم الأمر، فكانوا ينقلون علوم العامة عن الخاصة، وهكذا العكس)^(٢).

وثالثاً: على تقدير أنّ مقتضى القاعدة ذلك، فهل يمكن طرح رواية صحيحة لمخالفتها لمقتضى القاعدة، وإنّما الأولى هو العكس.

هذا كلّ بناء على الاختصار على المرجّحات المنصوصة والاعتماد في الترجيح بها على النصّ.

المسلك الثاني: بناء على الاختصار على المرجّحات المنصوصة والاعتماد في الترجيح بها على القاعدة لا النصّ؛ فلا يؤخذ بها لأنها منصوصة بل لأنها

(١) يأتي في ص ٢٥٧.

(٢) معجم رجال الحديث ١٤: ٢٩٩.

مقتضى القاعدة. وقد ذهب إليه بعض الأعظم حيث ذهب إلى انحصار المرجّحات بمرجّحين: مخالفة العامة، وموافقة الكتاب، وقال بتقديم رتبة موافقة الكتاب على مخالفة العامة^(١)

وتوضيح كلامه: أنّ السبب الذي دفعه للاعتقاد في الترجيح بهما على القاعدة لا النصّ هو التزامه بعدم صحة الروايات في هذا الباب، أمّا المقبولة فقد اعترض على سندها؛ لأنّ عمر بن حنظلة غير موثق فإنه لا يعتمد على رواية صفوان وأضرابه عنه. وأمّا رواية القطب الراوندي فإنه وإن نقل لنا أنه كان يصرّ على اعتبار رسالته، ولكن نقل لنا أنه استشكل عليها في بعض دوراته الأخيرة.

إذن، فقد حاول تخريج هذه المرجّحات على طبق القاعدة، وتبعه على هذا الرأي بعض من تأخر عنه أيضاً.

أما بالنسبة لموافقة الكتاب، فذكر في وجه تخريجه على القاعدة، أنّ الروايات قد أمرت بطرح ما خالف الكتاب، ومقتضى إطلاقها طرح المخالف؛ أعمّ من كون مخالفته للكتاب بنحو التباين، أو العموم، أو الخصوص، وهذا يقتضي طرح كلّ ما خالف الكتاب ولو كان مثل الخاص الذي ينافي عموم الكتاب. ولكنّ السيرة العملية للعلماء قامت على العمل بالخاص المخالف لعموم الكتاب فيخصّصون العموم الكتابي بخبر الثقة الواحد الدالّ على الخاص وبها

أن السيرة دليل لبي فلذلك يؤخذ بالقدر المتيقن منها، وهو صورة عدم معارضة الخاص بما يساويه في الدلالة. فالخبر المخالف لو لم يكن له معارض وكانت المخالفة بنحو العام والخاص فنلتزم بحجتيه، وأمّا مع معارضته بخبر موافق للكتاب فليس حجة؛ ولذلك لو تعارض خبران وكان فوقهما عموم كتابي، فيجب طرح الخبر المخالف للكتاب؛ لعموم الروايات المتقدمة الأمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب ولا سيرة في هذا المورد لتخصص عموم تلك الروايات؛ لما ذكرناه من اختصاص السيرة بصورة عدم معارضة الخاص مع خاص آخر، فلا مقتضى لحجية الخبر المخالف للكتاب.

وبعبارة أخرى: إنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة الواحد قد ردع عنه بالأخبار الأمرة بطرح ما خالف الكتاب بأي نحو كان ولو بنحو الخاص والعام وقد خرجنا عن ذلك بالسيرة العملية للعلماء في خصوص الخبر الذي ليس له معارض، فيجوز تخصيص الكتاب به، وأمّا لو كان معارضاً بخاص آخر، فإنّ دليل الحجية - وهو السيرة - قاصر عن شموله؛ فلا يكون هناك دليل على حجتيه ومن ذلك يتّضح عدم جواز الأخذ بالخاص المخالف للكتاب مع معارضته بخبر آخر.

وأما بالنسبة لمخالفة العامة، فطريقة تخريجه على القاعدة أنّ أصالة الجد (عدم التقية) في الخبر المخالف للعامة أقوى منها في الخبر الموافق لهم، ففي مرحلة الإرادة التصديقية - أي مرحلة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة

الجدية - يكون أحد الخبرين أقوى من الآخر، وعلى ذلك فبنفس الملاك الذي تقدّم فيه الخاص على العام - وذلك بحمل العام على الخاص - تقدّم أيضاً الخبر المخالف للعادة على الموافق لهم؛ وذلك لأنّ الجمع العرفي الذي يعتمد في أساسه على تقديم الأقوى على الأضعف لا يختصّ بمرحلة الإرادة الاستعمالية، بل يشمل كذلك الكاشفين اللذين يختلفان في تطابق الإرادتين قوة وضعفاً، والخبر المخالف للعادة أقوى تطابقاً من الموافق لهم.

ومن هنا يتبيّن أنّ الترجيح بما يخالف العامة على وفق القاعدة.

وأما الترتيب بين هذين المرجّحين فواضح؛ فإنّ الجمع العرفي والمرجّحات إنّما تعرض على الخبرين مع افتراض وجود المقتضي لحجتيهما، وأمّا الخبر المخالف للكتاب بنحو الخاص والعام في صورة معارضته بخبر خاص له مخالف للكتاب أيضاً، فلا مقتضي لحجيّته كما ذكرناه. ومرحلة الجمع الدلالي وما يلحق به إنّما هي بعد ثبوت الحجية لكلا الدليين المتعارضين، والمفروض أنّه لا مقتضي لحجية الخبر المخالف لكي يرجّح بمرجّح دلالي.

وهذا توضيح لما نقل عن بعض الأعظم في بعض دوراته الأخيرة، وقد ذكرنا وجوده في بعض الكتب المتأخرة.

والملاحظ أنّ ما ذكره بالنسبة للترتيب بين المرجّحين صحيح على تقدير التسليم بالتخريجين المذكورين. ولكن هناك مجال للكلام فيهما، أما بالنسبة للتخريج الأوّل، فهو يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ المخالفة المذكورة في الروايات التي تأمر بطرح ما خالف الكتاب، أو أنّ المخالف له زخرف أو باطل أو «دعوه»، والمراد من «دعوه»: أنه يجب أن تدعه؛ لأنه باطل، يراد من المخالفة مطلق المخالفة بجميع أنواعها من التباين الكلي والجزئي والعموم والخصوص، وبذلك تدلّ على عدم جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد كما ذهب لهذا الرأي السيد على تقدير القول بحجية الخبر الواحد، وبعض العامة^(١) أيضاً، وقد استدلووا بأدلة مشابهة لهذا الدليل بالجملة.

المقدمة الثانية: أنّ هذه الروايات الآمرة بطرح المخالف للكتاب رادعة عن بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مطلقاً، ولكنّ السيرة العملية عند العلماء - إلّا من شدّ منهم، القائمة على تخصيص الكتاب بالخبر الواحد في صورة عدم معارضته بخبر واحد آخر - تفيد حجية خصوص الخبر غير المعارض بخبر مثله، ونتيجة ذلك عدم حجية الخبر المعارض لعدم الدليل على حجتيه؛ لقصور السيرة عن شمولها له.

ولكن يعترض على كلتا المقدمتين:

أما على المقدمة الأولى، فما ذكرناه مراراً وتعرضنا له في بحث العام والخاص من جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد.

(١) المحصول في علم الأصول ٣: ١٤٠ - ١٤٣، التقرير والتجيب ٢: ٢٩١ - ١٩٣. إرشاد الفحول ١: ٢٦٦.

ودليله بإجمال: أنّ مخالفة الخاصّ للعام غير مشمولة للمخالفة المنهية؛ وذلك لأننا نعلم بورود الكثير من المخصّصات والمقيّدات عن المعصومين عليهم السلام لعمومات الكتاب سواء كانت هذه المخصّصات على سبيل التواتر أو الأحاد، كالتحديدات التي تعرّضت لها آية السرقة، أو آية الحل: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾^(٢)، حيث لم يستثن فيها إلّا القليل من المحرمات، فلم يذكر الكلب والسباع وغيرها، بل يلزم صدور مثلها من المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ وظيفتهم تبين الكتاب الكريم وتفصيل ما أجمله كما أُشير لذلك في الروايات الشريفة. وكثرة صدور هذه المخصّصات والمقيّدات يكون بمنزلة القرينة المتصلة الحالية التي تمنع من انعقاد ظهور للمخالفة بما يشمل مخالفة الخاصّ للعام والمقيد للمطلق.

هذا لو قلنا بأنّ المخالفة تعمّ مثل هذا النوع ولكن تخرج أمثال مخالفة الخاصّ للعام، والمطلق والمقيد بهذه القرينة؛ وذلك لأنّ لسان هذه الروايات الدالة على طرح المخالف لسان التحاشي والإنكار، وهو لا يشمل ما يعلم يقيناً بصدوره منهم، ولكن ذكرنا في المقصد الأوّل من هذا الكتاب بالتفصيل أنّ هناك جماعة ذهبت إلى خروج التخصيص أو التقييد من عنوان المخالفة أساساً، وذلك لوجود الجمع العرفي فيه، إلّا أنّ فيه كلاماً سيأتي الحديث عنه بالتفصيل.

(١) النساء: ٢٤.

(٢) الأنعام: ١٤٥.

إذن فعلى تقدير كون هذا النوع من المخالفة، فإنّ الروايات التي أمرت بطرح ما خالف الكتاب لا يراد منها مثل هذا النوع من المخالفة قطعاً؛ لدلالاتها على عدم حجّة المخالف، ولا شك بحجّة المخصّصات والمقيّدات فالمراد من المخالفة في هذه الروايات: المخالفة بنحو التباين؛ إما على نحو التباين الكلي بلا إشكال فيه أو الجزئي على كلام فيه سيأتي في تنبيه لاحق^(١) أو المراد المخالفة الروحية هدماً لما بناه القرآن الكريم أو بناءً لما هدمه، وهو الرأي المختار، فلا ظهور لهذه الأخبار، بالنسبة للمخالفة بنحو الخاص والعام.

وأما المقدمة الثانية، فيعترض عليها بوجهين:

الوجه الأوّل: لو فرضنا شمول هذه الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب لموارد التخصيص والتقييد، فلا يمكن تخصيص هذه الروايات بالسيرة العملية للعلماء، وذلك لإباء لسان هذه الروايات عن التخصيص؛ لأنّ لسان الروايات ليس لسان الحجّة وعدمها، بل لسان الصدور وعدمه، فإنها تنفي صدور ذلك عنهم.

الوجه الثاني: أنّ هؤلاء في بحث حجّة الخبر الواحد قالوا بقيام بناء العقلاء على حجّة خبر الثقة، وزعموا عدم ردع الشارع عنه، ولكنهم هنا في مورد المخالفة للكتاب قالوا بقيام السيرة العملية للعلماء على العمل بالخبر الواحد، ولكن سيرتهم إنما هي قائمة على حجّة الخبر الموثوق به - وهو المعبر

عنه بالصحيح القدمائي الذي أشار إليه الكليني في مقدمة الكافي - لا مجرد خبر الثقة، ونتيجة ذلك أنّ ما قام عليه بناء العقلاء من العمل بخبر الثقة، وقد ردع عنه في هذا المورد؛ لأنه إنما يؤخذ فيه بالخبر الموثوق به لا مجرد خبر الثقة. وعلى ضوء ذلك يلزم التفكيك في حجّة الخبر، ففي صورة عدم مخالفة الخبر للكتاب فالحجة هو خبر الثقة، وفي صورة مخالفته له، فالحجة هو الخبر الموثوق به، وهذا مما لم يلتزم به.

وأما التخريج الثاني لتصحيح اعتبار مخالفة العامة مرجّحاً على وفق القاعدة، من جعل الجمع الجهتي في الجموع العرفية، فيعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: أنّ هذا الرأي ذهب إلى مثله المحقق الرشتي في مجال الترتيب بين أنحاء الترجيح حيث قدّم المرجّحات الجهتية رتبة معللاً بأنها كالجموع الدلالية^(١).

قد اعترض عليه المحقق الآخوند والسيد الطباطبائي بأنّ حمل أحد الخبرين على التقيّة - بدعوى أنّ الإرادة الجدية لا تتطابق في إحداها مع الإرادة الاستعمالية فيما إذا كانت الإرادة الاستعمالية على نحو التورية، أو أنه لا يراد ظاهر الكلام بالإرادة الجدية أصلاً فيما إذا لم تكن كذلك - لا يسمّى جمعاً عرفياً؛ لأنه لو كان هذا الصنف جمعاً، إذن فما هو معنى الطرح؟ لذلك

لولا وجود الدليل الخارجي في ذلك لجرى عليهما أحكام المتعارضين، فليس مورد مخالفة العامة مثل مورد حمل المطلق على المقيد أو العام على الخاص وأمثالها من موارد الجمع العرفي. وعلى هذا فلا يمكن تقديم المخالف للعامة على الموافق لهم^(١).

ولكن هذا الوجه لا يخلو من تأمل؛ وذلك لأنّ بعض الموارد التي ذهب العلماء إلى أنها من موارد الجمع العرفي نلاحظ أنّ العرف يرى الخطابين فيها من المتعارضين، فلا تختلف عن موارد الجمع الجهتي.

والوجه في ذلك ما ذكرناه بالتفصيل في مباحث العام والخاص وتعرّضنا له في المقصد الأوّل، وسيأتي موسّعاً في المقصد الرابع أنّ العام لو كان من التعليمات وقد صدر الخاص قبل وقت الحاجة للعمل بالعام، فإنّ التخصيص في مثل ذلك يكون عرفياً بوضوح؛ لأنّ ذلك مما تقتضيه طبيعة التعليم الذي يعتمد على التدرّج في البيان^(٢).

وأما إذ كان العامّ من قبيل الفتيا، أو كان من التعليمات ولكن صدر الخاص بعد وقت الحاجة للعمل به - كما لو أمر أولاً بإكرام العلماء مطلقاً، فأكرم المكلف في مدة شهر الكثير من العلماء البرّ منهم والفاسق، وبعد ذلك قال: (لا تكرم العلماء الفسّاق) - فإنّ مثل ذلك يحمل على النسخ فيما لو صدر

(١) كفاية الأصول ٤٥٥، ورسالة في التعادل والترجيح.

(٢) يأتي في ص ٣٠٠.

من المولى العادي، ولكن بما أنه لا يمكن القول بمثل هذا الحمل في الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ فلذلك لابدّ من القول بالتخصيص فيها، وبما أنّ التخصيص هنا على خلاف القاعدة؛ لتأخّره عن وقت الحاجة، فلذلك لابدّ من التعرّف على السبب في تأخير البيان، وكتمان الحكم الخاص خلال تلك المدة؛ فهو كموارد التورية يحتاج لمصحّح في صدور ذلك؛ ولذلك لابدّ من تخريج حمل العام على الخاص في مثل هذه الموارد على ضوء قواعد الكتمان ومبرراته التي ذكرناها سابقاً، وليس هو مجرد جمع عرفي حتى يقال بافتراقها عن الجمع الجهتي؛ ولذلك فضّلنا في المقصد الرابع التعبير عن أمثال هذا الجمع بـ(الجمع الاستنباطي).

الاعتراض الثاني: أنه لو تمّ هذا الرأي من كون أصالة الجدّ كقوة أحد الظهورين، للزم من ذلك أن يكون الجمع الجهتي في عرض الجمع الدلالي، مع أنّ هؤلاء يذهبون إلى تأخير الجمع الجهتي عن الجمع الدلالي، فمثلاً حول روايات طهارة الكتابي ونجاسته، فإنّ مقتضى الجمع الدلالي تقديم روايات الطهارة؛ وذلك لأنها نصّ فيها، في حين أنّ روايات النجاسة ظاهرة فيها، وأمّا مقتضى الجمع الجهتي فهو تقديم روايات النجاسة لمخالفتها للعامّة، ولكن هؤلاء لا يلتزمون بالجمع الجهتي، فهم لا يرفضون الخاصّ الموافق للعامّة وإنما يخصّصون العامّ به.

وربما يتوهم بأنّ هناك مبرراً للطولية بينهما، وتقديم الجمع الدلالي على

الجمع الجهتي؛ وذلك لأنّ تقديم الخاص على العام وأمثاله تعتبر من الأمور العامة؛ لأن جميع العقلاء يأخذون بهذا الجمع في أقوال المتكلم الواحد، وأمّا الجمع الجهتي فهو مما يرتبط بظروف وحالات خاصة ولتكلم خاص، كما لو كان بعض الأفراد من زعماء المجتمع أو الدين، حيث تفرض عليهم ظروفهم المعيّنة مثل هذه الأساليب في الكلام ومن الجدير تقديم الجهات العامة على الجهات الخاصة التي تعرض للمتكلّم؛ لأنها تعدّ عند العرف أشد معارضة.

ولكن هذا الوجه واضح الفساد وذلك لأنّ الظروف الخاصة هي أيضاً ظروف عامة بالنسبة لتلك الفئة الخاصة، فلا تختص الظروف الجهتية بالإمام عليه السلام فحسب، بل إنها تشمل كلّ زعيم ديني أو اجتماعي أو سياسي.

مضافاً إلى ذلك أنه يمكن القول بعكس ما ذكر في هذا الوجه؛ لأنّ الظروف الخاصة أشد ارتباطاً بطبيعة حال المتكلم، فهي أولى تقديماً على الأمور العامة.

هذا تمام الكلام في مسألة الترتيب بناءً على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، والنتيجة هي لزوم القول بالترتيب.

والمقام الثاني: بناء على التعدّي عن المرجّحات المنصوصة - كما هو الرأي المختار - وأنّ المعيار هو صرف الرتبة من أحد الخبرين المتعارضين للآخر، فهل يوجد ترتيب بين المرجّحات، أم لا يلحظ هذا الترتيب؟ فهنا صورتان:

فتارة نذهب إلى أنّ الترجيح بالمرجّحات المنصوصة من باب التعبد،

ولكن نتعدى عنها إلى مرجّحات أخرى ببناء العقلاء أو بمناسبات أخرى. فالنصوص دلّت على التعلّد بمرجّحات معيّنة وأمّا التعديّ فنستند فيه على أدلة أخرى كبناء العقلاء، ففي مثل هذه الصورة، يأتي الكلام السابق الذي ذكرناه بناء على عدم التعديّ في حدود المرجّحات المنصوصة التي نتعلّد بها، وأمّا بالنسبة للمرجّحات الأخرى التي نتعدى إليها، فيأتي ما سنذكره لاحقاً. وأخرى: بأن نذهب إلى أنّ الترجيح إنما هو ببناء العقلاء فحسب، وأمّا الروايات الشريفة فهي إرشاد لهذا البناء وتطبيقات له لا أنها تشير إلى مرجّحات تعبدية معينة.

عدم اختصاص تأثير المرجّح في مجال واحد من الرواية:

وقبل الدخول في البحث لابدّ لنا من دراسة هذه المسألة صغرياً، والتعرف على فكرة لها أهميتها في هذا المجال، وهي: هل إنّ كلّ واحدة من المرجّحات المذكورة متمحّضة في مجال من المجالات المرتبطة بالرواية، فالشهرة مثلاً متمحّضة في التأثير بقوة الصدور ومرتبطة بها دون غيرها من المجالات، ومخالفة العامة متمحّضة في قوة جهة الصدور وأصالة الجدل، وموافقة الكتاب فإنها متمحّضة في قوة المضمون - أم إنّ كلّ واحدة من هذه المرجّحات لها تأثيرها في قوة الصدور والجهة والمضمون دون أن تتمحض بواحد منها؟

وهذا البحث طبعاً إنما هو بقطع النظر عن بلوغ كلّ مرجّح للجهات المذكورة إلى حد صرف الريبة؛ فإنه أمر آخر لابدّ من ملاحظته على كلّ حال.

والملاحظ في هذه المرجّحات والمزايا أنّ لكلّ واحدة خاصة ظاهرة، كما يظهر من أقوالهم حيث تنسب منها هذه الخاصة للنظر ابتداءً.

فالشهرة مثلاً بحسب ظاهرها مما ترتبط بأصل الصدور ولها تأثيرها في قوّته، فإنه وفق حساب الاحتمالات في صورة كثرة الرواة للرواية الواحدة إلى حد الشهرة، سوف يضعف احتمال الخطأ أو الدسّ أو الاشتباه الناشئ من النقل بالمعنى، أو عدم فهم الخصوصيات التي يشتمل عليها كلام المتكلم، أو اشتباه كلام المتكلم بغيره بسبب تعدّد الشيوخ، أو غير ذلك من الاحتمالات التي يعتد بها في الراوي الواحد وعدم الشهرة في نقل الرواية، بحيث تضعف احتمالات صدوره. في حين أنه لو توفّرت الشهرة فإنها توجب قوة احتمال صدوره، ومن هنا كان احتمال الصدور في الخبر المشهور أقوى منه في خبر الواحد.

وأما مخالفة العامة، فلها تأثيرها في جهة الصدور حيث تقوى فيها أصالة الجدل ويضعف فيها احتمال عدم إرادة الحكم الواقعي بالإرادة الجدية، مع ملاحظة ظروف التقيّة التي كان يعيشها الأئمة عليهم السلام؛ ولذلك كان زرارة يذهب للإمام عليه السلام في وقت خاص حتى لا يفتيه بالتقيّة كما تقدّم الحديث عن ذلك؛ لذلك اعتبرت مخالفة العامة من المرجّحات الجهتية.

وأما موافقة الكتاب، فإنها اعتبرت من المرجّحات المضمونية، وذلك لتأثيرها في قوة المضمون وأقربيته للواقع، فإن أصالة العموم أو الإطلاق في العام أو المطلق الكتابي يقتضي ظهور الكلام في مطابقة الإرادة الاستعمالية مع

الإرادة الجدية، وإذا كانت هناك رواية مطابقة لهذا المعنى فيتوافقان في مجال الكشف عن الواقع.

ولكن ليس بحثنا هنا حول هذا الارتباط والتأثير للمرجّحات، وإنما نبحث هنا حول تمخّض كلّ واحدة من المرجّحات بتلك المجالات أو عدم تمخّضها. والرأي الصحيح أنها غير متمخّضة بذلك.

وأما الشهرة، فإنها آنذاك كما كانت توجب قوة الصدور فإنها كذلك تكون موجبة لقوة جهة الصدور؛ وذلك لأنّ الروايات التي ينقلها جماعة من كبار الرواة والفقهاء الذين يهتمّون بفتاوى الأئمة عليهم السلام وضبطها مما يضعف فيها احتمال التقيّة، بالنسبة للروايات التي لا ينقلها أمثال هؤلاء، كما قال الشيخ المفيد في آخر شرح اعتقادات الصدوق: (وما خرج للتقيّة لا يكثر روايته عنهم، كما تكثر رواية المعمول به، بل لا بدّ من الرجحان في أحد الطرفين على الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرنا)^(١).

والسر في ذلك أنّ الرواة إنما كانوا يهتمّون بضبط فتاوى الأئمة عليهم السلام ونقلها لأجل تعلّم الأحكام الإلهية، والتعرّف على الأحكام الواقعية بواسطة الروايات الشريفة، لا لمجرد نقل القول فحسب، بل لأجل الوصول للأحكام الواقعية ليطبّق عملهم الواقع لأنّ الأئمة عليهم السلام لا يعبرون إلّا عن الأحكام الواقعية الإلهية.

(١) تصحيح اعتقادات الصدوق: ١٤٧ - ١٤٨.

وإذا اشتهرت رواية في مجتمع شيعي - كالكوفة حيث كان أكثر الشيعة يعيشون فيها في زمان الإمام الصادق عليه السلام، وكان مسجد الكوفة يعتبر الجامعة العلمية لهم حيث كانت تعقد فيه حلقات الدرس والبحث وإن كان فيها غير الشيعة ولكن كان الطابع العام فيها الطابع الشيعي، كما تشير إليه بعض المصادر التاريخية، يقول الحسن بن علي الوشا (إني رأيت تسعمائة شيخ في مسجد الكوفة وكلّهم يقول: حدثني جعفر بن محمد)، وكلّ من الرواة كان ينقل ما سمعه من الإمام عليه السلام مهتماً بحفظه وضبطه - إذن فإذا اشتهر في مثل هذا الوسط الشيعي، رواية ما مع اهتمامهم البالغ بنقلها من أجل الوصول للواقع، فهذا بالطبع كما يوجب الاطمئنان بصدورها فكذلك يوجب قوة صدورها لبيان الواقع، فإذا قال الإمام عليه السلام لعمر بن حنظلة وهو كوفي «خذ بما اشتهر بين أصحابك»^(١)، فهذه الشهرة توجب قوة الصدور والجهة معاً في مثل هذا الوسط الشيعي.

فالرواة لو كانوا يقطعون بصدور الخبر تقيّة، أو احتملوها احتمالاً قوياً، فما هو الدافع لهم على الاهتمام به ونشره وضبطه؟ مع ملاحظة اهتمامهم البالغ بتمييز الخبر الصادر تقيّة عن غيره، فكانوا يقولون لمن أفتاه الإمام عليه السلام تقيّة: (أعطاك من جراب النورة)^(٢)، أو يقولون: (اتّقاك)^(٣). وكانوا يكرهون أن

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٢٣ / ١١٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣ / ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٣٣٣ / ١١٩٥، الاستبصار ٤: ١٧٥ / ٦٥٧، وسائل الشيعة ١٧: ٥٤٢ /

١٦، ب ١ من أبواب ميراث العتق.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٢ / ٣، ب ٤ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد.

يفتيهم الإمام تقية؛ فلذلك قد يسألونه عن وجه التقية عنهم، فكان عليه السلام يجيبهم: «ما أتقيتك ولكني اتقيت عليك»^(١) بل أكثر من ذلك فربما كانوا لا يسألون مسائلهم من الإمام عليه السلام في الملأ العام، بل يعينون وقتاً خاصاً لمسائلهم، كما ذكرناه عن زرارة. ومع هذه التشديدات والبحث عن الحكم الواقعي فكيف تشتهر الرواية الصادرة تقية بينهم.

وإذا ضبطوا بعض الروايات الصادرة تقية فإنما لأجل بعض المقاصد، كما لو كان في الحديث دلالة واضحة على صدوره تقية، كرواية علي بن يقطين التي جاء فيها أمر الإمام له بأن يتوضأ ثلاثاً ثلاثاً، معللاً بأنك تحضر مجالسهم، فأمره بذلك حفاظاً عليه، وبعد أن ارتفعت الحالة الطارئة رجع إلى ما كان عليه.

وكذلك رواية البقباق قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام قال: فقال لي: «ارو عني: من طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه»^(٢)، ومن الواضح أنه لا يراد من هذه الرواية العمل بها بل لأجل بعض الأهداف.

إذن فالشهرة بين أمثال هؤلاء الرواة والفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وملاحظة هذه الظروف والعوامل، كما توجب قوة الصدور فإنها توجب قوة الجهة، وعدم صدورها تقية، بل لبيان الحكم الواقعي بل يمكن

(١) المصدر نفسه.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٣٢١/ ٨، ب ٣٠ من ابواب مقدمات الطلاق وشرائطه.

القول بأنها توجب قوة الدلالة والمضمون أيضاً؛ وذلك لأنها إذا أوجبت قوة الجهة فإنها توجب قوة الدلالة قهراً؛ للترابط بين الجهة والدلالة؛ لأنّ الغالب في الروايات الصادرة تقيّة، أن تكون فيها علامات الإخفاء والتورية وإلقاء الكلام الذي يوهّم المخاطب بأنه ظاهر في معنى ما، حيث يعدل فيه الإمام عن الجواب لذكر حكم آخر، فلا يتطابق فيه الجواب مع السؤال، وغيرها من الشواهد التي تضعف من دلالة الكلام في حين أنّ الرواية التي لا تصدر تقيّة تكون واضحة المعنى في مقام البيان، وهذا يوجب قوة دلالتها.

والخلاصة أنّ الشهرة لا تتمحّض في التأثير بالصدور فحسب، بل لها تأثيرها في جهة الصدور والدلالة أيضاً.

وأما مخالفة العامة فهي كذلك لا تتمحّض بالتأثير في قوة الجهة بل لها تأثيرها في قوة الصدور، بل الدلالة أيضاً؛ لما ذكرناه سابقاً عن ابن أبي عمير حيث سئل عن السبب في إعراضه عن نقل روايات العامة، وكان قد تعلمها من قبل فأجاب: إني رأيت كثيراً من الأصحاب قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة فاختلط عليهم، حتى كانوا يروون حديث العامة من الخاصة وحديث الخاصة من العامة). ومثل هذا الاختلاط لا يظهر في الروايات المخالفة للعامة.

إضافة إلى أنّ السلطة وأتباعها كانوا يدسّون ويزوّدون الأحاديث في كتب أصحابنا حتى تتوافق معهم في القضاء والسياسة، كما كان يفعل ذلك بعض

المخالفين للأئمة عليهم السلام أمثال المغيرة وغيرهم، بل كانوا يوحون للسذج من أصحابنا ليقوموا بذلك. ومن الواضح ضعف احتمال هذا الدس والتزوير في الروايات المخالفة للعامة.

وكذلك ما ذكرناه قبل قليل من أنّ الأحاديث المخالفة للعامة خالية من العلامات التي تتّصف بها الروايات الموافقة للعامة عادة من التورية والعدول عن الجواب وغيرها، مما لها تأثيرها في الدلالة.

فلمخالفة العامة تأثيرها في قوة الدلالة والمضمون، وأنه هو المطابق للواقع دون الموافق، وذلك لأنّ بعض أحكام العامة كانت موافقة لأحكام السلطة الحاكمة حيث كانت تتدخل أحياناً فتلغي بعض النصوص والأحكام حسب مصالحها، فوضعت حكم الطلاق ثلاثاً، حتى لا يتجرىء ولا يكثر الناس من الطلاق - وأسقطوا من الأذان (حي على خير العمل) لبعض الأسباب ففي مثل ذلك كانت الأحكام غالباً تخالف الواقع، بالإضافة إلى أنهم وبسبب ابتعادهم عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومنعهم لتدوين الحديث وغيرها من العوامل اعتمدوا أحياناً في الاستنباط على بعض الأدلة الظنية غير المعتمدة كالأقيسة والتفسير بالرأي، فلم يتمكن البعض من التمييز بين الناسخ والمنسوخ، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته، أنّ الزهري، قال أعيب العلماء تمييز الناسخ من المنسوخ، وكذلك لم يتمكن البعض من تمييز الحكم الولائي أي ما صدر من الرسول صلى الله عليه وآله من باب الولاية، وما صدر منه على نحو التشريع العام،

وغيرها من الملابس والعوامل التي أحاطت ببعض أحكام العامة، مما توجب مخالفة بعضها للواقع، ومن هنا كانت المخالفة مع هذه الأحكام المخالفة للواقع، مما توجب قوة المضمون وكون الحكم المخالف لها اقرب للواقع.

ولذلك يمكن القول بأن مخالفة العامة، كما أنها توجب قوة الجهة، وكذلك توجب قوة المضمون والدلالة والصدور، فلا يمكن اعتبارها متمحّضة في المرحّج الجهتي فحسب.

ومن الجدير أن نذكر بأننا لا نقول بتأثير مطلق القوة والضعف في ترجيح الرواية على الأخرى، بل لابدّ أن يصل المرحّج إلى درجة صرف الرية، ولكنّ الهدف من ذكر ذلك أن نؤكّد على أنّ هذه الجهات لا تتمحّض في المجالات المذكورة بل لها تأثيرها في مجالات أخرى أيضاً.

وأما موافقة الكتاب، فكما أنها توجب قوة المضمون كذلك فإنها توجب قوة الجهة أيضاً؛ وذلك لأنّ فتاوى الأئمة عليهم السلام لو طابقت العموم أو إطلاق الكتاب أو السنة النبوية، فلا حاجة للتقيّة والحذر فيها؛ لكون الحكم مذكوراً بالإطلاق أو العموم في القرآن الكريم، وبذلك تقوى جهة الصدور أيضاً. وأن الحكم هو الحكم الواقعي، والمضمون فيعتبر مرجّحاً مضمونياً لأنّ المطابق لعموم الكتاب وإطلاقه يكون هو المراد الواقعي من باب أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية ومقام الإثبات والثبوت، وإذا وافقت

الرواية الآية الشريفة فيتطابقان في الكشف عن الواقع.

ويمكن أن يدلّ على هذه الفكرة ما جاء في رواية زرارة عنه عليه السلام «ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً: شرب المسكر، والمسح على الخفين...». ولعله لا يتقي فيها لظهور الآيات والسنة الثابتة عند العامة بهذه الأحكام، ومع وجودها فلا داعي للتقية؛ لأنه يمكن الاحتجاج بها وقد وضّحنا هذه الفكرة سابقاً.

نعم إنما تكون التقيّة فيما لو استندوا عليه السلام في الحكم الواقعي لأمر خفية عن العامة، كما لو استندوا لصحف علي عليه السلام كما ذكر في بعض الروايات، أو لأصول علم يرثونها كابراً عن كابر، أو للإمدادات الغيبية. ومثل هذه الأمور الخفية عن العامة، والتي يختص بها الأئمة عليهم السلام والتي يتعرفون من خلالها على الأحكام الواقعية التي تخالف بعض أحكام العامة، مما يمكن إظهارها للخاصة دون العامة، مما تشتدّ فيها دواعي التقيّة بيننا بعض العامة في الغالب يعتمدون أحياناً على الأدلة الظنية غير المعتبرة كالقياس والاستحسان أو بعض الأحاديث التي تعرّضت للتحريف أو الوضع بسبب المنع من التدوين أو الاعتماد على مجرد الذاكرة، وإذا كان كذلك، فموافقة الكتاب كما أنها توجب قوة المضمون فكذاك توجب قوة الجهة.

إذن فلا تتمحّض موافقة الكتاب بالتأثير في القوة مضموناً.

وهذه مقدمة ذكرناها قبل استعراض الأقوال؛ للتعرف على صغرى

المسألة، وقد توصلنا من خلالها إلى أنّ كلّ واحدة من هذه المرجّحات لا

تتمحّض مرجّحتها في جانب دون جانب آخر، بل يمكن أن يكون لها تأثيرها في جوانب أخرى.

الأقوال حول الترتيب في المرجّحات:

وأما الأقوال في مسألة الترتيب بين المرجّحات: - فقد ذكرنا بعضها ك رأي المحقق النائيني الذي ذهب إلى أنّ مقتضى القاعدة تقديم المرجّح الصدوري ثم الجهتي ثم المضموني، في حين أنّ المحقق الرشتي ذهب إلى تقديم الجهتي على المرجّح الصدوري بل المضموني. ونحن في هذا البحث نحاول تأييد هذا الرأي الذي يتبناه المحقق الرشتي، ونحن وإن وافقناه في أصل الرأي لكن نختلف عنه في أمرين:

الأول: اختلافنا معه في تقريب الاستدلال على هذا الرأي، لذلك فإنكارنا لتقريبه لا يعني إنكارنا لأصل رأيه.

والثاني: اختلافنا معه في معنى الجهة، حيث إنّ الجهة التي نذهب إليها أوسع من الجهة التي يقولون بها من انحصارها في خصوص التقيّة، بل بتفسيرنا تشتمل على كلّ ما يوجب كتمان الحكم الواقعي، أمّا التقيّة من العامة فهي إحدى جهات الكتمان، في حين أنّ هناك مبرّرات أخرى للكتمان، أمثال إلقاء الاختلاف بين الشيعة والسوق للكمال، أو المدارة مع السائل، أو صدور الحكم على سبيل الفتيا لا التعليم الذي يكون الكتمان فيه طبيعياً كما تقدّم. بمعنى أنّ كلّ ما ذكرناه في مبحث علل اختلاف الحديث يندرج في مفهوم

الجهة برأينا.

الرأي الأول والمختار: - ونتعرّض هنا لبيان هذا الرأي المختار وتقريبه، وتوضيح صحة هذا القول يتمّ من خلال تقرّيبين أحدهما: على وفق بناء العقلاء والروايات وسيرة العلماء، ثانيهما: تقريبه الفني والأصولي.

التقريب الأول: الملاحظ في أمثال هذه الموارد حين يصدر قولان متعارضان من شخص واحد له زعامة اجتماعية أو دينية ونفوذ بين الناس، وهناك معارضون لأفكاره، وربما فرضت عليهم الظروف أحياناً عدم التصريح والتجاهر بأفكاره، لذلك ربما استخدم أساليب الكتمان، وتكون لأقوالهم وجوه عديدة وقد ذكرنا أسباب الكتمان في محله، فإنّ العقلاء تجاه هذين القولين الصادرين من هذا الزعيم الديني أو الدنيوي لا يبحثون ابتداءً عن مرجّحات الصدور، ولا يتّهمون النقلة والرواية، ويشكّكون في الصدور ابتداءً بل يقارنون الكلام بمتبنيات القائل ودواعيه عن الكلام دون المبادرة لتكذيب الناقل كما يلاحظ أنّ بعض الأفراد كانوا يسألون الإمام عليه السلام فيحييهم، وحينما يراجعون فقهاء الشيعة يقولون لهم: (قد اتّقاكم). وقد مرّت الشواهد على ذلك.

إذن فإنهم وخاصة أولئك الذين يحيطون بأفكارهم ومبانيهم، يحاولون تمييز أقوالهم المتعارضة بنظر الآخرين، وملاحظة ظروفها ودواعي الكتمان فيها، ومدى ملأمتها لأهداف ذلك القائل ومبانيه، فربما فرض على أمثال

هؤلاء الزعماء اختلافُ الظروف اختلافُ أسلوب كلامهم، فربما يتكلّم بنحو في مجلس خاص، ويتكلّم بنحو آخر لعموم الناس كالصحفيين مثلاً.

ويتأكد ذلك بعد إعلام الأئمة عليهم السلام أنفسهم بأنهم يتكلّمون أحياناً على هذا الأسلوب، وأنهم يجيبون على الزيادة والنقصان، أو أنهم يجيبون في المسألة الواحدة بسبعين وجهاً لهم من جميعها المخرج وكذلك تأكيداتهم الكثيرة على أصحابهم بالدقة والتأمل والتفقه في الروايات، ومعرفة أساليبهم في الكلام، أمثال «حديث تدريبه خير من ألف ترويه»، أو «لا يكون الرجل فقيهاً حتى يعرف معارض كلامنا»^(١).

وهناك دوافع لهذا الإعلام منهم عليهم السلام؛ إما لأجل الإعلام بأنّ الأئمة عليهم السلام كسائر الزعماء الذين لهم نفوذهم الاجتماعي، ولهم أنصارهم وأتباعهم وخاصّة بين الجماعات التي ليست بأيديها السلطة، أو لأجل وجود بعض المغرضين والمنائين الذين يتّهمون الرواة من أجل الحد من انتشار علوم الأئمة عليهم السلام؛ ولذلك فيلزم إلّا يعتبر الكلام الصادر منهم كلام شخص عادي، بل لابدّ من التعرّف على أساليبهم في الكلام ومعارض كلامهم ولحنه.

أو لأجل تركية رواية الأئمة عليهم السلام من الخاصة؛ حتى لا يتوهّم البعض أنهم يكذبون على الإمام عليه السلام، أو لأجل رفع مستوى الرواة فقهاء الشيعة حتى يفكروا بدقة في الروايات للتوصّل لدقائقها وتمييزهم عن فهم عموم الناس أو

العامة للروايات، الذي يعتمد فحسب على فهم مفردات الروايات، بل عليهم أن يتأملوا في المعارض والحن وظروف المتكلم وشخصيته ودواعي الكلام وأمثالها.

إذن، فبناء العقلاء قائم على أنهم لو سمعوا كلامين متعارضين بالنظر البدوي من متكلم يفرض عليه مقامه الاجتماعي كتمان بعض الأمور أحياناً، فإنهم يفترضون صدور القولين ومحاولة تصحيح كليهما على أساس تلك الدواعي والظروف فيميزون إما عدم تعارضها أو تحديد القول الحق فيها، والقول الذي صدر كتماناً ولا تتطابق فيه الإرادة الاستعمالية مع الجدية. وبعد ذلك - لو لم يمكنهم ذلك - يتجهون للتشكيك في الصدور بلا فرق في ذلك فيما لو سمع أحد الكلامين من الإمام، أو سمع كليهما، أو نقل غيره له كلا الكلامين المتعارضين.

ومن هنا فإنّ بناء العقلاء جارٍ في مثل هذا المتكلم الذي له مثل هذه الظروف الخاصة، في ملاحظة دواعي الكتمان وضوابط النشر والتبليغ في فهم مراده من أقواله، فربما اكتشفنا من خلالها أنّ الظاهر المتوهم من كلامه، ليس هو المراد الحقيقي له، بل هو توهم الظهور فحسب، كما لو سأل أحد عن هذا الشخص: هل إنه في البيت؟ فيجيبه الخادم: إنه ذهب إلى المسجد صباحاً ومثل هذا الجواب بناء على قاعدة موافقة الجواب للسؤال يحمل على الكناية عن عدم وجوده في البيت الآن، ولكن لو علم المخاطب بعد ذلك ولو بنقل الثقة بوجوده في البيت

وقت السؤال، فحينها يحمل قول الخادم على الإيهام لا الكناية. وهكذا الأمر في الظهورين المتعارضين بالنظر البدوي، فربما يرتفع التعارض فيما لو لاحظنا ظروف المتكلم التي ذكرناها، حيث يتبين أن التعارض متوهم لا حقيقي.

وقد يكون المنشأ لتوهم التعارض هو إجراء قاعدة الاشتراك في الأحكام، كما لو أجاب عن شخص سألته عن كفارته: أنه عليه بدنة، والآخر سألته نفس السؤال فأجاب أن عليه بقرة، والثالث. أن عليه دم شاة، فيتوهم التعارض بينهما لأن المفروض اشتراكهم في الحكم، مع اختلاف أجوبة الإمام عليه السلام، ولكن بعد التأمل في قول الإمام نراه قد صدر على سبيل الفتيا لا التعليم، حيث يكون الموضوع في الفتيا مجهولاً، وإنما يعطي الإمام عليه السلام نتيجة الحكم ولا يبين فيه الموضوع؛ ولذلك ربما اختلف الموضوع، فكان الموضوع لحكم كل واحد منهم غير موضوع الآخر، في حين أنه يُتوهم التعارض بينهما؛ لقاعدة الاشتراك وإنما التعارض صوري، وربما اختلف الحكم لأجل اختلاف ظروف المخاطب من حيث الجهات النفسية، أو من جهة خلفيات الحكم، كما لو صدر الأمر مع وجود توهم الحظر والتحريم مسبقاً، أما في ذهن المخاطب أو بصورة عامة، فلا يدل الأمر على الوجوب. أو يصدر النهي مع وجود الوجوب مسبقاً أو توهمه واعتقاد المخاطب له، فلا يدل على الحرمة وبالتأمل في الفرق بين الفتيا والتعليم في أقوال الأئمة عليهم السلام يزول هذا التعارض المتوهم.

إذن فالملاحظ جريان بناء العقلاء على ذلك، من التأمل في كلام مثل هذا

المتكلم، أو في الخبرين المتعارضين الصادرين منه على وفق أساليبه في الكلام وظروفه ونفوذه. وكذلك هي طريقة الرواة السابقين، حيث كانوا ملتزمين بذلك، فنرى بأنهم لو سمعوا بأنفسهم كلاماً من الإمام عليه السلام ثم ينقلونه لغيرهم فربما يقال لأحدهم بأن الإمام عليه السلام اتفأك، لذلك هم أنفسهم لا يعملون بالرواية التي سمعوها وإنما يأخذون بما يرويه غيرهم.

وقد ذكرنا سابقاً شواهد على هذه الحالة منها رواية عبدالله بن محرز قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن رجلاً مات وأوصى إليّ تركته وترك ابنة؟ قال: فقال: «أعطها النصف». قال: فأخبرت زرارة بذلك، فقال لي اتفأك، إنما المال لها فدخلت عليه عليه السلام بعده فقلت: أصلحك الله، إن أصحابنا زعموا أنك اتقيتني. فقال: «لا والله ما اتقيتك، ولكن اتقيت عليك أن تضمن، فهل علم بذلك أحد؟» قلت له: لا. قال: «أعطها ما بقي»^(١).

وهناك رواية أعجب من ذلك وهي ما رواه عمر بن أذينة عن علي بن سعيد البصري قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني نازل في بني عدي، ومؤذهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يبرؤون منكم ومن شيعتكم، وأنا نازل فيهم، فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ قال: «صلّ خلفه» قال: وقال: «احتسب بما يسمع، ولو قدمت البصرة فسألك الفضيل بن اليسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي».

قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال، فقال: هو أعلم بما قال، لكنني قد سمعته وسمعت أباه يقولان: «لا يعتدّ بالصلاة خلف الناصب، واقرأ لنفسك كأنك وحدك».

قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله عليه السلام ^(١).

وهذه الرواية ضعيفة، ولكن نحن نذكرها للتأييد لا للاحتجاج.

وكذلك العلماء، فإنهم جروا على هذه الطريقة من ملاحظة المرجّحات الجهتية أولاً بهذا المعنى، كما نقله السيد الطباطبائي في رسالته عن بعض أعظم معاصريه - والظاهر أنه المحقق الرشتي - فقال عليه السلام: (ثم هذا الفاضل أيد ما ذكره من تقديم المرجّح الجهتي على الصدوري بأنّ الفقهاء كثيراً ما يحملون الموافق على التقيّة مع اشتغال الآخر على المرجّحات الصدورية، كما حملوا الأخبار الواردة في كفارة النذر أنها كفارة رمضان على التقيّة، وأخذوا بما دلّ على أنها كفارة يمين، مع كون الطائفة الأولى أظهر وأصح. بل يظهر من بعض تقديمه على المرجّح الدلالي أيضاً).

إلى أن قال: (ويظهر من البهبهاني أيضاً تقديمه عليها حيث إنه جعل تقديم الصدور على الشهرة ومخالفة العامة في المقبولة من جملة الإشكالات فيها) ^(٢).

(١) التهذيب ٣: ٢٧ / ٩٥، الوسائل ٨: ٣٦٥ / ٧، ب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) رسالة في التعادل والتراجيح: ٩٢.

إذن فقد بلغ ما ذكرناه من الوضوح والتسالم عند الأصحاب بحيث اعترض على الرواية لأجل ذلك من تقديمها الصدور على مخالفة العامة والشهرة، وإن كان هذا الاعتراض في نفسه غير صحيح؛ وذلك لما ذكرناه سابقاً من ارتباط الصفات بالفتوى لا بالرواية.

وكذلك يظهر ذلك من مراجعة الاستبصار، حيث نراه على الغالب في الروايات المتعارضة أنه لا يطرحها، بل يحملها - ما أمكن - على ضرب من التقية أو الكتمان.

إذن فهذه الطريقة التي ذكرناها من ملاحظة المرجّحات الجهتية قبل الصدور، مع تفسير الجهة بذلك المعنى العام، مما قام عليها بناء العقلاء وسيرة الأصحاب والعلماء.

التقريب الثاني: التصوير الفني الأصولي لهذا الرأي. ولتوضيحه نقول: هناك جهتان في الخبرين المتعارضين:

الجهة الأولى: لا بدّ أن نعرف أنّ هناك نوعين من الكشف: أحدهما نوع الكشف في كلام المتكلم نفسه كالإمام عليه السلام - أي المحكي - والآخر نوع الكشف في الخبر الحاكي عن قول المتكلم كخبر زرارة مثلاً عن الإمام عليه السلام، ويختلف ملاك الكشف في كلّ منهما عن الآخر:

أما الكشف في قول الإمام نفسه، فإنه يبتني على أصالة الظهور، وأساس حجّة الظهور كما أوضحناه في محله هو الميثاق العقلاني بتعهد كلّ متكلم

بالالتزام بظاهر كلامه، وأنّ ظاهر كلامه متطابق مع مراده الجديّ فإذا كان كلامه ظاهراً في معنى فهو متعهّد وملتزم عقلياً تجاه الآخرين بأنّ مراده الواقعي هو هذا المعنى الظاهر، إلّا إذا قامت قرينة خاصة على عدم إرادته له، وهذا الميثاق العقلاني الاجتماعي هو الأساس لحجّة الظهور، سواء حصل الظن أو الوثوق من كلامه بأنه مراده أم لا.

إذن، فليس الالتزام بهذا لأجل الوثوق.

وأما الكشف في الخبر الحاكي عن قول الإمام عليه السلام كخبر زرارة مثلاً، فمثل هذا النوع يدخل في حجّة الخبر، والملاك فيها إما حجّة خبر الثقة، أو حجّة الخبر الموثوق به على الخلاف، وأنه أياً منها يعتبر كاشفاً وحجة عند العقلاء وقد ذكرنا في محله المراد من الخبر الموثوق به بأن يتعرض الخبر ومضمونه للنقد الداخلي والتمني وملاحظة حالات الراوي والمقايضة المضمونية، لنرى مدى تناسب المضمون المخبر به مع الواقع، أو مع حالات المخبر عنه، والأصول المسلّمة عنده وغيرها من الأمور التي تلاحظ في تقويم الخبر، ومدى حصول الوثوق منه.

إذن، فهناك كاشفان يختلف معيار الكشف في كلّ منهما عن الآخر؛ فأحدهما وهو قول الإمام، أي المنكشف والمحكي من الخبر يبتني على حجّة أصالة الظهور، والآخر يبتني على حجّة خبر الثقة أو الخبر الموثوق به وإذا كان تناف بينهما فمن جهات أخرى كما سنذكره في الجهة الثانية.

الجهة الثانية: ما هي حقيقة التعارض؟ ذكرنا في بداية مبحث التعارض، أنه عبارة عن تنافي مدلولي دليلين على نحو يعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع، وكان العلم الإجمالي المذكور ناشئاً من قضية بيّنة عقلية أو شرعية أو عقلانية وقد مرّ هناك توضيح هذه الفكرة بالتفصيل^(١).

فالتنافي بالذات والحقيقة هو بين المدلولين، أما التنافي في الحاكي - وهو قول الإمام عليه السلام - فهو مع الواسطة في العروض أو المجاز في الإسناد، حيث يسري التنافي من المدلول للدال بلحاظ الحكاية عنه، وإلاّ فإنه لا يوجد تناف في نفس قولي الإمام عليه السلام، وإنما يتّصفان بالتنافي لا تتّصاف مكشوفهما بذلك؛ لأنه لا مانع من إنشاء القولين في نفسيهما في الخارج، ولكن ينعكس تنافي المدلولين على الدالين.

وبعد ذلك يتّصف قولاً الراويين بالتنافي بالعرض؛ لأنها يتضمّنان الحكاية عن قولين للإمام عليه السلام متنافيين مدلولاً، فيسري التنافي من قولي الإمام عليه السلام إلى قولي أبي بصير وزرارة، فالتنافي بين قولي الراويين متأخر رتبة عن التنافي بين قولي الإمام عليه السلام.

وإذا عاجلنا التنافي بين قولي الإمام بمعونة الجهات التي ذكرناها في التقريب الأوّل إجمالاً وتعرّضنا لها بالتفصيل في بحوث سابقة، كمبحث علل اختلاف الحديث يرتفع التنافي بين قولي الراويين أيضاً فلا تنافي بين صدورهما،

حيث إننا بملاحظة الأمور الجهتية ربما توصلنا لصدور كلّ منهما، ولكن أحدهما صدر بهذا الداعي والآخر بداع آخر بأن كان كلاهما مراداً وحقاً، أو أنّ المراد أحدهما وأمّا الآخر فقد صدر كتماناً وليس مراداً وحقاً جداً، فلا يحكيان عن أمرين متنافيين ومعه فلا يبقى التعارض بينهما صدوراً لنبحث عن المرجّحات السندية والصدورية فيهما؛ فإنّ إعمال هذه المرجّحات على تقدير التعارض، والتعارض بين الخبرين يتوقف على وجود التنافي بالعرض بين الحاكين، وهذا إنما يتوقف على وجود التنافي بين قولي الإمام عليه السلام، والتنافي فيهما إنما هو في صورة التنافي واقعاً بين المدلولين وإذا ارتفع التنافي في المرحلة السابقة - وهو قول الإمام عليه السلام - لا يبقى مجال للتنافي في المرحلة اللاحقة - وهو قول الراوي - ولو بالعرض والمجاز، حتى نتمسك بالمرجّحات الصدورية.

لأنّ التعارض يتوقف على وجود كاشفين يكشفان عن أمرين متنافيين وهذان لا يكشفان عنهما، فيثبت صدورهما ولكن بداعيين، فلا مبرر للمرجّح السندي والصدوري الذي يستهدف اثبات صدور أحدهما دون الآخر، إذ لا موضوع له مع احراز صدورهما بمقتضى المرجّح الجهتي، فمثلاً يكون أحدهما قد صدر لأجل السوق للكمال، فكتّم فيه جهة الترخيص؛ بينما الخبر الآخر ذكر الترخيص، لأجل ضعف المخالط من التشديد معه في الحكم، وكلا الحكمين مراد جدّاً وحق. أو أنّ أحدهما صدر وهو المراد الجدّي والحق والآخر صدر أيضاً ولكنه ليس هو الحق وإنما صدر من باب التقيّة مثلاً.

نعم، لو لم يتمّ علاج التعارض في مرحلة المرجّحات الجهتية، فهنا تصل النوبة للمرجّحات الصدورية والسندية، وهذا بدوره على قسمين:

فتارة نعلم إجمالاً بأنّ أحد القولين غير صادر عن الإمام عليه السلام وهنا لابدّ من العمل بالمرجّحات الصدورية.

وأخرى مورد الاشتباه احتمال الصدور، فهنا يتولّد علم إجمالي آخر، وهو أنّ هذا الخبر إما أنه غير صادر، أو غير مراد، والخبر الآخر أيضاً إما أنه غير صادر أو غير مراد، وهذا العلم الإجمالي يوجب دخول الخبرين في عنوان التعارض. وطرفا التعارض هذا الظهوران والصدوران، ولكن بما أنه لا يمكن إعمال المرجّحات الدلالية بالنسبة للظهورين، لذلك لابدّ من علاج التعارض بالمرجّحات السندية أو الصدورية.

وربما يعترض على ذلك بأنّ إعمال المرجّحات الجهتية متفرّع على حجّة كلا الخبرين، بمعنى أن يكون كلّ منهما منجزاً أو معذراً؛ لأنّ التعارض إنما هو بين الحجيتين لا بين الحجة واللاحجة، فلا بد من افتراض حجّة كلا الخبرين ولكن المفروض - بناءً على إجراء المرجّحات الجهتية - أن نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما ليس بحجة وهو الصادر تقيّة مثلاً، وغير كاشف عن المراد الجدّي للإمام عليه السلام، فالموافق للعامة صدر تقيّة، في حين أنّ المخالف لهم هو الكاشف عن حكم الله الواقعي فحسب مع أنّ جعل الحجّة للحاكين والخبرين متوقّف على اتّصاف محكيهما بالحجة، إذ لولاه لا معنى لاتّصاف الخبرين

كليهما بالحجة صدوراً، وهنا لا أثر لاعتبار الحجّة والكاشفة لأحدهما؛ لأنّ ما صدر تقيّة لا أثر للتعبّد بصدوره؛ ولذلك فلا يعقل تقديم المرجّح الجهتي؛ لأنه متوقّف على حجة الصدور لكلا الكلامين، والمفروض - بناء على إعمال المرجّحات الجهتية - أن نعلم إجمالاً بعدم حجة أحدهما، ولا يمكن اعتبار الحجّة له فإذا لم يكن أحدهما حجة فلا تجري فيهما قواعد التعارض والترجيح.

والجواب عن هذا الاعتراض:

أولاً: أنه ينتقض عليه بالمتكافئين سنداً، اللذين يُرجع فيهما إلى المرجّح الجهتي، فيرد عليه نفس الاعتراض، فيقال: إنّ هذين الدليلين هل هما حجتان أم لا؟ فيرد على الأوّل لغويّة جعل الحجّة لموافق العامة الذي صدر تقيّة، ويرد على الثاني أنّ الترجيح لا موضوع له في ظرف عدم الحجّة، فكيف يحكم بترجيح غير الحجة؟

ثانياً: وهو الجواب الحلّي، أنّ المرجّح الجهتي يتوقف على وجود الحجّة الاقتضائية لكلّ منهما - أي أن يكونا حجة لولا التعارض - ولا يتوقف على الحجة الفعلية، فيكفي في تحقق موضوع المرجّح الجهتي أن يكون كلّ واحد من الخبرين حجة في نفسه بغض النظر عن التنافي بينهما، ولا يعتبر فيه الحجّة الفعلية للمتعارضين، حتى نقول بلغوية الحجّة الفعلية لأحدهما.

ثالثاً: على تقدير اعتبار توقّف الحجّة الفعلية للمتعارضين، فبما أنه يعتبر في

جعل الحجة الفعلية للصدور أن يكون هناك أثر لجعلها، فيكفي في الأثر المترتب لجعل الحجية صدوراً أن يكون مقدمة لأعمال المرجح الجهتي، فلا يكون جعل الحجية لغواً وبلا أثر، وذلك لتوقف إجراء المرجح الجهتي عليها ويكفي هذا الأثر في تصحيح جعل الحجية بالصدور واعتبارها.

رابعاً: ذكرنا في مبحث الأحكام الوضعية - حيث إنّ الحجية من الأحكام الوضعية - أنّ هذه الأحكام لا تدور صحتّها واعتبارها على وجود الأثر الفعلي لكلّ مورد منها بالخصوص، وإنما الأحكام الوضعية موضوعات تنفيذية للأحكام الشرعية، كالزوجية التي هي موضوع لجواز الاستمتاع، والعقلية كالحجية بالنسبة للمنجزية والمعدّية، بل يكفي فيها كونها معرضاً لتحقيق شرط أثرها، فنرى مثلاً إمكان اعتبار الطهارة للسّمك الموجود في قعر المحيط مع عدم ابتلاء المكلفين بها فعلاً، أو اعتبار النجاسة أو الحرمة للخزير في القطب الشمالي أو الجنوبي قبل اكتشافه، أو جعل الإباحة وصحة التملك للثمار والأشجار الموجودة في الغابات أو الجزائر البعيدة، وأنّ من حازها ملكها فإنّ هذه الأحكام أحكام كلية، ولكن تحققها فعلاً متوقّف على تقدير القدرة عليها، فلا يلزم من عدم إمكان الوصول إليها - أي عدم الأثر الفعلي - عدم إمكان اعتبار هذه الأحكام.

إذن، فالأحكام الوضعية هي موضوعات تنفيذية إذا تحققت شرائطها، فترتب عليها آثار؛ ولذلك نقول هنا بأنه لا مانع من جعل الخبرين حجة

فعلية بلحاظ أنه لو كانت تجري فيها أصالة الجهة لكانت منجزة ومعدرة.
إلى هنا تم الكلام في هذا القول الذي نتبناه في مسألة الترتيب بين
المرجّحات، حيث ذهبنا إلى تقديم المرجّح الجهتي بالتقريب الذي ذكرناه
وهناك أقوال في هذه المسألة نستعرضها تباعاً.

الرأي الثاني: أنّ القاعدة تقتضي تقديم رتبة المرجّحات الصدورية على
المرجّحات الجهتية. وقد ذهب إلى هذا الرأي الشيخ الأنصاري - مع احتمال
توجيهه على وجه آخر^(١) - والمحقق النائيني وعلى هذا الرأي فلو كان أحد
الراويين أعدل وأفقه من الآخر - لو قلنا بأنهما من المرجّحات في الرواية -
فيرجّح خبره وإن احتمل التقيّة على الخبر الآخر المخالف للعامة.

وهناك تقريران لهذا الرأي:

التقريب الأوّل: ما ذكره المحقق النائيني في فوائد الأصول، وإجماله أنّ
استنباط الحكم الشرعي من الخبر يتوقّف على مراحل ثلاثة مترتبة من حيث
الاعتبار:

الأوّل: أن يكون الخبر الحاكي عن قول المعصوم حجة ومثبتاً لصدوره.

الثانية: أن يكون كلام الإمام عليه السلام ظاهراً في معناه.

الثالثة: أن يكون هذا الظهور الصادر من الإمام عليه السلام مسوقاً لبيان حكم الله

الواقعي لا بداعي التقيّة أو الكتّان^(١).

وقد ذكر أمراً رابعاً لا حاجة لذكره.

إذن فمرحلة صدور الكلام بداعي بيان الحكم الواقعي متأخرة عن مرحلة التعبد باصل الصدور؛ وذلك لأنّ جريان أصالة الجهة يتوقف على وجود كلام كاشف، فما لم يثبت صدور الكلام عن المعصوم فلا مورد لجريان أصالة الجهة، وبذلك نتوصل إلى تقديم المرجّحات الصدورية على الجهتية. ثم إنه ﷺ استظهر ذلك من مقبولة ابن حنظلة؛ لأنه قدّم فيها المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي.

ويلاحظ عليه: أنّ توقف جريان أصالة الجهة على إثبات الصدور لا يستلزم تقدّم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي. وبعبارة أخرى إن هنا مسألتين:

الأولى: توقف جريان أصالة الجهة على التعبد الفعلي بصدور الخبر.

الثانية: تقدّم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي.

فعلى فرض تسليم المسألة الأولى وعدم القول بكفاية التعبد الاقتضائي في جريان أصالة الجهة لا يلزم منه ثبوت المسألة الثانية، بل لابدّ من ملاحظة أنّ موضوع المرجّح الجهتي هل هو الحجة الاقتضائية كما مرّ بأن يوجد هناك كاشفان نوعيان بحيث لولا وقوع التعارض لشمّلتها أدلة الحجية كما أنّ

موضوع المرجح الصدوري هو هذا، أو أن الموضوع هو الحجة الفعلية على الصدور بدعوى لزوم اللغوية في الفرض الأوّل؟ وقد تقدّم دفع لزوم اللغوية، وبناء عليه يكون كلا المرجّحين في رتبة واحدة ولا بد في تقديم أحدهما من إقامة الدليل، فالكلام المذكور على حد تعبير بعض الأعظم (بمجرد استحسان)^(١).

التقريب الثاني: وهذا الوجه الذي يتلاءم أكثر مع كلام الشيخ الأنصاري وربما صرح به بعضهم وخلاصته أنّ الموضوع للمرجّح الجهتي هو الكاشفان نوعاً، ولكن بحكم العقل لا بدّ من تقييد هذا الموضوع بالكاشفين اللذين لم يحكم الشارع بعدم صدور أحدهما، أما لو حكم الشارع بعدم صدور أحدهما فلا موضوع؛ لأصالة الجهة، ولا للمرجّح الجهتي فيه وإن كان له كشف نوعي؛ لأنّ الموضوع هو الكاشف الذي ثبت صدوره من الشارع.

وعلى ضوء ذلك فلا بد من ملاحظة المرجّح الصدوري، فإذا وجد مرجّح صدوري في أحد الخبرين فإنه وإن لم يكن مانعاً من الكشف النوعي بالنسبة للآخر، ولكن بحكم الشارع بالترجيح نحكم بعدم صدور المرجوح، فإذا حكمنا بعدم صدوره فلا يبقى موضوع لأصالة الجهة والمرجّح الجهتي؛ لأنّ مؤدّى المرجّح الصدوري أنّ الراجع صادر والمرجوح غير صادر وعلى ذلك فتكون أدلّة المرجّح الصدوري حاکمة على أدلّة المرجّح الجهتي.

(١) مصباح الأصول ٣: ٤٢٠.

وهذا التقريب وإن كان أولى من التقريب الأوّل، ولكنه يتوقف على أمور لا تخلو من التأمل.

الأمر الأوّل: أنّ هذا التقريب يتوقّف على اتّصاف الخبرين بالتعارض والتنافي؛ لأنّ إعمال المرجّحات يتوقف على صدق عنوان التعارض عليهما، وإلاّ فلا مجال لإعمال المرجّحات الصدورية أيضاً.

ولكن تقدّم منا في التقريب الأوّل للرأي المختار أنّ اتّصاف الخبرين الحاكيين - كقولي زرارة وأبي بصير - بالتعارض مسبوق بالتنافي في مرحلة سابقة بين المحكيين، وهما قول الإمام عليه السلام، فإذا ثبت التنافي في مرحلة المحكي بقي التعارض في مرحلة الحاكي، أما لو زال التعارض بينهما في تلك المرحلة من خلال ظروف الجهة وأسبابها، فلا يبقى التعارض بين الحاكيين، حتى نعمل بالمرجّح الصدوري فيهما.

الأمر الثاني: أنّ ما ذكر في هذا الكلام إن كان تحليلاً وتفسيراً لبناء العقلاء، فقد ذكرنا بأنّ بناءهم قائم على تقديم المرجّح الجهتي على الصدوري، واستعرضنا الشواهد عليه، فدعوى العكس تحتاج لدليل.

وإن فرض عدم ثبوت بناء العقلاء على هذا الترتيب، وإن كان ما ذكر وجهاً عقلياً لإثبات تقدّم المرجّح الصدوري، وذلك لانتهاء موضوع المرجّح الجهتي مع إجراء المرجّح الصدوري؛ لأنّ موضوعه الكاشف للاقتضائي الذي لم يحكم بعدم صدوره، وهذا مما يحكم به العقل فيأتي نفس الكلام في المرجّح

الصدوري؛ لأن موضوعه هو الكاشف النوعي الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعي. فموضوع حجّة الخبر والمرجّح الصدوري، هو الكاشف الصادر لبيان الحكم الواقعي أما إذا حكم بأنّ هذا الخبر لم يصدر لبيان الحكم الواقعي فلا تجري فيه أدلة حجّة الخبر، والمرجّح الصدوري.

إذن فالعقل كما يقيد موضوع المرجّح الجهتي بالخبر الذي لم يحكم الشارع بعدم صدوره، وكذلك يقيد موضوع المرجّح الصدوري، وبإجراء المرجّح الجهتي ينتفي موضوع المرجّح الصدوري، فكل من المرجّحين يزيل موضوع الآخر ويمنع من تحقّقه، فالحكومة من الطرفين، فالأخذ بحكم العقل هذا يؤدي عدم إجراء كلّ من المرجّحين، لثبوت التقييد من كلا الطرفين، فينبغي علينا الرجوع لبناء العقلاء الذي تقدّم منا انه قائم على تقديم المرجّح الجهتي.

الأمر الثالث: أنّ هذا التقريب يتوقف على أنّ الحكم بصدور أحدهما - وهو الراجح - يقتضي الحكم بعدم صدور الآخر المرجوح وهذا هو مفاد المرجّحات الصدورية، فينتفي موضوع المرجّح الجهتي بعد الحكم بعدم صدوره.

ولكن هذا ليس بصحيح كما ذكره السيد الطباطبائي في رسالته، والمحقق الإصفهاني في حاشيته على الكفاية^(١) من أنّ الحكم بصدور أحد الخبرين إنما يقتضي عدم الحكم بصدور الآخر لا أنّه يفيد الحكم بعدم صدوره وبذلك يبقى الموضوع للمرجّح الجهتي؛ لأنّ موضوعه الكاشف النوعي الذي لم

يحكم الشارع بعدم صدوره ولكن في هذا الكلام تفصيل.

وأخيراً يجدر القول بأنّ ما ذكره المحقق النائيني للاستشهاد على هذا الرأي بمقبولة عمر بن حنظلة، يلاحظ عليه أنّ الصفات المذكورة في المقبولة مما لا ترتبط بالراوي بل بالمفتي كما ذهبنا إليه، أما الشهرة فإنها ليست متمحضة في التأثير في الصدور فحسب، بل لها تأثيرها في الترجيح الجهتي أيضاً، فلا يصحّ الاستدلال بالمقبولة الدالة على تقديم الشهرة على المرجّح الصدوري.

الرأي الثالث: أنّ مورد المرجّح الصدوري يختلف عن مورد المرجّح الجهتي، لذلك لا معنى للبحث عن تعارض المرجّحات مع اختلاف موضوعها؛ وذلك لأنّ مورد المرجّحات الجهتية خصوص الخبرين القطعيين صدوراً، فإذا احرز صدورهما فيتساءل هل صدرا لبيان الحكم الواقعي أم لا، أما إذا لم يحرز صدورهما فلا معنى للبحث عن الداعي والجهة للصدور. أما مورد المرجّح الصدوري فالخبران الظنيان صدوراً، ولا مجال للمرجّح الجهتي فيهما.

ويعتمد هذا الرأي على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ أصالة الجهة - وتعني حمل الكلام على بيان الحكم الواقعي - أو المرجّح الجهتي الذي هو في الحقيقة يوجب التأثير في قوة أصالة الجهة لأحد الخبرين قد أُخذ في موضوعها الكلام المحرز الصدور بقيد الإحراز لا مطلق الكلام من حيث الإحراز وعدمه.

والكلام المحرز أعم من كون إحرازه وجدانياً كالكشف التام، أو تعبدياً كالكشف الناقص فهو الذي تجري فيه أصالة الجهة، ليقال بأنه صدر بداعي بيان الواقع، وهو مورد إجراء المرجح الجهتي، فإذا كان مخالفاً للعامة فيقال: إنه أقوى من الآخر، وأما الكلام الذي لا يحرز صدوره لا وجداناً ولا تعبداً فلا تجري فيه أصالة الجهة ولا المرجح الجهتي.

أما بالنسبة لأصالة الجهة فموضوعها هو الكلام المحرز، لا أنه مطلق الكلام، سواء كان محرزاً أو غير محرز، وذلك لأن الإطلاق المتصور هنا إما لحاظي أو ذاتي، وكلاهما غير معقول، فلا يعقل بالنسبة لأصالة الجهة الإطلاق بنوعيه.

أما الإطلاق اللحاظي، بأن نقول بوجود دليل يدل على حمل الكلام - مطلقاً؛ المحرز وغير المحرز - على بيان الحكم الواقعي، ومطابقته للمراد الجدّي ولكن لا يعقل القول بأن الكلام مطلقاً سواء أحرز صدوره أو لم يحرز صدوره يلزم حمله على بيان الحكم الواقعي، وذلك للغوية الإطلاق بالنسبة للكلام الذي لم يحرز صدوره لأن الكلام غير محرز الصدور لا معنى للقول بانه صدر بداعي بيان الواقع أو غيره.

وأما الإطلاق الذاتي، فإن أصالة الجهة من الأصول العقلائية، وبناء العقلاء مقيد بذاته عند العقلاء بأن الكلام المحرز هو الذي يحمل على بيان الحكم الواقعي، سواء كان محرزاً وجداناً أو تعبداً فالموجود هنا هو التقييد

الذاتي لا الإطلاق الذاتي.

وكذلك الأمر بالنسبة للمرجح الجهتي فهو موجب لتقوية أصالة الجهة أصالة الجهة فيكون مترتباً عليها فلا يعقل فيها الإطلاق أيضاً بأحد الوجهين؛ وذلك لأننا لو اعتبرناه من باب بناء العقلاء يكون له تقييد في ذاته كأصالة الجهة، أما لو اعتبرناه من باب التعبد والروايات، فلا بد أن يكون الإطلاق فيها لحاظياً إذا وجد ولكن الملاحظ عدم تضمّن الروايات للإطلاق بالنسبة إلى كون الخبر محرزاً أو لم يكن محرزاً، فلا بد من الالتزام بالتقييد فيها.

وعلى كلّ حال فلا بد من الالتزام بالتقييد بالكلام المحرز الصدور في مورد أصالة الجهة والمرجح الجهتي لأنه أُخذ في موضوعهما الكلام المحرز لا الكلام بإطلاقه.

المقدمة الثانية: في الخبرين القطعيين. وبما أنّ الشرط الذي اعتبرناه في المقدمة الأولى - وهو إحراز الصدور - متحقق فيهما، فلذلك تجري أصالة الجهة والمرجح الجهتي.

أما بالنسبة للخبرين الظنيين فهنا افتراضان: فتارة نفترض أنّ لأحدهما مرجحاً صدورياً دون الآخر، ليحكم بصدوره ولا يحكم بصدور الآخر، وأخرى نفترض أنهما متكافئان.

أما في الافتراض الأول، فإننا نحكم بصدور ذى المرجح الصدوري، وتجري فيه أصالة الجهة لو احتجنا إليها، أمّا المرجح الجهتي فلا موضوع له؛

لأنّ المرجوح لم يحرز صدوره، فلا تجري فيه أصالة الجهة حتى يمكن تقويتها بالمرجح الجهتي؛ لأننا إنما نحتاج للمرجح الجهتي لترجيح إحدى كفتي أصالة الجهة في أحدهما على الآخر، والمفروض عدم جريان أصالة الجهة في الطرف المرجوح صدوراً لترجح بواسطة المرجح الجهتي؛ وذلك لعدم إحراز صدوره. وأما في الافتراض الثاني، فلا يمكن الحكم بصدور أي واحد من المتكافئين، ولا يجري فيه أصالة الجهة ولا المرجح الجهتي؛ لما اعتبر في المقدمة الأولى من أنّ الموضوع لهما هو الكلام المحرز صدوراً، والمفروض عدم إحراز الصدور في أي منهما.

فالنّتيجة أنّ مورد المرجّحات الجهتية الخبران القطعيان خاصّة في حين أنّ مورد المرجّحات السندية الصدورية الخبران الظنيان خاصة فلا تعارض بينهما مع اختلاف المورد. وربما أشير لهذه الفكرة في المقبولة أيضاً؛ لأنّ الإمام عليه السلام ذكر الترجيح بالمرجح الجهتي ومخالفة العامة، بعد أن افترض كون الخبرين مشهورين، بناء على أنّ المراد من المشهور أنه مقطوع الصدور كما ذهب إليه بعض الأعاضم، وقد تقدّم ذكره سابقاً.

ولكن يمكن مناقشة هذا الرأي بكلتا مقدمتيه:

أما مناقشة المقدمة الأولى، فيقال: إنّ هذه المقدمة - على تقدير تسليمها، والالتزام بأنّ موضوع أصالة الجهة أو المرجح الجهتي مقيد بالكلام المحرز صدوره وجداناً أو تعبدّاً - غير مثمرة؛ لأنها تتوجّه بنفسها على أصالة السند

والصدور والمرجح الصدوري أيضاً، وذلك لأنّ موضوعها أيضاً لا يمكن أن يكون مطلقاً بالنسبة للجهة أي لكلّ خبر سواء أحرزنا صدوره لبيان الحكم الواقعي أم أحرز عدم ذلك؛ فإنّ بناء العقلاء والروايات الدالة على حجّية الخبر، أو الترجيح بالصدور، لا إطلاق فيها لكلّ خبر سواء أحرزنا أنه لبيان الحكم الواقعي ولو بالأصل العقلائي أو لم نحرز ذلك، بل إنها مقيدة فيما لو أحرز صدوره لبيان الواقع، لذلك يأتي فيه نفس ما ذكر في المقدمة الأولى، وأنّ الإطلاق للحاظي لغو، وأمّا الذاتي فإنّ بناء العقلاء مقيد ذاتاً بإحراز كون الكلام لبيان الواقع أما إحرازاً وجدانياً أو تعبدياً.

فموضوع كلّ من أصالة الجهة والمرجح الجهتي، وكذلك موضوع أصالة السند والمرجح السندي، كلّ منهما مقيد بالآخر، فكما أنّ موضوع أصالة الجهة والمرجح الجهتي متوقّف على إحراز الصدور والإطلاق فيه لغو، فكذلك دليل حجّية الخبر والمرجح السندي متوقّف على أصالة الجهة وإحراز صدور الكلام فيه لبيان الواقع، والإطلاق فيه لغو؛ فيتوقّف كلّ منهما على الآخر ولا يلزم من ذلك الدور المحال؛ لما سنذكره حين البحث عن الرأي الرابع من أنّ الحجّية تتوقّف على دعائم لو تحقّقت جميعها حكم بالحجّية، أمثال الخبر المحكوم بصدوره والمسوق لبيان الحكم الواقعي، فكلّا الأمرين - إحراز الصدور والجهة - أخذنا على السواء في حجّية الخبر. وسيأتي توضيحه بالتفصيل^(١).

أما مناقشة المقدمة الثانية، فلأنها تتوقف على أمر قد سبق مناقشته، فقد ذكرنا أنّ مجرد وجود الخبرين الحاكين عن قول الإمام عليه السلام، المتنافين ظهوراً لا يكفي في اتّصافها بالتعارض، بل لابدّ في تحقق ذلك من وجود التنافي بين مدلوليهما أي المحكي لهما وهو قول الإمام عليه السلام في المرحلة السابقة، لكي يسري هذا التنافي إلى الحاكين. ولكن لو ارتفع التنافي في تلك المرحلة السابقة - أي في قولي الإمام عليه السلام - فلا موضوع لاتّصاف الخبرين الحاكين بالتنافي لنتحتاج للمرجّح السندي؛ لأنه متوقف على وجود الريبة وعدم صرفها من أحد الخبرين للآخر، وأمّا لو صرفت من أحدهما للآخر في مرتبة المرجّح الجهتي - فلا تبقى ريبة ليحتاج للمرجّح السندي. فهذا الرأي أيضاً غير صحيح.

الرأي الرابع: ويذهب إلى عدم الترتيب بين المرجّحات المذكورة، بل إنها - سواء ارتبطت بالصدور أو الجهة أو المضمون - جميعها سواسية وفي مرتبة واحدة نعم لو كان بعضها أقوى من الآخر في مورد وجب الأخذ بالأقوى أيّاً كان سواء كانت قوته في السند أو الجهة، ويسقط الضعيف عن الاعتبار، وقد قوى المحقق الخراساني هذا الرأي بناء على التعدي عن المرجّحات المنصوصة، حيث ذهب إلى أنّ المعيار هو الأقربيّة للواقع، فما كان أقوى منها فيؤخذ به ^(١). وتبنّاه السيد الطباطبائي في رسالته، ولكنه ادّعى - زيادة على ما ذكر - أنّ

المرجّح الجهتي في خصوص التقيّة - أي من حيث مخالفة العامة وموافقهم - أقوى من سائر المرجّحات الصدورية والجهتية والمضمونية؛ لأنّ الملاك في الترجيح هو القوة والضعف لا الترتيب بحسب الرتبة. وذهب إلى هذا الرأي أيضاً المحقق العراقي على ما ذكر في (نهاية الأفكار)، حيث زعم رجوع جميع المرجّحات إلى المرجّح الصدوري^(١)، وتبعه على ذلك السيد الحكيم في (حقائق الأصول) في نهاية بحثه في هذا الموضوع بعد أن قوى في بدايته رأي الشيخ^(٢). وبما أنه لا يمكن لنا التعرض لجميع التقريبات المذكورة لهذا الرأي فلذلك نقصر الكلام على جهتين:

الأولى: في ذكر التقريب الأقوى من غيره.

الثانية: التعرض لما ذهب إليه السيد الطباطبائي من أن الترجيح بمخالفة العامة أقوى من سائر المرجّحات؛ وذلك لأنّ كلامه لو تمّ في هذا المجال لاقترب كثيراً من رأينا الذي ذكرناه سابقاً من تقديم المرجّح الجهتي في الرتبة على الصدوري؛ لأن كلا الرأيين ينتجان تقديم المرجّح الجهتي، سواء كان على أساس قوّته أو لأجل تقدّمه في الرتبة.

الجهة الأولى: أنّ حجّة الخبر بحيث يتصف بالحجيّة بالحمل الشائع ويترتب عليها أثرها من التنجيز والتعذير، تتوقف على دعائم لو اجتمعت كلها لا تتصف الخبر بالحجيّة، فإذا لم تتحقق كلّها أو واحد منها، لم يتصف الخبر بها.

(١) نهاية الأفكار ٤: ٢٠٠.

(٢) حقائق الأصول ٢: ٥٩٥.

وهذه الدعائم هي:

صحة السند أي اعتبار وجود الكاشف بالنسبة إلى صدوره كوجود خبر الثقة أو الموثوق به.

تحقق الظهور ووجود أصل يتكفل بحجّة ظهوره وبأنّ الظاهر مسوق لبيان الحكم الواقعي كما يتكفل بذلك الميثاق العقلاني.

تحقق الجهة وأن يكون مضمونه هو تمام مراد المتكلم كما تقتضيه أصالة التطابق بين المراد التفهيمي والجدّي.

وجود الأثر الشرعي وأن يكون مؤدى الخبر حكماً شرعياً، فلو أخبر بأنّ (هذا الحبل أطول من ذاك الحبل)، فلا مجال لوصفه بالحجّة؛ إذ ليس لهذا الخبر أثر شرعي.

أن لا يكون له معارض متكافئ معه أو أقوى منه.

فإذا توفّرت هذه الدعائم جميعاً اتصف الكلام بالحجّة بالفعل، بمعنى أنّ مؤداه لو كان حكماً إلزامياً فيكون منجزاً، وإن كان مؤداه حكماً ترخيصياً أو نفي الحكم الإلزامي فإنه سيكون معذوراً. أما لو لم تتوفّر أحد هذه الدعائم أو كلها، فلا مجال لجعل الحجّة للخبر، فإذا توفّرت هذه الدعائم في كلا الخبرين، كان كلّ منهما حجة فعلاً، وإلا اختصت الحجّة بأحدهما.

والتعارض بين الخبرين في واقعة، وكما تقدّم أيضاً عن بعض في بداية المقصد الأوّل، يعني تراحم الخبرين في مرحلة الاتّصاف بالحجّة؛ إذ لا يمكن

اتصافهما معاً بالحجية، لوجود العلم الإجمالي بالخلاف في المتعارضين، فيتنازع الخبران ويتسابقان لنيل الحجية، فإذا توفرت نقطة الضعف في أحدهما بالنسبة لهذه الدعائم المذكورة للحجية، فإن الآخر الذي يمتلك القوة ولو في ناحية أخرى دون أن يوجد ما يكافئها في ذلك الخبر الضعيف ويسدّ ضعفه، هو الذي يتّصف بالحجية.

ولا فرق في ذلك في حصول القوة في أي دعامة من دعائم الحجية المذكورة سواء في الصدور أو الظهور أو التطابق بين الإرادتين أو غيرها؛ لأنّ التزامم بين مجموع ومجموع، لا دعامة مع دعامة مشابهة لها في الخبر الآخر، فالمجموع كلّ يعتبر موضوعاً واحداً للحجية، كالركب الواحد الذي يعتمد على دعائم، فإن كان أحدهما أقوى في جانب في حين أنّ الآخر ضعيف في جانب آخر غير جانب القوة في الأوّل، فهنا تترتب الحجية على الأقوى، فالخبر الأقوى بلحاظ مجموع الجهات المذكورة يغلب على الضعيف والمرجوح.

ولا ترتيب بين هذه الدعائم؛ لأنها جميعاً مقدمات بل وموضوع لمعنى واحد وهو الحجية، فهي في مستوى واحد.

ويحتمل أن يكون هذا التقريب أقوى التقريبات المحتملة لهذا الرأي.

ولكن يمكن مناقشة هذه الجهة: إنّ هذا الرأي يعتمد على تفسير الحجية بالمنجزة والمعدرية الفعلية، ولكن الحجية هنا ليست بهذا المعنى؛ وذلك لأنّ العقلاء لا يجعلون هذا المعنى للحجية، فلا يجعلون المنجزة والمعدرية، وإنما

الحجّية بهذا المعنى حكم عقلي، إنما يحكم به لو اجتمعت بعض الأمور في الخبر، حيث سيحكم العقل باستحقاق العقاب أو عدمه، فالعقلاء لا يجعلون أمراً بسيطاً وإنما يجعلون حججاً وكواشف متعددة لو اجتمعت في مورد - كالخبر، وكان المورد حكماً شرعياً قابلاً للتنجيز والتعذير ولم يتبل المورد بالمعارض المساوي أو الأرجح - فإنّ العقل هنا يحكم بالمنجزية، - بمعنى حجّية المولى على العبد - والمعدرية، بمعنى حجّية العبد على المولى؛ حيث يدرك العقل حسن العقوبة أو قبحها. ولكن هذه الحجّية بمعنى المنجزية والمعدرية لم تكن مجمولة من العقلاء، وإنما جعل العقلاء أصولاً وكواشف متعددة كلاً منها مستقلة في الاعتبار والجعل من قبل العقلاء، فالعقلاء مثلاً جعلوا كاشفية خبر الثقة أو الموثوق به بصورة مستقلة وكذلك جعلوا كاشفية الظهور عن المراد الجدي أو أنّ الظاهر لبيان الواقع وليس فيه كتمان، وغيرها، ولكنها قد تجتمع في مورد ضمن الشروط التي ذكرناها، فيتتزع العقل منها الحجّية بمعنى التنجيز والتعذير، وليس المجعول هنا عند العقلاء أمراً ومجعولاً واحداً تتعارض دعائمه مع غيره، لذلك لابدّ من ملاحظة طريقة جعل العقلاء هذه الأصول والكواشف ومراتبها عندهم فنرى أنهم جعلوا كلّ كاشف في مرحلة تختلف عن مرحلة جعل الكاشف الآخر. وقد رأينا في تقريب الرأي الأوّل أنهم اعتبروا المرجّحات الجهتية أسبق رتبة بالنسبة لغيرها.

نعم، لو توقّرت جميع هذه الأصول والكواشف في مورد فإن كان الخبران متكافئين فلم يعتبروا شيئاً منهما، وإن كان أحدهما أرجح بحسب مقاييس الترجيح كان هو الحجة.

إذن فهذه الجهة تبني على تفسير الحجية بالمنجزية والمعدّرية، وأمّا لو كانت بمعنى آخر كما ذكرناه فلا تصح.

الجهة الثانية: حيث يذهب السيد الطباطبائي إلى أنّ المرجّح الجهتي - ولكن في خصوص مخالفة العامة والتقية - هو الأقوى من سائر المرجّحات؛ وذلك لكثرة الأخبار الصادرة تقية، وقلة الأخبار الموضوعة والكاذبة. وقد نقلنا عن صاحب الحقائق وغيره مثل هذا الرأي سابقاً.

قال في رسالته (ولا يبعد القول بكون الجهتي اقوى من حيث نوعه فيما بأيدينا من الأخبار من حيث تنقيح الأخبار عن الأخبار المكذوبة وغلبة التقية في الأخبار، نعم المرجّح الصدوري مقدم على الجهتي من غير جهة التقية لندرتهما ومن ذلك يظهر تقديم الجهتي من جهة التقية من غيرها).

ولكن ذكرنا سابقاً بأنّ المفيد والمحقق أنكرا كثرة وجود الأخبار الصادرة تقية بين رواياتنا، وإذا وجدت فإنها شاذة ونادرة. أما ما ذكره من تنقيح أصحابنا للأخبار وتمييز الصحيح عن غيره، فهذا وإن كان صحيحاً - وهناك من حاول القيام بعملية التنقيح - ولكن لا تزال الكثير من الأخبار الضعيفة موجودة.

إضافة إلى أنّ الترجيح الصدوري لا يعني وجود الأخبار المكذوبة، والمناقشة في سند الآخر لكونها مكذوبة عليهم عليه السلام؛ فإنه قد يكون منشأ اختلاف الروایتين عروض اشتباهات من الرواة من ناحية عدم الالتفات إلى خصوصيات الكلام، وإلغاء ما هو دخیل في المعنى أو تغييره بألفاظ أخرى. فإننا نجد كثيراً أنّ الرواية الواحدة نقلت بأسانيد مختلفة مع بعد تعددها يدلّ على أنّ ذلك إنما حدث فيها بفعل من الرواة، وقد تقدّم منا ذكر الشواهد عليه.

بالإضافة إلى أنّ الاهتمام الذي حفزهم لتنقيح الكتب من الأخبار المكذوبة فهو بنفسه لا بدّ أن يحفزهم على تنقيحها من الأخبار الصادرة تقيّة، فما الفرق بينهما ؟ وأمّا ما ذكره من قوة التقيّة بالنسبة للدواعي والجهات الأخرى، فهذا أيضاً قد ظهر التأمل فيه من البحوث السابقة، حيث ذكرنا كثرة الروایات المختلفة التي صدرت لأجل إلقاء الخلاف بين الشيعة، أو السوق للكمال وأمثالها، وربما كانت أكثر من الروایات الصادرة تقيّة فليس التقيّة أقوى من سائر الدواعي في هذا المجال.

وخلاصة هذا التنبيه أنّ الأقرب هو ملاحظة الخبرين المتعارضين على ضوء القواعد التي ذكرناها في المقصد الثاني؛ فإن ارتفع التنافي بينهما وصرفت الريبة من أحدهما للآخر فهو العلاج، وإلا أخذنا بالمرجّح الصدوري في مرحلة لاحقة.

التنبيه السادس: في تعارض العامين من وجه

مع كون أحدهما قطعي السند كالكتاب، والآخر ظني السند كالخبر الواحد الثقة، أو الموثوق به.

ولأجل أن نتعرّف على جهة البحث، نقول: إنّ البحث عن العامين من وجه يقع في جهتين:

الجهة الأولى: هل يدخل هذان العامان في مورد الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب والسنة، أم لا؟

الجهة الثانية: هل يدخلان في عموم أدلة الترجيح، أم لا؟

ومورد كلّ واحدة من هاتين الجهتين غير مورد الأخرى، والبحث في هذا التنبيه يتحدّد في الجهة الأولى، وموضوعها فيما لو كان هناك عامان من وجه، يتعارضان مع كون دلالة كلّ واحد منهما بالعموم، ولكن أحدهما قطعي السند والآخر ظنيّه، كما لو كان أحدهما عموماً كتابياً وفي مقابله عموم غير كتابي، ورواية غير قطعية السند كخبر الثقة أو الموثوق به، وبينهما نسبة العموم من وجه، فهل إنّ الأدلة الدالة على لزوم طرح ما خالف الكتاب تقتضي طرح المظنون السند في مورد التعارض - أي المجمع لأنّ الرواية خالفت العموم الكتابي - أم لا؟.

وقد اختلف في هذه المسألة الأعظم من العلماء المتأخرين ممن بحثوا عنها على قولين، فذهب بعضهم كالمحققين النائيني والعراقي إلى أنّ الأخبار الآمرة

بطرح ما خالف الكتاب لا تشمل مورد العامين من وجه، وإنما تختص في المتباينين بالتباين الكلي في جميع مدلولها^(١) وذهب بعض آخر ممن تأخر عنهما إلى أنّ هذه الأخبار تشمل العامّين من وجه أيضاً. فلا بد من الأخذ بالمجمع بالعام الذي نقطع بصدوره، وأمّا المظنون الصدور فهو غير حجة فيما لو عارض المقطوع بصدوره^(٢).

والملاحظ أنّ هنا مسلكين في مدلول الروايات الآمرة بطرح ما خالف الكتاب والسنة:

المسلك الأوّل: ما ذهبنا إليه في فهم هذه الأخبار وأنّ مدلولها أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ.

المعنى الأوّل: أن يكون المراد من المخالفة فيها: مخالفة الأحكام الإسلامية؛ وذلك لأنّ الأحكام الإسلامية في موقفها من أحكام الشرائع السابقة أو عادات الجاهلية يصحّ تقسيمها إلى قسمين:

الأحكام البنائية: أي ما بُني عليه الإسلام وما بناه من الأحكام التأسيسية كوجوب العبادات.

الأحكام الهدميّة: أي ما هدمه الإسلام من الأحكام التي كانت موجودة قبله والتي أبطلها الإسلام، كحكمهم في الإبل فيما إذا ولدت عدة أولاد

(١) فوائد الأصول ٤: ٨٩٢، ونهاية الأفكار ٤: ٢٠٨.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٤٠٧.

وكانت إناثاً بحرمة لحمها وركوبها كما أُشير لذلك في القرآن الكريم.

فالمراد من هذه الأخبار أننا لا نخالف الأحكام الإسلامية بأن نهدم ما بني عليه الإسلام من الأحكام التأسيسية، ولا نبني ما هدمه الإسلام من الأحكام والسنن الجاهلية، بل نحن نتبعه ونسلم به، فلو نسبت لهم رواية تخالف الأحكام الإسلامية الثابتة، لزم طرحها، كما لو فرض ورود رواية تدلّ على أنّ الصلاة مفروضة على من بلغ سن الستين، فلا تلاحظ النسبة بينهما من العموم والخصوص المطلق أو من وجه؛ فإنّ الخاص بالنسبة للعام لو كان من الخصوص والعموم المطلق، لا من وجه، ولكنه يهدم ما بناه الإسلام من الأحكام التأسيسية كما ذكرناه في مثال ما لو ورد بما يدلّ على اختصاص وجوب الصلاة لمن بلغ الستين ورفعها عن غيره، فإنّ النسبة بين هذا الدليل وعموم أدلة وجوب الصلاة العموم والخصوص المطلق، ولكن مع ذلك يطرح الخاص، لصدق عنوان المخالفة عليه لو كان من النوع الذي يستوجب هدماً لما بناه الإسلام، وجب طرحه كالمثال الذي ذكرناه. بل حتى لو كان بلسان الحكومة كما لو قال (الصلاة رجل)، أو (إذا عرفت فاعمل ما شئت) فإنّ هذه الألسنة من الحكومة أو التخصيص هدم لما بناه الإسلام وهو وجوب الصلاة مثلاً، ولا يصدر مثل الهدم من الأئمة عليهم السلام. والألسنة غير ملحوظة، فلا خصوصية زائدة على هذا المعنى للعامين من وجه الذي يكون أحدهما قطعيّ السند والآخر ظنيّ عن سائر المباحث.

وهذا المعنى للمخالفة هو المناسب لمثل قوله: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» أو «لم نقله» أو «دعوه» مما لم تقابل فيها المخالفة بالموافقة.

المعنى الثاني: أن يكون المراد من المخالفة: عدم الموافقة الروحية مع الكتاب، وهذا المعنى يتناسب مع مجموعة من الأحاديث التي اشتملت على الحكم بعدم جواز الأخذ إلا بما وافق الكتاب، وقد ذكرنا في محله أن المراد من الموافقة في هذه الروايات هي الموافقة الروحية لا النصية، وفسرنا هناك المراد من الموافقة الروحية بأنها كون الحكم الذي نسب للأئمة عليهم السلام امتداداً للأحكام القرآنية متناسباً معها بلحاظ الأهداف والأصول؛ ولذلك قالوا: «إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه»^(١). والمراد من النور: الموافقة مع الأسس التي يتضمنها الكتاب العزيز، والتي تؤلف أصول الفكر التشريعي في الإسلام.

ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد من المخالفة، أي عدم الموافقة الروحية؛ وذلك لأنّ بعض الروايات كروايتي السكوني والقطب الراوندي قد ذكرت المخالفة بعد ذكر الموافقة، مما يدلّ على هذا المعنى «وماخالف كتاب الله فذروه»^(٢).

فالمراد منها أنه لو لم يكن على الحديث نور ولم يرق عليه شاهد أو شاهدان فذروه.

(١) الكافي ١: ٥٥، الوسائل ٢٧: ١٠٥/١٠، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي ١: ٥٥.

وبعد أن التزمنا أن المراد من الموافقة الموافقة الروحية، فتعبرهم بـ«ما خالف» ليس موضوعاً مستقلاً، بل هو تصريح لعكس نقيض الجملة المتقدمة، أي «ما لم يوافق».

وهذان تفسيران للروايات التي أمرت بطرح ما خالف كتاب الله، وعلى ضوءها - وكما ذكرنا - لا تلاحظ في صدق المخالفة نسبة الأدلة فيما بينها ولا ألفتها، فسواء كانت نسبة العموم والخصوص من وجه، أو المطلق، أو التباين، أو كان اللسان لسان المعارضة أو الموافقة كالحكومة، فإذا تظمنت المخالفة على أحد التفسيرين فتطرح كما ذكرنا أمثلتها.

وبناء على هذا المسلك، فينتفي الموضوع من أساسه لعدم تأثير النسبة بين الدليلين في ذلك، حتى يقال بأن النسبة لو كانت التباين الكلي فهو المتيقن دخوله في هذه الروايات، وأما الخصوص والعموم المطلق فهو خارج عنها، ثم يقع البحث عن مدى شمول المخالفة لما كانت النسبة العموم والخصوص من وجه؛ لأن الملاك في المخالفة وعدمها ليست هي النسبة ليكون لها تأثيرها. وعلى هذا المسلك لابد من علاج التنافي بين العامين من وجه بأسلوب آخر، وعلى ضوء القواعد التي ذكرناها سابقاً في مبحث علل اختلاف الحديث، وسيأتي البحث عنها ومدى علاقتها هنا في التنبيه اللاحق.

وعلى ضوءها فإذا استطعنا أن نفهم دخول المجمع في أحدهما أخذنا به وإلا فنحكم بالتساوط، فمثلاً لو كان أحد العامين قطعي السند ولكنه من التعليقات

والآخر ظنيّ السند ولكنه على سبيل الفتيا، فهنا تقدّم الفتيا ويدخل المجمع فيها؛ وذلك لأنّ التعليقات مما يعتمد فيها على المخصّصات المنفصلة، لأخذ التدرّج فيها، في حين أنّ الفتيا لا تعتمد على المخصّصات المنفصلة؛ لأنّ الاعتماد عليها غير صحيح؛ وذلك لأنها تُلقَى للعمل الفعلي للمخاطب إلّا أن يوجد مصحح من مصححات الكتان. ولكن لو لم يوجد، فتكون الفتيا هي الأقوى فعمومات وإطلاقات الفتيا أقوى من التعليقات، فيكون المجمع داخلاً فيها.

كذلك لو توفّر في أحدهما إحدى علل الكتان التي تقدّم ذكرها في المقصد الثاني، فإنّ كلاً منهما يعارض الآخر في المجمع، وبما أنّهما لم يقيّدا، وعدم التقييد والتحديد الموجود في الواقع نوع من الكتان لكلّ طرف، فلا بد من ملاحظة دواعي هذا الكتان هل إنه بداعي إلقاء الخلاف، أو السوق للكمال، أو غيرها؟ فنعالجها على ضوء هذه الموازين.

المسلك الثاني: في تفسير هذه الأحاديث. ويتمثل في ملاحظة المخالفة على وفق النسبة بين الدليلين؛ فإن كانت النسبة بينهما على نحو التباين، فلا ريب في طرح مظنون السند، فيما لو كان مبايناً كلياً للعموم الكتابي وذلك لدخوله فيما خالف كتاب الله، وأمّا إذا كانت نسبة العموم والخصوص المطلق فإنها ليست مخالفة، وذلك لوجود الجمع العرفي فيهما، وإنما يقع البحث حول العامين من وجه، فيما لو افترضنا عدم وجود الجمع العرفي بينهما، وهو محل نزاع بين العلماء، فهل يدخل المجمع في عنوان المخالفة ويلزم طرحه أم لا؟

ذهب البعض إلى أنّ هذه الأخبار شاملة للعامة من وجه، فيسقط المجمع في العامة من وجه في مورد التعارض كما ذكر ذلك في مباني الاستنباط، فيما ذهب المحققان النائي والعراقي إلى عدم شمول هذه الروايات لمورد العامة من وجه بل تختصّ بالمبتدئين^(١)، كما ذكرناه.

إذن فالبحث والنزاع حول هذه المسألة إنما يتمّ على ضوء المسلك الثاني. أما القول بشمول الروايات الأمرة بطرح ما خالف الكتاب للعامة من وجه فيمكن الاستدلال له بإطلاق هذه الروايات، فإنّ المراد منها مطلق المخالفة، - ولا فرق بين أنواع المخالفة - فتشمل التباين الكلي بحيث كان الكلام متمحّضاً بالمخالفة مع الكتاب، وكذلك تشمل التباين الجزئي بأن كانت المخالفة في جزء منه. وفي مورد العام والخاص من وجه تكون المخالفة في جزء منه؛ لأنّ التنافي بينهما في المجمع، فتصدق المخالفة في ذلك الجزء، وهو المجمع.

ويمكن أن يدعم هذا الدليل بما يستفاد من كلمات الشيخ الانصاري في الرسائل من أنّ هذه الروايات إنما صدرت لردع الوضّاعين والكذابين، وعدم الأخذ برواياتهم، ومن الواضح أنّ هؤلاء الذين يضعون الحديث عن المعصومين عليه السلام لا يضعون الأحاديث التي تتباين كلياً مع الكتاب؛ إذ لا يتقبّل منهم ذلك في المجتمع الإسلامي وهم يدركون أنّ محيط المسلمين ووضعهم لا يقتضي وضع مثل هذه الأحاديث التي تخالف الكتاب مخالفة صريحة وإنما

يضعون الأحاديث القابلة للتصديق بين المسلمين، وهي ما تكون مخالفتها على نحو العموم من وجه، بحيث تمس الكتاب بطريقة خفية لا جلية واضحة يدركها كل مسلم.

ولكن يمكن مناقشة هذا الرأي بعدم شمول تلك الروايات لمورد العامين من وجه، بتقريين:

التقريب الأول: أن هذه الروايات يمكن تقسيمها ابتداءً إلى قسمين.

أحدهما ما كان لسانه لسان التحاشي، بمعنى أنها تنفي صدور المخالف من الأئمة عليهم السلام، والتحاشي عنه، والتبري منه.

وثانيهما: ما كان لسانه لسان إلغاء حجّة الخبر المخالف ونفيها إذا كان لهذا القسم وجود.

أما بالنسبة للقسم الأول فبما أن هذا القسم لا ينفي الحجّة ابتداءً وإنما ينفي في رتبة مقدمة صدور الروايات المخالفة للكتاب عن الأئمة عليهم السلام لأنهم يتحاشون عن ذكره، ولكن هذا غير صحيح، وذلك لأننا نعلم بأنه كان يصدر منهم بعض ما يخالف الكتاب والسنة بمثل هذه المخالفة من التخصيص والتقييد، كيف وقضية المخصّصات للكتاب والسنة منهم كثيرة، مع أنها مخالفة ظاهراً، فلذلك يمكن القول بأن مثل هذه الروايات لا تشمل الرواية التي تكون نسبتها مع الكتاب عموماً من وجه. وخاصة فيما لو لم يكن المجمع في الواقع داخلياً في عموم الدليل الكتابي ونحوه.

إذن فليس المراد منها إنكار صدور كلام يخالف بظاهره الكتاب؛ لأننا نقطع بصدور المنافي لظاهر الدليل القطعي في التعليقات، وذلك لأنّ الحكم في التعليقات عادة ربما لا يذكر الحكم الواقعي بتمامه من البداية ولا يكون بتمامه مراداً بالإرادة الجدّية، بل يذكر العام ويريد الخاص في الواقع، خاصة مع وجود مبررات كتمان القيد أو الخصوص، فلا يلاحظ في التعليقات عدم مخالفة دليل لآخر حتى بنحو العام والخاص، بل ربما كانت المخالفة طبيعية فيه لميزة التدرج في التعليقات، بالإضافة إلى وجود الكثير من المخصّصات للكتاب، وهي مخالفة له ظاهراً، فلو قلنا بشمول هذا القسم لإنكار صدور المخالف في ظاهره للكتاب للزم عدم صدور الخاص منهم عليه السلام.

بل ربما يقطع المتفحص في الروايات بصدور البعض منها التي تكون النسبة بينها وبين الدليل القطعي نسبة العموم من وجه، وهذا يكون قرينة متصلة بعدم شمول روايات عدم الصدور للمخالفة بنحو العموم من وجه، بالإضافة إلى روايات أنّ التحاشي وإنكار الصدور ولو قلنا بشمولها للمخالفة مع كلّ قطعي الصدور ولا تختص بالكتاب، بل تشمل الرواية القطعية الصدور كالخبر المتواتر، كما هو الصحيح.

ولكن يلاحظ عليه أنّ قطعية بعض الروايات أو ظنيها ربما تخضع لبعض الظروف والعوامل دون أن يكون هناك فرق بين الخبرين بالذات، فلا يمكن جعل القطعية أو الظنية ملاكاً للتقديم والتأخير مع عدم وجود ضابط لهما.

وربما كانت هناك بعض الظروف والعوامل التي قد تساعد على أن تصبح بعض الأخبار مقطوعة الصدور، فمثلاً لو قال المولى في مجلس: (أكرم كلّ عالم)، وبعد ذلك في مجلس آخر قال: (لا تكرم شارب الخمر)، أو: (يحرم إكرام من يتصرف في مال الغير بما حرمه الله)، فالظروف تساعد على اشتها رواية العالم للاهتمام بالعلم والعلماء وكثرة نقلها وسماعها وكثرة الدواعي عليها بما يوجب قطعيتها، في حين أنّ رواية الخمر أو مال الغير مما يتجنب الناس نقلها فتصبح لسوء حظها ظنيّة الصدور؛ لأنه لا ينقلها إلا ثقة واحد. وعلى ذلك فيلزم على هذا المتكلم أنّ يتحاشي ويتجنب ذكر القول الثاني؛ وذلك لأنّ رواية العالم قد اشتهرت وصارت قطعية الصدور.

إذن، فليست هناك ضابطة معينة للقطع أو الظن بالصدور، فلا معنى لجعله الملاك في التقديم والتأخير، حتى نحكم على ضوئه باعتبار ما قطعنا نحن بصدوره نتيجة لبعض العوامل والظروف التي أدّت لنقله بكثرة، ونطرح ما نظن بصدوره المخالف له لعدم الدواعي على نقله بكثرة، بالإضافة إلى أنه لو كان العموم غير مراد جداً من العام الكتابي بالنسبة لبعض أفراد، فلا ينافي قدسية الكتاب واحترامه صدور الأقوال المخالفة لظاهره، مع علمنا بصدور الكثير من المخصّصات للعمومات الكتابية في الأحاديث الشريفة، فإذا كانت مثل هذه المخالفة مما تمس قداسة الكتاب لم تصدر من المعصومين عليه السلام.

وبإيجاز فإنّ هذا القسم من الروايات التي تنكر صدور الروايات المخالفة

كقوله عليه السلام: «لا تصدقوه علينا أو لم نقله»^(١) لا يحتمل شمولها للعامين من وجه.

وأما بالنسبة للقسم الثاني من الروايات التي مفادها إلغاء حجّة المخالف ونفيها، فلا تتوجّه إليها الاعتراضات التي وجهناها للقسم الأوّل. ويمكن أن يعدّ من هذا القسم رواية السكوني المروية في الكافي^(٢)، ورويت في رسالة القطب الراوندي أيضاً، فقد ورد فيها: «إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٣)، فلم يقل عليه السلام: إنه باطل، بل قال: «دعوه» بمعنى: اتركوه، أي إنه ليس بحجة. وعلى هذا المعنى فيكون ظهور المظنون في المجمع مخالفاً للكتاب.

ولكن يعترض على ذلك:

أولاً: أنّ في سند هذه الرواية في الكافي - النوفلي وهو لم يثبت توثيقه، ولا يكفي في توثيقه وروده في رجال كامل الزيارات؛ إذ لم يثبت توثيقهم، وأمّا سند القطب الراوندي فإنه وإن لم يكن فيه النوفلي ولكن تقدّم منا عدم ثبوت هذه الرسالة^(٤).

وثانياً: قد تقدّم منا أنّ معنى «ماخالف كتاب الله فدعوه» بقرينة المقابلة

(١) تفسير العياشي ١: ٩ / ٦، الوسائل ٢٧: ١٢٣ / ٤٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي ١: ٥٥ / ١، الوسائل ٢٧: ١٠٩ / ١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) عنه في الوسائل ٢٧: ١١٩ / ٣٥، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٤) تقدم في ص ٩٤.

واقترانه بالصدر (إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً)، يقصد منه أنّ المخالف ليس بحق ولا بحقيقة ولا نور ولا صواب. وهذا يعني أنه باطل وضلال، وهذا مرجعه أيضاً إلى عدم الصدور لا عدم الحجية.

وثالثاً: أنّ هذه الروايات كما ذكرنا تدلّ أولاً على عدم الصدور، وتشير ثانياً بالدلالة الالتزامية إلى عدم جواز التصديق. ومرجع هذا إلى إلغاء السند وطرح الرواية المخالفة للعام الكتابي من وجه بتمامها، مع أنّ القائل بشمول هذه الأخبار الأمر بطرح ما خالف الكتاب للعامين من وجه إنما يقول بطرح مظنون السند في خصوص المجمع، لا إلغاء أصل السند والخبر لذلك يتمسكون بالخبر في مورد الافتراق. فالاستدلال بهذه الروايات لا يتلاءم والمدعى

وبعبارة أخرى: أنّ الروايات التي تقول بطرح ما يخالف الكتاب، مختصة بما كان جميع مضمون الخبر وكلّ دلالة مخالفاً للكتاب، لا أنّ مقدار منه مخالف له، بينما المقدار الآخر غير مخالف، كما في العامين من وجه، حيث إنّ مقدار المجمع مخالف للكتاب، بينما مقدار الافتراق غير مخالف، ولا يمكن القول بسقوط مقدار من الخبر دون الآخر؛ لأنه يلزم منه التجزي في سقوط الرواية، فهذا الخبر بالنسبة لمقدار المجمع غير صادر من الإمام وزخرف وباطل ولم يقله دون الآخر، مع أنّ الخبر واحد يحتوي على مقدار المجمع وغيره، فإن لم يصدر فلا بد أن يكون كله لم يصدر لا مقدار منه. فلا معنى للتجزي في

سقوط الصدور، لذلك مختص هذه الروايات بالخبرين المتباينين بالتباين الكلي، حيث يتصور سقوط الرواية بتمامها.

ربما يقال: إنّ هذه الأخبار التي دلت على طرح ما خالف الكتاب على قسمين: قسم منها يدلّ على عدم صدور المخالف وإلغاء صدوره، وهذا خارج عن مورد بحثنا؛ لأنه يتعلق بالخبر، والخبر لا يتعدّد بتعدد المبرز ليكون الخبر الواحد خبرين: خبر في مورد الافتراق وخبر في مورد الاجتماع، فإذا أُريد الاستدلال بها على طرح العام من وجه؛ لأنه مخالف فإنها توجب سقوط العام الظني عن الحجية مطلقاً بتمامه، لا سقوطه عن الحجية في خصوص المجمع.

ولكن إنما نستدلّ في موردنا بمثل خبر السكوني الذي لايشتمل على لفظ (الخبر)، وإنما عبّر فيه باسم الموصول (ما)، «إن على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ ثواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» وهذا يشمل كلّ ما خالف الكتاب سواء كان طريقاً أو قانوناً أو أصلاً أو أمانة، فالمخالف الذي يلزم طرحه يختص بالظهور المخالف للكتاب أو المقدار منه المخالف للكتاب، وهو ظهور العام الظني في المجمع أي مورد الاجتماع. ولا يمكن تعميم الطرح والمخالفة للخبر نفسه بجميع دلالاته وظهوره، بحيث يشمل مورد الافتراق أيضاً؛ وذلك لأنه لا يطلق عليه المخالف، إلّا بالمجاز في الإسناد - أي إسناد الشيء إلى غير ما هو له - من باب إسناد وصف الجزء للكل.

فنسند المخالفة إلى جميع مدلول الخبر باعتبار وجود المخالفة في جزء منه، وهو مورد الاجتماع. والمجاز خلاف الأصل، فلا بد من الاقتصار في الطرح على الظهور في المجمع فحسب؛ لأنه هو المخالف بالحمل الشائع واقعاً، دون مورد الافتراق. فإنه على تقدير أن المراد من المخالفة في هذه الروايات التباين الكلي، فإنّ المفروض أن بين الدليلين في مورد الاجتماع نسبة التباين الكلي؛ لأن المراد من الموصول مطلق الكاشف وهو يشمل المقدار من الدليل المخالف للكتاب لا جميع الخبر، وفي هذا المقدار، يتخالفان تخالفاً كلياً وليس عندنا تباين كلي وجزئي.

ومن هنا في المثال السابق يلزم طرح خصوص إكرام العالم الذي يتصرف في مال الغير بغير ما أحله الله، وهذه لا تقتضي شمول المخالفة لغيره من باقي ظهور العام ودلالته، ليشمل مورد الافتراق أيضاً.

فإنه يقال: إذا لاحظنا المخالفة في حدودها المعينة فحسب، وفي مقدار المخالفة بحيث هي المخالفة بالحمل الشائع من دون ملاحظة الظرف والوعاء الذي وقعت فيه هذه المخالفة أيضاً، فإنّ مثل هذا الإشكال سيتوجّه للعام والخاص مطلقاً أيضاً، ولا يختص بالعام والخاص من وجه؛ وذلك لأنّ الخاص كذلك يخالف العام المطلق في حدود الخاص، فيلزم طرح الخاص المخالف للعام الكتابي أيضاً. فلو قال: (أكرم كلّ عالم)، ثم قال: (لا تكرم العالم الفاسق)، فإنّ الثاني يخالف الأوّل في حدود العالم الفاسق؛ وذلك لأنّ

أصالة التطابق تقتضي وجوب إكرام الفاسق أيضاً.

ففي خصوص حصة الخاص يتباين مقدار دلالة العام مع الخاص بالتباين الكلي، فلا بد أن تشمل روايات المخالفة للكتاب للعام والخاص المطلق، مع أنّ أحداً لا يقول به. مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال يتوقف على مقدمات ممنوعة، منها حجّة رواية السكوني، ومنها تفسير الرواية بنفي الحجّة، وقد تقدّم مناقشتها^(١).

والنتيجة أنّ الرأي الصحيح بناء على المسلك الثاني في تفسير أخبار طرح المخالف للكتاب، ما ذهب إليه المحققان النائي والعراقي قدس سرهما من عدم شمول هذه الأخبار للعامّين من وجه.

ويجدر أخيراً الإشارة إلى أنّ السبب في حصرنا البحث فيها التنبيه في المتعارضين اللذين تكون دلالتهم بالعموم، ولم نتعرّض لحكم ما لو كانت دلالة أحدهما أو كليهما بالإطلاق، وذلك أما بالنسبة للأول (وهو ما لو كانت دلالة أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق) فإنّ العام يكون مقدّماً على المطلق، فيدخلان في الجمع الدلالي، ومع إمكان الجمع فلا يبقى مجال للتعارض، لذلك نحيل هذا الفرع لبحوث الجمع الدلالي، وأمّا بالنسبة للثاني، أي ما كانت دلالة كليهما بالإطلاق. فإنّ الإطلاق ليس مستفاداً من الكتاب، وإنّما هو بحكم العقل، فلا يصدق على مخالفه أنه مخالف للكتاب؛ ولذلك قد

التزموا فيه بالتساقط، ولكن سيأتي البحث عن مدى صحة هذا القول.

التنبيه السابع: في تعارض العامين من وجه في صورة كونهما ظنيين سنداً

فهل تجري فيها المرجّحات الجهتية أو المضمونية أو السندية، أم لا؟
ومن الطبيعي أنّ محل الكلام فيما لو كان التعارض مستقراً، بأن لا يوجد جمع دلالي بينهما، فلا يشمل الموارد التي يوجد فيها جمع دلالي بين المتعارضين؛ إذ أنه لو وجد ذلك لم يبقَ مجال لإجراء قواعد الترجيح على المشهور؛ إذ أنها بالجمع الدلالي تخرج عن التعارض. وأمّا موارد الجمع الدلالي فيما قيل فهي الصور التالية التي سوف نذكرها بإجمال:

الأول: أن تكون دلالة أحدهما بالعموم - أي بالوضع - كقوله: (أكرم كلّ عالم)، والثاني بالإطلاق - أي بمقدمات الحكمة - كقوله (لا تكرم الفاسق)، فقد قيل: إنّ ما يدلّ بالعموم وضعاً متقدّم على ما يدلّ بالإطلاق.

الثاني: أن يكون أحد الإطّلاقين شمولياً كقوله: (لا تكرم الفاسق)، والإطلاق الآخر بدلي كقوله (أكرم عالماً)، حيث يقدّم الشمولي كما ذكره المحقق النائيني^(١).

الثالث: أن تكون هناك نكتة تقتضي دخول المجمع تحت أحد العامين

(١) قواعد الأصول ٤: ٧٣٢.

دون الآخر، كما إذا كان دخول المجمع في أحدهما يوجب سقوط عنوان الآخر عن الموضوعية. كالمثال المعروف، حيث ورد: «كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه»^(١)، وورد أيضاً: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(٢)، حيث يجتمعان في بول الطائر الذي لا يؤكل لحمه، ويتعارضان فيه حيث إنّ أحدهما يحكم بطهارته والآخر بنجاسته، ولكن إذا أدخلنا المجمع في الأوّل لم يلزم منه أيّ محذور إلّا تقييد الثاني، أما لو عكسنا الأمر وأدخلنا المجمع في الثاني فإنه يلزم سقوط عنوان الطائر عن الموضوعية في العام الأوّل. ولهذا لا بدّ من إدخال المجمع تحت العام الأوّل وتوضيحه أكثر في محله.

الرابع: إذا كان الدليلان بنحو تعدد الشرط واتحاد الجزاء، كقوله (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر) بناء على وجود مثل هذين، التعبيرين، فإنّ العرف يساعد على الجمع بينهما بكلمة (أو) أو بكلمة الواو. إلى غير ذلك من الموارد التي سيأتي تفصيلها في المقصد الرابع فإنّ هذه الموارد تخرج عن محل التعارض بموجب الجمع الدلالي بينها.

والملاحظ أنّ المسألة لم تأخذ نصيها من التفصيل والتوضيح عند قدماء الأصوليين، وقد تعرّض لها الشيخ الأنصاري في رسائله إجمالاً مع ذكر بعض

(١) الكافي ٣: ٥٨ / ٩، الوسائل ٣: ٤٢ / ١، ب ١٠ من أبواب النجاسات.

(٢) التهذيب ١: ٤٢ / ١٣٢٩، الوسائل ٣: ٤٠٥ / ٢، ب ٨ من أبواب النجاسات.

الاحتمالات والترديدات التي استظهرنا منها ذهابه إلى القول بإعمال المرجّحات مطلقاً. غير أنّ المتأخرين عن الشيخ قد اهتموا بالبحث عنها اهتماماً كبيراً، والمستفاد من العلماء المتأخرين في هذه المسألة أقوال خمسة:

القول الأول: عدم إجراء المرجّحات مطلقاً في هذه المسألة، وإنما الحكم هو التعارض والتساقط وهو مختار المحقق العراقي ونسبه للمشهور بل المعظم^(١)، إلّا أننا نتأمل في هذه النسبة مع ما ذكرناه من عدم تعرض القدماء لهذه المسألة، وقيل - كما هو ظاهر أيضاً - بأنّ صاحب الجواهر كثيراً ما يكرّر في كتابه هذه الجملة بأنّ الدليلين بينهما عموم من وجه فيتعارضان ويتساقطان، ولم يظهر منه العمل بالمرجّح في ذلك.

القول الثاني: إجراء جميع المرجّحات مطلقاً وذلك لصدق المخالفة بينها، وهو الذي ذكرنا أنه ظاهر الشيخ الأنصاري.

القول الثالث - وهو مختار المحقق النائيني كما في فوائد الأصول -: القول بالتفصيل بين المرجّحات السندية فلا تجري، وغيرها من المرجّحات الجهتية والمضمونية، فتجري^(٢).

والوجه في ذلك أننا لو قلنا بإجراء المرجّح السندي، فإنّ لزم منه سقوط المرجوح سنداً عن الحجّة بتمام مدلوله حتى في مورد الافتراق - وهو غير

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٢٥.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٧٩٢.

مورد التعارض - فيلزم منه طرح الحجة بلا وجه؛ لأنّ التعارض إنما وقع بين الراجح والمرجوح في خصوص مورد الاجتماع، فطرح ما سواه بلا وجه، وإن لم يلتزم بسقوط المرجوح في مورد الافتراق، بل في خصوص مورد الاجتماع - بمعنى التبعض في الصدور والحجّة - فهو غير معقول؛ لأنّ الكلام والمبرز الواحد إذا كان صادراً، فلا وجه للتفكيك في مدلوله، بأن يسقط عن الحجّة بالنسبة لبعض ولا يسقط بالنسبة للبعض الآخر، وإن لم يكن صادراً فكذا لا يلزم منه انحلال نفس الخبر، لذلك فإنّ المرجّح الصدوري أو السندي لا وجه له.

نعم، يعقل التبعض في الجهة كما لو قال: (أكرم العالم)، ويكون إبقاؤه مطلقاً بالنسبة للفاسق لخوف ونحوه. لذلك يجري المرجّح الجهتي.١

القول الرابع: ما يستفاد من كلام المحقق الهمداني في حاشيته على الرسائل، من التفصيل بين العامين من وجه اللذين يقبلان الحمل على الجهات، وبين ما لا يقبل ذلك.

أما في الصورة الأولى فيما لو أمكن حملها على الجهات؛ فإنّ العقلاء والعرف لا يعدّونها متخالفين، وإنما يحملونها على الجهات، فلا يجري الترجيح فيه، كقوله: (أكرم كلّ عالم)، وقوله: (لا تكرم أي فاسق)، فيحمل المثال الأوّل على أنّ العلم يقتضي الإكرام، وفي المثال الثاني يحمل على أنّ الفسق يقتضي عدم الإكرام، فلا يرون التخالف بينهما وإن تحيروا في مقام

العمل والامثال. ولا تلازم بين التحير في مقام العمل والتعارض؛ فالعام والخاص لا يقولون بالتعارض بينهما مع شدة الإحساس بالتنافي بينهما.

وأما في الصورة الثانية - فيما لو لو يقبل الحمل على الجهات، كقوله: «إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر»^(١) فلو كان بينهما نسبة العموم من وجه فإنه يصدق عليهما الحديثان المتخالفان؛ ولذلك تجري فيهما المرجحات بملاحظة تخالفهما. وسيأتي توضيح كلام المحقق الهمداني.

القول الخامس: ما ذهب إليه بعض الأعظم كما في تقريراته، من التفصيل بين ما لو كانت دلالة العامين من وجه بالعموم، فيدخلان تحت عنوان الخبرين المتخالفين، فتجري فيهما المرجحات، وما لو كانت الدلالة بالإطلاق، فلا تجري المرجحات، لعدم دخولهما تحت هذا العنوان^(٢). ووجهه في ذلك أن الإطلاق أمر عديم فلا يكون حديثاً أو خبراً، وأما لو اختلفا في الدلالة، فكان أحدهما بالإطلاق والآخر بالعموم، فهنا يوجد المرجح الدلالي كما مرت الإشارة إليه.

هذه خلاصة الأقوال في المسألة، والذي نراه في هذه المسألة هو الفرق بين ما لو التزمنا بأن ملاك الترجيح هو بناء العقلاء وأن المرجحات عقلائية، وبين ما لو التزمنا بأن ملاك الترجيح هو التعبد والروايات وأن المرجحات تعبدية.

(١) انظر الوسائل ٨: ٤٧٠ / ب ٦ أبواب صلاة المسافر.

(٢) مصباح الاصول ص ٣: ٤٢٩.

فلو استندنا في الترجيح لبناء العقلاء كما هو الرأي المختار وأن الروايات مشيرة للكبرى العقلائية وهي صرف الريية الحاصلة من العلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع - وقد عيّن الإمام عليه السلام بعض صوارف الريية مما أيده العقلاء، فالحق هو التفصيل بين ما لو كان العامان من وجه قابلين للتقييد بغير المجمع مع احتمال تقييد أحد العامّين من وجه بقيد إما واقعاً فقط ولكن أسقطه الإمام عليه السلام كتماناً؛ لداع من دواعي الكتمان، أو ظاهراً وواقعاً بأن كان القيد موجوداً ولكن الرواة لم ينقلوه وغفلوا عنه، فتجري المرجّحات، وبين ما لو لم نحتمل التقييد على أحد الوجهين.

ففي الصورة الأولى كما لو قال: (أكرم كلّ عالم)، واحتملنا تقييده بالعادل؛ إما واقعاً ولكن الإمام عليه السلام كتم القيد لعدم تمكّنه من إبراز هذا التقييد لداع من دواعي الكتمان، أو أنه عليه السلام ذكره ولكن الراوي غفل عن ذكره، كما هو الغالب في سقوط القيود المقترنة بالروايات، ففي هذه الصورة تجري المرجّحات بحسب بناء العقلاء؛ وذلك لأنّ هذه القضية: (أكرم كلّ عالم)، تحكي عن قضيتين؛ إيجابية وسلبية:

أما القضية الايجابية، فهي جعل العالم متعلّق المتعلّق لوجوب الاكرام، فإنّ الوجوب متعلق بالاكرام، والاكرام متعلق بالعالم، فيكون العالم متعلق المتعلق.

وأما القضية السلبية، فهي عدم تقييد العالم بالعادل؛ إذ أنّ الراوي لنقل

هذا الكلام مجرداً عن قيده لو كان له قيد، لكان ذلك جرحاً في وثاقته؛ إذ المفروض على الراوي الثقة أن ينقل الكلام بكل ما يشتمل عليه من قيود دخيلة في الحكم وبالصورة التي ألقاها المتكلم.

وهكذا الأمر في القضية الثانية، وهي (لا تكرم أي فاسق)؛ فإنه يأتي الكلام نفسه من انقسامها لجهة إيجابية وسلبية.

ومن هنا فنحن نحتمل التقييد في إحدى القضيتين؛ إما في مقام الثبوت واقعاً، ولكن كتّمه الإمام عليه السلام بداعي التقيّة مثلاً، أو في مقام الإثبات ظاهراً ولكن غفل الراوي في نقله؛ ولذلك فلا مانع من إجراء المرجّحات حتى الصدورية فيها؛ لأنّ احتمال إلغاء القيد بالنسبة لخبر الأوثق أو الأفقه أو الأورع أضعف بكثير بالنسبة لخبر الأقل وثاقة أو فقاهاة أو ورعاً ولذا فإنه يشمل المجمع ويخرج المجمع عن عنوان الآخر، فيكون محكوماً بحكم الأشهر. وهكذا تجري المرجّحات الجهتية وتطبيق قواعد الكتّان كما هو واضح؛ لاحتمال إلغاء الإمام عليه السلام للقيد في قوله: (أكرم كلّ عالم) بملاحظة داع من دواعي الكتّان.

وأما في الصورة الثانية - فيما لو علمنا إجمالاً بأنّ أحد العامين من وجه غير صادر من أصله وهو أحد فروض التعارض، كما تعرّضنا لذلك في المقصد الأوّل، حيث ذكرنا هناك بأنّ التعارض قد لا يحصل من التناقض أو التضادّ، بل نتيجة العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع خارجاً إذا كان هذا العلم

الإجمالي مستنداً لقضية بينة - ففي هذه الصورة لا مانع من إعمال المرجح الصدوري، ولكن نتيجة ذلك سقوط الخبر من أصله لا في خصوص المجمع. إذن، فلا مانع من جريان المرجحات بجميع أقسامها في أكثر موارد العامين من وجه، وهي صورة احتمال التقييد لأنها تمثل أكثر موارد العامين من وجه.

وأما لو استندنا في الترجيح للتعبّد المستفاد من الروايات وأن المرجحات تعبّدية ويلزم الاقتصار على مورد الرواية في ذلك، فهنا يلزم علينا أن نرى هل يصدق الحديثان المختلفان على العامين من وجه أم لا؟ وذلك لأنّ موضوع الحكم بالترجيح في الروايات هو (الحديثان المختلفان)، والصحيح عدم الصدق، فلا تجري المرجحات فيها مطلقاً كما ذهب إليه أصحاب القول الأوّل الذي ذكرناه ضمن الأقوال.

ويتوقف توضيح هذا البحث على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ العناوين التي يتّصف بها الكلام تنقسم من حيث اتّصافها بالوحدة والكثرة إلى قسمين:

القسم الأوّل: العناوين التي تدور في وحدتها وتعددتها مدار المبرز - بالكسر - فإذا كان المبرز واحداً يكون العنوان واحداً، وإذا كان متعدداً يكون العنوان متعدداً، مثل عنوان الصدق والكذب، فإنهما من صفات الكلام وتدور وحدته وكثرته مدار المبرز والكلام. فالكلام الواحد لا يتّصف إلا

بصدق واحد أو بكذب واحد، فلو قال الشخص: (عندي ألف درهم)، ولم يكن عنده شيء فلا يقال: إنه كذب ألف كذبة، بل تعدّ كذبة واحدة، وكذلك لو قال: (إن محلات البلد معطّلة في هذا اليوم) مع أنها لم تكن معطّلة، فلا يقال: إنه صدر منه كذب بعدد محلات البلد. والوجه في ذلك، أنّ الكذب والصدق من العناوين التي يتصف بها الكلام من حيث إنه مبرّز؛ ولذلك قيل: (صدق الخبر مطابقته للواقع، وكذبه عدم المطابقة).

القسم الثاني: العناوين التي تدور في وحدتها وتعددتها مدار المبرّز - بالفتح - مثل عنوان الغيبة أو القذف، فلو قال الشخص: (كلّ أهل البلد فساق)، فإنه يعتبر قد اغتاب كلّ فرد من أهل ذلك البلد، ولكلّ فرد حكمه. ولذلك فلو اغتاب شخصين وكان أحدهما متجاهراً دون الآخر، فيكون قد اغتاب غير المتجاهر دون المتجاهر؛ وذلك لأنّ الغيبة كشف المستور، ولا يصدق هذا المعنى في المتجاهر، ويصدق على الآخر.

ولابد أن نتعرف على العناوين المأخوذة في الروايات لنرى مدى انطباق هذا التقسيم عليها. إن العناوين المأخوذة في الروايات على نوعين: أحدهما مما يرتبط بالموضوع، والآخر مما يرتبط بالمحمول وهو الحجية

أما بالنسبة للموضوع من العناوين المرتبطة بنفس الخبر، فقد أخذ الموضوع في هذه الأحاديث عنوان «الحديثان المختلفان»، وأمّا عنوان «المتعارضان»، فلا يوجد إلّا في مرفوعة زرارة، وهي ليست بحجة. وأمّا

عنوان الحديث فهو من العناوين التي تدور وحدتها وتعدّها مدار المبرز - بالكسر - كعنوان الصدق والكذب، فيعتبر حديث الراوي حديثاً واحداً وإن ترتّب الحكم فيه على أشخاص متعددين. فلو نقل زرارة عن الإمام عليه السلام أنه قال: (أكرم كلّ عالم) فلا يقال: إنه نقل أحاديث كثيرة بلحاظ انحلال الحكم فيها على عدد العلماء إلى أحكام متعددة.

وأما بالنسبة للمحمول من العناوين المرتبطة بحجّة الخبر أو عدم حجّيته، فقد عبّر فيها بأمثال هذه التعبيرات «خذه، خذوه، دعوه، ذروه»، وهذه مما يقطع بأنها كناية عن الحجّة وعدمها، وعنوان الحجّة من العناوين التي تدور في وحدتها وكثرتها مدار المبرز - بالفتح - ولذلك لو قامت البيّنة على أنّ ما في الصندوق لزيد فهي حجة على أنّ كلّ ما فيه لزيد، فلو كان فيه عباء وقباء، وأقر زيد بأنّ العباء الموجود في الصندوق ليس له، فيتعارض هذا الإقرار مع البيّنة، والإقرار متقدّم عليها، لذلك تسقط البيّنة عن الحجّة بالنسبة للعباء، وتبقى حجة في الآخر وهو القباء؛ لأنّ البيّنة تنحلّ إلى حجتين. إذن فالموضوع في الأحاديث - وهو الحديث - غير منحل، في حين أنّ محمولها وهو (الحجّة) منحل، فماذا نعمل؟ فهل العبرة بملاحظة الموضوع أو المحمول؟

المقدمة الثانية: أنّ هذه الروايات كما ذكرت عنوان الحديث والأخذ، فإنها ذكرت عنواناً آخر وهو عنوان التخالف أيضاً، (الحديثان المختلفان) فما المراد

من التخالف فيها؟ فهل يراد مطلق التخالف حتى لو كان من وجه، أو يراد منه التخالف المطلق وهو يعنى التباين الكلي بين الحديتين، فينحصر موضوع المرجّحات في المتباينين تماماً؟ ولا يشمل العامين من وجه.

فربما يقال: إنّ ظاهرها إرادة المعنى الثاني وهو التخالف المطلق، لا من جهة عدم صدق عنوان التخالف في الأحكام المحمولة على الجهات كما ذهب إليه المحقق الهمداني، ولا من جهة عدم صدقه في الإطلاقين كما ذهب إليه بعض الأعاضم. وسيأتي التعرض لهذه الآراء، وإنما ظهورها في الثاني من جهة أنّ الإطلاق في مفهوم التخالف إنما ينعقد ليشمل تخالف العامين من وجه إذا كان مفهوم المخالفة متساوياً في جميع الموارد وبنحو واحد.

ولكن الملاحظ أنّ مفهوم الاختلاف في الحديتين من المعاني المشكّكة التي لها مراتب؛ لأنه من الواضح أنّ التحالف المطلق غير التحالف من وجه، والماهية المشكّكة إذا كان التشكيك فيها في مقام الإثبات كما هو في مقام الثبوت، فتحمل على المرتبة القوية، وذلك لانصرافها إليها؛ فتتصرف الروايات هنا إلى خصوص التخالف المطلق أما في غيرها فيكون الانصراف بدوياً.

ومما يدلّ على أنّ المراد من المخالفة في الروايات المخالفة المطلقة وعدم شمولها للعامين من وجه، فانه لو اشتمل أحد العامين على مزيّة، وقدمناه، فهذا يعني سقوط الخبر المرجوح وطرحه تماماً حتى في مورد الافتراق، كما هو مقتضى التعارض والترجيح، مع أنه لا تخالف بينهما في هذه الموارد، والسبب

أنّ الموضوع هو الحديثان المختلفان ولو في الجملة، فلو تحقق هذا الموضوع جرت فيه المرجّحات، ويرجّح ذو المزيّة، وي طرح الآخر، وهو مما لا يلتزم به، فلو قال: (اكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق)، فإنه بوجود فرد ينطبق عليه العنوانان، العالم والفساق، وكان لقوله (لا تكرم الفساق) مزيّة مرجّحة له على الآخر، فيلزم سقوط الدليل الآخر المرجوح حتى بالنسبة للعالم العادل، وهو مما لا يلتزم به، والقائلون بالترجيح لم يقولوا بذلك، بل أخذوا بالمرجّح في المجمع فحسب دون مورد الافتراق، فهذه المناسبة الارتكازية، مع التشكيك المذكور، وانصراف الإطلاق لخصوص المخالفة المطلقة. فتحمل الروايات على إرادة الاختلاف المطلق لا مطلق الاختلاف فلا تشمل هذه الروايات موارد العامين من وجه حتى فيما لم يحتمل حملها على الجهات.

إن قلت: إنّ صحة التقسيم المذكور للتخالف إلى قسمين، فيما لو لاحظنا مفهوم التخالف بمعناه الواسع بما يشمل التخالف المجازي ومع العناية، أما لو قلنا بأنّ المراد منه التخالف بالذات الحقيقي وبمعناه الدقيق، لم يصح تقسيمه للقسمين، كما لا تدخل فيه موارد العامين من وجه؛ وذلك لأنّ العامين من وجه إنما يوصفان بالتخالف ليس بلحاظ تخالفهما في ذاتهما، بل بلحاظ تخالفهما في حصة خاصة وهي مورد الاجتماع فحسب، دون أن يكونا متخالفين مطلقاً في تمام مدلولهما.

وإنما أسندنا التخالف إلى العامين من وجه أنفسهما، فبالعناية والمجاز في

الإسناد؛ ومع الوساطة في العروض وذلك باتّصاف الكلّ بوصف الجزء، مع أنّ ظاهر التخالف الذي هو موضوع المرجّحات هو التخالف بالذات لا بالعرض، فيكون الموضوع لهذه الأخبار هو التخالف الحقيقي لا المجازي، وهو في المتباينين في جميع المضمون، وأمّا في العامين من وجه فهو في حدود المجمع خاصة؛ لأنهما متباينان فيه خاصة حقيقة وعليه فلا تنقسم المخالفة إلى مخالفة مطلقة، ومطلق المخالفة؛ لأنّ ذلك إنّما يصح فيما لو أخذنا المخالفة بمعناها الواسع بما يشمل المخالفة مع العناية فتبطل بذلك دعوى التشكيك والتقسيم.

قلت: الظاهر من هذه الروايات اتّصاف الحديثين أنفسهما بالتخالف لا مضمونه ومحكية، فقد أمر فيها بالأخذ بالحديث نفسه أو تركه (خذه، أو دعه، أو ذروه) كلّها تشير لنفس الحديث، ولا يعني بذلك أنه يوجد أمران: حديثان، وتخالف، بل هو أمر واحد، وهو حديث متّصف بالتخالف، والحديث هو عنوان لمجموع الكلام - أي العام فما ذكر إنّما يصح فيما لو أخذنا المحكوم بهذا الحكم وهو الأخذ أو الترك هو المضمون لا نفس الحديث. فإذا وصف الحديثان بتمامهما بالاختلاف مع كون التنافي جزئياً وفي جزء من مضمونها وهو مورد الاجتماع، فلا بد من الالتزام بالمجاز في الإسناد في صدق الاختلاف على نفس الحديثين، وأمّا ظهور العام في المجمع فليس حديثاً لما ذكرناه من أنّ الحديث من العناوين التي لا تتعدد بتعدد المبرز والمضمون، وإنما تدور مدار المبرز والكلام.

وعلى هذا فيما أنّ وصف الحديثين بالتخالف إنما هو بلحاظ المضمون، فهذا ظاهر في المخالفة الكلية بأن يتخالفا بتمام مدلوليهما، وعلى هذا فمن الواضح عدم شمول الأخبار للعامين من وجه؛ إذ لا يوجد تخالف بتمام المدلول فيهما. فلا تشمل الروايات العامين من وجه إلا بأحد وجهين، إما من باب تنقيح المناط أو من باب التعدي في موضوع المرجحات لأجل مناسبات وقرائن، فتتعدّى من موضوعها وهو التباين لغيره، وهو العامين من وجه.

وأما القول بالتوسعة من باب تنقيح المناط، فهو ظني لأنه مع فرض كون الحكم تعدياً فيكون تنقيح المناط ظنياً، وهو لا يغني عن الحق شيئاً، وأمّا القول بالتعدي، فإنّ المناسبات الموجبة للتعدي في المرجحات على غير ما ذكرناه من بناء العقلاء، فلا يمكنها إثبات التعدي عن نفس المرجحات المنصوصة فضلاً عن إيجابها التعدي عن موضوع هذه المرجحات إلى غيره، فالنتيجة عدم جريان المرجحات في العامين من وجه، ولكن نحن على تقدير الالتزام بأنّ الروايات إرشاد لبناء العقلاء فيمكن القول بالتعدي؛ ولذلك اخترنا في بحث التعدي عن المرجحات بالتوسعة من باب تخريج الترجيح في الروايات على أساس بناء العقلاء.

وظهر مما ذكرنا هنا، أنه بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة يجري الترجيح مطلقاً؛ في العامين من وجه، وغيرهما وأمّا بناءً على عدم التعدي فلا يجري الترجيح فيه مطلقاً.

وبعد هذا التوضيح لبعض المقدمات والملاحظات التي لها تأثيرها في هذه المسألة، نعود مرة أخرى للتعرف على رأينا فيها.

فقد ذكرنا أنّ الحكم فيها يختلف، فيما لو استند في الترجيح لبناء العقلاء عما لو استندنا فيه للتعبّد والروايات. وأمّا بناء على القول بالترجيح ببناء العقلاء، فالحق جريان الترجيح مطلقاً في مورد العامين من وجه.

فلو فرضنا أنّ زرارة روى عن الإمام عليه السلام قوله: (أكرم كلّ عالم)، وروى أبو بصير عنه (لا تكرم أي فاسق)، وبينهما العموم من وجه، فإنها وإن كانا خبرين لكن كلّ واحد منهما بلحاظ كاشفيتها وطريقيتها ينحل إلى أمر ثبوتي وسلبى. وبالنسبة تحصل بينهما أربعة أمور: فخير زرارة يكشف عن أمر ثبوتي وهو كون إكرام العالم محكوم بهذا الحكم الإلزامي، وأمر سلبى وهو عدم تقييد العالم بالعدول، وكذلك الأمر في خبر أبي بصير، فإنه يدلّ على أمرين ثبوتي وهو حرمة إكرام الفاسق، وسلبى وهو عدم تقييد الفاسق بالجاهل، ويتعارض هذان الخبران في الأمر السلبى؛ وذلك لأننا نعلم إجمالاً بأنّ إحدى هاتين القضيتين مقيّدة في عالم الثبوت، وإلاّ لزم اجتماع حكّمين متضادّين في المجمع. وهذا التعارض الناشئ من عدم التقييد يكشف إما عن كتمان الإمام عليه السلام للقيّد في أحد الخبرين لأحد الدواعي، أو لحذف الرواة للقيّد غفلة أو اشتباهاً.

إذن ففي الأمر السلبى فيها الذي يكشف عنه الخبران، ونعلم إجمالاً

بمخالفة أحدهما للواقع، تجري المرجّحات الصدورية والجهتية، على الترتيب الذي ذكرناه سابقاً، فعلى الرأي المختار من تقديم المرجّحات الجهتية، فلا بد من ملاحظة دواعي الكتمان والأسباب التي أدت إلى كتمان الحكم وإهمال القيد، مما ذكرناه بالتفصيل في المقصد الثاني، فإن تمّ علاج التعارض به فهو، وإلا أخذ بالمرجّحات الصدورية فنأخذ بالأشهر أو الأوثق أو الأفقه أو الأعدل، وغيرها في المجمع.

إذن، فجريان الترجيح في العامين من وجه ليس لأجل انحلال الخبر إلى خبرين؛ لما ذكرناه من عدم انحلال عنوان الخبر، بل لأنها يحكيان عن جهة إيجابية وسلبية وهما يتعارضان في الجهة السلبية.

وأما بناء على القول بالترجيح تعبداً مستندياً فيه للروايات، فإنّ شمول الروايات للعامين من وجه متوقف على صدق الحديثين المختلفين عليهما. والحق في هذه الصورة عدم جريان الترجيح في العامين من وجه مطلقاً؛ لأنّ إدخال العامين من وجه في عنوان (الحديثان المختلفان) إما أن يكون مبنياً على دعوى الانحلال، أو على تقدير عدم الانحلال، بل بلحاظ اختلاف الخبرين بذاتهما، ولا يصح إدخالهما في هذا العنوان على كلا التقديرين.

أما عدم صحة إدخالهما فيه مبنياً على الانحلال، فلما ذكرناه في المقدمة الأولى من أنّ العناوين التي تصدق على الخبر - أي ما يحكي عن ثبوت شيء لشيء، أو نفيه عنه - تختلف وحدة وكثرة بسبب اختلاف اللحاظات، فبعض

العناوين تابعة للمبرز كالصدق والكذب، وبعضها الآخر تابعة للمبرز كالغيبة والقذف على احتمال في ذلك، وأما عنوان (الحديث) فهو كعنوان (الخبر) حيث يدور مدار المبرز دون المبرز فإننا يتعدد بتعدد الحديث نفسه؛ ولذلك فلو حدثنا زرارة بحديث (أكرم كل عالم)، فلا يصدق أن زرارة قد حدثنا بأحاديث كثيرة باعتبار انحلال الحكم في العام إلى أحكام عديدة بعدد أفراد العام، وإنما الذي يصدق هنا أن زارة قد حدثنا بحديث واحد ذي مضمون قابل للانحلال. وعلى ذلك، فلا يمكن القول بوجود حديثين في مورد الاجتماع: أحدهما لزرارة والآخر لأبي بصير، وهما متخالفان.

وأما الانحلال بلحاظ الحجية فإن الحجية بحسب أحد معانيها - وهو المنجزية والمعدنية - تنحل بعدد أفراد الحكم، فإذا كان المكلف عالماً بعالمية البعض وجاهلاً بعالمية البعض الآخر، فالتكليف يكون منجزاً بالنسبة للبعض الذي يعلم بأنه عالم، ومعدراً بالنسبة للبعض الآخر الذي يجهل بأنه عالم. وأما الحجية بلحاظ الكاشفية فهي أيضاً قد تكون منحلة، ولكن هذا مجرد فرض.

وأما القول بانحلال الحجية بحسب انحلال الأحكام كما هو المختار خلافاً للبعض فلا يكفي للقول بدخول العامين من وجه في الروايات التي تعبر بـ «إذا جاءكم حديثان مختلفان»؛ وذلك لأن القائلين بعدم الدخول لا يقولون بأن الحجية ليست قابلة للانحلال بل إنهم يقولون بأن الموضوع الذي

ترتب عليه الحكم هو (الحديثان المختلفان)، وهو غير منحل كما ذكرنا بحسب انحلال الأحكام والمضمون.

إذن، فهؤلاء يقولون بأن الانحلال بلحاظ المحمول - أي الحجية - لا يتمكن من جعل الموضوع - أي الخبر - منحلًا بحسبه، حتى يصدق هنا (الحديثان المختلفان).

وأما عدم إدخال العامين من وجه في (الحديثين المختلفين) على تقدير عدم الانحلال بلحاظ اختلاف الخبرين ذاتهما، فيعترض عليه:

أولاً: بأنه يلزم منه إسقاط الخبر المرجوح بتهام مدلوله حتى في غير مورد الاجتماع، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

وثانياً: بأن يتوقف على شمول عنوان (الحديثان المختلفان) الذي ورد في رواية القطب الراوندي وأمثالها كالمقبولة، لمطلق الاختلاف بين الحديثين، ولو كان الاختلاف في الجملة وفي بعض المدلول، مع أنّ ظاهر الحديثين المختلفين هو إرادة الاختلاف المطلق بتهام الخبر؛ وذلك لأمرين:

الأول: ما تقدّم من أنه القدر المتيقن الذي ينصرف إليه لفظ الاختلاف، وذلك لأنّ الاختلاف - كما ذكرنا - ماهية مشككة ذات مراتب.

الثاني: أنّ قوله: «خذ به» أو «خذوه» ظاهر في الأخذ بتهام المدلول لا ببعضه، وإلاّ لزم أن يرجع الضمير إلى بعض المدلول، مع أنّ المذكور هو الكل، فرجوعه للبعض خلاف الظاهر.

إذن، فعلى تقدير عدم الانحلال فلا وجه لإدخال العامين من وجه في هذه الروايات بتوهم صدق الحديثين المختلفين عليهما ولو من وجه.

وهذا هو الذي أردنا بيانه في هذه المسألة بناءً على التعبد في الترجيح. ومن ذلك كله يظهر النظر في أقوال المسألة التي ذكرناها في بداية هذا البحث.

أما القول الأول - وهو عدم الرجوع للمرجّحات مطلقاً في العامين من وجه، وقد ذكرنا أنه مختار المحقق العراقي، وقد نسبته للمشهور، وربما اختاره غيره أيضاً - والوجه في هذا القول ما ذكرناه في المقدمة الثانية، من عدم شمول المخالفة للعامين من وجه وإنما تختص بالتباين الكلي، فإنّ المرجّحات المذكورة في الروايات كالأخذ بالمشهور وترك الشاذ والأخذ بقول الأعدل والأفقه بناء على كونها من المرجّحات، وقضية موافقة الكتاب أو مخالفة العامة كلّها تعبدية، لا أنها جارية وفق القانون العقلائي، مع إرشاد الأئمة عليهم السلام لمصاديق بعض المرجّحات في الأخبار، ولذا فلا بد من التعبد بظاهر النصوص، والموضوع المأخوذ فيها (الحديثان المختلفان) وهما لا يصدقان على العامين من وجه.

ولكن هذا الوجه أننا ذكرنا أنه بناء على الترجيح العقلائي؛ استناداً لبناء العقلاء، فهذا القول غير صحيح؛ وذلك لأنّ المرجّحات تجري مطلقاً بناء عليه. وأمّا بناء على الترجيح التعبدية، وأن روايات الترجيح تعبدية لا إرشادية فهذا القول صحيح ولكن من الجهة التي ذكرناها بالتفصيل، لا بالوجه الذي ذكره المحقق العراقي من إرجاع جميع المرجّحات إلى الصدور أو

غير ذلك من الوجوه. ولكننا لا نعترف بأصل هذا المسلك وهو تعبدية المرجّحات.

وأما القول الثاني - وهو إجراء جميع المرجّحات مطلقاً في العامين من وجه - فهذا القول صحيح بناء على الترجيح العقلاني كما تقدّم منا توضيحه بالتفصيل^(١). وأما بناء على الترجيح التعبدية والاستناد للروايات لا سيما إذا كان المستند خصوص رواية القطب، فلا يصح هذا القول بأي وجه من الوجوه.

ومنه يظهر النظر فيما ذكره بعض الأعظم في مباني الاستنباط ومصباح الأصول^(٢) من الالتزام بالشمول مع بنائه على التعبد وعدم التعدي من المرجّحات المنصوبة بتقريب مطول يتلخص في أنّ الكلام الذي يحكي عما هو قابل للانحلال هو بدوره ينحلّ بلحاظ انحلال محكيه، وبما أنّ الكلام أو الخبر يحكي عن الحجية، والحجية من العناوين القابلة للانحلال؛ فإنّ كلام الإمام قابل للانحلال بحسب الأفراد. فإنّ الروايات في مقام بيان جعل الحجية؛ لأنها هي المراد من قوله (خذ به، أو ذروه) والحجية قابله للانحلال، العامين من وجه تنحل لقضيتين، فقوله (أكرم العالم) تحكي عن قضيتين (العالم العادل يجب إكرامه) و(العالم غير العادل يجب إكرامه). وكذلك قضية (لا تكرم الفاسق).

(١) تقدم في ص ٣١٢.

(٢) مصباح الاصول ٣: ٤٢٧.

والمختلفان هما القضيتان (العالم غير العادل يجب إكرامه، والفاسق العالم يحرم إكرامه) فيعتبران حديثين مختلفين، وتجري فيهما المرجّحات.

وهذا الوجه غير تام؛ لأنّ مجرد إمكان انحلال قول الإمام وزرارة عقلاً، غير مفيد؛ وذلك لأنّ المنكر للانحلال لا ينكر كون الحجّة قابلة للانحلال كما في البيّنة والشهادة كمثال الصندوق الذي ذكرناه سابقاً، وإنما يقول بأنّ عنوان الموضوع الذي أُخذ في الروايات هو عنوان الحديثان المختلفان لا أنّ الموضوع فيه هو الحجّة. وما يصحّ شمول المورد لهذه الروايات هو انحلال الحديث لا انحلال المحكي أو الحجّة. وقد تقدّم منا أنّ عنوان (الحديث) غير قابل للانحلال.

وأما القول الثالث - وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني من التفصيل بين المرجّحات الصدورية فلا تجري في العامين من وجه، وبين المرجّحات الجهتية والمضمونية فتجري، ولعلّ أساسه كلمة أشار إليها الشيخ ضمن كلامه، وهي أنّ التفكيك في مرحلة الصدور في الكلام الواحد غير معقول والمرجّحات الصدورية تثبت صدور أحدهما ولا تثبت صدور الثاني على رأي، أو تثبت عدم صدوره على رأي آخر، والكلام الواحد غير قابل للتفكيك، بأن نقول هذا صادر بالنسبة لبعض مضمونه، وغير صادر بالنسبة للبعض الآخر، ولكن بالنسبة للمرجّحات الجهتية والمضمونية فيقبل التفكيك، بأن يكون المضمون والدلالة في بعضه حجة وفي بعضه الآخر ليس بحجة بلحاظ

صدوره تقية^(١) - ولكن ظهر الجواب عنه فيما سبق، سواء قلنا بالانحلال للأمر الإيجابي والسلبى، أو قلنا بالانحلال المضموني في المحكي.

أما على الأول كما لو نقل أن الإمام عليه السلام قال: (أكرم العالم) و(لا تكرم الفاسق) وهو ينحلّ إلى أمر وجودي وسلبى فالتفكيك واضح، فإنّ التعارض إنما يقع بين الجهتين السلبيتين في الخبرين، ويمكن التفكيك بهذا اللحاظ إما في مرحلة النقل أو في مرحلة الإرادة الجدّية، فيمكن أن يكون غير الأوثق والأضبط غافلاً عن القيد، فبلحاظ (أكرم العالم) نصدقه وأمّا بلحاظ أنّ الإمام عليه السلام لم يقيده بقيد فلا تصدقه؛ لاحتمال التقييد. ولا يضر عدم صدق الخبرين المتعارضين؛ لأنّ المعيار عندنا في الترجيح هو بناء العقلاء، وهو لا ينحصر في الخبرين بل يشمل كلّ كاشفين متنافيين مطلقاً.

وأما على القول بالانحلال المضموني - أي انحلال قول الإمام عليه السلام بحسب الحجية، وقول الراوي بالتبع بلحاظ أنّ الحجية فيهما واحدة - فلا فرق بين أن نقول: (قول الإمام عليه السلام حجة) أو (قول زرارة حجة)؛ لأنّ الحجية هنا بمعنى المنجزية والمعدرية، وبما أنه يمكن التفكيك والانحلال في الحجية، فيسري انحلال الحجية في قول الإمام عليه السلام إلى قول زرارة الحاكي عنه. وبناء على إمكان التفكيك فيمكن أن تكون الجملة الواحدة منحلة من حيث الحجية، فتكون حجة في بعضها وليست بحجة في البعض الآخر. وهذا هو

نتيجة المرجح الصدوري.

هذا بغض النظر عن الإشكال السابق من أنه بناء على التعبد فلا يصدق الخبران؛ ولأجل ذلك فلا مورد لإجراء المرجحات الصدورية والجهتية والمضمونية.

وأما القول الرابع - وقد اختاره المحقق الهمداني من أن الفرق بين موارد إمكان حمل العامين على الجهات وعدمه - ففيه نظر؛ قال في حاشيته على الرسائل: (وليعلم أن العامين من وجه وأشباههما قد لا يعدان عرفاً من الأخبار المتعارضة التي يرجع فيها إلى المرجحات السندية، وهذا فيما إذا تعلقت الأحكام المختلفة بموضوعاتها بعناوينها الكلية بلحاظ مصاديقها الخارجية، فيصدق عنوان من تلك العناوين الكلية على بعض المصاديق، كما لو أمر الشارع بإكرام العلماء أو الهاشميين، ونهى عن إكرام الفساق وشاربي الخمر مثلاً، فيتصادق العنوانان على شخص، فإن هذا ليس موجباً لأن يعدّ الخبران لدى العرف من الأخبار المتعارضة، بل صدق الخبرين المتنافيين على مثل (أكرم العلماء، ولا تكرم النحويين) ونظائرها من موارد العام والخاصّ أوضح من صدقه على مثل (صلّ ولا تغصب)، أو (يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق وشاربي الخمر) ونظائرها مما أمكن فيها تعليق الحكم على الجهات التي هي عناوين موضوعاتها. غاية الأمر أن للعرف طريق جمع يندفع به التنافي في مثل العام والخاص دون مثل (صلّ ولا تغصب) ونظائرها،

فيحكمون في مثل هذه الموارد بإجمال المراد لا بصدور كلامين متنافيين في الأمر كما هو مناط الرجوع إلى المرجّحات.

نعم، كثيراً ما يعدّ العامان من وجه لدى العرف من المتنافيين، وهذا في غير ما أمكن فيه تنزيل الحكم على الجهات، كما لو وردا في مقام التحديد لشيء كما لو قال في مقام بيان حد القصر «إذا خفي الأذان فقصر»، وفي خبر آخر: «إذا خفيت الجدران فقصر»، وكان بينهما العموم من وجه، أو ورد مثلاً (الذي لا يؤكل لحمه فبوله نجس) وفي خبر آخر (الذي يطير فلا بأس بخثره وبوله)، فيتعارضان في بول الطير الذي لا يؤكل لحمه، ففي مثل هذه الموارد يعدّ العامان من وجه لدى العرف كالمبتابين من المتعارضين، فإن أمكن الجمع بينهما بأن يرد بعضها إلى بعض على وجه يرتفع بينهما التنافي عرفاً بمعونة قرينة داخلية أو خارجية فهو، وإلا فالمتجه هو الرجوع إلى المرجّحات بالنسبة إلى مورد المعارضة لا غير. ولا بعد فيه بالنظر إلى ما عليه بناء العرف والعقلاء في مقاصدهم التي يعولون فيها على الأخبار من باب الطريقة كما سنوضحه إن شاء الله.

إلا أن استفادته من أخبار الباب لا يخلو عن إشكال اللهم إلا أن يدعى ذلك بتنقيح المناط أو بعض التقريبات التي سنشير إليها، فليتأمل^(١).

والظاهر أن مراده أن العامين من وجه على قسمين: قسم لا يعتبر عند العقلاء من الكلامين المختلفين، وذلك فيما إذا كان كل منهما قابلاً للحمل على جهة من الجهات غير الجهة التي حمل عليها الآخر، وذلك فيما إذا كان الحكم في الدليل متعلقاً بالعنوان بلحاظ مرئيته لا فراده ومصاديقه الخارجية، مثل قوله (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) فالعرف لا يرى تخالفاً بينهما، فلا يعترف بصدور كلامين متخالفين، وإن تحير في مقام العمل والامثال، في المجمع من حيث تعيين الوظيفة فيه، بل إن التنافي والتخالف بين العام والخاص المطلق أوضح، مثل (أكرم العلماء ولا تكرم النحويين)، فإن العرف يرى التخالف واضحاً بينهما، وأنه لا بد من العلاج، مع أنها أخرجوهما عن الخبرين المتخالفين، إذن فهذا القسم خارج من الروايات ولا تجري فيه المرجّحات.

وقسم ليس كذلك، وإنما أخذ العامان معرفين لشيء آخر، فيراهما العرف متخالفين، مثل قوله (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر) أو (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه، واغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)، فإنها حديثان مختلفان بنظر العرف، لذلك تجري فيهما المرجّحات.

ويلاحظ على رأيه بما ملخصه: أن المرجّحات إما أن نقول إنها عقلائية. فلا تدور مدار الخبرين المتعارضين بل الملاك الطريقتان الموجبان لتحير المكلف، فلا بد من جريانها في كلا القسمين، وأمّا لو كانت تعبديّة، فإن الكلام

في التعدي عن المرجّحات المنصوصة بعد ما كان الخبران متخالفين ذاتاً. توضيحه: أنه إن أُريد التفصيل بلحاظ بناء العقلاء في الترجيح، وأنّ المرجّحات عقلائية، فهذا لا وجه له؛ لأنه لا يختلف فيها الأمر بين أن يعدّ العرف الخبرين متعارضين أم لا؛ فإنّ هذه المرجّحات لا تدور مدار صدق الخبرين المختلفين، بل الملاك عند العقلاء في هذا المجال أن يوجد طريقان مؤداهما متخالفان من جهة العلم الإجمالي بتقييد أحدهما مثلاً، ولا تتوقف على صدق الخبر الاصطلاحي في المتنافيين، بل تجري المرجّحات في بناء العقلاء في مطلق الأمارات المتنافية الموجبة لتحير المكلف. وهو قدس سره يعترف بأنه في القسم الأوّل يتحير العرف، إلّا أنه يقول: بأنهما لا يقال لهما: الخبران المتنافيان، إضافة إلى أن عنوان التنافي لم يرد في الأخبار

إذن، فمجرد ذلك لا يمنع من جريان المرجّحات العقلائية.

وأما ما ذكره في القسم الثاني - من دعوى التعدي ببعض المناسبات، بعد الاعتراف بعدم استفادة التعدي من ظاهر الأخبار أو الإشكال في ذلك - فلا يصحّ أيضاً؛ لما سبق من أنه لو اعتمدنا على الروايات فهي غير منطبقة على القسم الثاني أيضاً، كما أنه لو اعتمدنا على بناء العقلاء فيجري في هذا القسم. وعلى هذا فالتفريق بين القسمين غير واضح.

مضافاً إلى أنه لم يعلم المراد بقوله في القسم الأوّل (إنه يحمل على الجهات)، فيمكن أن يكون مراده: أنّ جهة العلم تقتضي الإكرام، وجهة شرب الخمر

تقتضي عدم الإكرام، ومجرد الاقتضاء هو الموجب لرفع التنافي، وفيه:
أنّ الخبرين سيكونان حيثث من القضايا المهمة ولا تحيّر أنّ وجوب الإكرام متوجّه لكلّ فرد من العالم بجهة علمه، وكذلك عدم وجوب الإكرام لكلّ فرد من الفاسق. وبالطبع سوف يتحقّق التعارض بينهما، بعد وضوح مرآة كلّ منها بالنسبة إلى مصاديقها عقلاً وعرفاً ولو بلحاظ بعض مضمونها.

إذن، فلا يعلم ما هو مراده من الحمل على الجهات.
وأما التمثيل بما ذكره (إذا خفي الأذان فقصر)، و(إذا خفيت الجدران فقصر)، فهو محل إشكال؛ وذلك لأنّ خفاء الأذان أو الجدران في أنفسهما وإن كان بينهما العموم من وجه، حيث إنّ البلدان تختلف في ذلك، فقد يخفى الأذان أولاً في بلد كما قد ينعكس الأمر في بلد آخر، إلّا أنه لا يوجد هنا عامان من وجه لكي نفرض وقوع التعارض بينهما، فإنّ منطوقيهما مثبتان ولا تنافي بينهما، وإنما قيل بالتنافي بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر، والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق. وعلى كلّ حال ففي هذين المثالين وإن كان بين الموضوعات نفسها العموم من وجه، إلّا إنه لا ربط له بالمقام؛ لأنّ الكلام في تعارض الأحكام.

وأما المثال الثاني وهو (كل شيء يطير...) فإنّ أريد من الحمل على الجهات الحمل على معنى واسع فيمكن أن يقال بأنّ الطير يقتضي الطهارة

ذاتاً، وأمّا عدم مأكولية اللحم فتقتضي النجاسة، وأمّا قابلية التقييد فهي ثابتة في كليهما.

وعلى كلّ حال فكلامه لا يرجع إلى محصل.

وأما القول الخامس - وهو التفصيل بين ما إذا كانت دلالة العامين من وجه على الشمول بالعموم أي بالوضع - فتجري المرجّحات. غايته أنها تكون من باب التجزئة في المضمون، بأن يكون في بعضه حجة وفي البعض الآخر ليس بحجة، وأمّا لو كانت الدلالة بالإطلاق - أي بمقدمات الحكمة - فلا تجري المرجّحات.

وقد اختار هذا القول بعض الأعظم، قال في مصباح الأصول: (وذلك لأنّ الإطلاق بمعنى اللا بشرط القسمي المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ؛ إذ اللفظ موضوع للمهيّة المهملة التي يعبرّ عنها باللا بشرط القسمي، فلا يروي الراوي عن الإمام عليه السلام إلّا ثبوت الحكم للطبيعة المهملة، أما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ، ويثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة.

وعلى هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما؛ فإنه لا تنافي بين الحكم بوجوب إكرام العالم على نحو الإهمال وحرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما. ولا سبيل للعقل إلى الحكم بأنّ المراد منهما وجوب إكرام العالم ولو كان فاسقاً، وحرمة إكرام الفاسق ولو كان عالماً؛ فإنه

حكم بالجمع بين الضدين، والحكم بالإطلاق في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيسقط الدليلان معاً في مادة الاجتماع، ويرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق، ومع فقدته يكون المرجح هو الأصل العملي^(١).

وتوضيح هذا القول بنحو أكمل بحسب مبناه وأساسه: أن للإطلاق مرحلتين، إطلاق في مرحلة الثبوت، وإطلاق في مرحلة الإثبات:

أما الإطلاق الثبوتي الذي هو اللا بشرطية، فإنهم اختلفوا في أن تقابله مع التقييد هل هو بنحو التضاد أو العدم والملكة؟ والصحيح أن تقابله مع التقييد تقابل التضاد لا بنحو العدم والملكة كما ذهب اليه المحقق النائيني؛ وذلك لأن التقييد أمر وجودي، وأما الإطلاق بمعنى اللا بشرط فهو من اعتبارات الماهية، والاعتبار بنفسه أمر وجودي، هذا لو لاحظنا الاعتبار بنفسه، وكذلك لو لاحظنا المعبر لأن الإطلاق أمر وجودي، وليس معناه عدم التقييد، بل هو رفض القيود والمعبر عنه بالإرسال، وتامة الماهية، أي أنه يقصد جميع الحصص. وهذه كلها أمور وجودية لأنها تكون نتيجة فعل الأمر، وهذا أحد أسس هذا القول.

وأما الإطلاق الإثباتي - أي كيفية استكشاف الإطلاق الثبوتي من ظاهر القضية المجعولة إثباتاً - فالذي يكشف عنه هو حكم العقل، وليس الألفاظ التي عدت من المطلقات كأسماء الأجناس حيث ذهب الأصوليون قبل سلطان

(١) مصباح الأصول ٣: ٤٣.

العلماء إلى أنها تدلّ على الإطلاق بالوضع وأمّا بعده فقد ذهبوا إلى أنّ الألفاظ إنما وضعت للماهيات بذاتها؛ ولذلك ذكروا أنه لا يلزم المجاز من تقييد المطلق، كما لو قال: (أعنت رقبة مؤمنة). وعلى هذا الأساس فالألفاظ تدلّ على ثبوت الحكم لذات الماهية على نحو الإهمال، والإهمال مساوق للجزئية والجزئي ليس له شمول وإطلاق فمدلول اللفظ بالوضع ليس فيه إطلاق، والذي يدلّ على الإطلاق الثبوتي في مقام الإثبات أي استكشاف الإطلاق الثبوتي من خلال ظاهر القضية المجعولة اثباتاً هو حكم العقل بملاحظة أمور يعبر عنها بمقدمات الحكمة، فإنّ العقل حين يرى بأنّ المولى قد وجّه حكماً لماهية ما، ولم يقيد بها بقيد مع تمكّنه من التقييد، وكان المولى في مقام البيان، فيستكشف من خلال هذه المقدمات أنّ الماهية التي تعلق بها الحكم هي مرسلة ولا بشرط في مقام الثبوت أيضاً كما هي مطلقة في مقام الإثبات.

إذن، فالذي يكشف عن الإطلاق الثبوتي هو حكم العقل لا اللفظ لأنّ القضية اللفظية كما ذكرنا إنما تدلّ على ترتب الحكم على الماهية المهملة فحسب، ولكن إنما يتمّ حكم العقل فيما لو لم يوجد مانع من كشف الإطلاق، وهذا المانع أما دليل منفصل على التقييد؛ لأنه مع وجوده فلا يمكن للعقل الحكم بعدم دخل الخصوصية في الحكم، وكذلك لا يتمّ حكم العقل إذا وجدت هناك موانع أخرى كما في العامّين من وجه فيما لو كان كلّ منهما مطلقاً، حيث لا يمكن الحكم بإطلاقهما؛ لأنه لو حكم العقل باللا بشرطية في

كليهما لزم اجتماع الضدين في المجمع.

وعلى ضوء ذلك فلا يوجد في مورد العامين من وجه المطلقين كاشفان متعارضان؛ لأنّ اللفظ في القضية التي تعلق فيها الحكم بالماهية إنما يدلّ على أصل الماهية المهملة، فلا يتحقق التعارض فيهما، وأمّا الإطلاق المنكشف بحكم العقل، فهو ممتنع في مورد العامين من وجه؛ إذ لا يحكم العقل بالإطلاق في مورد العامين من وجه المطلقين، كما ذكرناه.

إذن، فحين نعبر عن هذا المورد بأنها إطلاقان يتعارضان فيتساقطان، فإنما هو من قبيل التسامح في التعبير؛ إذ لا يوجد إطلاقان في الواقع ليتعارضا ويتساقطا.

ولأجل ذلك فلا يصدق (الخبران المتعارضان) في مورد المطلقين المتعارضين؛ لأنّ ما يحكي عنه الخبر والقضية اللفظية - وهو الماهية المهملة - لا موضوع للتعارض فيه؛ لعدم التعارض بين قضيتين جزئيتين؛ لعدم وجود الإطلاقين، وأمّا حكم العقل الذي يكون هو الكاشف عن الإطلاق الثبوتي فهو متنفذ في هذا المورد.

إذ لا مقتضي له، بمعنى عدم وجود الوسيلة لهذا الاستكشاف، وهو عدم وجود المانع من الإطلاق، ومع فرض التعارض فلا يمكن للعقل الحكم بثبوت كلا الإطلاقين؛ لأنه يلزم منه الحكم بالمتناقضين، وأمّا الحكم بثبوت أحدهما دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح، فيسقط الحكم والاستكشاف

العقلي والروايات أخذ في موضوعها الخبران المتعارضان، أي تعارض المحكي بالخبرين والمفروض عدم التعارض في مدلول اللفظ، وأمّا العقل فلا يكشف عن الإطلاق الثبوتي، الذي هو أمر وجودي إذ لا حكم ولا كشف له في صورة التعارض.

وقد رتب القائل بهذا الرأي على هذا المبنى أموراً متعددة، منها ما لو تعارض الخبر الظني سنداً مع القطعي بنحو العموم من وجه، كما لو خالف الخبر العام الكتابي. فقد فصل في هذه المسألة بين ما لو تعارض الخبر الظني مع العموم، وبين ما لو تعارض مع الإطلاق فيسقط الخبر الظني فيما لو تعارض مع العموم دون ما لو تعارض مع الإطلاق أي فصل بين ما لو كانت دلالة الكتاب بالعموم أي بالوضع، وبين ما لو كانت بالإطلاق أي بالعقل؛ وذلك لأنّ إطلاق الجملة ليس لفظاً لكي يكون كتاباً أو سنة قطعية، وإنما الحاكم بالإطلاق هو العقل فلا يكون الخبر الظني مخالفاً للكتاب أو السنة؛ إذ الإطلاق ليس كتاباً أو سنة.

ولكن يمكن التأمل في هذا المبنى؛ أما ما ذكره في الأساس الأوّل حول الإطلاق الثبوتي من أنه أمر وجودي، وتقابله مع التقييد تقابل التضادّ، فهو غير صحيح؛ لما ذكرناه في مبحث المطلق والمقيد من أنّ الإطلاق أمر عدمي، وتقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة، كما ذهب إليه أيضاً المحقق النائيني. فحين يقول المولى: (أعتق رقبة) بدون تقييد فهنا لا يقال بأنه عمل عمليين:

أحدهما توجيه الوجوب للرقبة، والآخر إطلاقه وعدم تقييده بالإيمان وعدمه، وإنما عمل عملاً واحداً وهو توجيه وجوب العتق للرقبة، ولكن هناك عمل لم يعمله وهو تقييد الرقبة، والتقييد هو ارتباط مفهوم بمفهوم آخر في وعاء النفس فإنه قبل اعتبار الحكم لاحظ الأفراد، وأدرك توفر المصلحة في الجميع، ثم جعل الحكم للماهية، فالإطلاق هو عدم التقييد، ولكن عدم التقييد بالنسبة للأغيار من أوصاف وغيرها، مع تمكنه منه، يعتبر عملاً بالاعتبار الأدبي، ولذا يقال مجازاً: إن أرسله، أو أطلقه، أو انتزع منه التمامية، أو نقول: إنه رفض القيود، أو جعل الموضوع تمام الماهية. فكل هذه التعبيرات انتزاعات عقلية من عدم الفعل، في حالة التمكن منه، وإلا فإنه ليس هناك أمر وجودي وهو الرفض أو الإرسال أو أي عمل آخر حقيقة صادر من المولى يسمى بالإطلاق. فالإطلاق الثبوتي أمر عدمي محض مع إمكان التقييد، والتقابل إنما هو بالعدم والملكة، ولا ينافي ذلك اتصافه بالحسن والقبح؛ لأن الأمر العدمي قد يتصف بهما بلحاظ العناوين الثانوية. فالذي لا يقوم للقادم المحترم لم يفعل شيئاً، ولكن عدم العمل وعدم القيام أنفسهما يعتبره العقلاء عملاً بالاعتبار الأدبي، ويتصف بالحسن والقبح، لذلك فإنه وإن لم يفعل الجالس شيئاً، ولكن يصدق في قوله: (إنه أهانني).

وأما بالنسبة لما ذكره حول الإطلاق الإثباتي، وأن الإطلاق ليس ظهوراً لفظياً، فإنها يتم كلامه بالنسبة للظهور اللفظي الناشئ من الوضع وأن اللفظ

وضعاً يدلّ على الإطلاق. وهذا قد ردّه سلطان العلماء ومن اتّبعه من المحققين، وذلك لما ذكرنا أنّ اللفظ إنما وضع للماهية المهملة في ذاتها. فليس للفظ المطلق ظهور إفرادي في الإطلاق، ولكن له ظهور تركيبى.

وأما التعبير عنه باللا بشرط المقسمي، فهو ضعيف؛ فإنّ الوضع الإفرادي للفظ المطلق لا يعقد للكلمة ظهوراً في الإطلاق والشمول؛ لعدم وضع الكلمة له. ولكن هذا الكلام لا يتمّ في الظهور التركيبى، حيث ينعقد للكلام المركب ظهور في معنى بلحاظ مجموع أمور، كعدم التقيد مع التمكن منه، وعدم قصد الإجمال؛ لأنّ الظهور لا ينحصر بالظهور الإفرادى الناشئ من الوضع، ليعترض عليه بأنّ هذا الرأي هو الشائع قبل سلطان العلماء دون من بعده، وإنما المراد منه الظهور التركيبى المنعقد للكلام بلحاظ اكتنافه بمقدمات الحكمة.

وعلى هذا الرأي، فللكلام ظهور يسمى بالإطلاق الإثباتى ويأتي فيه نفس الكلام الذي ذكر في العموم، حيث تكون دلالته على الشمول وضعية، وبذلك تكون حجتيه على الشمول بأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت؛ وذلك لأننا لم نعتبر الإطلاق في مقام الإثبات أمراً وجودياً، مع كون الإطلاق في مقام الثبوت أمراً عدمياً حتى ينتفى التطابق بعد عدم التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت بل إنّ ما اعتبرناه هو عدم الملكة في كلا المقامين: الإثبات والثبوت. فمن عدم الملكة في مقام الإثبات نستكشف عدم الملكة في مقام

الثبوت، فإذا ورد دليل منفصل من المولى، فهذا يزيل أصالة التطابق على نحو الحكومة والورود كما ذكرناه في العام أيضاً، لا أنه يزيل الظهور الإطلاقي. أما لو وجد مانع آخر كما لو كان الإطلاقان متمانعين، فبما أنها لا يمكن اتصافهما بالحجية، فيكونان متعارضين. فإذا كان للمطلق ظهور تركيبى في مقام الإثبات فيصدق أنها ظهوران متعارضان، ويدخل في قواعد التعارض.

والفكرة السابقة كانت مبتنية على عدم وجود ظهور للخبرين في الإطلاق وإنما كان الإطلاق مستنداً للحكم العقلي الذي ينتفى بالبيان المنفصل أيضاً، أما لو فرضنا أنّ الإطلاق له ظهور، فلا يمكن إزالته بالقرينة المنفصلة؛ لما ذكرناه من انعقاد الظهور التركيبى لمجموع الكلام وما اتصل به، فلا يمكن إزالة مثل هذا الظهور إلّا بالقرينة المتصلة، أمّا الدليل المنفصل فيكون حاكماً على أصالة التطابق دون منعه من أصل الظهور. وعلى هذا الرأي - من كون الإطلاق الثبوتى أمراً عديمياً، والإطلاق الإثباتى ظهوراً - فلا بد من الالتزام بدخول الخبرين المطلقين العامين من وجه في عموم الأخبار العلاجية على تقدير الالتزام بدخولهما فيه.

هذا بالإضافة إلى أنّ لازم صحة هذا المسلك هو عدم التعارض بين هذين القولين: (أكرم العالم) و(لاتكرم العالم)، بدعوى أنّ كلا منهما يثبت الحكم للماهية المهملة فيكون كلّ منهما يحكي عن قضية مهمة؛ لأنّ اللفظ موضوع للماهية المهملة، والإهمال مساوق للجزئية. ولا منافاة بين القضيتين الجزئيتين؛

ولكن هذا اللازم غير صحيح لما قلناه: إنه لا معنى لحمل مثل هاتين القضيتين على الإهمال، ووضوح التنافي عرفاً بين هاتين القضيتين.

وملخص ما ذكرناه فإنّ القول الخامس يعتمد على الفكرة التي ناقشناها من كون الإطلاق الثبوتي وجودياً، وأمّا الإطلاق الإثباتي فهو حكم عقلي. فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الحق جريان جميع المرجّحات العقلائية في العامّين من وجه، الظنين سنداً بناءً على الاستناد في الترجيح لبناء العقلاء. وأمّا بناءً على التعبد والاستناد للروايات، فلا تجري المرجّحات فيها لما تقدّم توضيحه بالتفصيل.

التنبية الثامن: في بيان حكم اختلاف المفسرين والرواة والنسخ

فهل تجري فيها المرجّحات، أم نقول بالتساقط ابتداءً

اختلاف المفسرين: فمثلاً رواية فسرّها بعض بمعنى وفسرّها آخر، بمعنى

آخر فهل يجري فيهما الترجيح بالمرجّحات، أم لا؟

الظاهر عدم جريانه في أقوال المفسرين؛ أعم من كونهم رواة للحديث، أو شراحه أو لغويين؛ وذلك لأننا نقول بعدم حجّية قول المفسرين للفقهاء، بل لا بدّ للفقهاء بنفسه من استظهار المعنى المراد من النصّ فإن حصل له القطع أو الاطمئنان به فهو، وإلاّ فلا أثر لقول المفسرين. وهذا نظير قول اللغوي الذي ذهبنا إلى عدم حجّيته.

وعلى ضوء ذلك فإنّ أمكن للفقهاء استظهار المعنى من هذه المعاني

المطروحة للحديث، فيأخذ به، وإلاّ وجب ترتيب آثار الإجمال على هذا

الكلام؛ لأنّ النصّ المجمل المرّد بين معنيين بمنزلة العلم الإجمالي، فإذا فرضنا أنّ كلاً من طرفي العلم الإجمالي كان حكماً إلزامياً أو ما بحكمه تنجز، ووجب العمل بالاحتياط والأخذ بكلا المعنيين إن لم يحصل الانحلال، وإلاّ رجعنا للأدلة المرخصة.

ومثاله ما ذكرناه في بحث المكاسب حيث ورد عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر، وتردّد معنى الغرر بين الخطر والخديعة، فلو كان بمعنى الخطر فيصح الاستدلال به على اعتبار العلم بالعوضين أو القدرة على التسليم في صحة البيع، وأمّا لو كان بمعنى الخديعة فيكون مرتبطاً بالنهي عن المعاملة الغبنية لعدم علم المغبون وعدم إعلام الغابن له بذلك، أو النهي عن بيع المغيّب مع إخفاء العيب، وعدم إظهاره، فيدور الأمر بين المعنيين.

ومن المسلّم أنه على المعنى الثاني - أي الخديعة - لا يكون البيع الغبني أو بيع المغيّب فاسداً، وإنما هو موجب لخيار الغبن أو العيب فقط وإنما يكون حراماً تكليفاً لحرمة الخديعة، وأمّا لو كان الغرر بمعنى الخطر فيكون الحديث إرشاداً إلى شرطية العلم أو القدرة، ونتيجته فساد البيع مع فقدان أحد الشرطين. وإذا تردد المعنى بينهما، فيكون في قوة العلم الإجمالي إما بالحرمة التكليفية على معنى الخديعة، وأمّا بالحرمة الوضعية على معنى الخطر، وبما أننا نعلم من الخارج بحرمة البيع خديعة، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منتجاً ومنجزاً؛ لأنحلاله بالعلم التفصيلي بحرمة أحد الطرفين.

وعلى تقدير عدم العلم بحرمة الخدعة من الخارج فلا بد من الالتزام بكلتا الحرمتين؛ للعلم الإجمالي المنجّز.

وعلى كلّ حال فلا يجري الترجيح في أقوال المفسرين؛ لأنّ استظهار أيّ فقيه ليس حجة على فقيه آخر بل لابدّ لكلّ فقيه من التفقه والاستظهار بنفسه. اختلاف الرواة: وليس المراد به: ما يشمل اختلاف الروايات عن الإمام عليه السلام، فإنه قد تقدّم الكلام عنه في البحوث السابقة، وأمّا هنا فنحن نعلم بأنّ الاختلاف يقع من قبل الرواة أنفسهم، بأن ينقل كلا الراويين قضية واحدة، ولكن كلّ منهما ينقلها بصورة تختلف عن الآخر؛ سواء كان الاختلاف في نقل الراويين المباشرين للإمام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم، أو كان الاختلاف في نقل الراويين المتأخرين عن المباشرين أو غيرهم كنقل عمر بن أذينة وعبدالله بن بكير عن زارة. ويعبّر عن الاختلاف في النقل في مصطلح علم الدراية (الحديث المضطرب المتن).

إذن، ففي هذا المبحث، نعلم بأنّ الاختلاف من الرواة أنفسهم، ولا ينافي ذلك وثافتهم، مثل ما ورد في بعض روايات قاعدة لا ضرر، أنها بنحو (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) أو بدون (في الإسلام)، والمعنى يختلف كما ذكرناه في محله، وربما كان الاختلاف نتيجة النقل بالمعنى. فكلّ شخص يفهم معنى معيناً من النصّ، وينقله حسب فهمه فيوجد الاختلاف، وربما يكون الاختلاف نتيجة التقديم والتأخير، مثل ما ورد في دوران الدم بين الحيض

والقرحة، وقد اختلف في الجانب الأيمن والأيسر، وأنه أيهما مخرج الحيض، أو مخرج القرحة، وغيرها من أسباب اختلاف الرواية، فما هي الوظيفة في مثل هذه الحالات؟

فهل تجري المرجّحات في هذا الاختلاف أم لا؟ والمراد منها: إعمال المرجّحات المناسبة للمقام كالترجيح بالشهرة والشذوذ، أو بالأعدلية والأفقهية، بناء على كونها من المرجّحات كما هو الثابت على المختار من القول بالتعدي، لا مثل الترجيح بالتقية وأمثالها، إلّا بالوجه الذي ذكرناه سابقاً من تصوير ارتباطها بالصدور. ففي إعمال المرجّحات وجهان، بل قولان:

القول الأول: جريان الترجيح بهذه المرجّحات، وربما يظهر من بعض الكلمات ككلام السيد الداماد في الرواشح السماوية^(١)، والشيخ المامقاني في مقباس الهداية الاتفاق على إعمال المرجّحات^(٢) وإنما اختلفوا في أنه لو فرضنا أنّ أحدهما ذو مزية مهما كانت ولو لم توجب إلّا مجرد الأقربيّة للواقع، فهل يصدق عنوان المضطرب عليه أم لا؟ حيث يظهر من ذلك أنّ الأخذ بذوي المزية أمر مفروغ عنه.

القول الثاني: ما نسب إلى الشيخ الأنصاري في فقهه، وإلى المحقق الخراساني في رسالته عن الدماء الثلاثة كما نقل في المستمسك عنهما من القول بعدم جريان

(١) الرواشح السماوية: ١٩١.

(٢) مقباس الهداية ١: ٣٨٧.

الترجيح بالمرجّحات نعم القائل بالتخيير عند فقدان المرجّحات لا يمكنه القول به هنا؛ لأنّ المأخوذ في روايات التخيير (بأيها أخذت من باب التسليم وسعك) وهو مرتبط بالتسليم للائمة عليهم السلام لا للرواة، ولكن ذكرنا أنّ أخبار التخيير غير ثابتة من أساسها. ولا بد من ملاحظة المسألة من خلال المسلكين في أعمال المرجّحات:

المسلك الأوّل: الاستناد في الترجيح لبناء العقلاء، حيث لا يتوقف ذلك على صدق عنوان الخبرين المتعارضين الوارد في الأخبار العلاجية، بل إنّ هذه المرجّحات تجري في مطلق الطرق والأمارات العقلائية على الاختلاف في معيار الترجيح، وأنه الأقربيّة أو الظن أو صرف الريبة كما هو المختار والمهم صرف الريبة الحاصلة من العلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع من أحدهما للآخر، على ما بنى عليه العقلاء، من دون فرق في ذلك بين تعارض الفتاوى والأحاديث وكلام أهل الخبرة كالأطباء وغيرهم، مع ملاحظة الترجيح في كلّ مورد بحسبه ولكل مورد مرّجّحه العقلائي.

وعلى هذا المسلك فلا ريب في جريان الترجيح؛ إذ لا خصوصية للخبرين، بل الترجيح أمر عقلائي جار في كلّ متعارضين.

المسلك الثاني: القول بأنّ الترجيح تعبدي، والاقتصار على المرجّحات التعبديّة، فيجري فيه القولان المذكوران فلا بد من ملاحظتهما على هذا المسلك.

ويمكن تقريب القول بعدم جريان الترجيح في الجملة أو بالجملة بأحد وجهين:

الوجه الأول: أنّ موضوع الروايات التي حكم فيها بلزوم الترجيح إنما هو مجيء الخبرين المختلفين عن الإمام عليه السلام فإنّ ظاهر هذه الروايات ومنصرف بعضها ما لم يعلم منشأ الاختلاف هل هو من جهة نفس الأئمة عليهم السلام لمصالح يقتضيها، أو من الرواة أنفسهم، ومثل هذا الموضوع لا يصدق في موردنا، حيث يعلم أنّ الاختلاف من الرواة أنفسهم فلا يدخل في موضوع الروايات سواء وقع هذا الاختلاف من الراوي المباشر لقول الإمام عليه السلام، أو الراوي مع الوساطة بالنسبة لكلام الراوي الذي قبله. فمثلاً لو سأل الإمام عليه السلام عن حكم عبادة كالصلاة من حيث الأعادة وعدمها، فأجاب بشيء واحد، لكن أحد الراويين قال: إن الإمام عليه السلام أجاب بـ (يعيد)، في حين أنّ الثاني قال بأنه أجاب بـ (لا يعيد)، فهنا لا يتحقق خبران عن الإمام عليه السلام، وإنما اختلفا في حكاية كلام واحد وخبر واحد. وأوضح من ذلك فيما لو اختلف الراويان غير المباشرين في كلام الراوي الذي نقلّا عنه، كما لو نقل عبدالله بن بكير كلام زرارة بنحو، بينما نقله عمر بن أذينة بنحو آخر، فلا يصدق أنّها اختلفا في الحديث عن الإمام، وإنما اختلفا في نقل كلام زرارة مثلاً.

وأما تنقيح المناط فإنّ قطعهُ غير ممكن، وأمّا ظنيّه فلا عبرة فيه، ويمكن الجواب عن هذا الوجه: بأنّ الموضوع يصدق في هذا المورد؛ وذلك لأنه

يصدق فيه (وصول الحديثين المختلفين إلينا)، فتشمله الإطلاقات فلو وجدنا مثلاً حديثاً في الكافي نقله عن زرارة بنحو، وعن محمد بن مسلم بنحو آخر، فيصدق وصول حديثين مختلفين إلينا ولا يشترط فيه احتمال كون الاختلاف من جهة الإمام عليه السلام نفسه. وهكذا في الاختلاف من الرواة غير المباشرين كما لو نقل زرارة عن الإمام رواية واحدة في مجلس واحد، ولكن الرواة عن زرارة اختلفوا في النقل عنه فنقلوه بصورتين مختلفتين بنحو نعلم باشتباه أحدهما، فهنا يصح أن نقول: إنَّ عبدالله بن بكير يروي عن زرارة عن الصادق عليه السلام كذا، وعمر ابن اذينة يروي عن زرارة عن الصادق عليه السلام كذا.

نعم، يصح أن نقول بأنَّ الرواية واحدة بلحاظ ما صدر من الإمام نفسه، وأنَّ ما حدث به هو أمر واحد، ولكن بلحاظ تعدد النقل والكاشف لا يمكن أن نعدّه خبراً واحداً، وإنما هما خبران مختلفان. فالاختلاف يجعلهما خبرين؛ فليس المعيار في المخبر عنه، بل في الخبر نفسه.

إذن فلا يعتبر في الموضوع صدور كلامين مختلفين من الإمام عليه السلام، بل المعتبر هو اختلاف الكاشفين في مرحلة الأخبار عن كلام الإمام عليه السلام، وهو متحقق هنا. الوجه الثاني: في أغلب موارد اشتباه الرواة لا يمكن إحراز مجيء خبرين، وتوضيحه، يتوقف على بيان مقدمة هي:

أنَّ الاشتباه الواقع من الرواة إما أن يكون في رتبة سابقة على قصد الحكاية والإخبار، كما لو كان الاشتباه في مبادئ قصد الحكاية، كما لو كان

الاشتباه في السماع فأحدهما لم يحسن السمع بخلاف الآخر، وكلّ منهما يخبر عما سمعه فيحصل الاختلاف، أو أنّ أحدهما يشتبه في مبادئ النقل بالمعنى، فيعتقد المخبر بالخبر وبالمعنى الذي ينقله، ولكنه يشتبه في المبادئ. وإما أن يكون الاشتباه في رتبة متأخرة عن النقل والحكاية، بمعنى أنّ مورد الاشتباه يقع حال نقل الخبر بعد سماعه تاماً، كما لو سبق لسان الراوي إلى لفظ لا يريده، فقال: (أكرم زيداً)، وهو يريد (عمراً)، أو يشتبه كذلك في حال كتابته، فهو من سهو القلم، فيكتب شيئاً لا يريده.

والملاحظ أنه يعتبر في صدق الخبر قصد الحكاية، فلا يصدق بدونه مع اختلاف الآراء في نحو اعتباره في صدق الخبر، فذهب بعض إلى أنّ محكي الخبر ومدلول الجملة الخبرية هو نفس قصد الحكاية، كما ذهب إليه بعض الاعاظم^(١) في حين أنه ذهب بعض آخر وهو مذهب القدماء أنّ المحكي له ومدلولها هو الحكم بالوقوع أو اللا وقوع، والحكم لا يتحقق بدون القصد. ولكن ذهب المشهور من المتأخرين إلى أنّ محكيه هو وقوع النسبة أو لا وقوعها، والقصد من مبادئ الخبر، وعلى كلّ حال، فلا ريب في إناطة الخبر بقصد الأخبار والحكاية، وأما ما لا قصد فيه فليس خبراً، كما ذكرنا في سبق اللسان أو سهو القلم.

وعلى ضوء ذلك فإن كان الاشتباه في الرتبة السابقة على الحكاية ومبادئه، فلا ريب في تحقق الخبر وصدقه فيصدق وجود خبرين؛ لأنه كلام مسبوق بقصد الحكاية، أما لو كان الاشتباه في الرتبة اللاحقة فنقطع بعدم تحقق الخبر؛ إذ لا يصدق على ما تلفظ به أحد الراويين أنه خبر لأنه لم يقصد الحكاية عنه، أما الآخر فهو خبر. فنحن نعلم بصدور خبر واحد، ولكن عدم علمنا بتشخيصه أنه خبر زيد أو خبر عمرو.

ولو تردد الأمر بينهما وشككنا في أنّ الاشتباه قد حصل في الرتبة السابقة على قصد الحكاية ليصدق عليهما عنوان الخبرين أو المتأخرة كي لا يصدق عليهما، فنشك في صدق الخبر عليه وعدمه فلا يصدق عليهما عنوان الخبرين، وإنما يكون من باب اشتباه الخبر باللا خبر، ولا يمكن إحرازه بأصالة القصد التي هي من الأصول العقلائية، لمعارضتها بأصالة عدم الاشتباه في الرتبة السابقة على الحكاية، حيث إنه يعلم إجمالاً بعروض اشتباه إمّا في مرتبة الحكاية وأمّا في مرتبة سابقة عليها، فتعارض الأصول وتتساقط، ويبقى صدق الخبر مشكوكاً فيه.

ولا مجال فيه للاستدلال بأدلة تعارض الخبرين؛ لأنه من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية للعام والغالب في موارد اشتباه الرواة هو الشك في ظرف الاشتباه، أنه قبل قصد الحكاية أو بعده، إذن فالغالب عدم تشخيص كون المورد من موارد تعارض الخبرين، كي تجري فيها المرجّحات.

وهذا الإشكال يستفاد من كلام المستمسك^(١) ثم أجاب عنه بما لا يخلو عن وجه، وهو أن مقتضى أصالة القصد في الخبرين كون كل منهما خبراً حقيقة، ولا يعارضهما أصالة عدم الخطأ في الرتبة السابقة - أي مرحلة التحمل ومبادئ الخبر - لأنها لا أثر لها في نفي أحكام التعارض عنهما؛ لأن موضوع تلك الأحكام مطلق الخبرين، وإن علم إجمالاً بالخطأ في مبادئهما كمرحلة التحمل. فحيث إن هذا الأصل لا يترتب عليه أثر من تلك الجهة تبقى أصالة القصد بلا معارض.

فظهر أن الحق هو إعمال المرجحات على كلا المسلكين وإن كان المختار أن ملاك الترجيح هو بناء العقلاء لا التعبد. ومن نبّه على أن بناء العقلاء على الترجيح في باب اختلاف الرواة هو المحقق الهمداني في كتاب الطهارة من مصباح الفقيه، في بعض الفروع وإن نسب إليه في مباني الاستنباط عكس ذلك، ولكن الظاهر عدم صحة النسبة.

ويبقى هنا أمر ينبغي التعرض له وهو أن اختلاف الرواة في رواية واحدة لو أدى لاختلاف المعنى، قد يكون منشأ هذا الاختلاف هو النقل بالمعنى للرواية، وقد يكون منشؤه التقديم والتأخير الذي يؤدي لاختلاف المعنى، مثل ما ورد في تمييز دم الحيض عن دم البكارة، وأنه إن خرج من الجانب الأيمن فهو كذا، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو كذا؛ فقد نقل مختلفاً في

الكافي والتهذيب، بناء على كونه من قبيل اختلاف الروايات. ولكن سيأتي أنه من قبيل اختلاف النسخ؛ لأنّ التهذيب ينقل أيضاً عن الكافي، وقد يكون منشأ الاختلاف الزيادة والنقيصة، كحديث «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» الذي تقدّم البحث عنه بتوسّع في قاعدة (لا ضرر).

وفي خصوص القسم الأخير - وهو قسم الزيادة والنقيصة - ذهب بعض الأعظم إلى لزوم الحكم بالزيادة؛ لوجود مرجّح خاصّ في ذلك. وقد مرّ بحثه بالتفصيل في مبحث (لا ضرر)، ولكن نذكره بصورة موجزة هنا فنقول: إنّ ما ذكر من أنّ الأصل تقديم الزيادة غير تام عندنا، وإنما الصحيح هو لزوم ملاحظة القرائن، فتلاحظ المناسبة بين أجزاء الكلام، وتعدّد النقل على تعبير، ووحدته على التعبير الآخر، إلى غير ذلك، فإن أدّى إلى حصول الوثوق فهو، وإلا كان المورد مجملًا، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن.

والقائلون بترجيح الزيادة استدّلوا بوجوه نستعرضها والجواب عنها بإيجاز: الوجه الأوّل: ما في مصباح الأصول في بحثه عن قاعدة (لا ضرر) وغيره، من أنّ الأمر يدور بين غفلة عن الزيادة والغفلة عن النقيصة، وأصالة عدم الغفلة عن الزيادة مقدم على أصالة عدم الغفلة عن النقيصة؛ لأنّ الغفلة في الزيادة أبعد منها في النقيصة؛ فإنه يحتمل قوياً غفلة في النقيصة وأمّا غفلة في الزيادة والإضافة فإنها بعيدة^(١).

وقد ناقشنا هذا الوجه:

أولاً: بأنّ الأمر لا يدور بين الغفلتين؛ لأنه قد تكون الزيادة إنما وقعت لأجل النقل بالمعنى، وربما استفاد الراوي وجود قيد من قرائن كلام المتكلم ولحنه فذكره في الرواية، كما قد تكون النقيصة لأجل البناء على الاختصار، أو تصور الراوي أنّ القيد غالبي وليس احترازياً فلا حاجة له، أو غير ذلك.

وثانياً: أنّ ما ذكره لو سلّم، فهو يبتني على أمر عادي وطبيعي؛ وذلك لأنّ الغفلة بالنسبة للنقيصة التي هي بمعنى الذهول تقتضي بطبيعتها إلّا ينقل الإنسان شيئاً؛ لأنّ ذلك مما يقتضيه النسيان. أما الغفلة بالنسبة لزيادة شيء في الكلام، فهي تحتاج لأمر زائد، كما لو فرضنا أنه كان هناك أمر آخر في ذهن الراوي قد اختلط بكلام الإمام، وأضافه إليه في النقل ونحو ذلك.

ولكن يعترض عليه بأنّ ما ذكره من البعد في إيجاب الغفلة للزيادة مسلّم، ولكن إذا أُريد من ذلك أنه يوجب الظن بالزيادة، فالظن لا يغني عن الحق شيئاً، وإن أُريد بناء العقلاء على ذلك، فهو غير ثابت فلو فرضنا أنّ شخصاً أراد تسليم ألف دينار لآخر أو تسلّمه منه، فأعطى المال لشخصين لكي يحسباه ويعدّاه، فقال أحدهما بعد الحساب: إنه ألف دينار، وقال الآخر: إنه ألف وخمسة وعشرون ديناراً، فهنا لا يبنى على الزيادة وخاصة في التسلم الذي فيه منفعة للشخص.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخ الشريعة الإصفهاني في رسالة (لا ضرر) من

أن تقدّم أصالة الغفلة في الزيادة قاعدة مطّردة، وقد احتجّ بها العلماء دائماً^(١).
وقد أجبنا عنه بنقل جملة من أقوال علماء العامة كالزليعي في نصب
الراية^(٢)، ومن الخاصة كالمحقق النائيني^(٣) حيث اعترضوا على هذا الأصل.
الوجه الثالث: ما قيل من أنّ الدواعي على الزيادة أقل من الدواعي على
النقيصة؛ فإنّ الزيادة إما أن تكون ناشئة من الافتراء أو الاشتباه، ولا سبيل
للأول بعد افتراض وثاقة الراوي، وأمّا النقيصة فقد يكون سببها الاختصار،
أو الغفلة، أو تصور استفادة الخصوصية من سائر الكلام فلا يرى بأساً في
إسقاطها.

والجواب عنه بإيجاز أنّ مناشئ الزيادة لا تنحصر في الافتراء والغفلة، فقد
تكون الزيادة ناشئة من فهم الراوي القيد من لحن الكلام أو استنباطه من
القواعد الكلية فيضيفه للرواية، كما يحتمل ذلك في «لا ضرر ولا ضرار على
المؤمن» حيث تخيّل الراوي أنّ تعميم الحكم للكافر لا يناسب الشدة المأمور
بها في التعامل مع الكفار؛ لذلك يحتمل إضافته (على المؤمن)، أو لغير ذلك.

اختلاف النسخ: ولا بد من بحثه ولو استطراداً، والاختلاف في النسخ إما
أن يكون في وجود باب أو حديث في نسخة دون نسخة أخرى، كما لو
اختلفت نسخ الكافي في ذلك، أو يكون الاختلاف في متن حديث، فيذكر في

(١) قاعدة لا ضرر: ١٥.

(٢) نصب الراية ١: ٣٣٦.

(٣) رسالة لا ضرر تقارير المحقق النائيني: ١٩٢.

نسخة بنحو ويذكر في أخرى بنحو آخر، كما لو كانت الرواية الموجودة في نسخة الكافي عندنا بنحو، بينما الشيخ ينقلها عن الكافي بنحو آخر.

والكلام يدور حول القسم الثاني، ولكن نتكلم في القسم الأول أيضاً؛ لإطلاق عنوان اختلاف النسخ عليه أيضاً وإن كان أجنبياً عن البحث، فنقول: إن اختلاف النسخ في القسم الأول، قد يكون اختلافاً واقعياً، كما ذكر في كتب الرجال والفهارس بأنّ لكتب العلاء بن رزين أربعة نسخ، أو لكتاب الحسين بن سعيد خمسة نسخ، تعمل الطائفة بنسخة أحمد بن محمد بن عيسى، كما نقله النجاشي عن شيخه ابن نوح. فاختلاف النسخ هنا لا يعني نقل الرواية الواحدة في هذه النسخ بأنحاء مختلفة، وإنما يعني به العمل الذي كان شائعاً عند القدماء، بل مثل هذا العمل نلاحظ شيوعه أيضاً عند المتأخرين قبل طبع الكتاب، بل ربما اختلفوا في العمل حتى بعد طبعه لو تعددت طبعات الكتاب، فربما استجد لهم حديث كانوا غافلين عن ذكره فيستدرك ذكره في نسخة أو طبعة أخرى وربما حذفوا حديثاً منه إذا بدا لهم فساد أو عدم مناسبته. وربما غيروا بعض الكلمات وامثالها؛ ولذلك يلاحظ وجود الاختلاف بين نسخ الكتاب الواحد بحسب تقدّم زمانها أو تأخره.

وكان مثل هذا الاختلاف متعارفاً في نسخ الكتاب، وقد تقدّم أن ذكرنا أنّ الموطأ لمالك كان (٢٥) نسخة؛ لأنه كان ينقص فيه غالباً ويزيد فيه أحياناً، والمشهور منها الآن نسختان: نسخة محمد بن يحيى، ونسخة محمد بن الحسن

الشياني، ونظير ذلك في كتبنا، مثل كتاب الكافي فإنه كان ذا نسختين، وربما كانت في بعض النسخ زيادة على النسخ الأخرى.

إذن، فقد يوجد الحديث في نسخة ولا يوجد في نسخة أخرى، فماذا نفعل تجاه ذلك؟ فإن وجد سند معتبر لكلتا النسختين من الكافي مثلاً، فلا يضرّ عدم وجود الحديث في إحداها بعد ثبوته في الأخرى بسند معتبر، وأمّا إذا لم يوجد سند معتبر لخصوص النسخة المزيدة فيها فلا يجوز الأخذ بالحديث المزيد كحجة شرعية؛ لأنّ ثبوت الكافي ونحوه إنما هو لأجل الاستفاضة والشهرة، وهذا إنما يتمّ فيما اتّفقت عليه النسخ من الروايات، وأمّا في الزيادة فلا يمكن إثبات الخبر الزائد بذلك.

وأخرى يكون اختلاف النسخ موهوماً كما نجده في الفهارس بالنسبة لبعض الكتب كالكافي، فإنّ كتبه بحسب أبوابه قد عدّت في بعض الفهارس كفهرست الشيخ (٣٠) كتاباً بينما قد عدّت في رجال النجاشي أكثر من ذلك، وعدّت في إجازة الشهيد الثاني (٥٠) كتاباً. وكذلك وقع الاختلاف حول معالم العلماء لابن شهر آشوب، فربما جعل هذا الاختلاف، أو تغاير الكافي الموجود بأيدينا عما كان سابقاً دليلاً على اختلاف النسخ، وقد جعل البعض ذلك إشكالاً على كتاب الجعفریات كما فصلناه في بعض البحوث.

ولكن الاختلاف المذكور ليس معبراً عن اختلاف النسخ في نقل الروايات، وإنما هو اختلاف في تعداد الكتب، وربما يكون من قبل المصنّفين

أنفسهم، فقد يرى موضوعاً لائقاً لعقد باب أو كتاب له بصورة مستقلة ثم يبدو له في ذلك، ويرى إدراجه تحت باب أو كتاب آخر، فمثلاً يجعل لباب الوقف كتاباً مستقلاً تارة، ويعتبره في ضمن الصدقات تارة أخرى. وعلى ضوء ذلك يتامل فيما ذكره بعض الأعظم من الاشكالات على الجعفریات؛ لأن مثل ذلك لا يكون دليلاً على تباير النسخ ونحوه.

وعلى كلّ حال فهذا القسم من الاختلاف من النسخ أجنبي عن بحثنا، وما نريد البحث عنه هنا هو نقل الحديث الواحد بنحوين مختلفان في المعنى؛ إما لأجل النقل بالمعنى، أو لأجل التقديم والتأخير الموجب له، أو لأجل الزيادة والنقيصة.

وما يستفاد من كلمات العلماء هنا أقوال عديدة:

الأول: عدم جريان الترجيح، وإنما نقول في هذا الاختلاف بالتساقط مطلقاً.

الثاني: ملاحظة المرجّحات مطلقاً، ولكن تلاحظ تلك المرجّحات المناسبة للمقام، بأن توجب صرف الريبة من إحدى النسختين للأخرى، كما لو كانت مقروءة على الأعظم من العلماء.

الثالث: التفصيل بين الاختلاف الواقع بين النسخ في كتب القدماء وبين وقوعها في كتب المتأخرين؟ ففي الأوّل تجري المرجّحات؛ لأنّ مرجعها لاختلاف في الرواية، كما لو فرض أنّ الرواية في الكافي الموجود بأيدينا قد

نقلت بنحو في حين أنّ الشيخ نقلها في التهذيب عن الكافي بنحو آخر، وقد سمع الشيخ الكافي من مشايخه إلى الكليني، فهذا يكون من قبيل اختلاف الرواية ويعمل بالمرجّحات فيها.

وأما في اختلاف النسخ عند المتأخرين، كما في اختلاف أرباب الجوامع الثلاثة المتأخرة البحار والوافي الوسائل، فلا يعمل بالمرجّحات فيها، وذلك لعدم ارتباطها باختلاف الروايات؛ إذ لم يكن نقل كلّ واحد من هؤلاء عن نسخة معينة مسموعة.

وربما توهم البعض أنّ اختلاف النسخ مطلقاً يرجع لاختلاف الروايات، بتوهم أنّ المتأخرين أيضاً ينقلون الكتب عن أصحابها بسند معتبر أيضاً، بل ذكر في خاتمة الوسائل، أنه ربما يقال بأنّ اختلاف النسخ المعتمدة نظير اختلاف القراءات في القرآن الكريم فما يقال هناك يقال هنا، وإن تواتر الكتب المنقول عنها نظير تواتر القرآن، وكذا العلم بها إجمالاً أو تفصيلاً.

وهذا ضعيف للغاية، والرأي الصحيح في مجال اختلاف النسخ: أنه لا بدّ من ملاحظة موجبات الوثوق والاطمئنان في النسخ لأننا نقول بحجّة الخبر الموثوق به، فإن حصل الاطمئنان بملاحظة حساب الاحتمالات، بصحة إحدى النسختين وأصالتها وأنه المنقول باللفظ دون الآخر فهو الحجة، وإلا فلا.

ومن موجبات الوثوق والاطمئنان في هذا المجال، ما لو كانت فتاوى

القدماء من أصحابنا مطابقة لإحدى النسختين؛ لأنهم أكثر اطلاعاً على المصادر الحديثية الأخرى.

وأما الالتزام بتساقطها مطلقاً فلا وجه له.

كما أن القول بإجراء المرجّحات المذكورة في الروايات مطلقاً في هذا المورد لا وجه له أيضاً، وذلك لعدم العلم بأن القدماء كانوا ينقلون الكتب عن طريق السماع، بل ربما نقلوا عن النسخ والكتب أيضاً.

إذن، فالطريقة المتبعة في مجال اختلاف النسخ، هو ملاحظة القرائن الداخلية كتطابق الجملات، أو الخارجية للجو الفقهي وفتاوى القدماء أو قراءة النسخة على كبار العلماء وعدمها، فإن حصل من خلال ذلك الوثوق بإحدى النسختين فتكون حجة وإلا فلا حجّة لأيّ منها.

ولا فرق في ذلك بين الزيادة والنقيصة، حيث ذكر هنا أيضاً ما ذكرناه في البحث السابق من أصالة عدم الزيادة والنقيصة، ولكن لا اعتبار به، وكذلك لا فرق بين النقل بالمعنى وغيره.

هذا ما أردنا ذكره في مبحث اختلاف النسخ استطراداً. ومن يمارس عملية الاستنباط يواجه فروعاً ومباحث كثيرة تزيد على ما ذكرناه هنا في هذا المبحث ولكن لا يلزم ذكرها هنا، ولا بد من معالجتها في محله.

إلى هنا تم الكلام في المقصد الثالث.

المقصد الرابع

في بحوث الجمع الدلالي

ذكرنا في المقصد الأول أنّ التعارض الذي نبحث عنه هو
تعارض الظهورات وإن أمكن الجمع الدلالي فيها؛ ولذا دخلت
مباحث الجمع الدلالي في بحوث تعارض الأدلة. ولهذا المبحث
أهمية خاصة، كما له أهميته في مرحلة التطبيق في الفقه حيث نرى
توجه الفقهاء في الكثير من المسائل إلى الجمع الدلالي بين الأخبار
الواردة فيها.

وفي هذا المقصد مباحث:

المبحث الأول

جواز الجمع الدلالي وعدمه

ومعنى ذلك أنه هل يجب عند تعارض الظاهرين الجمع بينهما دلالة؟ ولو لم يمكن هذا الجمع بينهما فحينئذ تصل النوبة لإجراء قواعد التعارض، من التخيير مطلقاً، أو القول بالترجيح أولاً ثم التخيير، أو الترجيح أولاً ثم التساقت، أو لا يجب الجمع الدلالي وإنما من البداية نتعامل مع الروايتين معاملة المتعارضين ونلتزم بقواعد التعارض المذكورة؟

والجموع الدلالية التي تقع هنا موضوعاً للبحث عادة هي أمثال حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد والظاهر على الأظهر، كحمل الأمر والنهي على الاستحباب أو الكراهة أو كان العاقلان من العموم والخصوص من وجه، وتعارضاً في المجمع، ولكن أحدهما يمتلك مرجحاً دلالياً، كما لو كانت دلالة أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق أو أنّ الإطلاق في أحدهما بدلي وفي الآخر شمولي، حيث ذهبوا لتقديم العموم على الإطلاق، أو الشمولي على البدلي، وكذلك موارد التعارض بين أكثر من دليلين، التي يطلق عليها بحوث انقلاب النسبة وغير ذلك مما يشملها التعبير بالجمع العرفي.

المشهور بين العلماء لزوم الجمع الدلالي، ولكن نسب إلى جماعة من العلماء إنكار الجمع الدلالي.

وينبغي التأكيد على هذه الملاحظة بأنّ مورد البحث هو تعارض الأخبار الواردة عن المعصومين فيما بينها وأمّا لو فرض التعارض بين عام كتابي وخاص من أحاديث الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام فهو خارج عن مورد النزاع؛ وقد مرّ البحث عنه سابقاً وذلك لأنّ من المسلمات أنّ وظيفة النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام أن يبينوا تفصيل ما ذكر في القرآن الكريم. كما دلت عليه الآية الشريفة ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١) وقد ذكرنا سابقاً أنّ القرآن الكريم بما أنه باللسان العربي فهو يمشي على وفق أسلوب هذا اللسان الذي كان مألوفاً ومتعارفاً عند العرب من ذكر العام وإرادة الخاص منه أو بالعكس؛ لذلك فالظاهر جريان مثل هذه الجموع في مورد التعارض بين العام الكتابي والخاص من الروايات، وهذا مما لا خلاف فيه.

فمحور الكلام الروايات الصادرة من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في الفترة الممتدة من زمان الرسول ﷺ إلى زمان غيبة الإمام الغائب عليه السلام، وهو عام (٢٦٠) هجرية، حيث صدرت منهم روايات كثيرة وفي أزمنة متعدّدة وفي أجواء وأوضاع اجتماعية مختلفة، مع مخاطبين تختلف درجاتهم وعقائدهم وميولهم في المجالات الاجتماعية والسياسية، وخاصة من زمان الإمام

الباقر عليه السلام إلى زمان العسكري عليه السلام في حدود (١٦٠) عاماً حيث صدرت منهم أكثر رواياتنا. كما لو صدر عام من الإمام الباقر عليه السلام ثم صدر الخاص من الإمام الرضا أو الجواد أو العسكري عليه السلام. فهنا هل نحمل العام على الخاص مع أنه قد عمل بالعام أو المطلق؟ فهل تعتبر الأقوال الصادرة من الأئمة المتعديين، وفي ظروف مختلفة بحكم الكلام الصادر من متكلم واحد في محيط واحد، حيث يحمل العقلاء العام في كلامه على الخاص، فهل نعمل ذلك في أقوالهم المتعددة؟ وهل تصح مثل هذه الجموع الدلالية العرفية في هذه الروايات أم لا؟

نسب إلى جماعة إنكار الجمع العرفي فيذهبون للتخيير أو التساقط من البداية، حتى مع وجود الجمع العرفي، مع عدم وجود المرجح، فقالوا بالتخيير بين العام والمطلق والخاص والمقيد، ومن قال بالتساقط يقول به من البداية والرجوع لعام فوق أو الأصل، أمثال الشيخ الطوسي في بداية الاستبصار حيث قال: (أو إن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرواة في الطريقتين، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل، كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنه يكون العامل بذلك

عاملاً بالخبرين معاً^(١).

وذكر السيد الطباطبائي في رسالته حول التعادل والتراجيح، أن عبارته في العدة^(٢) هي أيضاً نظير عبارته في الاستبصار.

ومن نسب إليه إنكار الجمع العرفي المحقق القمي، وكذلك المحقق البحراني في الحقائق لذلك يعترض كثيراً على الأصوليين في مجال حملهم الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب أو النهي على الكراهة عند المعارضة، وذلك لعدم ورود ذلك في النصوص، وذكر أنه لا بدّ من إعمال المرجّحات المنصوصة في هذه الموارد. ويظهر هذا الرأي أيضاً من صاحب الكفاية والشيخ الحائري.

ولكن ذهب المشهور إلى اعتبار الجمع الدلالي أو العرفي، ومع وجوده يكون التعارض بين الدليلين متوهماً لا مستقراً وقد استدلّ على حجّية هذه وصحة الجمع الدلالي الدلالية والعرفية بأدلة ثلاثة: بناء العقلاء، والسيرة، والروايات.

الدليل الأوّل: بناء العقلاء.

فإنه لو صدرت أقوال متعددة ومختلفة من متكلم واحد أو من أفراد متعددين لهم حكم المتكلم الواحد كالأئمة عليهم السلام، وكان أحدها عاماً والآخر

(١) الاستبصار ١: ٤.

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ٣٧٦.

خاصاً أو مطلقاً ومقيداً أو ظاهراً أو أظهر، فإنّ العقلاء يبنون على حمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد وغيره، وكذلك نراهم يعملون بالجموع الدلالية مهما أمكن في مرحلة استكشاف مراد المتكلم. ولم يردع الشارع المقدس عن هذا البناء العقلاني بل يلاحظ مثل هذا الرأي في القوانين الحديثة، فلو كتب المتعاقدان عقداً وكان هناك تناقض أو تضاد بين بعض كلمتهما، فيلزم على القاضي التوفيق بينهما مهما أمكن، ففي كتاب نظرية العقد للسنهوري: (وأما إذا كانت عبارتان ظاهرهما التناقض، فليجتهد القاضي في التوفيق بينهما بقدر ما يستطيع، فإن أمكن إعمال العبارتين معاً فعل، وإلا فيجتهد في إعمالهما إلى أقصى حد يتمكن من ذلك. وأما إذا كان التناقض بحيث لا يمكن إعمال العبارتين معاً فيختار تطبيق العبارة التي يظهر أنّ المتعاقدين كانوا يريدونها دون الأخرى، وأما إذا تعذر تغليب عبارة على غيرها، فالظاهر أنّ العبارتين تمحو إحداها الأخرى)^(١).

وما ذكره السنهوري ربما كان أوسع من حدود الجمع العرفي وكأنه نظير ما عن ابن أبي جمهور الأحسائي من قوله: (إن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)، إذن فبناء العقلاء قائم على مثل هذا الجمع الدلالي. وبما أنه لم يصدر ردع عن هذا البناء شرعاً فيكون حجة.

ولكن يمكن الاعتراض على هذا التقريب باعتراضين:

الاعتراض الأول: أننا لا ننكر بناء العقلاء إجمالاً على الجمع والتوفيق بين العبارات التي تبدو متخالفة بالنظر الابتدائي، ولكن إنما يبنون على الجمع فيما لو لم يوجد محذور من الاعتماد على القرينة المنفصلة، بمعنى أنه لا يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما لو لزم منه هذا المحذور بحيث يقبح عندهم الاعتماد على القرينة المنفصلة فلم يثبت بناء للعقلاء في ذلك. فلو قال المولى أولاً: (أكرم كلّ عالم من يوم السبت)، ثم بعد ذلك وبعد فترة من العمل وفق هذا العام وبعد أن اكرم المأمور جماعة من العلماء عدولاً وفساقاً فإذا صدر منه كلام يتصادم مع ظهور الكلام الأول قال المولى: (يحرم إكرام الفساق من العلماء)، فهنا لا يحمل العرف الخطاب الثاني على أنه مخصّص للأول، فإن حقيقة التخصيص أنّ الحكم كأنه مقيد من الأول، فلو كان الحكم كذلك فإنه يقبح على المولى عرفاً عدم ذكر القيد من أول الأمر، فإنّ عدم ذكره للقيد من ذلك الحين أدّى إلى إكرام الفساق أيضاً.

لذلك فإنّ العقلاء في مثل هذه الموارد يحملون القول الثاني على النسخ فيما لو كان المتكلم مما يمكن في حقه تبدل الرأي وتغيره، وأما لو لم يتصور تبدل الرأي في مثل هذا المتكلم فإنهم يحكمون بالتعارض بين كلاميه، والروايات التي هي محل للابتلاء هي في الغالب من هذا القبيل.

إذن فلم يثبت استقراء بناء العقلاء على هذه الجموع العرفية في أمثال هذه الموارد التي يكون الاعتماد على القرينة المنفصلة فيها مخالفاً للقواعد.

والشاهد على عدم بناء العقلاء على الجمع في أمثال ذلك وعدم كون هذه الجموع عقلائية دائماً ما ذكرناه في بداية بحوث التعادل والتراجيح من تأثير اختلاف الأحاديث في نفوس الخاصة والعامة، كما أشار لذلك الشيخ في مقدمة التهذيب، قال: (ذاكرني بعض الأصدقاء - أيده الله - ممن أوجب حقه علينا بأحاديث أصحابنا - أيدهم الله، ورحم السلف منهم - وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبإزائه ما يضادّه، ولا يسلم حديث إلا وفي مقابله ما ينافيه، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا. سمعت شيخنا أبا عبدالله - أيده الله - يذكر أنّ أبا الحسين 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)^(١).

إذن، فلو كانت مثل هذه الجموع الشائعة عند المتأخرين جموعاً عرفية وواضحة عند العقلاء، لم يكن هناك أيّ موجب لمثل هذه الحيرة والاضطراب، أو التشكيك العقائدي وزال التعارض بين الكثير من الروايات، ولم يبق منها إلا القليل مما لا توجب مثل هذا الاضطراب والحيرة.

وكذلك تعرض الكليني في مقدمة الكافي لشكوى الأخ الذي طلب منه تأليف الكافي، حيث شكّا من اختلاف الأحاديث، قال: (وذكرت أنّ أموراً

قد أشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، وأنت تعلم أنّ اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنت لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها^(١). مع أنّ العقلاء لو كانوا يدركون عدم التعارض فيما لو واجهوا الخبرين، فلا حاجة لمذاكرة أحد أو الإشكال في هذا الاختلاف.

وأما ما ذكره المحقق النائيني في فوائد الأصول في الجواب عن هذا الاعتراض حيث قال: (إنّ هذه البيانات المنفصلة كاشفة عن اتّصال كلّ عامّ بمخصّصه، وقد اختفت علينا المخصّصات المتصلة ووصلت إلينا هذه المخصّصات المنفصلة). ثم يقول في مقام الاستدلال على ما ذكره: (فإنّا نرى كثيراً من المخصّصات المنفصلة المروية عن الأئمة عليهم السلام ترويه العامة بطرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله، فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات المتصلة علينا)^(٢)، فيعترض عليه:

أولاً: أنّ ما ذكره لو سلّم، فإنما يتمّ في خصوص العامّ والخاصّ، ولا يشمل غيره. على أنّ هناك مواضع لا يحتمل فيها حملها على الاتّصال بكلام آخر أو أنّ الاتصال فيها غير معقول، كما في بعض موارد العامين من وجه ومورد انقلاب النسبة، أو حمل الأمر على الترخيص ونحوه، والبحث لا

(١) الكافي ١: ٦.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٧٣٤.

يختص بخصوص العام والخاص. وكان على المحقق النائيني أن يذكر شواهد على رأيه، وإنّ هناك مخصّصات ذكرها الأئمة عليهم السلام لكلام الرسول صلى الله عليه وآله وقد ذكرها العامة أيضاً في أحاديثهم.

نعم ربما يعتمد على هذا الوجه في إنكار بناء العقلاء في الاعتماد على القرائن المنفصلة في الموارد التي يقبح عندهم الاعتماد عليها، كما لو كان الحكم من قبيل الفتيا، وقد ذكرنا في محله عدم الاعتماد فيها على القرينة المنفصلة؛ لأنها تلقى لعمل المخاطب، أو كان من قبيل التعليم، ولكن تنتهي المدة المضروبة للتعليم، فمثلاً الطالب الذي يدرس الطب في ست سنوات، يمكن أن يذكر له العام في سنة والخاص بعد سنتين أو ثلاث أو خلال المدة المضروبة للتعليم، وأمّا أن يذكر له الخاص بعد مئة سنة. فليس هذا بعقلائي.

ثانياً: أنّ رواية بعض المخصّصات من طرق العامة إنّما يدلّ على عدم ورود التخصيص من قبل الأئمة عليهم السلام، وليس فيه دلالة على أنّ الإمام عليه السلام ذكر المخصّص عند ذكره العام متصلاً به.

ومما يجدر قوله: أنه لو كانت هذه الجموع عرفية، فلا معنى لذلك الاختلاف الكبير بين الفقهاء في كيفية الجمع بين الروايات المتعارضة فنلاحظ مثلاً أنّ المحقق الهمداني يجمع بين روايتين متعارضتين بنحو من الجمع في حين أنّ صاحب الجواهر يجمع بينهما بنحو آخر، وثالثاً بنحو ثالث، ولو كان عرفياً لكان موحداً عند الجميع، بل ربما نرى بعض الفقهاء يفتي بفتوى استناداً

للجمع بين الروايات. ولكن كلما فكّرنا في وجه الجمع لا نتوصّل إليه إلا إذا سأل فيجيب بذلك الوجه، فلا يوجد مثل هذا الجمع إلا في فكره الشريف، مع أنّ الجمع لو كان عرفياً فيلزم عدم اختلافه عند الجميع، أو على الأقل لا بدّ من التفات الإنسان إليه إذا عرف أنّ هناك جمعاً.

إذن فتسمية أمثال تلك الجموع بالعرفية، ربما كان لأجل تهيئة الأذهان لتقبلها وعدم استغراب أو استيحاش الطالب منها.

الاعتراض الثاني: ما ذكره المحقق الآخوند والعلامة الحائري من أنّ بناء العقلاء وإن كان صحيحاً ولكن الأخبار العلاجية رادعة عن هذا البناء العقلاني؛ لأنها تشمل بإطلاقها موارد الجمع العرفي؛ وذلك لأنه قد أخذ فيها عنوان (الخبران المختلفان)، وهذا العنوان يشمل مطلق الاختلاف سواء كان بين المطلق والعام والمقيد والخاص، فضلاً عن موارد انقلاب النسبة التي هي من الأمور الدقيقة.

قال المحقق الآخوند في الكفاية: (فإنّ جلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلّها يعمّها (أي موارد الجمع العرفي) كما لا يخفى، ودعوى أنّ المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب^(١)). فإنّ القدر المتيقن الخارجي ليس مانعاً من الإطلاق، وإنما عنده المانع منه القدر المتيقن في مقام التخاطب.

وقال العلامة الحائري في الدرر: (المرتكزات العرفية لا يلزم أن تكون مشروحة مفصلة عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العام والخاص وأمثاله^(١)) إذن فربما تحيّر عامة الناس في أمثال هذه الموارد حتى مع وجود العام والخاص، والظاهر والأظهر؛ لأن الجمع بينها تحتاج لمهارة وخبرة خاصة لذلك تشملها الأخبار العلاجية. ثم أيد مدعاه برواية الحميري التي ذكرناها سابقاً؛ حيث إنّ النسبة بين الحديثين فيها العموم والخصوص المطلق، وبرواية علي بن مهزيار، حيث إنّ الخبرين فيها من قبيل الظاهر والأظهر، فإنه يلاحظ فيهما أمران:

أحدهما: أنّ السائل قد طرح خبرين واعتبرهما متعارضين مع وجود الجمع العرفي بينهما. ومع ذلك بقي السائل متحيراً ويسأل عن العلاج.

والثاني: أنّ الإمام عليه السلام أجرى حكم المتعارضين فيهما؛ حيث حكم بالتخير، وهو من أحكام التعارض لدى هؤلاء في موارد الجمع العرفي.

وهذان وجهان لهذين العلمين، يمكن الاعتراض بهما على بناء العقلاء، ولكن يمكن مناقشة هذين الوجهين:

أما الوجه الأوّل، فإنّ هذه الجموع المتداولة في كلمات الفقهاء وأمثالها إن أُريد بأنها موجودة في بناء العقلاء بنحو عام وبصورة مطلقة وشاملة، فقد يتوجه عليها الاعتراض المذكور من إنكار هذا البناء، أما إذا صحّحنا هذه

الجموع ووجهها بتوجيه آخر يستفاد من البحوث التي تقدّم ذكرها منا، فلا يتوجه هذا الاعتراض.

توضيح ذلك، أنه لو كان المراد من الجمع العرفي في كلماتهم اعتبار المتكلمين المتعددين كمتكلم واحد، واعتبار الأقوال الملقاة في أجواء وظروف مختلفة، ولخاطبين مختلف مذهبهم وميولهم ككلام واحد، فيتوجه الاعتراض المذكور من إنكار مثل هذا الجمع العرفي أو الجموع التي ذكرها العلماء، وجود البناء العقلاني عليها، ولكن ما نريد أن نقوله هنا تصحيحاً لجموع الفقهاء هو أنّ الجموع التي يتبنّاها الفقهاء بين أقوال الأئمة عليهم السلام تعتمد على قاعدة أخصّ من ذلك، هي عقلانية بدورها حيث يجري عليها بناء العقلاء في هذه المجالات الخاصة بالنسبة لبعض زعماء الملل والنحل وأقوالهم، مع أنّ ظروفهم تفرض عليهم استخدام أساليب معيّنة في الكلام، والتعبير عن آرائهم. وذلك لأنّ المتكلم الذي يستخدم التورية والكتمان في أقواله أحياناً بلحاظ ما يملكه من مقام ديني أو اجتماعي أو سياسي وخاصة مع إعلامه بنفسه أنه يلزم الدقة والتفقه في أقواله من أجل الوصول لمراده الجدّي، كما صدر أمثال ذلك من أئمتنا عليهم السلام حيث قالوا كما ذكرنا سابقاً: «إنا نجيب على الزيادة والنقصان»^(١)، «حديث تدريه خير من ألف ترويه»^(٢)، «إنا لا نعدّ الرجل منكم فقيهاً حتى

(١) الكافي ١: ٥٢/٣.

(٢) معاني الأخبار ٣/٢.

يعرف معاريض كلامنا» «أو حتى يلحن فيعرف اللحن».

وكذلك مع تأكيده أنّ في كلامه محكماً ومتشابهاً كمحكم القرآن ومتشابهه، وأنّ كلامه ليس على مستوى فهم العموم وغيرها من الأمور التي تستوجب تمييز كلام مثل هذا المتكلم عن سائر المتكلمين وفهمه عن فهم كلام غيره، فلا يمكن أن يتعرّف على أساليب كلامه وفهمه كلّ واحد من أبناء العرف وإنما يتعرّف عليها الخبير المطلع على تلك الأساليب والخصائص المعينة التي أشرنا إليها بأن يعرف دواعي الكتمان والنشر عند هذا الزعيم، وأساليبها وقواعدها، ويعرف أصوله وأهدافه الأساسية، ولا يتمكن من ذلك إلا من كان من خواص هذا الزعيم وبطانته، أو المتخصصون من العقلاء الذين تعرّفوا على تلك الأساليب والخصائص.

ومن هنا يحقّ للفقيه العارف بهذه القواعد والأساليب التوصل لفهم مرادهم من أقوالهم، واستكشافه على ضوء تلك القواعد والأساليب؛ ولذلك فمن المعقول الجمع بين أقوالهم المختلفة بتلك الجموع التي قام بها الفقهاء وعملوا بها، ومثل هذا الجمع مما يبيّن عليه العقلاء أيضاً ويجرون عليه، ولكن في مستوى خاص ولأمثال هذا المتكلم المعين الذي له أساليبه وقواعده الخاصة، ولا يعم جميع الناس.

لذلك في الجموع عند العقلاء بين أقوال هذا المتكلم ربما اختلفت عن الجموع والفهم في أقوال المتكلم العادي.

إذن، فإذا كان المراد أن هذه الجموع التي نقوم بها بين الروايات والأقوال المختلفة للأئمة عليهم السلام هي جموع عرفية عقلائية عامة كأقوال سائر الناس كما هو الأمر في المخصّصات المنفصلة الواردة قبل وقت العمل بالعام، حيث يكون الجمع فيها عرفياً عقلائياً يتفهّمه ويتعلّقه عامة أبناء العرف والعقلاء، فهذا الرأي مما تدلّ الشواهد على خلافة.

وإنما المراد منها التوجيه الآخر الذي ذكرناه مما لا يمكن لأيّ أحد القيام به ولا يتفهّمه العموم بل يختصّ بفهمه الفقهاء حيث يجمع بين أقوال مثل هذا المتكلّم الذي يتصدّى لزعامة اجتماعية أو دينية، حيث تكون له أساليبه وقواعده الخاصة في الكلام، فيجمع بين أقواله المختلفة على ضوء تلك الأساليب والقواعد، وهو ما نسميه بـ (الجمع الاستنباطي). وهذا الجمع مما لا يمكن لكلّ أحد من أناء العرف القيام به وتفهمه، وإنما تختص معرفته بأولئك المتخصصين في معرفة لحن كلام الأئمة عليهم السلام كما أكّد ذلك صاحب الجواهر فيما تقدّم نقله عنه فإنّ هؤلاء يعرفون قواعد الأعلام والنشر، ومواقعه وأساليبه، وقوانين الكتمان ومواقعه وأساليبه عند الأئمة الهداة عليهم السلام، وغيرها من الخصائص والأُمور التي ذكرناها في المقصد الثاني. فإنّ هؤلاء العارفين المتخصصين هم الذين يحقّ لهم الجمع بين أقوال الأئمة المختلفة على ضوء ما ذكرناه، ويجب عليهم اتّباعها لفهم المراد من كلامهم.

كما أنّ العقلاء أنفسهم يجمعون بين أقوال مثل هذا المتكلّم المعين الذي له

هذه الخصائص والأساليب في الكلام بمثل هذا الجمع فيما لو علموا بأنّ هذا المتكلم يختلف عن غيره من المتكلمين في أساليبه وضوابط كلامه. فبناء العقلاء أيضاً قائم على مثل هذه الجموع التي يقوم بها الفقهاء بالنسبة لأقوال الأئمة المختلفة.

والملاحظ أنّ الجمع الذي نقول به يشمل أيضاً حمل الكلام على التورية والمعارض وأمثالها، فهو أوسع بكثير مما اصطُح عليه بالجمع العرفي وأما الوجه الثاني - وهو أنّ الأخبار العلاجية رادعة عن بناء العقلاء - فيشكل عليه ما ذكرناه سابقاً من أنّ الأخبار العلاجية إنما هي إرشاد لبناء العقلاء في الترجيح الذي يقوم على ملاحظة صرف الرتبة من إحدى الروايتين أو الأمرتين إلى الأخرى. فهذه الأخبار تساعد الفقيه على معرفة مصاديق هذه الكبرى العقلانية بما يناسب المورد وليس فيها تعبد. وعلى ذلك فإذا أمكن علاج الاختلاف بين الروايات على ضوء موازين الجمع الاستنباطي من ملاحظة أسباب الكتمان وأساليبه وغيرها حيث بها تزول الرتبة بعد استكشاف مراد المتكلم على ضوء الأصول والقواعد التي يعمل بها، فلا تصل الرتبة إلى صرف الرتبة على ضوء الموازين والمرجّحات المذكورة في الحديث كالشهرة والشذوذ وموافقة الكتاب ومخالفته.

بالإضافة إلى أنّ هذه الروايات - والمعتمد منها خاصة - قد وُجّه الخطاب فيها للفقهاء، فهم الذين يقومون بالعلاج بين الأخبار؛ ففي رواية عمر بن

حظلة مثلاً - بعد أن أرجع الإمام عليه السلام النظر للفقهاء في صدر الرواية قال: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» وسؤال السائل فيما لو اختلف الفقهاء قال عليه السلام بعد ذلك -: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه لدى أصحابك»^(١). وقد تقدّم منّا أنّ المراد من الناظر هنا هو رجل ثالث، ولا بد أن يكون فقيهاً بالطبع ممن يعلم بمستند الطرفين، وهما الفقيهان اللذان رجع إليهما المتخاصمان ويتمكن من معرفة المجمع عليه، وموافقة الكتاب ومخالفة العامة وميول حكام الجور. فلو لم يكن فقيهاً مطلعاً على كلّ ذلك لم يمكن إرجاع عملية الترجيح في مثل ذلك إليه ليكون ناظراً في آراء الفقيهاء، كما أنّ عنوان الفقيه نفسه - الذي استخدم قبل هذا في الرواية - ليس المراد منه ما يرادف الفهم، وإنما يراد منه التعمّق والدقة في الأمر، كما ورد في الحديث: «إنا لا نعدّ الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا»، أو «حتى يلحن فيعرف اللحن».

إذن فالخطاب موجّه للفقهاء، والفقيه إنما يعالج الاختلاف على ضوء تلك المرجّحات فيما إذا لم يكن له طريق لاستكشاف مراد المتكلم. نعم، إذا لم يتمكن الفقيه، من علاج المشكلة على ضوء دراية الحديث، فيفزع لهذه المرجّحات والموازن التي هي جارية وفق بناء العقلاء أيضاً.

فهذه الرواية ونظائرها واردة في مقام إرشاد الفقهاء إلى طريق التفقه على ضوء القواعد العامة العقلائية والقواعد الخاصة لاستنباط الحكم من خلال الروايات المختلفة. ومن المعلوم تقدّم الجمع الدلالي بالمعنى الذي ذكرناه على الترجيح بحسب ما هو المرتكز عند العقلاء بنحو ما قرّره إذن فهذه الروايات التي ترشد للأخذ بالموازين العقلائية، كيف تردع عن بناء العقلاء. نعم، يحتمل أن تكون بعض الروايات العلاجية واردة في جواب مستفت يعرض على الإمام فتوين أو فتاوى مختلفة منقولة عنه عليه السلام أو عن آبائه عليهم السلام، ويريد علاج مشكلته الفعلية بعد أن أحرز اتّحاد مورد السؤال مع الفتاوى المعروضة من حيث الموضوع، فجوابه عليه السلام في هذا المورد بترجيح بعض الروايات على بعض معناه عدم الرجوع إلى الجمع الدلالي في المورد نفسه. وربما لم يكن جمع دلالي صحيح فيه فلا إطلاق له ليستفاد منه إلغاء الجمع الدلالي رأساً ولو في سائر الموارد.

وأما ما أضافه المحقق الحائري في مقام الدعم للوجه المذكور من الخبرين: مكتابة الحميري، وخبر علي بن مهزيار، فيرد على المكتابة:

أولاً: أنه قد يناقش في سند الرواية أحياناً؛ لأمر منها أنه لا يعلم أنّ المجيب فيها هو الإمام الحجة عليه السلام كما سبق، ولا أهمية لهذا الإشكال كثيراً.

ثانياً: أنّ الاستدلال بهذا الخبر إنما يتمّ فيما لو كان الحديثان بالصورة المذكورة في التوقيع من قوله: (الجواب: أنّ فيه حديثين. أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه تكبير، وأمّا الآخر فإنه روي أنه إذا رفع

رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قال فليس عليه بعد القعود تكبير)، حتى يكون بين هذين الحديثين المنقولين بهذه الصورة في التوقيع جمع عرفي. ولكن تقدّم منا أنّ الشواهد تدلّ على أنّ الحديث الأوّل قد نقل بالمعنى نقلاً إجمالياً، وإنما هو إشارة إلى ما مضى نقله عن الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبر كلما خفض ورفع، فما زالت تلك صلاته حتى لقي الله تعالى». وعلى ذلك فلا يوجد جمع عرفي بينهما؛ وذلك لعدم كون النسبة بينهما بهذه الصورة نسبة العموم والخصوص المطلق.

ثالثاً: أنّ هذا يبتني على أنّ الحكم بالتخير فيها إنما هو من باب التخير الأخذي في مورد الروايات المتعارضة، ولكن هذا غير صحيح، وإنما هو من التخير في الموسّعات؛ لما تقدّم من أنّ الأئمة عليهم السلام في موارد الموسّعات لهم مثل هذا الاختلاف في البيان، فالأمر بأخذ أحدهما إنما هو بلحاظ التوسعة الواقعية المختصة بالموسّعات، ولا يستفاد منه أنّ ذلك هو حكم المتعارضين أيضاً فالتخير في الموسّعات غير التخير في الخبرين المتعارضين.

وأما خبر علي بن مهزيار في قوله: «صلّهما في المحمل» و«لا تصلّهما إلّا على الأرض»^(١)، فيرد عليه:

أولاً: أنه لا يوجد هنا جمع دلالي بين الخبرين؛ لأنّ كلاّ منهما إرشاد إلى الشرطية - أي شرطية الاستقرار والاستقبال في النافلة - وعدمها.

(١) التهذيب ٣: ٢٢٨ / ٢٢٨، الوسائل ٣: ٢٤٠ / ٨، ب ١٤ من أبواب القبلة.

وثانياً: أن التخيير هنا إنما هو من باب التخيير في الموسّعات، وليس من باب التخيير في الخبرين المتعارضين كما وضّحناه في محلّه بالتفصيل.

وقد تقدّم البحث موسّعاً عن هذين الخبرين عند استعراض أخبار التخيير في المقصد الثالث فراجع.

فظهر من ذلك التأمل في الاستشهاد المذكور.

ومن كلّ ذلك يتّضح أنّ الدليل الأوّل الذي استدلّ به على صحة الجمع العرفي - وهو بناء العقلاء - لا مناقشة فيه، ولكن على التفسير الذي ذكرناه من تفسير الجمع الدلالي بالجمع الاستنباطي وملاحظة العقلاء للخبرين المتخالفين الصادرين من متكلم له مكانة اجتماعية خاصة، وقد صدر الخبران في ظروف واجواء مختلفة، لمخاطبين يختلفان في عقائدهما وميولهما وظروفهما، فالعقلاء في مثل ذلك يميزون مثل هذا الجمع، بل ربما أوجبوه، فتكون مثل هذه الجموع صحيحة، ولكن شريطة أن يتمّ الجمع على ضوء موازين الاستنباط التي يعرفها الفقيه. الذي اطلع على تلك الموازين والأساليب، فالجمع الذي يدركه الفقيه وأهل الخبرة والتخصص، ربما لا يدركه عامة الناس كلهم.

الدليل الثاني: السيرة.

وقد أشار إليه صاحب الكفاية. والفرق بين السيرة وبناء العقلاء أن بناء العقلاء يلزم أن يكون قائماً على أمر عام لم يردع عنه الشارع، والحكم

المستكشف منه هو حكم إمضائي أما السيرة فهي تعبر عن عمل طائفة خاصة تابعة لمنهج خاص مثل المسلمين أو الإمامية، فهي تكشف عن رأي رئيسهم ومتبوعهم، والحكم المستكشف بالسيرة حكم تأسيسي. وبناء العقلاء في حجته يحتاج لعدم الردع واحرازه، بينما سيرة المشرعة فإنها كاشفة عن عدم الردع بالشروط المذكورة لها، منها اتصالها بزمان المعصومين عليهم السلام، إذن، فيختلف بناء العقلاء عن السيرة في الكشف والمنكشف. قال المحقق الخراساني: (اللهم إلّا أن يقال: إنّ التوفيق في مثل الخاص والعام، والمقيد والمطلق كانت عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، وهي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لولا دعوى اختصاصها به)^(١). والملاحظ في كلامه أنّ مورد السيرة ليس كلّ جمع عرفي وإنما هو فيما لو كان من قبيل العام والخاص، والمطلق والمقيد أو أنّ هذه السيرة على الجمع العرفي مستمرة من زمان الأئمة عليهم السلام إلى زماننا.

وقد اعترض عليه العلامة الحائري بأنه مع مخالفة مثل الشيخ الطوسي - وقد نقلنا كلامه في الاستبصار سابقاً - فكيف يمكن ادّعاء قيام السيرة على ذلك؟ وكيف خفيت على مثل الشيخ؟ ولا بد للسيرة من شاهد عليها، ولا يمكن ادّعاؤها بمجرد الذوق والاستحسان.

لذلك يمكن تقريب السيرة التي ادّعاها المحقق الآخوند رحمه الله بذكر

بعض الشواهد عليها، فيمكن الاستشهاد لها بما في اعتقادات الصدوق - وقد نقلنا كلامه سابقاً - من أنّ اعتقادنا في المجمع والمبين أنّ المجمع يحمل على المبين^(١)، وبما نراه في كلمات بعض من سبق الشيخ الطوسي كالصدوق في الفقيه من بعض الجموع التي تشبه ذلك، وبما في الكافي في (باب ما وضع رسول الله الزكاة عليه) علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس عن عبدالله بن مسكان عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وضع رسول الله ﷺ الزكاة على سبعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والإبل والبقر والغنم وعفا عما سوى ذلك». قال يونس: معنى قوله: أنّ الزكاة في سبعة أشياء وعفا عما سوى ذلك، إنّما ذلك في أول النبوة كما كانت الصلاة ركعتين ثم زاد رسول الله ﷺ فيها سبع ركعات، وكذلك الزكاة وضعها وسنّها في أول نبوته على سبعة أشياء، ثم وضعها على جميع الحبوب^(٢)، فيقصد يونس بكلامه هذا الجمع الدلالي بين الروايات التي تجعل الزكاة على الحبوب وما ينفى عنها كالخبر المذكور.

وقد جاء في كتابي الشيخ الكثير من هذه الجموع، وسيأتي الكلام حول جموع الشيخ.

ولكن يمكن المناقشة في الشواهد المذكورة: ومناقشة وجود السيرة على الجمع العرفي عند الأصحاب والعلماء السابقين. في مجال الروايات المتعارضة،

(١) الاعتقادات: ٨٩.

(٢) الكافي ٣: ٥٠٩ / ٢.

وهذه المناقشة تعتبر توضيحاً لرأي الشيخ الحائري مع إضافات وشواهد منا.
أما كلام الصدوق فربما كان أجنبياً عن المقام؛ لأنّ حمل المجمع على المبيّن ليس منه.

وأما جمع يونس بن عبدالرحمن، فلا علاقة له بمثل هذه الجموع؛ لأنه من قبيل النسخ، فهو يريد القول بأنه يجب الأخذ بالمتأخر.

وأما جمع الصدوق في بعض الموارد في كتاب الفقيه، فلا يمكن الاعتماد عليه؛ لأننا نرى الصدوق يقول في الفقيه نفسه في الجمع بين خبرين: (دَلَّ أحدهما على عدم البأس في أن يصلي المصلي وبين يديه سراج حيث عبّر فيه «لا بأس»، ودَلَّ الآخر على عدم جواز ذلك وهو خبر علي بن جعفر حيث عبّر «لا يصلح»...، ثم قال: ولكنها رخصة اقترنت بها علة فمن أخذ بها لم يكن مخطئاً بعد أن يعلم أنّ الأصل هو النهي، وأنّ الإطلاق هو رخصة، والرخصة رحمة^(١). فهو لم يجمع بين الخبرين جمعاً عرفياً؛ لأنّ الجمع بين «لا بأس» و«لا يصلح» هو الحمل على الكراهة، وهو من أوضح مصاديق الجمع الدلالي عندنا.

ويضاف لذلك أنه لو كانت السيرة قائمة بين العلماء على مثل هذه الجموع التي تسمّى بالعرفية، فلا بد أن تشتمل عليها بعض جوامع الحديث ككتاب الحسين بن سعيد وعلي بن مهزيار ونوادر ابن أبي عمير وجامع الآثار ليونس

بن عبدالرحمن، ولكان بين أيدينا اليوم تراث علمي كبير من الجمع العرفي. إضافة إلى أنّ هذه الكتب المشتملة على الجموع سوف تواجه تلك الشبهات التي أثارها مشكلة اختلاف الأحاديث منها الاضطراب العقائدي عند البعض كما أشرنا إليه، وأنه بسبب وجود الروايات المتعارضة عن المعصومين عليهم السلام، وجد بعض التزعزع العقائدي عند البعض، كما أشار إليه الشيخ في مقدمة الاستبصار، وبذلك يتجنّب الشيعة الوقوع في المشاكل التي أشرنا إليها سابقاً، والتي أدّت إلى أن يُطلب من الشيخ الطوسي في أوائل وروده لبغداد تأليف كتاب لمعالجتها. فإنّ تلك الكتب التي تحوي على تلك الجموع سوف تغني عن تأليف مثل هذا الكتاب؛ لوجود تلك الكتب آنذاك، حيث كانت من مصادر الشيخ في كتابيه، وكانت محفوظة في مكتبات الشيعة وغيرها كمكتبة سابور وخاصة مع وجود الكثير من فقهاء الشيعة قبل الشيخ الطوسي فنلاحظ أنّ النجاشي في رجاله وصف (٤٦) شخصاً بالفقاهة مع أنه لم يصف بعض كبار الرواة والعلماء بذلك، فلو كان كلّ فقيه يجمع جمعاً عرفياً، لكان الحاصل من ذلك تراثاً علمياً كبيراً من الجموع العرفية، ولكان الشيخ والسيد المرتضى وغيرهما يشير إلى هذه الجموع التي قام بها العلماء، مع ملاحظة اختلاف العلماء في بعض الجموع كما يلاحظ ذلك في زماننا أيضاً، حيث يختلف بعض العلماء فيما بينهم في نوع الجمع بين الروايات، فكّل فقيه يذهب لجمع خاص، ولو كان جمعاً عرفياً لكان يلتفت إليه أبناء العرف

وخاصة العلماء بصورة واضحة، فلا يرون اختلاف الأحاديث ولا تعارضها، ولا تحصل المشاكل والآثار المترتبة على اختلاف الأحاديث.

إذن، فلو كانت الجوامع الحديثية مشتملة على تلك الجموع لما وُجد مثل ذلك التحير والاضطراب الناجم عن اختلاف الأحاديث حتى يلتجئ للشيخ الطوسي لمعالجتها، حين وروده لبغداد، وقد كان عمره آنذاك (٢٣) عاماً؛ لأنّ عمره حين وفاة الشيخ المفيد - أي سنة ٤١٣ - كان (٢٨) عاماً وقد كتب التهذيب إلى آخر كتاب الصلاة في هذه المدة؛ لأنه عبّر عن الشيخ المفيد فيها بـ(قال الشيخ، أيده الله، فيعلم أنّ المقدمة كتبها آنذاك، وقد جاء فيها: (فلاشتغال بشرح كتاب يحتوي على تأويل الأخبار المختلفة والأحاديث المتنافية من أعظم المهمات في الدين ومن أقرب القربات إلى الله تعالى؛ لما فيه من كثرة النفع)^(١).

لو كانت هذه الجموع العرفية موجودة أو كانت واضحة عند العرف أو العلماء، لما حدثت تلك المشاكل المترتبة على الأخبار المتعارضة وخاصة المشكلة العقائدية، ولما طلب من الشيخ القيام بعملية الجمع بين تلك الأخبار المواجهة هذه الآثار المترتبة عليها.

فكيف حصلت تلك المشكلة، فيما إذا كانت مؤلفات الشيعة مشتملة على مثل هذه الجموع، وبالاخصّوص إذا كانت عرفية؟ على أنّ الشيخ الذي جمع بين

الأخبار بمثل تلك الجموع يقول في المقدمة: (ومهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أظعن في إسنادها فإني لا أتعدها... حتى أكون عاملاً على الفتيا والتأويل بالأثر، وإن كان هذا مما لا يجب علينا لكنه مما يؤنس بالتمسك بالأحاديث)^(١).

إذن فلو كانت هناك سيرة بين العلماء على الجمع العرفي لدوّنت وكتبت في كتب السابقين التي كانت موجودة آنذاك، وبذلك لا تحدث تلك المشكلة التي سببها اختلاف الأحاديث. إضافة إلى عدم التعرض لمثل هذا الجمع في الكافي؛ فهو إما إنه لا ينقل إلّا الخبر الذي يفتي به، فلا ينقل الأخبار المتعارضة، أو إنه إذا نقلها فلا يحاول الجمع بينها جمعاً دلالياً مع ملاحظته لها.

إذن، فمن أين نستكشف أنّ سيرة العلماء من زمان الباقرين عليه السلام إلى زماننا هذا كانت قائمة على الجموع الدلالية، وخاصة بالنحو المعروف من الجمع الدلالي في زماننا؟ إذن فلا يعلم وجود السيرة على الجمع العرفي، ولا توجد شواهد عليها، بل الشواهد على خلافها، وفقهاؤنا إنما سلكوا في بحوثهم على طريقة بناء العقلاء والروايات المشيرة لهذا البناء.

الدليل الثالث: الروايات. الروايات الشريفة التي تقدّم نقل البعض منها تشير إلى ضرورة الجمع بين أخبار الأئمة عليهم السلام وهي وإن أمكن الخدشة بسند بعضها ولكن يصحّ الاحتجاج بمجموعها. وهي طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات التي تحت الأفراد على فهم مراد الأئمة عليهم السلام من الأجوبة المختلفة التي يلقونها حول موضوع واحد؛ فمنها معتبرة الأحوال التي تقدّم نقلها عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا لينصرف على سبعين وجهاً»^(١)، وقد تقدّم توضيح المراد من «سبعين وجهاً» وقلنا: إن المراد منها: أن الأئمة عليهم السلام يجيئون بأجوبة مختلفة لبعض الدواعي والأغراض. فقوله عليه السلام: «أنتم» فيه حثّ وتحريض على معرفة المراد من خلال الدقة والتعمق في الأجوبة المختلفة الصادرة منهم عليهم السلام.

ومنها: ما تقدّم نقله عن التهذيب بسند صحيح عن زرارة قال: كنت جالساً عند أبي جعفر عليه السلام ذات يوم إذ جاءه رجل فدخل عليه، فقال له: جعلت فداك، إني رجل جار مسجد فإذا أنا لم أصلّ معهم وقعوا فيّ، وقالوا: هو كذا وكذا. فقال: «أما لئن قلت ذلك لقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: من سمع النداء ولم يجبه من غير علة فلا صلاة له» فخرج الرجل فقال له: «لا تدع الصلاة معهم وخلف كلّ إمام». فلما خرج، قلت له: جعلت فداك، كبر على قولك لهذا الرجل حين استفتاك، فإن لم يكونوا مؤمنين؟ فضحك عليه السلام فقال: «ما أراك بعد إلّا هاهنا يا زرارة، فأيّ علة تريد أعظم من أنه لا يؤتم به؟». ثم قال: يا زرارة ما تراني قلت: صلّوا في مساجدكم، وصلّوا مع أئمتكم»^(٢).

(١) معاني الأخبار ١: ١٣ / ١، وفيه عن داود بن فرقد.

(٢) التهذيب ٣: ٢٤ / ٨٤.

فالملاحظ أنّ الإمام عليه السلام ذكر في جواب زارة وجهين:

أحدهما: أنه قال: «من غير علة»، وعدم الإيذان أحد العلل عند أئمة أهل

البيت عليهم السلام.

والثاني: أنّ قوله: «صلّوا» رافع لإطلاق «من سمع...» في ذاته لو فرض

وجوده. والشاهد على ذلك ما ذكره في الجهة الثانية التي نبّه عليها بقوله: «يا

زاررة ما تراني قلت...»، فهو يريد أن يبيّن هذه الحقيقة وأنه لا بدّ من فهم مراد

الأئمة عليهم السلام في الأحاديث المتعارضة الصادرة منهم في موضوع واحد،

وملاحظة ما فيها من اللحن والعدول، وهذا نحو من أنحاء الجمع. وهناك

روايات أخرى بهذا المعنى تقدّم ذكرها.

ومنها: «حديث تدريبه خير من ألف ترويه، ولا يكون الرجل فقيها حتى

يعرف معارضض كلامنا، وأنّ الكلم من كلامنا ينصرف على سبعين وجهاً لنا

من كلّها المخرج» وأمثالها من الروايات التي ذكرناها في مبحث التورية تؤكّد

على أنّ الفقيه هو الذي يعرف الأساليب العقلانية العامة أو المختصة

بالأئمة عليهم السلام في المحاورّة، وقواعد النشر والكتّان، فليس كلّ أحد يتمكن من

فهم المراد والمقصد الحقيقي من اقوالهم، أو الجمع بين إقوالهم المتعارضة، بل

هو الذي يعرف هذه الأساليب. وليس الفقيه الذي يحكم بالتعارض لمجرد أن

يرى حديثين متعارضين ويجري عليهما قواعد التعارض من التساقط أو

التخيير، بل هو الذي يتأمل في كلامهم حسب تلك الأساليب وربما ارتفع

التعارض من خلال الجمع الاستنباطي الذي ذكرناه.

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على لزوم الأخذ بالمحكم ورد المتشابه إليه كما هو الأمر في القرآن الكريم؛ منها ما في العيون - وذكرت في جامع الأحاديث - قال: حدثني أبي قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن أبي حيون مولى الرضاء عليه السلام - وهو لم يوثق عن الرضاء عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم».

ثم قال: «إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبّعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»^(١). ونظيرها روايات أخرى يأتي ذكر بعضها.

وأما معنى المتشابه، فقد قال الشيخ الأنصاري في الرسائل: (والمراد من المتشابه بقرينة قوله: «ولا تتّبّعوا متشابهها فتضلّوا» هو الظاهر الذي أُريد خلافه، إذ المتشابه؛ إما المجلّ وإمّا المؤول، ولا معنى للنهي عن اتباع المجلّ. فالمراد: إرجاع الظاهر إلى النصّ أو الأظهر)^(٢). وفي هذا حث على الأخذ بالظواهر في خصوص المقدار المراد منها. وأمّا المتشابه فهو ما أُريد خلاف ظاهره.

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على أنه يوجد في روايات الأئمة عليهم السلام عامّ وخاصّ،

(١) عيون أخبار الرضاء عليه السلام ١: ٢٩٠ / ٣٩، جامع الأحاديث ١: ١٦٣ / ٨١.

(٢) الرسائل ٢: ٧٧٨.

والمراد من العام فيما يذكر في الروايات كما أوضحناه في مبحث العام والخاص، أحد معنيين:

الأول: أن يراد بالعام: ما أُريد به العموم وإن ذكر في مورد خاص، وأما المراد من الخاص، فما يراد به الخصوص وإن كان ظاهره عاماً.

الثاني: المصطلح الأصولي.

ومن هذه الطائفة خبر سليم بن قيس الهلالي المذكور في جامع الأحاديث، وقد ذكرناه. وفيه بعد الفقرة التي ذكرناها منه في الطائفة الثانية: «وآخر رابع لم يكذب على رسول الله، مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله ﷺ ولم ينسبه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به على سمع لم يزد ولم ينقص عنه، وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ؛ فإن أمر النبي مثل القرآن ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان، وكلام عام وكلام خاص، وقال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^(١)».

وهذه الأخبار حين تنبه على ذلك، فإنما تقصد منه الحث على معرفة ذلك، كما ورد في الروايات أنه لا بدّ للشخص أن يميّز عموم القرآن عن خصوصه، كما أنه يعلم من ذلك أن المراد من العام والخاص هو المعنى الأول.

الطائفة الرابعة: الروايات التي تحثّ على معرفة الناسخ من المنسوخ،

كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا على محمد أم كذبوا؟ قال «صدقوا». قلت: فما بالهم اختلفوا؟ قال: «أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب، ثم يحيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً؟»^(١). وغير ذلك من الروايات التي علل فيها اختلاف الأحاديث بالنسخ.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة للمقام مع خروج النسخ الاصطلاحي عن محل البحث هو أن النسخ في كلمات الصحابة والتابعين ومن بعدهم كان يراد منه ما هو أوسع من النسخ الاصطلاحي المتعارف الذي يعني انتهاء أمد الحكم بحيث يشمل تقييد المطلق وتخصيص العام وبيان المبهم والمجمل كما ذكر هذا المعنى للنسخ السيد الخوئي في تفسير البيان. وأوضحه جماعة من أهل السنة منهم الشاطبي في الموافقات قال فيها: (إنّ الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ في الإطلاق أعمّ منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متّصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر)^(٢). ثم يستشهد على ذلك بكلمات الصحابة والتابعين.

(١) الكافي ١: ٥٢/٣.

(٢) الموافقات ٣: ١٠٨.

وعلى ذلك فيراد من الناسخ والمنسوخ ما يشمل كلّ ما يغير ظهور الكلام. وعلى كلّ حال فلا ريب أنه لأجل التعرّف على مراد المتكلم الواحد، يلزم الاقتباس من مجموع كلماته التي يرتبط بعضها ببعض آخر، كما هو المسلّم في فهم القرآن الكريم وتفسيره؛ وذلك لأنّ الإنسان لا يبيّن جميع الأمور في كلام واحد، كما لا تكون كلماته بمستوى واحد، فقد تكون بعض كلماته بمستوى الإجمال، وبعضها الآخر بمستوى التفصيل، وإنّما ينكشف مراده من خلال ضمّ بعضها للبعض الآخر وإنّ الفقيه كما ذكرنا هو الذي يعرف معاريف الكلام ودواعي الكتمان والفرق بين الفتيا والتعليم وأمثالها، كلّها مؤثّرة في فهم كلام الأئمة عليهم السلام وفي الجمع بين الأخبار المتعارضة، ومثل هذا الفهم والجمع لا يمكن لكلّ أحد القيام به وإنّما يختصّ بالمختصين وهم الفقهاء بتعبير الروايات، وبناء العقلاء أيضاً قائم على فهم أمثال الأئمة عليهم السلام أو الجمع بين أقوالهم المتعارضة، بمثل هذا الجمع العرفي الخاص، الذي نعبر عنه بـ (الجمع الاستنباطي) وضّحنا هذه الفكرة أكثر في محله، فهو جمع عرفي عقلائي أيضاً ولكن ضمن شروط خاصة. والروايات التي ذكرناها بطوائفها الأربع يمكن الاستدلال بها لذلك أو تأييده فانها تشير أيضاً للفكرة التي ذكرناها في فهم كلام الأئمة عليهم السلام أو الجمع بين أقوالهم.

فالجمع بين الروايات أمر صحيح وبدونه لا تجرى قواعد التعارض.

المبحث الثاني

بعد الالتزام بصحة الجمع الدلالي في الجملة فما هي حدود هذا الجمع؟

وما هو النحو الجائز منه؟

ومّا يجدر التأكيد عليه أنّ تقييد هذا الجمع بـ(الدلالي) إنما هو للاحتراز عن الجمع العملي؛ لأنه في موارد اختلاف الطرق والأمارات وتعارضها يمكن الجمع بنحوين: الجمع الدلالي، والجمع العملي.

والجمع العملي بدوره على نوعين: فتارة يعمل بكلا الدليلين المتعارضين احتياطاً، وأخرى يعمل بمضمون كلّ من الطريقتين في بعض مدلوله، كما لو قامت بيئة على أنّ هذه الدار لزيد وقامت بيئة أخرى على أنها لعمر ورفضنا تساوى البيئتين عدداً وعدالة، فلا بد هنا من الجمع بين هذين الطريقتين، بالأخذ بكل واحد منها في نصف مدلولهما، كما ورد ذلك في الروايات أيضاً، فيقال بأنّ نصف الدار لزيد ونصفها الآخر لعمر و.

ولكن هذا لا يسمى جمعاً دلالياً، بحيث يكون مقتضاه أنّ مقصود البيّنة التي شهدت على أنّ الدار لزيد أنّ نصفه له، وكذلك البيّنة الأخرى، ولكنه جمع عقلائي.

وقد يعدّ من هذا القبيل ما لو تعارض المقومون. كما تعرّض لذلك الشيخ الأنصارى في مسألة الأرش في مكاسبه في خيار العيب حيث ذكر بأنه لو اختلف المقومون في قيمة المعيب والصحيح، فينصف.

ولكن دخوله في هذا الباب غير صحيح كما أوضحناه في المكاسب؛ لأنّ الأخذ بالحد الوسط في تعارض المقومين ليس من قبيل تعارض الطرق؛ لأنّ المقوم لا يخبر عن قيمة الشيء وإنما هو ينشئ ويجعل للشيء قيمة بحسب ملاحظة القيمة السوقية، ولكن العقلاء يبنون على أخذ الحد الوسط بين القيمتين، فلو قال أحد المقومين: إنّ قيمة المال (٢٠٠٠) دينار، وقال الآخر: إنّ قيمته (١٠٠٠) دينار، فيعدل بين القيمتين وتعتبر القيمة (١٥٠٠) دينار. وفي رأينا أنّ الخلاف بين الشهيد والمشهور في هذه المسألة يبتني على هذا الأمر. وعلى كلّ حال فالجمع الدلالي يعني استكشاف مراد المتكلم من كلماته المختلفة الصادرة عنه، ولا يعني العمل بالنصف من كلامه في كلّ من مورد، كما هو مقتضى الجمع العملي، بل بمعنى ملاحظة مراد المتكلم في مقام الثبوت مثلاً وإن اختلفت أقواله ظاهراً.

وللجمع الدلالي أنحاء وم احتمالات، وقد تبين في البحث السابق النحو الصحيح من أنحاءه، ولكن لا بدّ من ملاحظة الأدلة التي اعتمد عليها في توجيه الجمع؛ لكي يتضح الحق منها، فنقول: إنّ هناك أنحاء واحتمالات أربعة للجمع الدلالي تختلف حسب الأدلة التي استدلل بها له.

الأول: الالتزام بأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، كما قيل بأنّ ابن أبي جمهور قد ادّعى الإجماع على مثل هذا الجمع^(١). وقد نقل السيد الطباطبائي كلامه في رسالة التعادل والترجيح، وربما تنطبق على هذا النحو عبارة الشيخ في مقدمة التهذيب، حيث قال (ومهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أطعن في أسنادها فلا أتعدّي، وأجتهد أن أروي في معنى ما أتأول الحديث عليه حديث آخر يتضمن ذلك المعنى)^(٢) وهذا الجمع هو نوع من التأويل مهما أمكن. هذا الرأي يوسّع من دائرة الجمع إلى أقصى ما يمكن. ويمكن أن يطلق على هذا النحو من الجمع بالجمع التبرعي أو التورّعي لمناسبة تقتضيه أي لورع الفقيه من طرح الروايات عن المعصومين عليهم السلام.

الثاني: الجمع الذي قامت عليه السيرة بأنّ يحدد الجمع بما قامت عليه سيرة العلماء، على اعتبار أنّ الدليل على الجمع هو السيرة، كالجمع بين العام والخاص والمطلق والقيّد، فليس المراد: مطلق الجمع، وإنّما يتحدد بتلك الجموع التي مارسها العلماء. وهذا هو مقتضى كلام المحقق الآخوند، وقد تقدّم كلامه في هذا المجال. وبذلك تخرج الكثير من الجموع التي التزم بها المتأخرون كإنقلاب النسبة وغيره. وإذا شكّ في مورد بقيام السيرة عليه وعدمه، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن؛ لأنّ السيرة دليل لبّي، فيكون الدليل قاصراً عن شمول غيرها.

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦.

(٢) التهذيب ١: ٣.

الثالث: الجمع العرفي، بناء على أنّ الدليل على الجمع هو بناء العقلاء بتقريبه الأول. والمراد من الجمع العرفي: أن يكون هذا الجمع في مستوى فهم عموم العرف، ولا يعتمد على خبرة خاصة للشخص، بحيث لو عرض على عموم الناس هذان الكلامان لما بقي العرف متحيراً، بل إنهم يتوسّلون بهذا الجمع؛ ولذلك فلا يمكن العمل بالجمع الذي لا يدركه العرف، والذي يفوق في مستواه فهم عموم الناس، بحيث يعتمد هذا الجمع على فقاهة وخبرة معينة؛ لأنّ الملاك فيه هو العرض على العرف. لذلك لو فرضنا أننا لو عرضنا المتعارضين على العرف لاستنكر صدور المتعارضين، وإن وضح له مبادئ هذا الجمع، كالجمع بين قوله: «ليس عليه شيء» وقوله: «وعليه بدنة» أو «عليه الحج من قابل» حيث جمع بينهما بالتخصيص؛ فلا يصح العمل بمثل هذا الجمع على هذا المبنى؛ لعدم تقبّل العرف العام له. وقد ذكرنا أنّ مستند هذا الجمع هو بناء العقلاء بالتقريب الأوّل له، كما تقدّم منا ذكره.

الرابع: الجمع الاستنباطي. وقد فسرناه فيما سبق، والدليل عليه بناء العقلاء، ولكن لا على مستوى عامة الناس بل على مستوى الخاصة، أي على مستوى ذلك المتكلم الذي يعلم مسبقاً بأنه يتكلم الكلام المختلف بحسب دواعي الكتان، ويبحث على التعرّف على مقاصده، وأساليبه وقواعده الخاصة في الكلام بحسب مكانته الاجتماعية. فالمراد من الجمع الاستنباطي: ملاحظة الكلمات المختلفة الصادرة على مستوى واحد سواء صدرت من متكلم واحد

أو من متكلمين، على ضوء القواعد التي تستفاد من كلام المتكلم نفسه في مجال النشر والكتمان؛ لذلك لا يناط صحة هذا الجمع بتقبل العرف وفهمه إلا بعد تعرفه على قواعد النشر والكتمان وموازينه.

فهذه أنحاء أربعة من الجمع بحسب ملاحظة أدلتها فما هو الصحيح منها؟

أما النحو الأول - وهو الجمع مهما أمكن - فلا دليل عليه إلا الإجماع الذي ادعاه ابن أبي جهور. ولا يبعد أن يريد من الإجماع: إجماع من تأخر عن الشيخ؛ لأن الشيخ كان متبعا لدى العلماء لفترة طويلة في فتاواه وآرائه، وإن كان قد نبه في مقدمة التهذيب على أن هذه الجموع التي يذكرها في كتابه ليست واجبة، وإنما ذكرها؛ لأنها مما توجب أنس الأذهان بالأحاديث، وأما ما تقدم ذكره من كلام السهوري الذي له مثل هذا الرأي في الجمع، فلا أساس له في بناء العقلاء.

وأما النحو الثاني - وهو الجمع بحسب قيام السيرة - فيمكن مناقشته: **أولاً:** بأن هذا النحو يتوقف على استقراء سيرة العلماء على ذلك، وهو لم يثبت.

وثانياً: بأن هذا النحو يتوقف على عدم استناد السيرة؛ لا إلى بناء العقلاء في المستوى العام، ولا إلى بناء العقلاء في المستوى الخاص الذي ذكرناه. ولكن هذا غير صحيح؛ لأن السيرة ليست مستقلة وإنما هي مستندة للدليل، وهذا

الدليل؛ إما إنه بناء العقلاء فترجع السيرة إلى الدليل الأول، وأمّا إلى الروايات فترجع إلى الدليل الأخير؛ فليست السيرة دليلاً مستقلاً.

نعم، بالنسبة للمحقق الآخوند الذي استدّل بالسيرة لتصحيح الجمع الدلالي يلزمه الاقتصار على الجموع التي تثبت بالسيرة.

وأما النحو الثالث - وهو الجمع العرفي - فهو كما أشرنا إليه يتوقف على افتراض استقرار بناء العقلاء في المستوى العام على مثل هذه الجموع ولو فصل بين الكلامين المختلفين مئة عام مثلاً، وهذا غير تام. على أنّ هؤلاء الذين يجمعون بمثل هذه الجموع لا نظن تقيدهم بملاحظة العرف في الجموع التي تخطر في أذهانهم.

وعلى ضوء ذلك فيمكن القول بأنّ النحو المتعيّن هو الرابع وهو ما سمّيناه بالجمع الاستنباطي الذي يعتمد على فقاهاة المستنبط ولا علاقة له بقيام سيرة العلماء على مثل هذا الجمع «فربّ حامل فقه إلى غير فقيهه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(١) كما ورد في الحديث. ويعتمد مثل هذا النحو من الجمع على ملاحظة الأوضاع والأجواء والمخاطبين والمعاصرين للكلام، ومستوى الكلام وخصوصياته، ونوع الحكم من أنه ولائي أو غيره، كما أوضحنا ذلك كله وغيره في المقصد الثاني.

المبحث الثالث

وهو ما يعبر عنه بالمرجّحات الدلالية، وهي أمور:

الأمر الأول: لو كان هناك دليلان بينهما العموم من وجه، وكلّ منهما يشتمل على حكم ينافي حكم الآخر، ودلالة أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق، حيث يتعارضان في المجمع. والملاحظ أنّ المراد بالعموم: ما كانت فيه أداة وضعت للعموم وبالإطلاق: غير ذلك - كما سيأتي توضيحه - كما لو كان العام (أكرم كلّ عالم)، والمطلق (لا تكرم الفاسق).

وقد اختلف العلماء في هذا المورد؛ فذهب الشيخ الأنصاري إلى ترجيح العموم على الإطلاق، وقوّاه جمع من المتأخرين كالمحقق النائيني وبعض ممن تأخّر عنه، وذهب بعض آخر إلى عدم تقديم العموم، كما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١) وقوّاه المحقق العراقي^(٢).

قال الشيخ الأنصاري في الرسائل: (لا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء؛ من كونه حقيقة، ولأنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم

(١) كفاية الأصول: ٤٥٠.

(٢) مقالات الأصول: ١٥٩.

البيان، والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق... فالمطلق دليل تعليلي والعام دليل تنجيزي^(١).

وملخص كلام الشيخ في هذا المورد: أنّ اسماء الأجناس - كما ذهب إليه سلطان العلماء - إنما وضعت للماهية المهمة، وأمّا اللا بشرطية - أي الإطلاق - فهي حيثيّة خارجة عن حدود الموضوع لاسم الجنس، وإنما تستفاد اللا بشرطية من الأداة الموضوعية للعموم. فدلالة العام على الشمول وضعية تنجيزية، وأمّا دلالة الإطلاق على اللا بشرطية والشمول فهي بمقدمات الحكمة. ومن هذه المقدمات عدم وجود البيان، فدلالته تعليليّة معلقة على عدم البيان على التقييد، وبما أنّ العام يصلح أن يكون بياناً على عدم توفر اللا بشرطية في المطلق فيكون المجمع محكوماً بحكم العام دون حكم المطلق. وهذا بيان إجمالي لمراد الشيخ في هذا المقام.

وقال المحقق الآخوند في الكفاية: (عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد... ولا بد في كلّ قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر)^(٢).

ومراد من هذا الكلام: أنه لا فرق بين المطلق والعام؛ لأن المطلق إنما يناط ظهوره بالشمول بعدم البيان المتّصل، فالبيان المنفصل ليس له تأثير في ظهور المطلق؛ لأن عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمة إنما هو عدم

(١) الرسائل ٢/ ٧٩٢.

(٢) كفاية الأصول: ٤٥٠.

البيان المتصل لا عدم البيان إلى الأبد، فإذا لم يوجد بيان القيد المتصل، وفي مقام التخاطب فينعقد في الشمول، وأمّا القيد المنفصل في غير مقام التخاطب فلا ينفي ظهور المطلق. وعلى ذلك فيكون ظهور المطلق ظهوراً تنجيزياً أيضاً كظهور العام، فيكون هنا ظهوران تنجيزيان متعارضان، ولا بد في تشخيص أظهرية أحدهما من الآخر من ملاحظة خصوصيات الكلام.

وهذان كلامان لعلمين كلّ منهما يمثل قولاً مخالفاً للآخر. ولكن لمعرفة الحق في المسألة لابدّ من التعرف على ما يبتني عليه النزاع هنا، ويظهر محل النزاع مما سبق ذكره بالتفصيل حين البحث فيما لو كان الخبران عامين أو مطلقين، أو أحدهما عاماً والآخر مطلقاً في التنبيه السابع من تنبيهات الأخبار العلاجية - الذي كان يشمل العامين من وجه - بالتقريب الذي رأينا ابتناء النزاع عليه، وإن بنى على غيره في أقوال العلماء.

وذكرنا هناك بعد الاعتراف بعدم دلالة المطلق بالوضع على اللا بشرطية والشمولية، ولكن هل إنّ دلالة المطلق على الشمول والإطلاق هل هي دلالة لفظية، بأن يكون للفظ المطلق ظهور في الإطلاق، ومن هذا الإطلاق أو الظهور الإثباتي بأصالة التطابق بين مقام الإثبات والاثبات، نكتشف الإطلاق الثبوتي، لأجل التناسب بين الكاشف والمنكشف وأن نفس الماهية متعلقة للحكم فيكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن شمولية الحكم في مرحلة الثبوت، وبذلك يكون المطلق كالعام ظاهراً في الشمول وعلى هذا الرأي فيقع التعارض بين ظاهرين تنجيزيين.

أو إن دلالة المطلق على الشمول دلالة عقلية، وذلك لأن اللفظ إنما وضع للماهية المهملة، وهي لا ظهور لها في ذاتها في الإطلاق والشمول، إلا مع توفر مقدمات الحكمة، وبذلك سيكون العقل كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي وعلى هذا الرأي فيكون المطلق حجة تعليلية؛ لأن كاشفية العقل تتوقف على عدم بيان مخالف له والعام يصلح أن يكون بياناً؟

وهذان الرأيان يبتنيان على بحث تقدّم ذكره وهو أن الإطلاق الثبوتي الذي نحاول الكشف عنه، هل هو أمر وجودي، وبذلك يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد، من قبيل التضاد، كما ذهب إليه بعض الأعظم أو إنه أمر عديمي، أي عدم التقييد في الموضوع القابل وبذلك يكون التقابل بينهما من قبيل العدم والملكة؟

فإن قلنا بأن الإطلاق في مرحلة الثبوت أمر عديمي، والتقابل بينه وبين التقييد من العدم والملكة، كما قوّيناه وفقاً للمحقق النائيني وجماعة، وكذلك المطلق في مقام الإثبات كالمطلق في مقام الثبوت أمر عديمي ومتطابق معه، وبذلك يصلح أن يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت؛ اعتماداً على أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت وذلك لأن المطلق في مقام الثبوت يعني إثبات حكم للماهية مع عدم التقييد مع التمكن منه، وفي مقام الإثبات هو كذلك، وتقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة فمن عدم التقييد في مقام الإثبات مع التمكن منه يستكشف عدم التقييد في مقام الثبوت أيضاً؛ وذلك

لأنه مع عدم التقييد مع التمكن منه، ينعقد للكلام ظهور في الشمول في مقام الإثبات. ولكن هذا الظهور ليس مستنداً للوضع الأفرادى، ليكون ظهوراً أفرادياً، كما كان يقول به المتقدمون على سلطان العلماء، بل إنه مستند لقرائن حالية ومقالية، فهو ظهور تركيبى كما أوضحناه. ولهذا الظهور صلاحية الكشف عن مقام الثبوت؛ لأنه أيضاً كان عدم التقييد مع التمكن منه، فهما من نوع واحد فيتطابقان من باب أصالة التطابق التي ذكرناها، وإذا انعقد للمطلق ظهور في الإطلاق فلا بد من تحقق دليل آخر يزيل أصالة التطابق هذه، وذاك الدليل الآخر لا بد أن يكون عند العقلاء مزيلاً لأصالة التطابق، فينعقد للمطلق ظهور، والبيان المنفصل سواء كان مقيداً أو عاماً يتعارض مع ظهور المطلق، لا أنه يمنع من ظهوره بحيث يكون ظهور المطلق تعليقاً، وظهور العام تنجيزياً؛ لأن وجود المقيد مانع من أصالة التطابق، لا من ظهور المطلق، وهذا هو نفس الكلام الذي نقوله في العام والخاص، فظهور العام يقتضي شمول الحكم لكل فرد، وبحكم أصالة التطابق: نكشف أن الحكم في الواقع ثابت لكل فرد، وظهور دليل الخاص يتنافى مع هذا الظهور، ولسبب ما يتقدم ظهور الخاص على ظهور العام، ويمنع من أصالة التطابق، وهذا الكلام بنفسه يأتي في المطلق، حيث إنه بورود المقيد أو العام يحصل التعارض بين ظهورين، كما ذهب إليه صاحب الكفاية. وعلى ضوء هذا رأى، فينعقد للمطلق ظهور وبذلك يتعارض مع الظهور العام في المجمع.

وأما لو قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت تقابل التضادّ، وإنّ الإطلاق أمر وجودي في مقام الثبوت وأمّا في مقام الإثبات فلا يوجد إلّا عدم التقييد، فلا يصلح أن يكون مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي الذي هو أمر وجودي يعبر عنه برفض القيود والإرسال والتامة؛ إذ لا ظهور للفظ في مقام الإثبات بذلك، وإنما يستكشف الإطلاق الثبوتي بحكم العقل؛ لأنه لو تعلّق الحكم في مقام الإثبات بقضية وماهية مهملة، ولم يقيدها المولى مع تمكنه من التقييد وكان في مقام البيان، فيحكم العقل بثبوت الإرسال والإطلاق في مقام الثبوت من خلال ذلك، وبذلك يكون إطلاق المطلق حكماً عقلياً يتوقف على عدم البيان المتّصل المقارن للكلام، وعدم البيان المنفصل المتأخّر عنه حيث يكون استكشاف الإطلاق الثبوتي متوقفاً على عدم هذا البيان، وأمّا إذا وجد أحد هذين البيانين فيزول الكشف والحكم العقلي، والمفروض أنّ العام في موردنا يصلح أن يكون بياناً، فيرتفع حكم العقل ولا يمكن معه استكشاف الإطلاق الثبوتي ولا ظهور في المقام. وهذا بخلاف الرأى الأوّل، فإنّ المفروض انعقاد الظهور للفظ في الإطلاق واللا بشرطية مع كون اللا بشرطية في مقام الإثبات والثبوت من نوع واحد، فيمكن اكتشاف عدم التقييد ثبوتاً من عدم التقييد إثباتاً مع التمكن منه، وبذلك ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق، فيتعارض الظهوران فلا يمكن على هذا الرأى القول بأنّ ظهور أحدهما - وهو المطلق تعليلي - وظهور العام تنجيزي، كما يصحّ ذلك على الرأى الثاني.

وقد تقدّم منا اختيار الرأي الأوّل، وهو أنّ الإطلاق الشبوتي عبارة عن عدم التقييد، وأنّ تقابله مع التقييد من تقابل العدم والملكية، وأمّا هذه التعبيرات في مورد الإطلاق بالإرسال ورفض القيود والتهامية، فهي إما أمور انتزاعية أو اعتبارية من قبيل المجاز والتسامح الأدبي، فيكون الرأي الصحيح في هذه المسألة هو رأي صاحب الكفاية.

وقد اتّضح مما ذكرناه، أنّ رأي الشيخ ومن تبعه يبتني على القول بأنّ انكشاف الإطلاق بحكم العقل، وأمّا رأي المحقق الآخوند ومن تبعه يبتني على كون انكشاف الإطلاق بالظهور اللفظي.

وإنما بنينا النزاع على ما ذكرناه؛ لأنّ ما في كلمات العلماء من ابتناء النزاع على كون ظهور المطلق تعليقاً وظهور العام تنجيزياً مما لا يكاد يخفى فساده، وذلك لأنّ ظهور اللفظ ليس قابلاً للتعليق، فإنّ الظهور إنما ينعقد بملاحظة ذات الكلام، والشيء لا ينقلب عما وقع عليه. وعلى ضوء ما ذكرناه فإنّ البيان المنفصل إنما يمنع من حجّة هذا الظهور دون أن يمنع من أصل انعقاده.

وعلى الرأي المختار في هذه المسألة، يظهر أنه في المطلق والعام يوجد ظهوران متعارضان، فما هو المرجّح لأحدهما؟

وقد ذكر صاحب الكفاية - كما نقلنا - أنه (لا بد في كلّ قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر)^(١) أي في تقديم ظهور

المطلق أو ظهور العام يختلف باختلاف الموارد ولكن كلامه هذا مجمل؛ إذ أنه لم يبين تلك الخصوصيات.

ولكن يمكن القول بالتفصيل هنا على ضوء ما سبق ذكره في المبحث الثاني، بل في المبحث الأول من أن الصحيح من أنحاء الجمع هو الجمع الاستنباطي، لذلك في مقام الترجيح لابد من معالجة المسألة على ضوء ما ذكرناه من اختلاف مستويات الكلام، وهو التفصيل في مستويات الكلامين المتعارضين - أي مستوى العام ومستوى المطلق - في صدورهما فقد يكون مستوى أحدهما التعليم والآخر في مستوى الفتوى، وقد يكون كلاهما على مستوى التعليم، أو كلاهما على مستوى الإفتاء. والحكم في كل مستوى يختلف عن الآخر.

ويجدر الإشارة في البداية إلى أننا نريد من التعليم: إلقاء الأصل الكلي ضرباً للقاعدة، كما أشار لذلك صاحب الكفاية في بحث العموم والخصوص في معنى العموم، وإنما يُلقى هذا الأصل الكلي لأجل الرجوع إليه في حالة الشك. وقد ذكرنا أنه في التعليمات يجوز تأخير بيان المخصّص والمقيد؛ لأنها مبنية على التدرج في البيان، أما الفتوى فتعني ذكر الحكم للمستفتي بالمقدار الذي يتّضح معه وظيفته الشخصية. وفي مثل ذلك لا يصح التعويل على القرائن المنفصلة؛ لأنّ الحكم إنما يذكره المولى لأجل أن يعمل به الشخص فعلاً، فتأخير البيان المنفصل يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، مع عدم مناسبته لشأن الإفتاء الذي يقتضي بيان الحكم للمخاطب بأسهل طرقه.

وبعد هذا التمهيد نعود لاستعراض الصور الثلاثة للكلامين المتعارضين على اختلاف مستوياتهما:

الصورة الأولى: ما إذا اختلفا في المستوى، كما إذا كان أحد الدليلين على مستوى التعليم والآخر على مستوى الإفتاء، فهنا يقدم العمل بالثاني الإفتائي وإن كان بلسان الإطلاق على الدليل الأول التعليمي وإن كان بلسان العموم، كما لو قال: (يجب إكرام كل عالم) و(لا تكرم الفساق). وذلك لأن الثاني أقوى ظهوراً في الشمول من الأول وإن كانت دلالة الأول بالعموم ودلالة الثاني بمقدمات الحكمة؛ وذلك لأن مقدمات الحكمة التي قلنا بأنها من قبيل القرائن الحالية والمقامية الكاشفة عن الحكمة ربما تتأكد بواسطة الخصوصيات المتوفرة في الكلام. ومن هذه الخصوصيات مستواه في بيان الحكم، وقد ذكرنا عدم احتمال التعويل في الإفتاء على القرائن المنفصلة إلا لضرورة تقتضيه، كما سيأتي؛ لقبح الاعتماد على القرائن المنفصلة في الفتيا إلا لأحد دواعي الكتمان. وعلى ضوء ذلك فيلزم العمل في المجمع بالدليل الصادر على مستوى الإفتاء وإن كان مطلقاً.

الصورة الثانية: أن يكون كلا الدليلين على مستوى التعليم، فهنا يلاحظ في الترجيح درجة الظهور، فيقدم الأظهر على الظاهر وفي مسألتنا لا يبعد القول بتقديم ما كانت دلالاته بالوضع على ما كانت دلالاته بمقدمات الحكمة؛ وذلك لأنه وإن وجد الدال على الشمول في كليهما وهو الظهور في المطلق

والعام كما ذكرناه لكن الدال على الشمول في العام هو أداة موضوعة للعموم، واستخدام المتكلم الذي يلاحظ خصوصيات كلامه لهذه الأداة لابد أن يكون بداعي التأكيد على شمول العام لجميع أفرادهِ؛ فإنه لو لم يكن قاصداً لهذا التأكيد، لم يكن هناك دافع لاستخدام الأداة، بل كان يكفي بقوله: (أكرم العالم)، ولم يقل: (أكرم كلَّ عالم). وهذه النكته التي يشتمل عليها العام تستوجب أظهيرية أحد الدليلين من الآخر.

وهذا الكلام بالنسبة لواقع الدليلين، أما لو فرضنا عدم توجه بعض الرواة لمثل هذه الخصوصيات، فعبروا عن المطلق الشمولي بالعام الشمولي أو العكس، فهذا الفرض خارج عن محل البحث؛ لأنَّ كلامنا في العام والمطلق الصادرين من المتكلم.

الصورة الثالثة: فيما لو كان كلا الدليلين على مستوى الإفتاء. والظاهر أنَّ جهة الإفتاء ذات قدرة كبيرة بحيث لا أهمية بإزائها لكون دلالة أحدهما بالوضع ودلالة الآخر بالإطلاق؛ ولذلك يعدّان من قبيل المتعارضين. ومن هنا ينبغي التعرف على السبب وراء جعل البيان بصورة اللابشرية وعدم التقييد، فلا بد من ملاحظة أسباب الكتمان ومصحّحاته؛ فإن وجدت في العام دون المطلق عمل به ولم يعمل بالآخر وكذلك العكس.

وبما ذكر يتّضح كيفية تطبيق الجمع الاستنباطي وآثاره التي يتميز بها عن الجمع العرفي، فلا حاجة لاستعراض النتائج المتميزة المترتبة على كلّ واحد من

هذين الجمعين في بحث مستقل وسيُتضح ذلك أكثر من خلال البحوث اللاحقة.

الأمر الثاني: من المرجّحات الدلالية ما لو تعارض إطلاقان بنحو العموم من وجه، ولكن الإطلاق في أحدهما شمولي وفي الآخر بدلي، فهل يقدّم الإطلاق الشمولي على البدلي كما نسب للشيخ وقّاه المحقق النائيني^(١)، وعليه ندخل المجمع في الإطلاق الشمولي وتقيّد الإطلاق البدلي بغير المجمع أو يتعارض إطلاقان ويتساقطان، كما ذهب إليه صاحب الكفاية وبعض من تبعه؟ كما لو قال: (صلّ) و(لا تغصب) و(أكرم عالماً) و(لا تكرم الفاسق)، حيث يتعارضان في مورد الاجتماع.

ولأجل توضيح أدلّة الأقوال أكثر، ينبغي علينا التمهيد بذكر مقدمة تسلّط الضوء عليها، وأنه في مورد الإطلاق البدلي حيث يكون المأمور به هو صرف الوجود ويحصل الغرض بالإتيان بأيّ فرد من الأفراد، وأيّ حصة من حصص المأمور به، فهل لجواز الإتيان بأية حصة من الحصص دخل في اللا بشرطية والإطلاق الثبوتي، أم لا؟

وتوضيحه أنّ الجواز في مورد الإطلاق البدلي - أي جواز الإتيان بأية حصة - يستعمل في معنيين:

الأوّل: الجواز الوضعي، بمعنى أنه في انطباق الطبيعي على كلّ حصة من

(١) فوائد الاصول ٤: ٧٣٢، أجود التقريرات ٢: ٥١٣.

الحصص، يكفي الإتيان بأيّ واحد منها في تحصيل الغرض على نحو يسقط المأمور به بامثاله، وهذا هو مقتضى قاعدة (إنّ الأجزاء عقلي والانطباق قهري)، فالإتيان بأيّ فرد من أفراد الماهية كاف في انطباقها عليه وفي حصول الغرض وسقوط المأمور به بامثاله، فالماهية المأمور بها تنطبق على الفرد المأتي به. وهذا مما لا كلام فيه، فالجواز الوضعي مقومٌ للابشرية، وإلا فلا معنى للابشرية بدونه؛ فإنه لو قال: (أكرم عالماً)، وأكرم المأمور العالم الفاسق، فإذا لم يكن مجزئاً، فهذا معناه أنه يجب إكرام العالم العادل وبذلك تنتفي الابشرية.

الثاني: الجواز التكليفي، بمعنى عدم المانع شرعاً من تطبيق الماهية على كلّ واحد من الحصص وعدم حرمة. وفي ارتباط هذا الجواز بالابشرية بالنسبة للوجوب البدلي احتمالات:

الاحتمال الأوّل: القول بأنّ هذا الجواز مقومٌ للابشرية ومصحح لها، بحيث لو كان الإتيان بإحدى الحصص محرماً عليه فلا تعقل الابشرية. ففي مثال (أكرم عالماً) إنما يصدق أنه لا بشرط بالنسبة للخصوصيات إذا لم يكن هناك مانع من تطبيقه على كلّ فرد وحصّة، وأمّا إذا كان هناك مانع شرعي في هذا التطبيق - كما لو نُهي عن حصّة من حصص الطيعي بأن قال: (لا تكرم العالم الفاسق) - فسوف تنتفي الابشرية، كما تنتفي فيما لو لم يمكن تطبيقه على كلّ فرد من أفراد الماهية.

إذن، فاللا بشرطية والإطلاق يتقوّمان بجواز تطبيق الماهية على كلّ حصة من حصص الماهية.

والوجه في هذا الرأي دعوى أنّ اللا بشرطية - أي الإطلاق - من الاعتبارات العقلائية، والعقلاء لا يصحّحون مثل هذا الاعتبار فيما لو لم تكن جميع الأفراد متساوية عقلاً أو شرعاً، بمعنى أنه يشترط في هذا الاعتبار العقلائي للا بشرطية عدم وجود المنع التشريعي عن بعض الحصص. وهذا الرأي هو مختار المحقق النائيني.

الاحتمال الثاني: أنّ جواز تطبيق الماهية على كلّ حصة من الحصص، وإن لم يكن مصحّحاً مقوماً للإطلاق واللا بشرطية، لكنه ملازم لهما، فلازم قوله: (أكرم عالماً) على تقدير إطلاقه ثبوتاً هو جواز تطبيق الإكرام على حصة من الحصص بالنسبة للمكلف، فالإطلاق يدلّ على الجواز بالملازمة. ويستفاد هذا الرأي من كلمات بعض الأعاظم^(١).

الاحتمال الثالث: القول بأنّ الجواز التكليفي ليس مقوماً للإطلاق واللابشرطية في موارد الشمول البدلي ولا لازماً له، بل هو من المقارنات؛ فإن وجد إطلاق مقامي فيمكن إثبات هذا الجواز، وإلا فلا يمكن إثباته، فلو قال: (أكرم عالماً)، فاللا بشرطية فيه تقتضي أن يكون انطباق الطبيعي على أي فرد يؤتى به قهرياً والإجزاء عقلياً. وهذا هو الجواز الوضعي، أما حرمة الإتيان

ببعض الأفراد فلا ينافي اللا بشرطية.

ويشهد لذلك أنه لو فرض قيام المصلحة الملزمة واقعاً بصرف الوجود، الذي يتحقق ضمن أية حصة من الحصص حتى ضمن الحصة المحرمة، وقد أتى المكلف بـ الحصة المحرمة، فلا وجه للأمر بالإتيان به ثانياً بعد ذلك. فمثلاً لو فرضنا أن مزاج العبد يميل للصفرء، فقال له المولى: (يجب عليك شرب السكنجين) باعتبار أنه رافع للصفرء، ولكنه حرم عليه بالحرمة التكليفية شرب الحامض في أول الصبح؛ باعتبار أنه يوجب ابتلاءه بالحمى بحسب مزاج العبد. فلو فرضنا أن العبد تناول السكنجين أول الصبح في ضمن الفرد المحرم فلا يمكن القول بأنه لم يمثل أمر المولى ولابد له من الامتثال ثانياً؛ وذلك لأن الأمر بشرب السكنجين كان لا بشرط بالنسبة للأوقات، وفائدته مرتبة في جميع الأوقات، ولكن لا ينافي ذلك العقوبة فيما لو أتى به ضمن الفرد المحرم، ولا يستوجب ذلك امتناع انطباق المأمور به على الفرد المأتي به، وإلا كان بشرط لا، والمفروض أنه لا بشرط.

والمختار من هذه الاحتمالات هو الأخير، يعني: ارتباط الإطلاق البدلي بالجواز الوضعي فحسب؛ لأنه المقوم له، ولا ارتباط له بالجواز التكليفي، وليس الجواز التكليفي مقوماً للإطلاق الثبوتي ولا ملازماً معه، وإنما هو من مقارناته. لذلك فإذا كان هناك إطلاق مقامي فيستكشف منه الجواز التكليفي وإلا لم يمكن استكشافه، فمثلاً لو قال المولى: (صل ولا تغصب)، فلا إطلاق

لفظي لقوله: (صل) من حيث الأمكنة؛ لأنّ المولى ليس في مقام البيان من هذه الجهة ليقال بأننا نستكشف جواز الصلاة حتى في الأمكنة المغصوبة. وهكذا لو شككنا في أنه في مقام البيان، فهو بمنزلة إحراز عدم البيان أثراً ونتيجة.

نعم، قد يوجد الإطلاق المقامي في مورد كما في قوله: (أكرم العالم) بالنسبة للصفات التي ينقسم إليها العالم كالفاسق والعاقل.

إذن، فإذا كان للبدي إطلاق فهو إطلاق مقامي وليس إطلاقاً لفظياً.

وهذه محتملات ثلاثة في هذه المسألة، نلاحظ ما يناسبها من الأقوال:

أما على الاحتمال الأول - أي الالتزام بأنّ الجواز الشرعي، (وهو بمعنى عدم المانعية الشرعية في كلّ فرد) مصحّح ومقوّم للإطلاق الثبوتي في موارد الإطلاق البدلي، وأضفنا له مقدمة أخرى وهي أنّ التمسك بالإطلاق الإثباتي متوقف على إحراز إمكان الإطلاق الثبوتي، وأمّا لو أحرزنا عدم إمكانه أو لم نحرز إمكانه، فلا يمكن إحراز الإطلاق الثبوتي بالإطلاق الإثباتي، فمثلاً إذا لم نعلم بإمكان إطلاق الصلاة بالنسبة لقصد القرية أو عدم إمكانه، كما لا يمكن التقييد، كما هو رأي جماعة، أو إذا لم نعلم بجواز اجتماع الأمر والنهي فنأخذ بإطلاق الأمر في المجمع أو عدم جوازه - ففي مثل ذلك لا يمكن استكشاف الإطلاق الثبوتي من خلال الإطلاق الإثباتي.

وبعبارة أخرى: أنّ إحدى مقدمات الأخذ بالإطلاق الإثباتي وإثبات اللابشرية، أن نحرز إمكان اللابشرية والإطلاق الثبوتي، فإذا لم يحرز أو

أحرز عدمه، فلا يمكن اكتشاف الإطلاق الثبوتي بالإطلاق الإثباتي.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين - على تقدير تماميتهما - يلزم تقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، فمثلاً قوله: (لا تكرم الفاسق) يشتمل على النهي عن حصّة من حصص (أكرم العالم)، ومع هذا النهي فلا يعقل تحقق الإطلاق الثبوتي له بلحاظ المقدّمة الأولى التي اعتبرنا فيها الجواز التكليفي الشرعي، بمعنى كون عدم الحرمة من مصححات اللا بشرطية في المقام. وإذا تم ذلك فلا يعقل انعقاد الإطلاق للمطلق البدلي بلحاظ المقدمة الثانية؛ لأنه بعد دلالة الإطلاق الشمولي على عدم كون أفراد المطلق البدلي متساوية فينتفي موضوع الإطلاق البدلي.

وهذا هو العمدة من أدلة المحقّق النائي في هذا الموضوع كما يستفاد من فوائد الأصول وأجود التقارير في مبحث تعارض الأدلة^(١)، وإن اكتفى فيها بالمقدّمة الأولى من اعتبار تساوي الأفراد في الإطلاق البدلي. أما الوجوه العديدة التي نسبت للمحقّق النائي في أجود التقارير وغيره فلا يعلم مدى التزامه بها؛ لأنها وجوه ضعيفة، وكأنّ المحقّق النائي كان يقصد تقريب هذه الفكرة للأذهان بعبارات مختلفة، فتوهمها البعض أنها وجوه متعدّدة. ونتيجة ذلك تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي.

ولكن هذا الرأي بكلتا مقدمتيه غير صحيح في رأينا؛ فإنّ الرأي المختار

(١) فوائد الاصول ٤: ٧٣٢، أجود التقارير ٢: ٥١٤.

كما بحثناه بتوسّع في مسألة اجتماع الأمر والنهي، والنهي عن العبادة، أنّ اللابشرية البدلية إنما تتقوّم بالجواز الوضعي فحسب، لا بالجواز التكليفي؛ ولذا يصح العمل والامثال حتى مع وجود الحرمة التكليفية، وتحقق معها اللابشرية، ولذا صح أن يصرح المولى في المثال السابق بـ(تناول السكنجيين ولو صباحاً)؛ مما يدلّ على أنّ حرمة الحصّة تكليفاً لاتنافي الجواز الوضعي، وأنّ الجواز التكليفي ليس مقوماً للابشرية، وإلاّ لم يعقل التصريح بالجواز في المثال المذكور مع وضوح معقوليته. فللا بشرية تعني عدم دخل شيء آخر في الملاك الملزم الموجب لإيجاب تناول السكنجيين، وإنّا تناوله بذاته يستوفي المصلحة.

وأما على الاحتمال الثاني - أي القول بأنّ الجواز التكليفي لازم للابشرية، كما ذهب إليه جماعة من العلماء كصاحب الكفاية حيث يلزم حمل كلامه على هذا المعنى - فيتعارض مفاد الإطلاق البدلي مع مفاد الإطلاق الشمولي؛ لأنّ الإطلاق البدلي يدلّ بالدلالة الالتزامية على جواز التطبيق على أية حصة من الحصص تكليفاً، وأما الإطلاق الشمولي فيثبت حرمة حصة منها.

ولكن هذا القول غير صحيح؛ وذلك لعدم الملازمة بين الإطلاق البدلي والجواز التكليفي؛ وذلك لجواز اجتماعهما كما مرّ.

وأما على الاحتمال الثالث - وهو الرأي المختار - فالجواز التكليفي إنما يمكن استفادته من الإطلاق المقامي وذلك، بأن يكون المولى مثلاً في مقام

البيان حين يقول: (أكرم عالماً)، ولم يقيده بالعدالة، فيعلم منه إرادة الإطلاق، فيقع التعارض بين الإطلاق المقامي والإطلاق اللفظي الشمولي.

وهذا هو تحرير لمحل البحث، ويعلم منه خروج أمثال (صلّ ولا تغصب) عن محل البحث؛ إذ ليس له إطلاق من جهة المكان.

وإذا اتضح ذلك فقد يقال بترجيح الإطلاق اللفظي الشمولي على الإطلاق البدلي لأحد وجوه:

الأول: أنّ الإطلاق الشمولي من العناوين الثانوية في مثل (لا تغصب) و(لا تكرم الفاسق) بناء على اعتباره منه، وهي تتقدّم على العناوين الأولى ولو كانا شموليين كقوله: (يجوز أكل لحم الغنم)، وقوله: (لا تغصب). وقد بين وجه هذا التقديم في محله.

الثاني: على تقدير عدم كونه عنواناً ثانوياً كما في قوله: (لا تكرم الفاسق)، فإنّ الجمع بينهما عرفاً يقتضي حمل الجواز المستفاد من الإطلاق المقامي على الإباحة اللاقتضائية، وهي تزول فيما إذا وجد المقتضي.

الثالث: أنّ الإطلاق الشمولي بما أنه لفظي فيقدّم على الإطلاق المقامي. وعلى كلّ حال فالملاك في التقديم هو قوة الظهور، أو كون العنوان ثانوياً، ونحو ذلك مما سبق ذكره حين التعرض لمستوى التعليم والفتيا.

فظهر مما ذكرناه أنه بناء على الرأي المختار لا يدور الأمر بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي لكي يبحث عن تقديم أيّ منهما على الآخر، وإنما

التعارض بين الإطلاق المقامي الدالّ على شمول الجواز التكليفي لكلّ حصة حصة، والإطلاق الشمولي اللفظي الدال على حرمة بعض الحصص. فالتقديم على ضوء ذلك لا يبتني على ما ذكره المحقق النائيني؛ لأنه يتوقف على كون الجواز التكليفي مقوماً للإطلاق، وكون الإطلاق الإثباتي متوقفاً على الإطلاق الثبوتي وإنما يبتني على أمور أخرى كالعناوين الثانوية، أو حمل الجواز على الجواز اللا اقتضائي، أو قوة الظهور إذا لم يعارض بها في الطرف الآخر.

فالبحث على الرأي المختار يختلف موضوعاً ومحمولاً.

الأمر الثالث: وقد اعتبر أيضاً من المرجّحات الدلالية، فيما إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، فذكروا أنّ التخصيص مقدم على النسخ. ومورد هذا الأمر فيما كان هناك دليلاً بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق كما ذكر في مباحث الألفاظ، في حين أنّ مورد الأمرين السابقين كان العموم من وجه.

وقد ذكر هناك صور عديدة، لكن المهم منها صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون العام متقدماً زماناً والخاص يصدر متأخراً عنه، ولكن بعد مضيّ وقت الحاجة للعمل بالعام.

الصورة الثانية: عكسها، بأن يصدر الخاص أولاً ثم يصدر العام بعد وقت الحاجة للعمل بالخاص.

وتفصيل الكلام في هاتين الصورتين وسائر الصور مرّ في أواخر بحث

العام والخاص، ونتعرّض هنا إلى البحث عنها بإيجاز مع الإشارة لبعض النكات المهمة.

الصورة الأولى: أن يصدر العام أولاً، أما الخاص فيصدر بعد وقت الحاجة للعمل بالعام. وهنا هل إنّ مقتضى القاعدة الالتزام بأنّ الخاص ناسخ أو أنه مخصّص؟

والفرق بين النسخ والتخصيص أنّ النسخ عبارة عن إنشاء حكم جديد في حصة خاصة بعد أن كانت محكومة بحكم العام واقعاً قبل صدور الخاص، فنلتزم فيه بتغير حكم العام في الحصة إلى جعل حكم آخر له، لتغيّر المصالح والمفاسد، كما لو قال أولاً: (أكرم كلّ عالم) وبعد تحقق إكرام العلماء خارجاً الفساق والعدول قال: (لا تكرم العالم الفاسق).

أما التخصيص فهو الالتزام بأنّ حكم العام من الأوّل لم يكن شاملاً لحصة الخاص، فيكشف بصدور الخاص وعدم شمول حكم العام للحصة كون مقام الإثبات بالنسبة لحكم العام أوسع من مقام الثبوت - يعني عدم تطابق الإرادة الاستعمالية في جميع مضمونها مع الإرادة الجدّية في العام - فالإرادة الجدّية في مقام الثبوت أضيق من دائرة الاستعمالية في مقام الإثبات فما هو الرأي الصحيح في هذا المورد؟ هنا كلام بين العلماء، ومثل هذا الأمر

إما أنه يقع في العرف، أو في كلام النبي ﷺ، أو كلام الأئمة الطاهرين عليه السلام:

أما في العرفيات، فلو وقع ذلك، فالعرف يحمله على النسخ بلا إشكال،

ويحكم بتغير رأيه وتبذله في حصة من حصص موضوع العام؛ لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة عند العرف، فمثلاً كان يرى أولاً وجوب إكرام كل عالم، ثم وجد المصلحة في عدم إكرام العالم الفاسق فتبين له أنّ الحكم في هذه الحصة غير واجد للملاك، أو أنه مزاحم للملاك أقوى. ولا يحتمل عند العرف التخصيص في هذا المورد؛ لأنه يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح ذاتاً أو اقتضاءً.

وأما حدوث ذلك في المجال الشرعي - كما لو صدر الدليلان في زمان الرسول ﷺ - فهنا أيضاً لا مانع من الالتزام بالنسخ، ولكن لا من جهة المبدأ - أي تبدل الرأي - بل من جهة أنّ حكم العام كان من الأول ذا ملاك إلى أمد خاص في علم المولى، ولكن لم يبرز التحديد من الأول، وبعد ذلك أبرز بلسان حكم جديد رافع للحكم الأول في الحصة المعينة.

ولا اشكال في وقوع النسخ في زمان الرسول ﷺ وأنه كان متعارفاً في أحاديثه ﷺ كما تدلّ على ذلك بعض الروايات التي تقدّم ذكرها كقوله ﷺ: «إنّ الأحاديث نسخت بعضها بعضاً».

وما ذكرناه سابقاً من أنّ النسخ في كلام القدماء له معنى أعمّ من النسخ المصطلح بما يشمل العام والخاص لا ينافي وقوع النسخ المصطلح في كلام الرسول ﷺ؛ وذلك لأنه أحد أفراد قطعاً. وإنما الكلام فيما لو وقع النسخ في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام كما لو صدر العام عن النبي ﷺ أو عن أحد

الأئمة المتقدمين كالإمام الباقر أو الصادق عليه السلام ثم بعد وقت العمل بالعام صدر الخاص عن الإمام عليه السلام أو عن أحد الأئمة المتأخرين عليهم السلام، كما لو صدر عن الإمام الرضا عليه السلام.

وهذا المورد هو الأهم، وهو محل الابتلاء في الأحاديث الواردة. وقد ذكر الأعلام وجوهاً لتقديم التخصيص على النسخ، مرّ البحث عنها ومناقشتها بالتفصيل في محله.

ولأجل توضيح الحكم في المقام لابدّ من ملاحظة أمور:

الأمر الأول: أن لو فرضنا أنه في هذه الصورة يدور الأمر بين النسخ والتخصيص فحسب دون ما سيأتي ذكره في الأمور اللاحقة فلا يترتب على هذا المبحث ثمة عملية لنا كما ذكره بعض الأعاضم^(١)؛ لأننا لم ندرك ولم نعش الفترة المتوسطة الممتدة بين العام والخاص، وإنما وجدنا بعد صدور كليهما؛ فسواء كان الخاص مخصّصاً للعام أو ناسخاً له ينبغي علينا العمل بالخاص، فلا أثر عندنا لدوران الأمر بينهما.

الأمر الثاني: هل إنّ مجرد صدور العام المتقدّم والخاص المتأخر عن الأئمة عليهم السلام يوجب دخوله في بحثنا، أم لا؟

توضيحه: أنّ مورد البحث إنما يتمّ فيما لو قطع بعدم صدور حكم الخاص سابقاً أي قبل حضور وقت العمل بالعام، وإنما أنشئ فعلاً وقت الخطاب، أو

إنه ولو كان صادراً سابقاً لكنه لم يبلغ وإنما بقي مخزوناً في مرحلة الإنشاء. فإذا فرضنا أنه قد سبق هذا المخصّص الصادر بعد وقت العمل بالعام مخصّص مثله قبل وقت العمل، فسوف يكون هذا الفرض خارجاً عن مورد البحث.

وبعد هذا نقول: إنه لا سبيل لنا بالنسبة إلى المخصّص الصادر من الإمام المتأخّر عليه السلام؛ للعلم بصدوره بعد حضور وقت العمل بالعام المتقدّم؛ وذلك لأنّ الأحاديث الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام ظاهرة أو محتملة في سبق الأحكام مضموناً وتبليغاً، فلا يحرز تحقق العنوان المبحوث فيها، وهو عدم سبق صدورها.

نعم، ربما حصل لبعض الأفراد الاطمئنان أحياناً بأنها لم يكن لها وجود سابقاً، مثل نجاسة الناصبي أو خمس أرباح المكاسب لو افترضنا عدم سبقها ولكن في الغالب لا يتميز ذلك.

غاية الأمر قيام الحجّة على أنّ الإمام الصادق عليه السلام يبيّن هذا الحكم في أحاديثه، وخاصة فيما لو كان مفاد الخاصّ منقولاً ولو بطريق ضعيف عن الإمام المتقدّم أو الرسول صلى الله عليه وآله وإن كان عن طريق العامة. ومع هذا الاحتمال فلا يمكن إحراز عدم سبق صدور الحكم عن الإمام نفسه أو عن الإمام المتقدّم عليه حتى يحرز صدور الخاصّ وحدثه بعد العام إلّا في موارد نادرة. ومع هذا الاحتمال فلا يحرز النسخ.

الأمر الثالث: على تقدير علمنا بعدم سبق صدور الخاص، بحيث أحرزنا

أنّ زمان الخطاب الخاصّ هو أول ما يصدر فيه هذا الحكم محتوى أو إبرازاً، ومع ذلك فلا يدور الأمر بين النسخ والتخصيص، بل يبرز احتمال ثالث، وهو احتمال الحكم الولائي، حيث إنّ الأئمة عليهم السلام بما أنهم ساسة الأمم وولاة الأمر وتجب طاعتهم، فتكون لهم الولاية على جعل الحكم بحسب المصالح والمفاسد المتغيرة، وإلزام المكلفين بها، ولا يسمى هذا الحكم نسخاً؛ لأنه لا ينافي الحكم السابق؛ إذ هو من قبيل العناوين الثانوية، فكما يمكن للإنسان أن يلزم عملاً على نفسه بنذر أو بشرط أو يمين أو بيع أو شراء أو غيره، فلا يقال: إنه قد نسخت الإباحة مثلاً، وكذلك الأئمة عليهم السلام الذين هم أولى بنا من أنفسنا، فلهم حق التشريع والإلزام في حدود منطقة الفراغ، ولكن هذا التشريع الخاص يعتبر فيه ألا يكون موجباً لتحليل الحرام أو تحريم الحلال بالمعنى الذي ذكرناه بأن لا يكون هادماً لما بناه الإسلام من أحكام تأسيسية أو بانياً لما هدمه الإسلام من أحكام وسنن جاهلية.

إذن فإذا كان الحكم الخاص في حدود منطقة الفراغ ومناسباً للأحكام الولائية ولا يلزم من تشريعه تحليل الحرام أو تحريم الحلال، وقد ألزم به الأئمة عليهم السلام بلحاظ المصالح والمفاسد المتغيرة، ومناسباً لشأنهم بما أنهم ولاة الأمر، وكان ظاهراً كما هو المفروض في كون الحكم جديداً وحادثاً، إبرازاً أو مبرزاً، فمثل ذلك يوجب الظهور في أنّ الحكم المجعول من الأئمة عليهم السلام من قبيل الأحكام المؤقتة أو الولائية. وكما تقدّم أنه جاء في بعض الروايات أنّ

عليّاً عليه السلام فرض الزكاة في الخيل العتاق والبراذين وذكرنا في محله عدم تمامية ما ذكره الفقهاء من حل هذه الرواية على استحباب الزكاة في هذا المورد؛ وإنما الحكم فيه حكم ولائي موقت، ولكن الحكم الموقت الذي يجعله الأئمة عليهم السلام تارة يمضيه الإمام المتأخر أيضاً فيستمرّ مفعوله إلى زماننا أيضاً وحتى ظهور الإمام الحجة عليه السلام، وأخرى لا يفعل ذلك فيتحدّد هذا الحكم بزمان الواضع.

وعلى كلّ حال فعلى تقدير إحراز حدوث الخاص مبرزاً وإبرازاً، فلا يمكن القول بدوران الأمر بين النسخ والتخصيص؛ لأنه يبرز احتمال ثالث فيه وهو احتمال كونه حكماً ولائياً، وهذا الحكم ليس بنسخ ولا تخصيص، بل هو من قبيل عروض عنوان آخر، إذ ليس كلّ حكم مغير للحكم السابق يسمى ناسخاً، فإنه لو كان من الأحكام الولائية فلا يسمى نسخاً، كما لو ألزمتنا على أنفسنا بالنذر أمراً مباحاً، فلا يقال إنه ناسخ للإباحة، ومع هذا الاحتمال فلا يحرز النسخ.

الأمر الرابع: ينبغي علينا ملاحظة هذين الاحتمالين: النسخ والتخصيص في ذاتهما في صورة تأخير الخاص عن وقت العمل بالعام:

أما النسخ، فقد يتأمل فيه بأنّ وظيفة الأئمة عليهم السلام تبليغ الأحكام المفروضة من قبل الله، أو المسنونة بجعل النبي صلى الله عليه وآله، فهم تابعون لهم، وليس من وظيفتهم النسخ، كما أنهم أنفسهم قالوا: «كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو

زخرف»^(١). ونحوه^(٢)، فإنّ النسخ من أوضح أفراد المخالفة حيث يحصل فيه تحليل الحرام وتحريم الحلال، وهكذا الأمر في الأحكام الوضعية فيما لو اعتبرت النجاسة لشيء طاهر في الشريعة أو بالعكس، فما قيل من دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فهو باطل.

وقد أجاب عن ذلك بعض الأعاضم بأنّ منشأ الحكم واقعاً وأصالة هو الرسول ﷺ، ولكنه ﷺ جعل الحكم النسخ وديعة عند الأئمة عليهم السلام ليرزوه في الوقت المناسب، وحين انتهاء أمد الحكم الأول. فإبراز الأئمة عليهم السلام للحكم الثاني ليس إنشاءً منهم بل هو تبليغ لما أُودع لديهم فهو بيان للنسخ حقيقة وليس ناسخاً^(٣).

وقد ناقشنا هذا الرأي فيما سبق بأنه وإن كان ممكناً في نفسه، إلّا أنّ الروايات لا تساعد عليه؛ وذلك لأنها تنفي صدور ما يخالف الكتاب والسنة من الأئمة بمختلف صوره.

وأما التخصيص، فقد ذهبوا إلى عدم المانع من الالتزام به فهو ممكن في هذا المورد.

وأما الإشكال عليه بأنّ التخصيص يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، فإنه يناقش بأنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة قبح

(١) الكافي ١: ٦٩ / ٣، وسائل الشيعة ١٨: ٧٩ / ١٤، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي ١: ٦٩ / ٤.

(٣) مصباح الأصول ٣: ٣٨٢.

اقتضائي، فإنّ القبح على نوعين: قبح ذاتي كقبح الظلم، وقبح اقتضائي كقبح الكذب فإذا كان الشيء قبيحاً ذاتاً فلا يمكن ارتفاع قبحه بعروض العوارض، وأما لو كان قبيحاً بالقبح الاقتضائي، فيرتفع قبحه ويكون حسناً بالعوارض، كما لو توقف نجاة المؤمن على الكذب. وما نحن فيه - وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة - ليس قبحه ذاتياً بل اقتضائياً، وبذلك يمكن ارتفاع القبح بمصالح في الكتمان.

توضيح ذلك: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ إما لأجل إلزام المكلف بفعل لامصلحة ملزمة فيه، أو الإلزام بترك ما لا مفسدة ملزمة فيه فيما إذا كان العام الزامياً. وهذا الإلزام قبيح؛ لأنه تحديد لحرية الإنسان مع كون الملاك الواقعي غير ملزم، أو أنّ العام لو كان ترخيصياً فيلزم منه الترخيص فيما يوجد فيه الملاك الملزم. ولكن هذا القبح اقتضائي؛ إذ يمكن أن تكون هناك مصالح في كتمان الحكم ابتداءً؛ فإنه قد يكون للشيء في نفسه مصلحة ملزمة ولكن في بيانه وإعلامه مفسدة؛ لأن لكلّ من الإعلام والنشر حسابه الخاص وبذلك يرتفع قبح ترك بيانه.

وهذا الرأي صحيح في نفسه، ولكن لابدّ من التعرف بدقة على حدوده، ويظهر ذلك من خلال ما ذكرناه سابقاً من ملاحظة أسباب الكتمان وبواعثه الأربعة، وهي: التقيّة، والمداواة مع السائل، وإلقاء الاختلاف بين الشيعة، والسوق إلى الكمال. وكذلك ملاحظة مدى ارتباط الأحكام المكتومة مع

أسباب الكتمان، فإنّ بعض الأحكام ترتبط ببعض دون أخرى، وليس كلّ حكم يرتبط بكل سبب منها، فيختلف المصحح للكتمان أحياناً باختلاف نوع الحكم المكتوم، ولا يصلح كلّ مصحح لكتمان أي حكم، فلو كان العامّ مشتملاً على حكم ترخيصي والخاص متضمن للحكم الإلزامي، فقد كتم هنا الحكم الإلزامي بالنسبة لبعض الحصص. والمصحح لكتمان الحكم الإلزامي سببان: إما المدارة مع السائل أو التقيّة فحسب؛ فإنه لا معنى لكون إلقاء الخلاف بين الشيعة، أو السوق للكمال، موجباً لكتمان الحكم الإلزامي؛ لأنه لا معنى للسوق للكمال مع كتمان الحكم الإلزامي، كما أنّ إلقاء الخلاف بين الشيعة يختص بالموسّعات كما ذكر في الروايات^(١).

إذن فكتمان الحكم الإلزامي إما لأجل التقيّة أو المدارة مع السائل، فإذا فرضنا التزام العامة بالحكم الإلزامي الذي يتضمنه الخاص، فلا يمكن القول بتصحيح الكتمان بالتقيّة أو المدارة.

فهنا لابدّ من الأخذ بحل آخر لتصحيح ذلك، وهو حل الخاص على الحكم الولائي مثلاً، فإذا لم يحتمل ذلك، فنقوم بتأويل أحد الدليلين بما يرتفع به التنافي، فنحمل الخاص على ما لا يوجب التخصيص كحمله على تأكيد الاستحباب كما لو قال أولاً: (يستحب إكرام العلماء)، ثم قال: (أكرم العلماء العدول)، وفرض أنّ العامة أيضاً يقولون بوجوب إكرام العلماء العدول فهنا

لا يمكن الالتزام بالتخصيص إذن فمع عدم إمكان الحمل على التخصيص لأجل عدم توفر مصححاته، ولا النسخ، فهنا نرفع اليد عن ظهور الحكم في الخاص في الإلزام، وإنما نحمله على الحكم الاستحبابي، فليس تخصيصاً ولا تشريعاً خاصاً، إذن فلا يدور الأمر دائماً بين النسخ والتخصيص ثبوتاً، بل يوجد احتمال ثالث في الخاص غيرهما، وهو حمل الخاص على معنى مجازي، حتى لا يكون نسخاً ولا تخصيصاً، وهو حمل الخاص الظاهر في الوجوب على الاستحباب.

وأما لو فرضنا اشتغال العام على حكم الزامي، وأن الخاص حكم ترخيصي ففي العام كتمان للحكم الترخيصي. ومصحح هذا الكتمان يمكن أن يكون أحد أسباب الكتمان الأربعة؛ لما ذكرناه من أن الحكم الترخيصي يمكن تصحيح كتمانه بجميع أسباب الكتمان.

ومحصل ما نذكره في الصورة الأولى أنه لو طرحنا البحث على النحو المعروف من معرفة الوظيفة فيما إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، فلا يترتب عليه أثر عملي بالنسبة لنا كما ذكرناه، ولو ترتب فيشكل إحراز عدم سبق ذكر الخاص إبرازاً أو مبرزاً، كما وضّحناه في الأمر الثاني. ومع إحراز ذلك فإنّ الاحتمالات لا تنحصر في النسخ والتخصيص، لاحتمال كون الحكم ولائياً إذا وجدت موارده، كعدم كون حكم العام إلزامياً كما ذكرناه في الأمر الثالث.

وإذا لم يوجد ذلك أيضاً فتصل النوبة إلى احتمالي النسخ والتخصيص، والأوّل لا يصلح أما الثاني فبعد بيان السر في عدم قبح تأخير البيان ذاتاً، فنعالج المسألة على ضوء بحوث علل اختلاف الأحاديث، فإن وجدت، وإلاّ عاجلناه بحلّ آخر بمعنى تأويل الخاص بما يخرج عن كونه مخصّصاً.

فظهر إلغاء النسخ في هذه الصورة، وإنما يدور الحكم بين كونه ولائياً في موارد قليلة، أو مخصّصاً، أو تأويلاً، وبذلك نتعرف على نموذج آخر من نماذج الجمع الاستنباطي.

الصورة الثانية: أن يكون الخاص متقدّماً والعام متأخراً مع صدور العام بعد وقت الحاجة للعمل بالخاص، وبعد الجري العملي بالفعل أو بالقوة على طبق الخاص. وإنما قيّدناها بصدور العام بعد العمل بالخاص؛ لأنه لو كان قبله لم يحتمل النسخ؛ لأنه يقبح النسخ قبل وقت العمل. ففي هذه الصورة، هل يعتبر العام ناسخاً أو مخصّصاً فيجب العمل بالخاص في الحصّة، كما لو قال المولى أولاً: (يجب إكرام العالم الفاسق)، ثم بعد مضيّ مدة طويلة قال: (يحرم إكرام كلّ فاسق).

والبحث عن هذه الصورة كالبحث عن الصورة الأولى، يقع في موردين: فتارة يقع ذلك فيما لو صدر من أهل العرف أو في زمان النبي ﷺ، وأخرى فيما لو وقع في كلمات الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

أما في المورد الأوّل، فتدخل المسألة في بحث تعرّضنا له سابقاً، وهو فيما لو تعارض العامان من وجه مع كون دلالة أحدهما بالإطلاق، ودلالة الآخر

بالعموم، وإن كان بين الدليلين العموم والخصوص المطلق ظاهراً، وقد قلنا هناك بأن العموم أظهر من الإطلاق؛ لذلك يقدّم العام ولكن إذا لم تكن هناك حيثية أخرى توجب تقديم الإطلاق، كما ذكره صاحب الكفاية أيضاً^(١)، خلافاً لما ذهبت إليه جماعة من العلماء من ترجيح العموم بصورة مطلقة^(٢).

أما الوجه في دخول مسألتنا في المبحث السابق؛ فإنّ الخاص له إطلاق أزمني، وأنّ حكم الخاص ثابت للعالم الفاسق في كلّ زمان، حتى ما بعد زمان صدور العام، وأمّا العام فله عموم أفرادي، فيتعارض الإطلاق الأزمني للخاص مع العموم الأفرادي للعام، فيكون التعارض في الواقع بين عامّين من وجه؛ دلالة أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق. وإذا لم تكن هنا حيثية خاصة، فلا بد من تقديم العام على المطلق؛ وذلك لأنّ دلالة الخاص بالإطلاق، ودلالة العام بالعموم. ونتيجته القول بالنسخ لا بمخصّصة هذا العام، مع أنّ المشهور بينهم هو ترجيح التخصيص، وعدم القول بالنسخ.

والكلام في هذا الموضوع طويل وموسّع، وقد سبق البحث عن بعض مسائله في بحوث سابقة كمبحث العام والخاص، ومبحث استصحاب الحكم الزماني، وبعض البحوث الفقهية كخيار العيب والغبن؛ ولذلك ستعرض له هنا باختصار، وقد ذكرنا رأينا في هذه المسألة.

(١) كفاية الأصول: ٤٥٠.

(٢) انظر كفاية الأصول: ٤٥٠، حقائق الاصول ٢: ٥٧٧.

ولكن قد يعترض عليه بوجوه:

الوجه الأول: ما يستفاد من كلام المحقق النائيني في المقام، وهو إنكار المقدمة الأولى، وهي الإطلاق الأزماني للخاص وذلك لأنّ الدليل يتكفل ببيان جعل أصل الحكم، ولا يدلّ على استمرار الحكم زماناً، فلو جعل الحكم، وأراد إفادة استمراره فلا بد أن يصدر خطابان أحدهما: (شرب الخمر حرام)، والثاني: (حرمة الخمر مستمرة)، فالاستمرار محمول مترتب على موضوع وهو الحرمة، فلا بد أن يجعل أولاً الحرمة ثم يجعل الاستمرار بجعل ثان؛ ولذلك فإنّ الدليل الأول غير متكفل لا ثبوتاً ولا إثباتاً ببيان الاستمرار حتى نقول بمعارضته للعام^(١).

ولكن يمكن مناقشة هذا الوجه من جهات عديدة:

منها ما ذكره المحقق النائيني نفسه في مواضع مختلفة كخيار الغبن^(٢) وغيره تعرّض فيها لهذه الفكرة، حيث ذكر أنّ شمول الحكم للأزمة المتأخّرة على قسمين:

فتارة يكون بجعلين، بجعل الحكم أولاً ثم بجعله مستمراً. والجعل الواحد في مثل ذلك لا يمكن أن يتكفل ببيان كلا الحكمين، بل لابدّ من تحقق جعلين، كما لا يتكفل به كلام واحد بل لابدّ من كلامين.

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٣٩ أجود التقريرات ٢: ٥١٥.

(٢) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٨٦.

وأخرى يمكن الاستفادة الاستمرار من نفس الكلام باعتبار كون الموضوع له ذا أفراد طولية، فلأجل إطلاق الكلام بالنسبة لجميع الأفراد الطولية؛ جاز الاستفادة الاستمرار منه، فإذا قال: (كُلَّ عالم فاسق يجب إكرامه)، فإنَّ للعالم الفاسق أفراداً فعلية وأفراداً طولية، ولا يختص هذا الحكم والكلام بالأفراد الموجودة فعلاً؛ لأنَّ القضية حقيقية. ولا يعتبر وجود فرد لها في حالة البيان وفي مرحلة جعل الحكم على نحو القضية الحقيقية، ومسألتنا من قبيل القسم الثاني، ويتحقق الإطلاق في الموضوع بالنسبة للأفراد الطولية.

ومنها أنَّ كلامه في الشق الأول محل تأمل أيضاً؛ لأنَّ الاستمرار بما أنه ليس من الأحكام فليس قابلاً للجعل المستقل كما فصلناه بتوسّع في مبحث الاستصحاب، بل لابدّ من جعله تبع الحكم، فالمجْعول لا محالة هو الحرمة المستمرة.

ثم إنَّ المحقق النائيني رحمته الله قال بعد كلامه السابق، بأنَّ الدليل الخاص بعد عدم تكفّله لبيان الاستمرار، فلا بد في إثبات استمرار الحكم من التمسك بدليل آخر وهو الاستصحاب، ولكنه أصل عملي لا يحتمل معارضته مع العموم. وأمّا قوله: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فهو مما يرتبط بنسخ أصل الشريعة ولا يقصد عدم وقوع النسخ في الشريعة نفسها وفي بعض أحكامها^(١).

ولكن لا حاجة لمناقشة هذه الخصوصيات بعد عدم صحة مبناها.

الوجه الثاني: المنع من كون دلالة العام على الاستيعاب والشمول بالوضع، حتى يدخل في البحث السابق بحسب المقدمة الثانية. وهذا الوجه يبتني على ما ذهب إليه المحقق المذكور في مبحث العام والخاص، من أن أداة العموم إنما تدلّ على استيعاب جمع مدخوله، وأمّا إن مدخوله هو الماهية بشرط شيء أو لا بشرط أو بشرط لا، فلا تدلّ عليه؛ لأنه خارج عن معنى أداة العموم، فلا بد من إثبات كون الماهية لا بشرط - الذي هو مفاد العموم - من التمسك بمقدمات الحكمة.

ويعترض عليه بأنّ المبنى المذكور باطل كما تعرضنا لذلك في محله، وأنّ أداة العموم إنما وضعت لتدلّ على أنّ العنوان بجميع مصاديقه موضوع للحكم. وهذا يعني أنّ أيّ قيد من القيود لا دخل له في الحكم؛ فإنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) يدلّ على أنه يجب إكرام جميع أفراد العالم، ولا يوجد شيء ينافي شمولية الحكم، أو إذا وجد فهو لا ينافيه فالأداة تدلّ على أنّ الموضوع للحكم هو (العالم) ولا دخل لأيّ شيء من الأوصاف في الحكم وجوداً أو عدماً.

الوجه الثالث: ما سبق من أنّ العموم لا يقدر مطلقاً على الإطلاق وإنما هما من قبيل تعارض الظهورين، وبطبيعة الحال فإنّ العام أظهر من المطلق باعتبار أنّ دلالاته على الشمول بالوضع، ولكن لو فرضنا وجود ميزة في الإطلاق توجب قوّته فيمكن الالتزام بتقديم الإطلاق.

وقد ذكر صاحب الكفاية هذا الوجه بتقريب أنّ غلبة التخصيص وكثرته، وندرة النسخ وقلته توجبان تقدّم إطلاق الخاص الأزماني وأظهريته من عموم العام الأفرادي؛ لأنّ كثرة التخصيص - وقد قيل: ما من عام إلّا وقد خص - أدّت إلى وجود جهة موهنة في العموم، كما أنّ قلّة النسخ أوجبت قوة الإطلاق الأزماني.

ثم إنّ صاحب الكفاية ناقش في هذا الوجه، وقد ذكر في مباني الاستنباط تقريب هذا الوجه عن صاحب الكفاية مقتصرّاً عليه دون أن يذكر مناقشته لهذا الوجه، حيث ذكر صاحب الكفاية بأنّ الغلبة إذا ما استوجب أقوائية الظهور وبلغت إلى هذا الحد فهو، وإلّا فمجرد الغلبة خارجاً لا يفيد. وبعبارة أخرى أنه يعتبر أن تكون الغلبة بحيث تعد من القرائن المكتتفة بالكلام الموجبة لقوة ظهور المطلق في الإطلاق.

قال صاحب الكفاية: (من أنّ غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدّد من القرائن المكتتفة، وإلّا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص إلّا أنها غير موجبة لها كما لا يخفى)^(١)؛ لأنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ونضيف لذلك أنّ محل الكلام كما ذكرناه في مفروض المسألة الكلمات

الصادرة من العرف أو من النبي الأكرم ﷺ، وأمّا كلمات الأئمة عليهم السلام فلها موازين خاصة سنذكرها. ومن المعلوم عدم إحراز غلبة التخصيص على النسخ في هذا المورد؛ لأنّ الكثير من الأحكام كانت تتعرض للنسخ ولو في بعض أفرادها.

وأما الاعتراض عليه بأنّ العموم مطلقاً مقدّم على الإطلاق فهو اعتراض مبني؛ لأنه يبتني على القول بأنّ الإطلاق أمر عقلي يرتفع بمطلق المعارض، وهذا لا يصح عند صاحب الكفاية كما ذكرناه سابقاً، حيث ذهب في مجال تقديم أحدهما إلى ملاحظة الخصوصيات الموجبة لقوة الظهور في أيّ منهما. فهذا الوجه أيضاً غير تام.

الوجه الرابع: ما في كلام بعض الأعظم، قال في مباني الاستنباط: (إنّ احتمال كون العام ناسخاً للخاصّ المتقدّم فيما إذا انعقد للعام ظهور في استغراق جميع الأفراد، ومع وجود الخاص لا ينعقد له هذا الظهور؛ لأنّ الخاص المتقدّم يكون قرينة عرفية على عدم إرادة الاستغراق من العام، وقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إن سلّم لا يستلزم قبح تقديمه على وقت الحاجة؛ إذ من الجائز أن يقدّم الخاص ثم يؤتى بالعام فيجعل الخاص المتقدّم قرينه على عدم إرادة العموم منه. والحاصل أنّ وجود الخاص مانع من انعقاد الظهور للعام، ومعه لا يبقى وجه لاحتمال كونه ناسخاً^(١)).

ولكن هذا الوجه محل تأمل؛ إذ أنّ مثل هذا الخاص المتقدّم كيف يكون مانعاً من انعقاد الظهور للعام المتأخر، فإنّ من سمع الخاص هل يبقى مرتكزاً في ذهنه، ولا سيما مع إطلاقه الأزماني ليكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام وخاصة فيما لو لم يصل الخاص إلى من سمع العام وقد صدر قبل مدة طويلة كمئة عام ولراو آخر، وخاصة لو كان في قضية شخصية. فعلى أي وجه نقول بأنّ الخاص الصادر من النبي ﷺ من قبيل القرائن المكتتفة بالكلام العام الصادر من الإمام الصادق عليه السلام.

إضافة إلى أنّ الخاص لا يكون بوجوده معارضاً للعام، وإنما يعارضه بإطلاقه الأزماني. وعلى مبنى هذا القائل لا ينعقد الإطلاق مع وجود معارض له كالعام.

واتّضح من خلال ذلك كله أنّ القاعدة تقتضي الالتزام بالنسخ فيما لو وقع مثل ذلك في كلام النبي ﷺ. ولكن المهم في المقام البحث عن المورد الثاني، وهو ما لو وقع ذلك في كلام الأئمة عليهم السلام لأهميته الكبيرة في مجال التطبيق الفقهي. ويقع الكلام حول ذلك ضمن بحوث:

المبحث الأول:

لو ثبت العام عن الإمام الرضا عليه السلام مثلاً والخاص عن النبي ﷺ أو الإمام الباقر عليه السلام. ولكن من أين نحرز أنّ العام الموجود قد صدر بعد وقت العمل بالخاص، حتى تكون النسبة بينهما العموم من وجه وليس العموم والخصوص

المطلق؟ لما ذكرناه في الصورة الأولى من أنّ كلمات وأحاديث الأئمة الهداة عليهم السلام بما أنها ظاهرة في تبليغ الأحكام عن الله ورسوله صلى الله عليه وآله، فلا يمكن القول بأنّ العام قد صدر بعد العمل بالخاص؛ لنقول بدوران الأمر بين النسخ والتخصيص؛ فإنّ النسخ يتوقف على كون الحكم - كالعام في مثالنا - حادثاً وجديداً من الإمام عليه السلام بعد الحكم المنسوخ كالخاص مع أنه يحتمل صدور العام قبل الخاص أو بعده ولكن قبل وقت العمل بالخاص، من نفس الإمام الذي صدر منه الخاص، ولكن قامت الحجة على وصوله من الإمام المتأخر فحسب دون قيامها على صدوره فربما كان العام قد أُبلغ في مرات عديدة، ولكن لم يصل إلينا من باب الاتفاق والصدفة، أو أنه وصل ولكن بطريق ضعيف لا يعتمد عليه.

فما ذكر من أنّ النسبة بين العام والخاص نسبة العموم من وجه، يبتني على كون مفاد العام قد صدر متأخراً، وأمّا على تقدير صدوره من الأوّل وإنما بلاغه ووصوله كان متأخراً فلا يتمّ ذلك.

المبحث الثاني:

إذا فرضنا كون الحكم الصادر من الإمام عليه السلام ولائياً، فهنا لا مجال لدوران الأمر فيه بين النسخ والتخصيص؛ وذلك لأنّ تشريع الأئمة عليهم السلام من حيث كونهم ساسة العباد وأولي الأمر، وولايتهم على جعل الأحكام على ضوء المصالح والمفاسد المتغيرة لا يعتبر نسخاً للحكم الأول؛ لأنها نظير الالتزامات

الثانوية التي يلزم بها الإنسان نفسه بالصلح والشرط والعهد واليمين والنذر وغيرها؛ فإنّ هذه الأحكام ثانوية صادرة منهم في منطقة الفراغ بحسب المصالح والمفاسد المتغيرة.

ومثل هذا التشريع الثانوي الولائي لا يعتبر نسخاً، فمثلاً ورد في الروايات عن النبي الأكرم ﷺ أنه فرض الزكاة في تسعة أشياء وعفا عمّا سوى ذلك^(١) وهي تدلّ على أنّ وجوب الزكاة في الغلات منحصر في أربعة منها، فإذا ورد عن أحد الأئمة ﷺ وجوب الزكاة في الحبوب أو «كلّ ما كيل أو وزن فعليه الزكاة»، واحتملنا كون وجوب الزكاة في جميع هذه الأمور حكماً ولائياً لبعض المصالح أمثال كثرة الفقراء أو غيرها، فلا بأس بحمل الحكم على الحكم الولائي وهو لا يعتبر نسخاً كما هو واضح.

المبحث الثالث:

أنّ ما في كلامهم من دوران الأمر بين النسخ والتخصيص في أقوال الأئمة ﷺ، محلّ إشكال:

أما النسخ، فما المراد منه؟ فإن كان المراد منه أن يصدر من الأئمة ﷺ حكم ينسخون به الحكم السابق، فهذا ممّا يُقطع ببطلانه؛ لأنّ ذلك ليس من شأن الأئمة ﷺ لأنّ الروايات دلت على عدم صدور النسخ وأنه لا يصدر منهم ما يخالف كتاب الله وسنة نبيه، وإنما وظيفتهم التبعية لأحكام الله فرائض وسنناً.

(١) الفقيه ٢: ٨ / ٢٦، الرسائل ٩: ٥٣ / ١، ب ٨ من أبواب الزكاة.

وأما لو كان المراد منه ما ذكر في بعض الكلمات، من أن الحكم الناسخ كان مودّعاً لدى الإمام حتى يحين زمان إبلاغه في وقته، فلا يكون الحكم الناسخ بإحداث من الإمام وجعله. وهذا الاحتمال وإن كان ممكناً في نفسه، لكنه خلاف ظاهر الروايات الدالة على عدم صدور الناسخ منهم بصورة مطلقة.

وأما التخصيص، فهو محل إشكال في بعض الصور؛ فإن الخاص المتقدم لو كان مشتهراً بحيث يصلح أن يكون قرينة مكتنفة بالكلام العامّ ومانعاً عن انعقاد العموم، فلا يدور الأمر بينه وبين النسخ، بل يحمل على التخصيص.

نعم، إنما يتم هذا الكلام والدوران فيما لو لم يكن الخاص في معرض الوصول، ولم يكن بذلك الشيوع وإنما هو بحاجة للبيان، فهنا لو ذكر العام وحده ولم يذكر مخصّصه فيكون فيه كتمان واضح؛ إذ أن المولى كتم مخصّصه، إذا أصدر العام بدون تخصيص، وليس الخاص من قبيل القرينة المقترنة لتمنع من ظهوره بالعام والكتمان يحتاج إلى مصحح كما ذكرناه أكثر من مرة، فيأتي فيه ما ذكرناه في الصورة الأولى من البحث عن مصححات الكتمان.

فهنا يلاحظ العام، فتارة يكون من التعليقات، وإنما يلقي لأجل بيان الضابطة الكلية، كما قالوا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرع»^(١) حتى يرجع لهذه الأصول في حالة الشكّ، كما هو المتعارف في تعليم جميع العلوم، حيث يبيّن القواعد الكلية والعامة ابتداءً، وبعد ذلك يذكر ما يكملها والملاحظات

عليها، فلا مانع من الكتمان في التعليمات وإن تضمن الاعتماد على القرينة المنفصلة، ولكن تأخير البيان في هذا المجال لم يكن عن وقت الحاجة، فلا محذور فيه.

وأخرى يكون الحكم العام من الفتاوى، والاعتماد فيها على القرينة المنفصلة يعدّ من تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومن هنا فإذا لم يذكر القرينة المنفصلة حين إلقاء الحكم، فهذا فيه كتمان، ولا بد من ملاحظة أسباب الكتمان السابقة ومصححاته، لنرى مدى تناسبها مع التخصيص والأحكام المكتومة. فإذا كان الحكم الخاص المتقدم ترخيصاً، والحكم العام المتأخر إلزامياً، كما لو قال في الخاص: (يستحب إنقاذ الذمي الغريق)، وقال في العام بعد ذلك: (يجب إنقاذ كلّ غريق)، فالحكم المكتوم هنا حكم ترخيصي. وفي الترخيصي يمكن أن يكون كلّ سبب من الأسباب الأربعة للكتمان مصححاً لكتمان، وهي: المداراة مع السائل والتقية، وإلقاء الاختلاف بين الشيعة، والسوق إلى الكمال.

وأما لو كان الأمر بالعكس بأن كان الحكم الخاص إلزامياً، في حين أنّ حكم العام ترخيصي، كما لو قال في الخاص المتقدم: (أكرم العالم العادل)، وبعد ذلك قال في العام المتأخر: (يستحب إكرام العلماء) فالحكم المكتوم هنا هو حكم إلزامي، ومصحّح كتمان الحكم الإلزامي إنما يكون أحد أمرين: إما التقية أو المداراة من السائل دون غيرهما من المصححات، فإن فرض أنّ العامة

لا يقولون بلزوم إكرام العالم العادل، ويكون الحكم باللزوم مما يثيرهم، فالتقيّة تصلح أن تكون مصححاً لكتمانه، وأمّا لو فرض أنّ العامة أيضاً يقولون بلزوم إكرام العلماء العدول، فلا مصحح للكتمان هنا، فلا معنى للتخصيص.

ومن هنا لابدّ من البحث عن علاج آخر، كما لو احتملنا حمل الخاص على الاستحباب المؤكّد فنحمله عليه؛ إذ مع عدم وجود المصحح للكتمان فنفرع للحلّ الثالث، وهو التصرف بظهور (إكرام العالم العادل) الظاهر في الوجوب لنحمله على الاستحباب المؤكّد. كما ذكرناه في الصورة السابقة، من انه في بعض الموارد لا يدور الأمر بين النسخ والتخصيص، وإنما يوجد احتمال ثالث وهو حمل اللفظ على خلاف ظاهره، كحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب.

ومن خلال ذلك يظهر التأمل في أقوال الأعلام في مسألة دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فإنّ الحمل على النسخ غير صحيح مطلقاً، وأمّا التخصيص فإنّ تمّ ففي بعض الموارد.

المبحث الرابع

التعارض بين أكثر من دليلين

وهو آخر بحوث تعارض الأدلة والمرجّحات الدلالية، وهو بحث يشترك مع بقية بحوثه من جهة، كما أنه يمتاز عنها بجهة: أما جهة الاشتراك، فهي أنه مع تعيين أطراف المعارضة فيه؛ فإن أمكن الجمع الاستنباطي فيما بين الأدلة المتعارضة تعيين ذلك، وإلا فإنه تجري فيه قواعد التعارض التي سبق ذكرها في تعارض الدليلين من الترجيح ثم التساقط على الرأي المختار، أو الترجيح ثم التخيير، أو التخيير ابتداءً على اختلاف الآراء في ذلك.

وأما جهة الامتياز فهي التي سنشير إليها في البحوث الآتية.

وفي باب التعارض بين أكثر من دليلين يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في تعيين أطراف المعارضة فيما لو اشتبه الأمر في ذلك. ونؤكد هنا بأن ظاهرة اشتباه أطراف المعارضة من خصائص تعارض الأكثر من دليلين.

المقام الثاني: فيما تختص به موارد تعارض الأكثر من دليلين في مرحلة الجمع الدلالي من خصائص ومزايا، وهو البحث المعروف بـ(انقلاب النسبة)

وقبل الدخول في البحث نؤكد بأنّ هناك صورتين من صورة المسألة خارجتين عن محل البحث هما:

الصورة الأولى: ما إذا كان مورد التعارض فيها بيّناً، وكان امتناع الجمع فيما بينها من الواضحات، وذلك فيما لو كانت النسبة بين الأدلة المتعارضة هي التباين، كما لو قال: (يجب إكرام العلماء) و(يحرم إكرام العلماء)، وورد (يستحب إكرام العلماء)، فمورد التعارض فيما بينها واضح، لوحدة الموضوع في الأدلة الثلاثة كلّها، وعدم إمكان الجمع بينها مما لا يكاد يخفى.

وكذا لو كانت النسبة فيما بين الأدلة المتعددة هي العموم من وجه، كما لو قال: (يجب إكرام العلماء)، و(يحرم إكرام الفاسق) و(يستحب إكرام الشعراء)، فمورد التعارض فيها هو مورد اجتماع الأدلة الثلاثة، وهو (العالم الشاعر الفاسق). كما أنه لا طريق للجمع بينها، لعدم إمكان حصول أنحاء الجمع السابقة الذكر فيها.

الصورة الثانية: ما اتّضح فيها مورد التعارض وإمكان الجمع بينها بأن كان العلاج والجمع العرفي بينها واضحاً بيناً، كما لو ورد دليلان وبينهما نسبة العموم من وجه يتعارضان في المجمع، ويرد دليل خاص يتعرض لخصوص المجمع، ويتضمّن حكماً مغايراً لحكمي العامين من وجه، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم) و(لا تكرم كلّ فاسق) وقال: (يستحب إكرام العالم الفاسق)؛ فإنّ الدليل الثالث يكون مخصّصاً لكلا الدليّين؛ لتكفّله ببيان حكم ما تعارض فيه

الدليلان بنحو العموم من وجه فيكون المجمع خاضعاً لحكم الخاص وحده. ولا مجال في هذه الصورة لانقلاب النسبة، بدعوى أنه يتم تخصيص أحد العامّين بهذا الدليل الخاص ثم تلاحظ نسبة هذا العام المخصّص مع العام الآخر، فربما انقلبت النسبة بينهما من العموم من وجه إلى العام والخاص المطلق، كما ورد في تقارير بعض الأعاضم عبارة تفيد دخول هذه الصورة في موارد انقلاب النسبة. ولعل ذلك من المقرّر، قال في مباني الاستنباط: (فلو ورد خاصّ وعامان بينهما عموم من وجه، كما إذا قال: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) و(يستحب إكرام العالم الفاسق)، فهل يلاحظ في مثله أحد العامّين مع الخاص أولاً، ثم يلاحظ مع العام الآخر، فربما تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، أو يلاحظ جميعها في عرض واحد فتبقى النسبة على حالها؟ قولان، أقواهما الأوّل، وفاقاً للمحقق النائيني، وخلافاً للشيخ وصاحب الكفاية)^(١).

وهذه العبارة التي ربما لم ترد في بعض التقارير الأخرى يمكن التأمل فيها من جهات:

الأولى: لما كانت نسبة العامّين المذكورين إلى الخاص على حد سواء، فملاحظة الخاص ابتداءً مع أحدهما وتخصيصه به دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

الثانية: مع فرض إمكان تخصيص كلا العامين المذكورين بالدليل الخاص رأساً فإنه يتعين ذلك؛ ضرورة لزوم حمل كل عام على الخاص، ولا موجب للعدول عن ذلك فانه لغو، على أن هذا ليس من محل النزاع في شيء؛ لأنه إنما يأتي حيث لا يوجد جمع عرفي متسالم عليه بين الأدلة كي يكون لانقلاب النسبة أثر وفائدة.

الثالثة: إذا كانت نتيجة انقلاب النسبة هي نفسها ما يستحصل بتخصيص كلا العامين ابتداءً بالخاص، فما هو أثره إذن فمثل هذا العمل لغو؛ لأننا سواء لاحظنا الخاص مع العامين معاً دفعة واحدة واعتبرناه مقدماً ومخصّصاً لكليهما كما اخترناه، أو أننا فعلنا ذلك متدرّجاً كما هو المذكور في التقريرات، أو نقول بتساقط العامين من وجه في المجمع والرجوع فيه للمخصّص، فإن نتيجة هذه الصور جميعاً واحدة، فتقديم أحد العامين بالملاحظة بلا أثر.

الرابعة: ما نسب إلى الشيخ من إنكار انقلاب النسبة مطلقاً غير صحيح، فإنه لا ينكرها على الإطلاق كما هو رأي صاحب الكفاية، حيث ذهب إلى إنكار الانقلاب مطلقاً^(١).

فتبين أن هاتين الصورتين خارجتان عن محل البحث، وتبقى الصورة التي ذكرناه، فهي التي تقع مورداً لانقلاب النسبة. والبحث فيها يقع في مقامين:

المقام الأول

فيما إذا خفي مورد المعارضة

والمهم منها صورتان:

الصورة الأولى: فيما إذا ورد عام ومخصّصان يستوعبان جميع أفراد العام أو أكثر أفرادهم، بحيث لو أُريد تخصيصه بهما معاً لزم التخصيص المستهجن، كما لو قال: (أكرم العلماء) و(يكره إكرام العالم الفاسق) و(يستحب إكرام العالم العادل)، فإذا لاحظنا العام مع أحد الخاصّين فلا يلزم من تخصيصه به التخصيص المستهجن، أما إذا خصّص العام بكلا هذين الخاصّين فإنه لا يبقى لحكمه مورد.

والاحتمالات أو المسالك في هذه الصورة ثلاثة:

المسلك الأول: وقوع التعارض بين الأدلّة الثلاثة جميعاً، فتكون المعارضة ثلاثية الأطراف، باعتبار علمنا إجمالاً بأنّ ظاهر أحد هذه الثلاثة غير مراد قطعاً؛ لأنّ نتيجة الأدلّة الثلاثة هو الالتزام بصدور حكمين متضادين من المولى. وقد ذكرنا أنّ ضابط التعارض هو العلم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين أو الظواهر المتعددة للواقع؛ استناداً إلى قضية بينة عقلية أو عقلائية أو شرعية.

وهذا الاحتمال هو المختار في هذه الصورة.

المسلك الثاني: ما يظهر من كلمات جملة من الأعلام بأن المعارضة في هذه الحالة تقع بين العام ومجموع الخاصين، فتكون المعارضة ثنائية الأطراف؛ فنلاحظ العام من طرف ومجموع الخاصين من طرف آخر، فإن الخاص لو كان وحده لقدم على العام، ولكنه مع الخاص الآخر يشكل وحدة مجموعية، وتكون نسبته مع العام نسبة التباين، ولا بد من العلاج لأننا نعلم إجمالاً بعدم إرادة إما ظاهر العام، أو ظاهر الخاصين. ولذا فيجب ملاحظة الترجيح بين العام ومجموع الخاصين، فإن توفر ما يوجب صرف الريبة عن العام إلى الخاصين أخذ به، وتقع المعارضة ثنائية بين الخاصين، للعلم إجمالاً بعدم إرادة ظاهر أحدهما، فإن كان هنا أيضاً مرجح لأحدهما تعين الأخذ به، وإلا تساقطا.

فإن كان عندنا عام راجح على أحد الخاصين المعارضين له ولكنه مرجوح بالنسبة إلى الخاص الآخر، فيما أن المعارضة تلاحظ بينه وبين مجموع الخاصين؛ فإن العام هنا وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما، لكنه راجح بالنسبة إلى الآخر، فيكون العام متكافئاً مع المجموع بعد الكسر الانكسار وتكون النتيجة هي التساقط.

وأما على الاحتمال الأول، فإنه يؤخذ بالعام الراجح والخاص الأرجح، ويطرح الخاص المرجوح. وسيجيء توضيح الفرق بين هذين الاحتمالين.

ويظهر هذا الاحتمال من كلمات جماعة منهم الشيخ الأنصاري رحمته الله وصرح به المحقق الآخوند في الكفاية، وحاشية الرسائل وكذا صرح به المحققون الإصفهاني والعراقي والحائري والنائيني في تقريره^(١).

وعلى هذا الاحتمال، يكون هناك تعارض بالذات بين العام والخاصين معاً، وتعارض بالعرض بين الخاصين على تقدير الأخذ بالعام.

المسلك الثالث: وهو ما يظهر من بعض الأعظم في كتاب (الرسائل) من أنّ المعارضة تقع بين الخاصين فحسب، وأما العام فإنه يخرج عن حدود المعارضة، ونتيجته هو تعيين ملاحظة المرجّحات في الخاصين فقط^(٢).
فهذه احتمالات ثلاثة في تحديد أطراف المعارضة.

أما الاحتمال الأول - وهو كون المعارضة هنا ثلاثية الأطراف - فقد ذكرنا أنه ينشأ من وجود ملاك التعارض فيه وهو العلم الإجمالي لعدم مطابقة أحد هذه الظهورات الثلاثة للواقع استناداً إلى قضية بينة عقلية أو عقلائية أو شرعية حيث يوجب الريبة في أحدها، فإذا وجد ما يوجب صرف الريبة إلى أحد الأطراف تعيين طرحة والأخذ بما صرفت عنه الريبة.

وأما المسلك الثاني فهو ينشأ من أنّ العام لا يخالف كلاً من الخاصين على انفراده؛ إذ مع فرض ملاحظة العام مع أحد الخاصين فإنه يتعين تقديم

(١) الرسائل ٢/ ٧٩٤، الكفاية: ٤٥٢، نهاية الدراية ٦/ ٣٥١، نهاية الأفكار ٤/ ١٦٠، درر الفوائد:

٦٨٣. أجود التقريرات ٢/ ٥١٨ وفوائد الأصول ٤: ٧٤٢.

(٢) رسالة في التعادل والترجيح: ٩٣.

الخاص عليه، وإنما يخالف مجموع الخاصين سواء اختلفا في الحكم أو اتفقا. وعلى تقدير اتفاقهما فيه فإنهما يكونان كدليل واحد. من خلال تعديل قوى الأدلة في وحدة مجموعية. لذلك يتكافأ هذا المجموع نتيجة لهذا التعديل مع العام. فالفرق بين مجموع الخاصين وبين هذا الدليل الواحد المنتزع منهما، بالنشر واللف فقط، حيث يكون الخاصان نشرا لذلك الدليل الواحد.

وعليه فلا بد من ملاحظة الترجيح بين العام ومجموع الخاصين؛ فإن رجح العام عليهما تعين الأخذ به وإن كان العام راجحاً بالنسبة لأحدهما مرجوحاً بالنسبة إلى الآخر فإنه يتعامل معهما معاملة المتساويين؛ لأن المركب من المرجوح والراجح يكون مساوياً للطرف الآخر العام بقانون تعديل القوى وموازنتها والكسر والانكسار فيها، فإذا كانت درجة العام ثلاثة ودرجة أحد الخاصين اثنين، والخاص درجة واحدة فإنه تتكافأ قوى طرفي المعارضة.

ولكن يلاحظ عليه أن التعارض إنما يكون بين الأدلة، وهي متعددة، وأما عنوان مجموع الخاصين فليس دليلاً خارجياً كي يكون طرفاً للمعارضة. فهذه الوحدة ليست أمراً حقيقياً وإنما هي أمر اعتباري انتزع من هذا الخاص وذاك. فالموجود خارجاً هو كل واحد من الخاصين لا المجموع بما هو مجموع، وقد فرض العلم إجمالاً بمخالفة أحد هذه الظهورات الثلاثة للواقع، فيتعين وقوع التعارض بين الأدلة الثلاثة.

هذا بالإضافة إلى أن لازم هذا المسلك ملاحظة الترجيح بين مجموع الخاصين بعد التعديل مع العام، مع أن الحاكم بالترجيح في باب التعارض هو

العرف فإنَّ تعديل القوى أو موازنتها وملاحظة نسبتها مع العام من المتساويين، فليس له وضوح عند العرف، مع أنَّ أدلة المرجّحات إنما تكون للطرق بنظر العرف، وهو إنما يقضي بملاحظة المرجّحات في كلّ واحد من الأدلة بصورة مستقلة والمرجّحات إنما هي للطريق الخارجي، والمجموع ليس له وجود خارجي لتشمله أدلة المرجّحات، إذ لا واقعية له إلّا في الذهن، ليقال إن المجموع هو طريق فهو أرجح أو مرجوح أو مساو، وإنما في الخارج الخاصان والعام، فلا بد من ملاحظة المرجّحات في الثلاثة؛ لأن المرجّحات عرفاً إنما تترتب على الطرق الواقعية.

المسلك الثالث: فلم يذكر له وجه صريح، ولم يتّضح المبرّر لإخراج العام من المعارضة، والمفروض وجود أدلة ثلاثة ضمنية مع وجود العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأدلة الثلاثة للواقع ومنها العام. فالشيء إنما يخرج عن مجال المعارضة إذا كان بيناً أو مبيّناً، مثل قضية استحالة اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدين، كأن يقال مثلاً بأننا نعلم إجمالاً؛ إما أن تكون قضية استحالة اجتماع النقيضين غير صحيحة أو الدليل الحاكم بحرمة الفعل الكذائي أو الحاكم بعدم حرمة، فقضية استحالة اجتماع النقيضين ولوضوحها تكون هي الخارجة عن حدود العلم الاجمالي؛ إذ لا ترديد فيها.

فالقضية الخارجة عن حدود التعارض لا بدّ أن تكون واضحة أو مبيّنة، كما لو علمنا من الخارج بأنه لا يجب في هذا الوقت إلّا صلاة واحدة، وقام

دليل يدل على وجوب الظهر، وآخر يدل على وجوب الجمعة. فالدليل الأوّل إذا كان قطعياً بيّناً فإنه يخرج عن حدود التعارض، وأمّا إذا لم يكن بيّناً ولا مبيّناً كما في الدليل العام هنا - إذ لم يفرض كونه قطعياً - فلماذا يخرج عن حدود التعارض؟ وهل إنّ مجرد كونه دليلاً عاماً يصحّخ خروجه عن مورد المعارضة، كما يظهر ذلك من عبارة بعض الأصوليين حيث عبّروا عنه بالعام الفوقاني، مع العلم بأن ضابط التعارض - وهو العلم إجمالاً بمخالفة أحد هذه الأدلة الثلاثة بما فيها الدليل العام للواقع - ينطبق عليه؟ فإما أن يكون مدلول العام غير صحيح، أو مدلول الخاصين، ولا مبرّر لخروجه عن حدود التعارض مع صدق مفهومه عليه.

وعلى أي حال فما يمكن تصوّره في هذا المجال تقريباً مصححاً لهذا المسلك وجهان:

الوجه الأوّل: ما جاء في كتاب (الرسائل الجديدة) ردّاً على الاحتمال الثاني، ونصه: (ففيه أنّ مجموع الدليلين ليس من الأدلة، بل لا وجود له في الخارج وإنما هو اعتبار عقلي، فلموجود في الخارج والصادر من الأئمة عليهم السلام كلّ واحد من الخاصّين بخصوصه، والعام لا يباين ولا يعارض كلا منهما ولا يعارض المجموع الذي لا وجود له. فالتعارض إنما هو بين الخاصّين ولو بالعرض)^(١).

وفيه أن الخاصين أيضاً لا تعارض بينهما في أنفسهما وإنما ينشأ التعارض من العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع. وقد ذكرنا أن موردته قضية منفصلة مانعة الخلو تحتوي على ثلاثة أطراف، ويشك في كل طرف منها، فما ذكره إنما ينتج التعارض بين الأدلة الثلاثة جميعاً لا خروج العام من دائرة التعارض.

الوجه الثاني: المشهور هو عدم التعامل مع الخاص والعام معاملة المتعارضين وملاحظة المرجحات فيما بينهما؛ لأن حجية العام بالنسبة لكل فرد من أفرادها تعليقية، بمعنى أن حجيته بالنسبة إليه معلقة على عدم قيام حجة في خصوص هذا الفرد تدل على حكم يخالف لحكم العام وهو الدليل الخاص. وهذا التأخر الرتبي يوجب خروج العام من حدود المعارضة مع الخاص فالعام دائماً متأخر رتبة عن الخاص؛ لأن حجية العام في كل مورد لولا وجود الخاص، فإذا وجد الخاص فلا يكون العام حجة في تلك الحصة، لذا يجمع بينهما مباشرة، بخلاف الدليلين الخاصين؛ فإن حجية كل منهما منجزة وغير معلقة على عدم ورود خاص آخر؛ ولذا تقع المعارضة بينهما فحسب. ويلحظ العام في مرتبة متأخرة عن تطبيق قواعد التعارض على الخاصين.

ويلاحظ عليه أن مجرد كون الدليل عاماً والآخر خاصاً لا يكون مبرراً لعدم وقوع التعارض بينهما، وكذا القول بأن حجية الدليل العام معلقة على عدم ورود خاص يخالف له، فهذا غير تام بإطلاقه، ولكل خاص فليس لدينا

قانون عام يدلّ على عدم التعارض بين العام والخاص؛ إذ قد يلاحظ التعارض بين العام والخاص أحياناً، كما إذا لزم من تخصيص العام بهذا الخاص لوحده أو مع خاص آخر التخصيص المستهجن، كما لو كان الخاص مستوعباً لأكثر أفراد العام أو جميعها، فلو قال: (أكرم العلماء)، ثم قال: (لا تكرم العالم الفاسق)، وفرضنا أنّ أكثر العلماء آنذاك هم فسقة، وبما أنّ الخاص وحده أو كلا الخاصين هنا يستوعبان مدلول العام بحيث يلزم التخصيص المستهجن، فلا يمكن أن تكون حجّة العام بالنسبة إليهما تعليقية؛ للزوم إلغاء ظهور العام بعد ورودهما، أو استلزام التخصيص المستهجن للعلم بعدم تطابق مقام الإثبات فيه مع مقام الثبوت.

وبعبارة أخرى: أنّ قضية تقدّم الخاص على العام في مرحلة الحجّة قضية عقلائية فتحدّد بحدود بناء العقلاء، ففي موارد إمكان الجمع العرفي يتقدّم الخاص على العام. أما لو وجد عارض يمنع من التخصيص، إما الاستهجان الفردي أو الانضمامي للخاص الآخر أو لأجل تأخير بيان الخاص عن وقت الحاجة وأمثالها، فلا تكون حجّة العام تعليقية لولائية؛ لأن التعليقية ليست قاعدة كلية بل خاضعة بقول العرف والعقلاء.

فالحق أنّ العام مثل هذه الموارد يتعارض مع الخاصين في حدود استلزام تقدّمهما عليه للتخصيص المذكور، فهو يدافع عن نفسه في الجملة لا بكل مدلوله.

إضافة إلى أنه لو صحّ القول بأنّ حجّة العام في مثل هذا المورد تعليلية فلماذا إذن يتعارض الخاصان فيما بينهما، والمفروض أنّ تعارضهما بالعرض؟ ألا يعني ذلك فرض كون العام دليلاً وحجة بالفعل؟ وبالجمله فالمسالك المذكورة في المقام كما ظهر لا يمكن الاعتماد على الثالث والثاني منهما؛ إذ أنّ المسلك الثالث يلزم منه خروج العام بما هو أحد أطراف العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأدلّة الثلاثة للواقع من أطراف ذلك العلم بلا مبرّر.

والمسلك الثاني يدفعه أمران:

الأوّل: ما ذكرناه من أنّ كلّ واحد من الخاصّين بحده يُشكّل طرفاً للعلم الإجمالي المذكور.

الثاني: استلزامه لملاحظة جهات الترجيح في مجموع الخاصّين لا كلّ واحد منهما على حدة، وهو أمر لا يساعد عليه العرف والعقلاء.

فالحق هو المسلك الأوّل. وأنه لدينا علم إجمالي بأنّ أحد الظهورات الثلاثة مخالفاً للواقع، سواء لم يكن صادراً أو أنه صادر لا لبيان الواقع، وهذا العلم الاجمالي يوجب التعارض بين الثلاثة، ولا بد من العلاج أو البحث عن المرجح.

والفرق بين المسالك أو الاحتمالات الثلاثة واضح؛ إذ على الأخير ينبغي ملاحظة قواعد الترجيح فيما بين الخاصّين فقط؛ لخروج العامّ عليه عن حدود

المعارضة. وأمّا الفرق بين المسلك أو الاحتمال الأوّل والثاني وهو العمدة في المقام فلأجل أن يتضح ذلك جيداً نستعرض موردين للفرض يتبيّن من خلاهما الفرق بين الاحتمالين:

المورد الأوّل: ما إذا كان أحد الأدلة الثلاثة راجحاً والآخر مرجوحاً والثالث أرجح، فكان أحد الخاصين هو الأرجح والخاص الآخر مرجوحاً في حين أنّ العام يكون راجحاً.

فعلى الاحتمال الأوّل المختار يخرج الخاص المرجوح من حدود المعارضة، ويبقى العام الراجح مع الخاص الأرجح فيخصّصه.

ولكن على الاحتمال الثاني بما أنّ قواعد الترجيح تلاحظ بين العام ومجموع الخاصين، وتتعاقد قوى الخاصين فيتكافآن في القوة مع العام المعارض؛ وذلك لأنه إذا فرضنا ضمّ الخاص المرجوح للخاص الأرجح فيكون متكافئاً مع العام الراجح فإن قلنا بالتخير بين المتكافئين كما ذهب إليه صاحب الكفاية وغيره، كان لنا الخيار بالأخذ بأيّ منهما، فلو لم نأخذ بالعام وإنما أخذنا بالخاصين، فلا تتحقّق معارضة أخرى بينهما، إذ لا تنافي بينهما، وأمّا إذا أخذنا بالعام فإنّ مجموع الخاصين بما هو مجموع يسقط عن الاعتبار. ولكن سقوطه لا يستلزم سقوط الجميع؛ ولذا تتحقّق معارضة أخرى بين الخاصين أنفسهما. فإن وجد راجح ومرجوح، وبالطبع فإنّ الخاص الأرجح يتقدّم على المرجوح، ولو كانا متساويين فنأخذ بالتخير أو التساقط على

الخلاف وإن التزمنا بالتساقط كما هو الحق، فيسقط طرفا المعارضة وهما العام ومجموع الخاصين عن الاعتبار. ولكن الجميع لا يسقط، فتحدث معارضة أخرى بين الخاصين أنفسهما ويقدم الخاص الأرجح.

فلاحظ أنه على المسلك الأول لا تصل النوبة للتساقط أو التخيير بعد افتراض عدم تكافؤ الأدلة، وأمّا على المسلك الثاني فإنّ قواعد التعارض والترجيح تجري فيها.

المورد الثاني: أن يفرض رجحان أحد الخاصين، وتساوي العام والخاص الآخر، فعلى المسلك الأول يتعيّن الأخذ بالخاصّ الراجح ويسقط الآخرون: العام والخاص الآخر، وأمّا على المسلك الثاني المشهور فيجب الأخذ بالخاصين فحسب؛ فإنّ طرف المعارضة حسب الفرض هو مجموع الخاصين المركّب من الراجح والمساوي مع العام.

وواضح أنّ المركب منها أقوى من العامّ المساوي لأحد الخاصين لأنّ المركب من الراجح والمساوي أرجح؛ فيطرح العام.

الصورة الثانية: إذا ورد عامّان بينهما نسبة العموم من وجه، كما إذا ورد: (يستحب إكرام العلماء)، وورد: (يكره إكرام الفساق)، ويفترض ورود خاصّ لكلّ واحد من هذين العاميّ يعارضه في مورد افتراقه عن العامّ المعارض له، كما إذا ورد أيضاً: (يجب إكرام العلماء العدول)، وورد: (يحرم إكرام الجاهل الفاسق). ففي مجال تحديد أطراف المعارضة في مثل هذه الصورة قولان:

القول الأول: أن التعارض يختصّ بالعامين فقط ولا يسري إلى الخاصين، وهو مختار المحقق النائيني رحمته الله^(١) وتقريبه بيان منا أنه لا ريب في تعارض العامين من وجه بالنسبة إلى المجمع، وأمّا الخاصان فلا تعارض بينهما لاختلاف موضوعهما، ولا تعارض بينهما وبين العامين لوجود الجمع الدلالي بين كلّ عامّ مع خاصّه. فتارة لا نقول بانقلاب النسبة، خلافاً للمحقق النائيني رحمته الله، ومرجعه إلى مقايسة العام قبل التخصيص مع العام الآخر وملاحظة نسبتها، وأخرى نلتزم بانقلاب النسبة.

فعلى المسلك الأوّل وهو عدم انقلاب النسبة لابدّ من ملاحظة كلّ عام مع العام الآخر، فإذا كان أحدهما راجحاً على الآخر نأخذ به ونقدّمه على قرينه في مورد تنافيهما، وهو المجمع، ونخصّص الآخر به، ثم نخصّص العام الراجح بأحد الخاصين، وأمّا العام المرجوح الذي خصصناه بالعام الراجح، فتقدّم خاصّه عليه؛ لا للتخصيص، وذلك بجعله قرينة على المراد من العام؛ لأنه يستلزم بقاء العامّ بلا فرد؛ لأنّ المفروض تخصيصه أولاً بالعامّ الراجح بإخراج المجمع عنه، فإذا خصصناه ثانياً بالخاص يلزم إعدام جميع أفرادها. فوجه تقديم الخاصّ عليه هو أظهريته من العامّ، بلحاظ تركيزه على حصّة خاصّة بخلاف العام.

ومما ذكرنا ظهر حال تكافؤ العامين وتساقطهما في المجمع؛ فإنّ الخاصين

يقدمان عليهما لا للتخصيص والقرينية، بل بملاك الأظهرية، وإلا يلزم بقاء العام بلا فرد. هذا بناء على إنكار انقلاب النسبة.

وأما بناء على انقلاب النسبة، فنخصص كل عام بمخصصة، ثم نلاحظ العامين المخصصين، فتقلب النسبة إلى التباين. فعلى أي حال يكون الخاصان خارجين عن حدود المعارضة، لتقدمهما على العامين إما بملاك التخصيص على القول بالانقلاب، وإما بملاك الأظهرية على القول بإنكاره.

القول الثاني: وهو القول بثبوت التعارض بين الأدلة الأربعة جميعاً وهو مختار بعض أعظم تلامذته^(١) وتقريبه بما تندفع عنه بعض الاعتراضات هو أن هنا أدلة أربعة نتكفل بإثبات أحكام أربعة، وهى: الوجوب والاستحباب والحرمة والكرهية، وهى أحكام مختلفة، ولكن لموضوعات ثلاثة وهى (العالم العادل) و(الجاهل الفاسق)، و(العالم الفاسق) وهو المجمع، وهو يعني افتراض ثبوت حكمين مختلفين لموضوع واحد، فإن الموضوعات الثلاثة لا تتحمل أكثر من ثلاثة أحكام، لاستلزام ذلك اجتماع الضدين بمعناه المتصور في الأحكام وذلك للتضاد بين الأحكام المتغايرة بالمعنى المعقول لها إما من حيث المبدأ أو المنتهى فلا بد أن يكون أحد هذه الأحكام الأربعة على خلاف الواقع. فنحن نعلم إجمالاً بأن أحد هذه الظهورات الأربعة ليس بحجة؛ إما لعدم صدوره من المعصوم عليه السلام، أو أنه صادر ولكنه لبيان الحكم الواقعي لعدم

(١) مصباح الأصول ٣: ٤٠٠.

مطابقة الإرادة الجدّية فيه للإرادة الاستعمالية باعتبار صدوره تقيّة أو غيره. فيتحقق التعارض بينها لفرض تحقّق ملاكه، وهو العلم الإجمالي المذكور فتلاحظ قواعد الترجيح فيها جميعاً وعلاج هذا التعارض، إما الحكم بعدم صدور أحد الأحكام الأربعة، أو أنه صدر لا لبيان الحكم الواقعي.

فمبنى هذا القول هو العلم بمخالفة أحد الأحكام الأربعة التي تدلّ عليها هذه الظهورات الأربعة للواقع بنحو الإجمال، لا العلم بعدم صدور أحد هذه الأدلة الأربعة كذلك، كما جاء في بعض العبارات، ولذا فالتقريب يجري حتى مع فرض العلم بصدورها جميعاً من المعصوم، إذا علم بعدم تطابق الإرادة الجدّية في أحدها بنحو الإجمال مع الإرادة الاستعمالية فلاحظ.

وقد يعترض على هذا القول بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ بعدم مطابقة أحد الأحكام الأربعة للواقع الموجب لعدم حجّة واحد من هذه الظهورات الأربعة المتعارضة ينحلّ بعلم إجماليّ صغير هو العلم إجمالاً بعدم مطابقة الإرادة الجدّية في أحد العامين من وجه في خصوص المجمع للإرادة الاستعمالية فيه؛ إذ لا يتمل أن يكون إكرام العالم الفاسق مستحبّاً ومكروهاً. فلدينا علم إجماليّ بكون المجمع محكوماً بأحد الحكمين لا بكليهما، فإما أن يكون محكوماً بالكراهة أو الاستحباب، وبما أنّ دائرة هذا العلم أضيق من دائرة العلم الأوّل، بمخالفة أحد الأحكام الأربعة للواقع ونتيجته التعارض في دائرة أضيق، وهو

التعارض بين العامين من وجه في المجمع، لذلك ينحلّ العلم الاجمالي الكبير وعدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير مساو لعدد المعلوم بالإجمال في ذلك العلم الإجمالي الكبير، فهو في كلا العلمين واحد.

وقد ذكر في مباحث الظن أنه إذا حصل علم إجمالي صغير في نفس مورد العلم الإجمالي الكبير، كما لو قامت بيّنة على نجاسة أحد الإناءين بين عشرة أوان مما علم إجمالاً بنجاسة أحد العشرة، فإنّ العلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير في الإناء إذ لم يكن لدينا علم إجمالي إلّا بنجاسة إناء واحد، فإذا قامت بيّنة على نجاسة أحد الإناءين فيتطابق العلمان في كون النجس واحداً وما وراء الإناءين خارج عن دائرة العلم الاجمالي. وهكذا في المقام، ومعه فلا يبقى علم إجمالي وراء المجمع.

ولكن هذا الاعتراض واضح الضعف؛ فإنه كما يوجد لدينا علم إجمالي بمخالفة أحد الظهورين العاميّ من وجه في المجمع للواقع، فلدينا أيضاً علم إجمالي بمخالفة أحد الظهورين في طرفي الافتراق للواقع أيضاً. فكما نعلم إجمالاً بأنّ المجمع إمّا غير محكوم بالاستحباب أو غير محكوم بالكراهة، فكذلك نعلم إجمالاً بأنّ (العالم العادل) إمّا لا يكره إكراهه أولاً يحرم،

فهنا علوم إجمالية صغيرة ثلاثة، ويتقوّم الإجمالي الكبير بها جميعاً فلا ينحلّ بأحدها، ولا وجه لقياس المورد بمثل ما ذكر مثلاً؛ فإنّ الانحلال إنما يتصوّر إذا لم يتقوّم العلم الإجمالي الكبير إلّا بعلم إجمالي صغير واحد فقط.

الوجه الثاني: أنّ ما ذكر من وجود علم إجمالي بمخالفة أحد الأحكام الأربعة المذكورة للواقع، ونتيجته وقوع التعارض بين الأدلة المثبتة لها، وكون أحد الظهورات الأربعة غير حجة وإن كان صحيحاً، ولكن هذا العلم الإجمالي يتقوم بعلوم إجمالية ثلاثة: علم إجمالي بمخالفة أحد الحكمين الثابتين للمجمع وهو العالم الفاسق للواقع، وعلم بمخالفة أحد الحكمين الثابتين لمورد افتراق أحد العامين له، ويتمثل في العالم العادل، وعلم إجمالي بمخالفة أحد الحكمين الثابتين لمورد افتراق العام الآخر له ويتمثل في الجاهل الفاسق. فيثبت لكل واحد من الموضوعات الثلاثة حكمان متعارضان.

والعمدة في التعارض هنا هو العلوم الإجمالية الثلاثة لا بخصوص العلم الإجمالي الكبير الواحد الذي ينتزع منها؛ فإنّ كلّ مورد تحققت فيه علوم إجمالية ثلاثة يمكن افتراض علم إجمالي واحد كبير يضمّ جميع الأطراف. فمثلاً لو كان عندنا عشرة أوان وعلمنا بوجود إناء نجس في كلّ اثنين منها، فإنه يصحّ أن يقال بأننا نعلم إجمالاً بنجاسة نصف الأواني العشرة.

فالمهم هو ملاحظة العلوم الإجمالية الثلاثة ومدى جريان قواعد الترجيح فيها؛ أما التعارض المفروض في المجمع فهو مستقر كما ذكرنا، فالعامان من وجه يتعارضان فيه بدرجة متساوية، فتجري بالنسبة إليه القواعد المذكورة، وأمّا التعارض المفروض في موردي الافتراق فإنه بدوي وغير مستقر، ومن قبيل تعارض الخاص والعام، وفي مثله يتقدّم الخاص ويخصّص العام المعارض له.

فمجرد العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظهورات الثلاثة للواقع، لا يقتضي كون التعارض بينهما مستقراً؛ إذ مع توفر مقومات الجمع الدلالي فيها، فإنه يكون بدوياً إذن فنوع التعارض يختلف في موارد الافتراق بين الخاصين والعامين عن مورد الاجتماع بين العامين من وجه، فإنّ التعارض في مورد الافتراق هو غير مستقر؛ لأن الخاص متقدّم على العام، بينما التعارض في مورد الاجتماع مستقر وتجري فيه قواعد التعارض والترجيح، وهذا القول يبتني على عدم التمييز بين نوعي التعارض في الموردين، وإلا فلو كان مجرد وجود العلم الإجمالي المذكور موجباً لأعمال قواعد التعارض لجرى ذلك في العام والخاص والمطلق والمقيد.

بل ولازم إعمال قواعد التعارض بمجرد العلم الإجمالي بمخالفة أحد الظهورات المتعارضة للواقع، هو أنه إذا كان أحد العامّين أرجح من البقية لتعيّن الأخذ به وطرح ما سواه بما فيه الخاصّ المخالف له. ولا يمكن الالتزام بذلك؛ فهذا القول لا يمكن التوافق معه.

كما أنّ القول الأوّل يمكن التأمل فيه، على ما بنينا عليه من أنّ تقدّم الخاصّ على العام ليس مقبولاً بإطلاقه، بل فيه تفصيل بين العمومات الملقاة في مقام التعليم وبين الملقاة في مقام الإفتاء.

فالكبريات في مرحلة التعليم يكون الاعتماد فيها على القرائن المنفصلة أمراً طبيعياً تقتضيه طبيعة التعليم، وهذا بخلاف العمومات في مرحلة الفتوى

وعلاج حاجة المستفتي في مرحلة العمل، فإنّ كتمان المراد الواقعي والاعتماد على القرائن المنفصلة يتوقف على وجود أسباب خاصة من التقيّة والمداراة وغيرهما التي بحثنا عنها في المقصد الثاني، فما دام لم يوجد سبب مناسب، يشكل تقديم الخاصّ على العام.

فعلى مسلك المحقّق النائيّني أي انقلاب النسبة يتمّ القول بلحاظ العامين بعد التخصيص وإخراج الخاصّين عن حدود المعارضة بشرط غضّ النظر عن قضية التعليم والفتوى، أو فرض الكلام في التعليم.

وهكذا الحال بناء على إنكار انقلاب النسبة؛ فإنّ تخصيص العام الراجح بأحد الخاصّين لا يتمّ على إطلاقه، وإنما يصحّ في التعليم، وأمّا إذا كان من قبيل الإفتاء، أو كان الفصل بين العام والقرينة المنفصلة خارجاً عن حدود التعليم، فلا بد حينئذ من ملاحظة الأدلة الأربعة على ضوء أسباب الكتمان.

وأما العامّ المرجوح والالتزام بتقدّم الخاصّ عليه من باب الأظهرية لا القرينية، ففيه أنّ لازمه طرح ظهور العام تماماً وفي جميع مدلوله وهو غير جازٍ.

نعم، إن كان ظهور العام على نحو يقبل التأويل، يحمل بقرينة الخاص على معناه التأويلي، كما لو قال: (ينبغي إكرام العلماء)، واستظهرنا منه الاستحباب، فيحمل بقرينة الخاصّ على الوجوب.

المقام الثاني

(بحث انقلاب النسبة)

فيما يختصّ به التعارض بين الأكثر من دليلين في مقام الجمع الدلالي من خصائص ومزايا وهو البحث المعروف بـ(انقلاب النسبة)

ذكرنا سابقاً أنّ من طرق الجمع الدلالي بين الدليلين تقديم الخاص على العام، ولكن هذه الطريقة للجمع على الرغم من وضوحها في ذلك البحث واجهت هنا بعض الشبهات من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ العام المخصّص الذي قد عبّر عنه أحياناً بالخاص، هل هو كالمخصّص في تقدّمه على العام المعارض له أو لا؟

الجهة الثانية: أنّ العامّ المخصّص كالعامة فيما لو ورد عليه مخصّص آخر أم

لا؟

ونحن حاولنا حصر كلّ بحوث انقلاب النسبة في هاتين الجهتين، ولكن الأعلام لم يطرحوا هذه البحوث من خلال عناوين محدّدة، بل ذكروا أمثلة وبحثوا هذه المسائل من خلالها، مع أنّ مهمّة الأصولي ليست التعرّض

للمصاديق والصغريات، بل البحث عن الكبريات والقواعد الكلية. وعلى أي حال فهنا مبحثان.

المبحث الأول: في أن العام المخصّص هل هو كالخاص في لزوم تقديمه على العام المعارض له، أم هو ليس كذلك؟ ونتيجته أن العام المخصّص لو كان كالخاص، ففي الموارد التي يكون بين الدليلين العامين عموم من وجه مثلاً، وكان أحد الدليلين مخصّصاً بدليل خاص في مورد الافتراق، فيصبح هذا العام المخصّص كالخاص، حيث يختص بالمجمع لأنه لو كان كالخاص، فيتقدّم على العام المعارض له في المجمع من باب تقدّم الخاص على العام. أما لو لم نقل بذلك فلا يكون العام المخصّص محكوماً بحكم الخاص بل إنه يتعارض مع العام الآخر في المجمع ولا يتقدّم عليه.

ومثاله في العامين من وجه: إذا ورد: (يستحب إكرام العلماء)، و(يكره إكرام الفساق)، وورد: (يجب إكرام العلماء العدول) وهو لتعرضه إلى العام الأول فإنه سيتقدّم عليه ويخصّصه بالعلماء غير العدول فقط فهل هذا العام المخصّص في حكم الخاص، كما لو قال المولى: (يستحب إكرام العلماء غير العدول)، حتى تكون نسبته مع العام الآخر وهو (يكره إكرام الفساق) نسبة الخاص إلى العام، ويتقدّم عليه في المجمع بالتخصيص، وهذا معنى كون العام المخصّص كالخاص، أو أنه ليس كذلك، بل إن النسبة بين الدليلين تبقى على ما كانت عليه، وهى نسبة العموم من وجه، ويتعارضان في المجمع؟

وكذلك الأمر في المتباينين، كما لو ورد: (يستحب إكرام الشعراء)، و(يكره إكرام الشعراء)، و(لايستحب إكرام الشاعر الفاسق)، فهذا الدليل الثالث العام الأوّل فحسب، ولا يتعرّض للعام الثاني لعدم معارضة قوله: (لايستحب) لقوله: (يكره)، وبعد تخصيصه للعام الأوّل، هل يكون هذا العام المخصّص في حكم الخاصّ كما لو قال المولى: (يستحب اكرام الشاعر غير الفاسق)، فتقلب النسبة ما بين العامّين من التباين إلى العموم المطلق ويخصّصه أم لا؟

وفي هذه المسألة رأيان:

الرأي الأوّل: أنّ العام المخصّص كالخاص في تقدّمه على العام المعارض له. وقد ذهب لهذا الرأي الشيخ والمحقق النائيني^(١) وبعض الأعظم^(٢)، وقد عبّر هؤلاء عن ذلك (بانقلاب النسبة)^(٣)، ومال إليه المحقق الخراساني ولكنه اعتبر تقدّم العام المخصّص لكونه كالنص في الباقي بعد التخصيص. ويستفاد مثل هذا المعنى أيضاً من كلمات الشيخ كما يظهر بالتأمل في مجموعها، فإنه وإن

(١) يلاحظ أجود التقريرات ٢: ٥١٨.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٩٩.

(٣) ومرجعه إلى أنّ العام المخصّص خاص موضوعاً، فالنسبة بينه وبين العام نسبة الخاص إلى العام، والفرق بينه وبين مسلك المحقق الخراساني أنه بناء على الثاني يكون العام المخصّص في حكم الخاص في وجوب تقديمه على العام لمكان الأظهرية، من دون أن تنقلب النسبة، لبقائه بعد على العموم.

عبّر في بعض المواضع، بانقلاب النسبة، ولكن الظاهر أنه يذهب إلى وجه مماثل لما اعتمدته المحقق الآخوند وجهاً للتقدم.

ومهما اختلفت الطرق في تقريب هذا الرأي، فكلّها تشترك في اعتبار العام المخصّص كالخاص.

الراي الثاني: ما ذهب إليه المحققان الأصفهاني والعراقي^(١)، من أنّ العام المخصّص لا يكون بحكم الخاص، ولذا فإنه لا يتقدّم على معارضه بالتخصيص بل تجري قواعد التعارض فيها، ولا فرق في ذلك بين كون النسبة بين العامين عموماً من وجه أو تبايناً. وهذا الرأي هو المختار.

ولأجل أنّ عمدة ما علل به الرأي الأوّل في الأزمنة المتأخّرة هو انقلاب النسبة، فلذا نرى أنّ الأجدد بنا قبل أن نتعرض لأدلة القائلين به أن نذكر مقدمة نتعرّف من خلالها على الموضوع أكثر، ونبيّن وجهة نظرنا في تلك الأدلة وإن كنا سنتعرض أيضاً إلى الطرق الأخرى التي ذكرت لإثبات الرأي الأوّل. والمقدمة تشتمل على أمرين:

الأمر الأوّل: ونشير فيه بإيجاز لما ذكرناه في بداية بحث تعارض الأدلة حول بيان حقيقة التعارض وكيفية تحقّق التنافي بين المدلولين والظهورين والحجّتين.

ذكرنا أنّ التعارض بين الأدلة إنّما يتحقّق حيث يوجد علم إجمالي بمخالفة

أحد الظهورات للواقع، ويستند هذا العلم إلى قضية بيّنة أو مبيّنة؛ حيث نعلم بمخالفة أحد مداليل تلك الظهورات للواقع. فالحقيقة أنّ التنافي إنما هو بين مداليل الأدلّة ذاتها، ويسري إلى الأدلّة بالعرض؛ فهي غير متنافيه بالذات، وإلّا لم يعقل تحققها في الخارج وقد وجدت. فالتعارض وصف يثبت للظواهر التي تتنافى مداليلها بالذات.

وبالطبع فالمقصود من الظاهر هو الكاشف النوعي. ونتيجته هذا التصادم عدم إمكان اتصاف الظهورات كلها بالحجّة فعلاً، فيتحقق بينها تناف بالتبع في مرحلة الاتصاف بالحجّة. مع التأكيد على أننا إنما قلنا: (بالتبع) ولم نقل: (بالعرض)؛ لعدم إمكان اجتماع حجج متعارضه؛ لما يستلزمه ذلك من محاذير كلزوم اجتماع التعبد بالمتناقضين أو المتضادين. فإذا تحقق التنافي بين هذه الأدلّة في مرحلة الحجّة، فلا بد من ملاحظة أدلّة حجّة هذه الظهورات؛ فإن كان بينها طولية، بحيث يكون أحدهما مقدماً على الآخر في الاتصاف بالحجّة، فيكون المقدّم هو الحجّة أمّا المؤخّر فلا يكون حجة. وقد ذكرنا أنّ مناشئ الطولية في الحجّة متعددة، فمنها ما تكون بلحاظ الجمع الدلالي، وذلك فيما إذا كان لأحد الظهورين مزيّة في الدلالة كما في الخاصّ والعام، فإنّ حجّة العام بالنسبة إلى الخاص لولائية، أو فقل: (تعليقية أو اقتضائية) بخلاف الخاص.

ومنها ما يكون بلحاظ الجمع الجهتي، إذا ما استوجب الحكم بحجّة أحدهما فعلاً بحسب موازين النشر والكتمان.

ومنها ما يكون بلحاظ المرجّحات السندية إذا استلزمت صرف الرتبة عن أحدهما إلى الآخر. فمع فرض الطولية في اتصافهما بالحجية، فلا يتصور التزاحم فيما بينها؛ لعدم التزاحم في الطوليات، بل يتصف أحدهما بالحجية الفعلية ولا يتصف الآخر بها.

وإن لم يكن بينها طولية من تلك الجهة بأن كانت الأطراف جميعها في عرض واحد في الحجية، فلا يتصف واحد منها بالحجية وتتساقط.

هذا ما نتبناه في حقيقة التعارض، وهو يختلف مبدئياً مع الفكرة التي تبنى عليها نظرية انقلاب النسبة، فإنّ مباحث الجمع الدلالي تكون داخلة في بحث التعارض، خلافاً لمن يرى خروجها عنها، وإن ذكرها في بحث التعارض استطرادي.

الأمر الثاني: في بيان السر والهدف من ملاحظة النسبة بين الأدلة المتعارضة. إنّ الهدف من تطبيق النسب الأربعة المذكورة في المنطق في الأدلة المتعارضة هو أحد أمرين:

الأوّل: لتشخيص نقطة تعارض ومحل الظهورات وحدودها، فإنّ التعارض قد يكون لتنافيها في تمام مدلولها كما في المتباينين، أي إنّ هذا الدليل بكلّ مدلوله يتنافى مع الدليل الآخر، كما لو دلّ أحد الدليلين على وجوب إكرام العلماء، ودلّ الآخر على استحباب إكرام العلماء وقد يكون ذلك لتنافيها في بعض المدلول لكليهما كما في العاميّين من وجه، أو لتنافي بعض مدلول أحدهما لكلّ مدلول الآخر كما في العام والخاص. والغرض من

تشخيص نقطة التعارض طبعاً إعمال قواعده فيها. إذن فملاحظة النسبة لأجل تحديد محل التعارض حيث لا يمكن اتصافها في الحجية في ذلك المحل. ويلاحظ أنّ محل التعارض ذاتاً هو ما يتنافى فيه الدليلان، ولكنه في المتباينين يكون في تمام المدلول، وفي غيره يكون في جزء منه. فتوصيف مجموع الدليلين في غير المتباينين بالتعارض يكون على نحو الواسطة في العروض.

الثاني: إنّنا تلاحظ النسبة بين الأدلة المتعارضة لأجل أن تكون مقدمة للوصول إلى جمع دلالي، فالجمع الدلالي لا مورد له في المتباينين. وفي العامين من وجه قد تكون ملاحظة النسبة ذاتاً يرشد إلى جمع دلالي بينهما، كما لو كان دخول المجمع في أحد العامين موجباً لأختصاص مورد العام الآخر بالفرد النادر، وهو مستهجن؛ فهنا يدخل المجمع فيه ويعامل معه معاملة الخاص.

وهكذا لو كان إدخال المجمع في الآخر موجباً لسقوط العنوان المأخوذ في الأوّل، مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه»^(١)، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(٢)، فلو قلنا بدخول المجمع وهو الطائر الذي لا يحل أكله في عنوان «إغسل ثوبك...»، فإنه يوجب سقوط عنوان الطائر عن الخصوصية. ومثله ما لو كانت دلالة أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق؛ فيقدّم ما كانت دلالة بالعموم في الجملة.

(١) الكافي ٣: ٨٥/٩، الوسائل ٣: ٤١٢/١، ب ١٠ من أبواب النجاسات.

(٢) الكافي ٣: ٧٥/٣، الوسائل ٣: ٤٠٥/٨ من أبواب النجاسات.

وهكذا في العموم المطلق، فإنما تلاحظ النسبة بين الدليلين لأجل التوصل إلى المرجح الدلالي، وهو تقدّم الخاصّ على العام، كما هو المشهور. وتقدّمه عليه؛ إما لأنّ الخاصّ يعتبر عند العقلاء قرينة بالنسبة إلى العام؛ لكونه أخصّ مضموناً منه، أو لأنّ الخاصّ أقوى ظهوراً من العام؛ لتمرّكز ظهوره في الحصّة، بخلاف العام فإنّ ظهوره يتوزّع على الحصص بحد سواء. وملاحظة النسبة هنا إنما تكون في حدود الظهور النوعي؛ سواء كانت حجته أضيق نطاقاً من حدود ظهوره، أو هي مساوقة له.

وبذلك يتضح الوجه في عدم انقلاب النسبة؛ فإنّ العام المخصّص لا يشارك الخاصّ في وجه تقدّمه على العام؛ فإنّ ظهوره لا يتمركز في الحصّة التي يكون حجة فيها، وإنما هو عام يشمل الحصّة الخارجة بالتخصيص أيضاً، وإنما استكشفنا كون المراد الجدي أضيق منه من الخارج، فلا تتوفّر فيه نكته تقديم الخاصّ على العام، لتلاحظ النسبة بين العامين بعد تخصيص العام المبتلى بالخاصّ المخالف، كما هو مقتضى فكرة انقلاب النسبة.

هذه هي المقدمة التي أردنا بيانها قبل الدخول في البحث - الأدلة والطرق على اثبات نظرية انقلاب النسبة -: ويظهر من بعض الأعلام في الرسائل الجديدة أنّ نظرية انقلاب النسبة تبلغ من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إقامة دليل عليه، لذلك ادعى الانقلاب من دون إقامة دليل عليه^(١).

ونستعرض بعض الطرق لإثبات الرأي الأول:

الطريق الأول: وجاء في تقارير بعض الأعاضم في البرهنة على ذلك^(١) أن نظرية الانقلاب يكفي في التصديق بها والإذعان لها تصور مقدمتين، وبتصورهما يكون التصديق بها من الواضحات. ونحن نذكر منهما ما يرتبط بالموضوع:

المقدمة الأولى: أن للفظ بالاضافة إلى دلالاته التصورية التي لا تقع محلاً للبحث دالتين تصديقيتين:

الأولى: دلالاته على أن المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى، وهذه الدلالة هي التي يعبر عنها بالظهور ويتدخل في تحققها مجموع القرائن المقالية والمقامية المحتفة بالكلام وللقيود المتصلة باللفظ تأثيرها في سعة هذه الدلالة والظهور وضيقها. وقد تقوم قرينة على عدم وجود هذه الدلالة، كما إذا صدر الكلام من شخص نائم أو ممن يتدرّب على كيفية أداء هذه اللفظ. ويصحّ لتحديد المدلول بهذه الدلالة جميع القرائن المتصلة في الكلام سواء كانت اللفظية أو غير لفظية.

الثاني: دلالاته على أن ما أراد المتكلم تفهيمه بالكلام مطابق لإرادته الجدّية، بمعنى أن الكلام قد أُلقي بداعي الجدّ دون غرض آخر كالتقية وضرب القانون. وتحرز هذه الدلالة بأصل عقلائي يعبر عنه بـ (أصالة الجدّ) و(أصالة الجهة).

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٨٦.

ووجود القرينة المنفصلة كالمخصّص المنفصل لا يتدخّل في الدلالة التصديقية الأولى لتوجب؛ فإنّ ظهور الكلام بعد انعقاده لا ينقلب عمّا وقع عليه، بل الذي يؤثّر فيها هو القرائن الحافّة بالكلام المتصلة به فحسب، فظهور الكلام بحكم العقلاء أو بحكم الوضع حسب اعتقاده يدلّ على أنّ ظاهر الكلام مقصود بالتفهم.

ولكنّ الدلالة التصديقية الثانية مشروطة بعدم وجود قرينة منفصلة على خلافه، سواء خالفته في تمام مدلوله أو بعضه، ومن جملة القرائن المنفصلة الخاص المنفصل، فإنه إذا وجد مع العام، فإنّ ظهور الكلام في العموم وإن كان لا يثلم بذلك، ولكنه يؤثّر في الكشف عن حدود تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية التفهيمية، فهو يدلّ على عدم تطابقهما في حصّة الخاصّ.

وهذه الدلالة التصديقية الثانية هي الموضوع للحجّة، فالكلام الذي تنعقد له هذه الدلالة مع ملاحظة القرائن المنفصلة يدلّ على أنّ مراد المتكلم هو نفس المضمون. فوجود الخاص المنفصل إذن كما في المقام يوجب تضيق العام في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، فهو يؤثّر في تضيق حجّة العام باعتبار أنّ تلك الدلالة موضوع لها دون أن يؤثّر في ظهوره.

المقدمة الثانية: من الواضح أنّ اللاحجة لا يعارض الحجة، وإنما يقع التعارض بين الحجّتين اللولائيتين، فالذي هو حجة بنفسه لولا المعارضة هو

القابل لأن يكون طرفاً للمعارضة، فلو حدّدت حجّة العام بالمخصّص فلا يصلح أن يعارض غيره إلّا في حدود ما هو حجّة فيه فتترتب عليه قواعد التعارض.

وبعد وضوح هاتين المقدمتين، ووضوح أنّ وجود الخاصّ مضيق لحجّة العام، وأنّ التعارض لا يتصوّر إلّا بين الحجّتين لولا المعارضة تتضح مسألة انقلاب النسبة إذ لا بدّ من ملاحظة العامّ المخصّص في حدود الباقي بعد التخصيص لا في حالة شموله الأوّل.

وبالطبع فإنّ النسبة بينه وبين العام الآخر تكون حينئذ هي العموم المطلق. فلو فرض أنّ المولى قال مثلاً. (يستحب إكرام العلماء) و(يكره إكرام الفساق) وقال: (يجب إكرام العلماء العدول)، فالدليل الأوّل وإن كان ظاهراً في استحباب إكرام جميع العلماء باعتبار عدم اقترانه بقريئة تضيق من دائرة الدلالة التصديقية الأولى، لكنه في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية يختص بغير العدول فقط؛ لقيام القرينة المنفصلة أي الخاص على عدم شمول الحكم للعدول. فحجّيته إذن تختصّ بها وراء حدود التخصيص، وهو مورد الاجتماع مع الدليل الآخر.

وإذا لا حظنا النسبة بين الدليلين الأوّلين في حدود ما هما حجة فيه؛ فإنّ النسبة تنقلب إلى العموم المطلق وهذا هو معنى انقلاب النسبة. وعليه فلا يكون التعارض بينهما مستقراً؛ لأنه من موارد الجمع الدلالي، ولا يمكن أخذ الدليل الأوّل بكل مدلوله طرفاً للمعارضة، لتكون النسبة العموم من وجه بعد ثبوت عدم حجّيته في مورد الافتراق، ولا تعارض بين الحجة واللاحجة،

وإنما التعارض بين الحجتين اللولائيتين، فلا بد من ملاحظة المعارضة بين الدليلين في حدود ما هما حجة فيه.

ولابد أن نلاحظ النقاط التي تركز عليها فكرة انقلاب النسبة، لكي نرى مدى وفاء المقدمتين المذكورتين بها.

النقطة الأولى: أن العام يخصّص بالخاص أولاً، فيتفرّع عليه أن العام المخصّص يلحق بالخاص في تقدّمه على العام المعارض له، وهو أن يؤخذ في التقريب مفروغاً عنه، ولكنه ليس بتلك الدرجة من الوضوح كما أنكره المحقق الإصفهاني، فإنّ تخصيص العام يبتني على فرض ثبوته كي يتمّ تخصيصه بالخاص. ولكن مع مرجوحية العام أو تساويه مع معارضه العام الآخر لا يتمّ فرض وجوده.

نعم، إذا كان العام المبتلى بالخاص راجحاً فإنه يتمّ ذلك ويخصّصه الخاص كما مرّ، لكن لا حاجة حينئذ لإدخال المجمع فيه إلى دعوى انقلاب النسبة وغيرها.

فمثلاً إذا ورد: (يستحب إكرام العلماء)، وورد: (يكره إكرام الفاسق)، فمع فرض وجود المرجّح في الثاني، فإنّ المجمع وهو العالم الفاسق يكون مشمولاً لعموم الدليل الثاني، ويختص الدليل الأوّل بمورد الافتراق الذي ورد فيه الخاص ولا سيما إذا كان المرجّح صدورياً؛ لأنه يحتمل معه أن المولى قد قال: (يستحب إكرام العالم العادل). ولكن الناقل تسامح بالنقل وهكذا لو فرضنا تساويهما وتساقطهما، فإنّ حجّة الدليل الأوّل تنحصر بمورد خاصّه

فقط، فلا يبقى لقوله: (يستحب إكرام العلماء) عموم كي يَخَصُّصه بالدليل الخاص، فإنَّ الموجود هو (إكرام العالم) إما بشرط لا عن الفسق، أو مهملاً من هذه الجهة مما يمنع من احتمال التخصيص.

النقطة الثانية: مع فرض التسليم بأنَّ الخاص يَخَصُّص عامّه، فينحصر مورد حجّة العام بالعالم غير العادل، ولكن هذا البيان بمجرده لا يكفي للقول بانقلاب النسبة، بل لابدّ من ملاحظة السر في تقدّم الخاص على العام وانتفاء أصالة مطابقه الإرادة الاستعمالية للإرادة الجدية في العام عند وجوده. فإن كان ذلك لقوة ظهور الخاص باعتبار تمرّكز الإرادة التفهيمية في خصوص الحصة، فيكون ظهوره فيه آكد وأقوى من ظهور العام في الحصة؛ لأنه يشمل أفراداً جميعاً بإرادة تفهيمية عامة، فإذا كان هذا هو ملاك التقدّم فإنه غير متحقّق في العام المخصّص؛ فإنَّ القرينة المنفصلة لا توجب هدم الظهور المنعقد، وإنما توجب تحديد الحجّية وتضييقها، كما اعترف به في المقدمة الثانية.

فالعالم إذن يبقى على عمومه وشموله لحصصه وأفراده كما كان قبل التخصيص بإرادة تفهيمية واحدة، وتضييق دائرة حجّيتها لا يوجب أخصية الظهور.

وبعبارة أدقّ: إنّ تضييق دائرة حجّية العام بما سوى مورد الخاص لا يوجب أقوائية ظهوره في الحصة الباقية بعد التخصيص، والمفروض أنّ الأقوائية هي الملاك في تقدّم الخاص على العام.

وإن كان تقدّم الخاص على العام لكونه حجة أخصّ، فيشمل العام المخصّص باعتباره حجة أخصّ من العام.

ولكنّ الظاهر بحسب ما هو المنسجم مع الأذهان العرفية هو الأوّل، أي إن تقدّم الخاص على العام إنّما هو بنكتة أخصّية الظهور بلحاظ أقوائته وأكديّته، كما نلاحظ ذلك بوضوح في البيانات الدولية، فإنّ الأمر الواحد تختلف أهميته إن ذكر بلفظ العموم أو صرّح به بالخصوص وعلى هذا يجري بناء العقلاء فإنّ ما هو المذكور بنحو العموم أقل أهمية عندهم مما هو مذكور بنحو الخصوص.

فتقدّم الخاصّ على العام من الواضحات، ولكن القائل بانقلاب النسبة يرى بأنّ ذلك لنكتة تسري إلى العام المخصّص أيضاً، ولكن لم يذكر دليلاً على ذلك ولا برهان له عليه.

وبعد وضوح هاتين النقطتين نعود إلى المقدمتين لنرى مدى دلالتها عليهما:

أما المقدمة الأولى، فهي بحسب الظاهر تكاد تكون مبهمة، فإنها تتلخّص في كلمة واحدة وهي أنّ الدلالة التصديقية الثانية تتحدّد بالقرينة المنفصلة. وقد تبين بأنّ تحديدها وزوالها لا ينحصر بورود القرينة المنفصلة كي يتحقّق أساس فكرة انقلاب النسبة، بل إنّ وجود العام المساوي أو الأرجح أيضاً يمنعان من انعقادها ويورثان الشك فيها. ومعه فلا يبقى عموم كي يخصّص بالخاصّ المنافي له لتقلب النسبة بين العامين إلى العموم المطلق.

وعليه فيما أنّ العام الأول المبتل في مورد افتراقه بالخاصّ مبتلّى بعام يعارضه في المجمع، والمفروض أنّ العام الآخر إما أن يكون مساوياً له أو أن تكون في الثاني جهة مرجّحة له عليه، فلا يحرز مع ذلك عمومه كي يخصّص بالخاصّ المخالف. وما الفرق بين الخاصّ المعارض وغيره مما يقدّم عليه أو يساويه فيتساقطان في الحصّة؟ وما الدليل على تقديم ملاحظة الخاصّ مع العام على غير الخاصّ كالعام الآخر؟

فالمقدمة الأولى لم يتبيّن وجه الطولية في ذلك، بين الخاصّ والعام الآخر بل تقتصر على القول بانتفاء أصالة الجدّ عند وجود القرينة المنفصلة، لكن كما أنّ الخاصّ يعارض العام فكذلك يعارضه العام الآخر، فلما ذا قدّم الخاصّ؟ فكما أنّ الخاصّ المنفصل يذهب بموضوع أصالة التطابق فكذلك وجود العام المكافئ أو الأراجح.

نعم، لو أمكن القول بأنّ القرينة المنفصلة كالخاصّ المنفصل تحدد الدلالة التصديقية الثانية للعام، ولكن العام المعارض لا يرفعها وإنما هي حجج متعدّدة، لصحّ ما ذكر، ولكن لا يمكن الالتزام بهذا، فإنّ من جملة المرجّحات مخالفة العامة، وهي توجب حمل الموافق على التقيّة، ومعناه رفع اليد عن أصالة الجهة وأصالة الجدّ كما اعترف به.

وأما المقدمة الثانية وهي أنّ اللاحجة لا يعارض الحجة، والعام بعد تخصيصه لا يكون حجة في العموم كي يعارض العام الآخر ففيها:

أولاً: أنّ مركز التنافي في العامّين من وجه هو المجمع، وكما أنّ العام غير المخصّص حجة فيه فكذلك العام المخصّص، فإنّ التخصيص إنّما يذهب بعامّه في مورد الافتراق فحسب، وأمّا في موضع معارضته مع العام الآخر وهو المجمع فلم يرد له معارض كي يسقط بموجبه عن الحجية. فقد تحقّق ضابط التعارض.

إذن، فكلّ واحد من العامين حجة في المجمع لولا المعارضة، فيكون من معارضة الحجة مع الحجة.

ودعوى ابتناء التعارض على كون طرفي المعارضة حجة في تمام مدلوليهما حتى في ما هو خارج عن حدود التنافي فعلى مدعيها، فإنّ التعارض قد يكون منوطاً بمطلق الظهورين الصالحين للمعارضة. فلا بد من تقريب دعوى انقلاب النسبة بنحو يندفع به هذان الاعتراضان ولو على المبني، وهو يتوقف على أمرين:

الامر الأوّل: ذكر في أول بحث تعارض الأدلة وفي بحث السر في حجة العام في الباقي بعد التخصيص أنّ السر في تقدّم الخاصّ على العام هو أنّ أصالة الجدّ العقلائية التي تثبت أنّ المراد التفهيمي في العام مطابق للمراد الجدي قد أخذ في موضوعها الشك. والدليل الخاص الوارد يرفع هذا الشك، ويضيّق موضوع أصالة التطابق في العام في حدود حصّته؛ ولذا فهو يتقدّم على العام، وأساس ذلك هو القرينة، فالحكم بالتطابق بين الإرادتين في العام

مشروط بها إذا لم ينصب المولى قرينة متصلة أو منفصلة على عدم الإرادة الجدّية في حصة خاصة.

فعلى هذا فلا يعتبر الخاصّ مع العام من قبيل حجتين متعارضتين، بل هما ظهوران وحجّة أحدهما في طول حجّة الآخر، بمعنى أنّ مع وجود الخاص يرتفع موضوع حجّة العام، فحجّة العام مفروضة في غير موارد تعارضه مع الخاص. فالخاص إذن يصرف حجّة العام إلى ما وراء حدود التخصيص.

الأمر الثاني: أنّ مورد قواعد التعارض تعارض حجتين لولائيتين، فموارد تعارض الحجة مع اللا حجة خارجة عن نطاق تلك القواعد موضوعاً. بيان ثان أنّ الدليلين المتعارضين لا يصدقان إلا حيث لا يكون في أي واحد من الحجّتين نقص سوى ما يعرضه نتيجة لتعارضه مع الحجة الأخرى. وعلى هذا فإن كانا متساويين تساقطا، وإن كان في أحدهما مرجّح اخذ به وسقط الآخر. فأصالة التطابق يجب أن تكون جارية في كليهما لولا التعارض؛ لكي يكون التعارض فيما بينهما مستقراً.

وعلى ضوء هذين الأمرين يتّضح أنّ الخاص الوارد في مورد الافتراق والعام المعارض كلاّ منهما يشغل رتبة معيّنة في مقام المعارضة، فالخاص - كما ثبت في الأمر الأوّل - يحدّد موضوع حجّة العام، أما العام المعارض فهو وإن أوجب انتفاء الحجّة عن العام المبّتل بالخاص، لكنه ليس من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، ليتّحد رتبة مع الخاص، بل هو من باب انتفاء الحكم عن

موضوعه لوجود معارض مساو أو أقوى. وحينئذ فتكون بينهما طولية طبعاً.
وفي الظهورين المتعارضين إما أن يجمع بينهما بمقتضى قواعد الجمع
العرفي أو أن تجري فيهما قواعد التعارض المستقر من الترجيح،
وبما أن الثاني متعذر لإمكان الجمع العرفي فيتعيّن الأوّل إذن.
وهنا نعود إلى النقطتين السابقتين اللتين لوحظتا على مبنى الانقلاب لنرى
مدى صحّتهما وفق هذا التقريب:

أما النقطة الأولى التي كنا نتساءل فيها عن سرّ تقديم الخاص في ملاحظته
مع العام على العام المعارض له مع أنها في معارضتهما للعام المتبلى بالخاص في
عرض واحد، فقد اتّضح مما ذكرنا الإجابة عليها؛ فإنّ تأثير الخاص والعام
المعارض في العام المتبلى بالخاص ليسا في عرض واحد، فالخاص المنفصل
يعتبر قرينة بالنسبة للعام. ومن الواضح أنّ ثبوت الحجية للعام يتوقّف على
ملاحظة الظهور العامّ الحاصل من ملاحظة القرائن الحالية والمقالية وما يرتبط
بالحجية من القرائن العرفية، وإن كانت غير مؤثّرة في ظهوره باعتبارها قرائن
منفصلة، لكنها تعدّ من متمّماته ومكمّلاته بلحاظ الحجية؛ فإنّ موضوع
الحجية وهو أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت ينتفي بقيام القرينة
على عدم كون جزء من الظهور مقصوداً بالإرادة الجديدة.

فالقرينة إذن تعتبر من شؤون ذي القرينة؛ ولذا لا يعدّ العام والخاص من
المتعارضين عندهم، كما تقدّم ذكره؛ لأنّ التعارض إنما يكون بين الحجّتين

اللتين تكونان في عرض واحد فتتنافسان في الموضوع. فإذا تخلّى أحد الدليلين عن المنافسه بمجرد وجود الآخر كما هو الأمر في العام والخاص، فلا تكون بينهما معارضة. وذكرنا أنّ حجّة العام معلّقة على عدم وجود الخاص، فلا بد في اعتبار العام وحجّيته من ملاحظة ما علّقت حجّيته عليه، أي الخاص.

وعليه فتكون ملاحظة العام مع خاصّه أولاً، ثم ملاحظته مع العام المعارض له أمراً طبيعياً؛ ولذا قلنا بأنّ العام المتبلى بخاصّه يخصّص به أولاً ثم يلاحظ مع العام الآخر، فإنّ العام الآخر يعتبر معارضاً، ومرحلة التعارض متأخرة عن ملاحظة العامّين بما لهما من التوابع والمكملات المؤثرة في تحديد حجّيتهما.

ولعل ذلك هو مراد بعض الأعاضم من المقدمة الأولى التي مهّدها لتقريب القول بالانقلاب^(١).

وأما النقطة الثانية التي كانت تتساءل عن وجه عدّ العام المخصّص كالخاص في تقدّمه على العام المعارض له مع احتمال كون تقدّم الخاص على العام لقوة ظهوره، وهذه الخاصة غير متوفرة في العام المخصّص، فقد تبين مما ذكرنا الجواب عليها أيضاً، فإنه قد فرض أنّ بين ظهور العام المخصّص والعام الآخر تعارضاً، فإما أن يجمع بينهما وفق قواعد الجمع العرفي، أو تطبق قواعد التعارض فيهما. وبما أنّ الثاني غير محتمل فيتعيّن الأوّل.

والوجه في بطلان الثاني أننا ذكرنا أنّ مورد تعارض الأدلة ما إذا كان هناك دليلان توفرت فيهما مقومات الحجية من جميع الجهات وقد تنافيا بمدلوليهما، فإذا لم يتحقق هذا الضابط في أحدهما بتمام مدلوله أو ببعضه فلا يمكن عدّ ذلك من التعارض، والمفروض هنا أنّ العام المبتلى بالخاص قد سقط ببعض مدلوله عن الحجية بالتخصيص وتحدّدت حجّيته بما سوى الخاص فقط، فلا بد أن تلاحظ النسبة بين هذا المقدار منه والعام المعارض، وهي ليست من العموم من وجه ولا من التباين كي تجري فيهما قواعد التعارض. ومجرد تنافي تمام ظهوره الذي سقط بعض مدلوله عن الحجية بالتخصيص مع العام الآخر لا يحقق مورد تلك القواعد؛ لأنّه من معارضة الحجة مع اللاحجة، فإذا لم يمكن جريان أحكام التعارض فيتعيّن إذن الجمع الدلالي بينهما بمقتضى قواعد الجمع العرفي بين المخصّص والعام، وهو معنى انقلاب النسبة.

ويتربّ على هذا التقريب خروج مباحث العام والخاص، بل مطلق موارد الجمع العرفي، عن حدود التعارض.

هذا غاية ما يمكن قوله في توضيح تقريب المبنى المذكور.

ولكن ذكرنا مراراً بأنّ التعارض موردّه أن يكون هناك ظهوران كاشفان عن حكمين لا يمكن اجتماعهما؛ لتنافيهما وتنافرهما، فيتصف الظهوران المذكوران بالتنافي بالعرض، فيمتنع حينئذ أن يتّصفاً معاً بالحجية. ولا يفرق في ذلك المتباينان والعامان من وجه والعام والخاص؛ فإنّ ظهور العام مع

ظهور الخاص متعارضان أيضاً. فإذا قال المولى: (يجب إكرام كل عالم)، ثم قال: (لا يجب إكرام أي عالم فاسق)، فهما متعارضان؛ لأنّ الموجبة الكلية تعارضها السالبة الجزئية وتناقضها، ولذا فالعقلاء يلاحظون خصوصيات الدليلين كي يخرجوا بعلاج لهذا التعارض كما هو شأنهم في غير العام والخاص، فهم يتردّدون بين النسخ أو التأويل في أحدهما أو التخصيص، فإذا رأوا أنّ الأنسب هو الحمل على التخصيص اختاروه علاجاً للتعارض، فتحدّد حجّة العام بما وراء حدود التخصيص، وهذا ما يعبر عنه بالطولية في الحجّة.

فليس تقدّم الخاص على العام باعتبار قرينته بالنسبة للعام، وإنما يقدّمه العقلاء بلحاظ أقوائية ظهوره وأكديته بلحاظ تمرّكز العناية فيه. وهذا نفسه جار في العامين من وجه والمتباينين أيضاً ففي العامّين من وجه قد يتصوّر الجمع الدلالي بين الدليلين، فيتمّ الجمع بينهما كذلك، كما في تعارض العموم والإطلاق، فإذا لم تتوفّر مقوّمات الجمع الدلالي بينهما؛ فإن ترجّح أحدهما على الآخر لمزيّة فيه أخذ به وطرح الآخر، وإلاّ تساقطا.

وبالجملة، فكما يقدّمون الخاصّ على العام فكذلك يقدّمون المعارض إذا كان فيه جهة رجحان، أو يحكمون بالتساقي في فرض التساوي. فأصالة الجدّ تنقيّد بهما وتتفي بأيّ واحد منهما بلا فرق بينهما في ذلك، فكما أنها ترتفع بوجود الخاصّ المخالف، فكذلك ترتفع بوجود العام المعارض المساوي أو الأرجح.

فحجتيه مشروطة بعد مهما، ولا طولية بينهما؛ كي يقال بأن العام يلاحظ أولاً مع الخاصّ ويتمّ تخصيصه به ثم يلاحظ بعد ذلك مع العام المعارض.

وإنما تتصوّر الطولية في الحجّة في الكاشفين عن أمرين متنافيين بحيث يتمتع اتصافهما كليهما بالحجيّة، فإما أن لا يتصف شيء منهما بها وإما أن يكون في أحدهما مزية ترجّحه على الآخر، فيكون هو الحجة، ويعبّر عنها بالحجيّة الطولية. وهذا الأمر يتحقّق في الخاصّ بملاك وفي ما سواه من المتعارضين غير المتكافئين بملاك آخر.

وعلى هذا المبني فالخاص يكون داخلياً في حدود التعارض أيضاً.

فتبيّن أنّ فرض الطولية بين الخاص والعام المعارض لا يعود إلى محصل؛ فإنّ الحجّة محدّدة منذ البدء بما وراء ذلك؛ فإنّ هذه الأمور عقلائية، ولو سئل العقلاء عن عام هل هو حجة، لأجابوا بأنه لو لم يكن هناك خاص أو معارض أرجح أو مساو فهو حجة.

فالتقريب المذكور لا يعدو عن كونه تصوراً محضاً لا يؤيّد شيء من الشواهد العقلائية ولا البراهين التي تقتضيها الصناعة، فالعقلاء لا يؤيّدون الطولية بين الخاص والعام المعارض في ملاحظته مع العام، ولا يؤيّدون كون مطلق الحجة الأخصّ مقدمة على الحجة الأوسع، كما يوضّحه اختلاف العلماء فيه. فهذا الطريق لإثبات انقلاب النسبة غير صحيح.

الطريق الثاني: وهو الاستفادة من كلام الشيخ الانصاري على إجمال فيه،

وكأنه يبتني على قاعدة (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)، قال ﷺ في الرسائل: (والسر في ذلك واضح؛ إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي له رأساً وكلاهما باطل)^(١).

ومراد من (النص) هو الخاص، وبـ (الظاهر المنافي له): العام المخصّص. فذكر أنه إما أن يلتزم بالترتيب بالعلاج، بمعنى أننا أولاً نقدّم الخاص على أحد العامين، ثم نلاحظ ذلك العام المخصّص مع العام الآخر، فإذا عملنا بذلك فقد أخذنا بالأدلة الثلاثة، وإلاّ فإنما أن نرفع اليد عن الخاصّ الوارد في مورد الافتراق أو طرح الظاهر المنافي لذلك النصّ رأساً حتى في مورد الاجتماع وكلاهما باطل.

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ سقوط الظاهر إن كان بلا موجب فهو باطل، وأمّا سقوطه بسبب ومصحّح فلا مانع منه حيث تكون معارضته في المجمع مع العام المساوي أو الأرجح، وفي مورد الافتراق مع الأظهر وهو الخاصّ يكفي مصحّحاً لسقوطه تماماً. وهكذا لو قلنا بسقوطه هو والخاص في مورد الافتراق كما هو المختار، فهو سقوط بلا مصحّح، فليس عندنا قاعدة عقلائية تقول بأنه لابدّ من المحافظة على النصّ والظاهر، والاجتناب عن إلغائهما مهما أمكن، بل الثابت عند العقلاء هو عدم إسقاط دليل بلا وجه مصحّح، وليس

هو جار فيما نحن فيه؛ فإنّ سقوط العام هنا لا بتلائه بالمعارض الأرجح أو المساوي له فيتساقطان، وسقوط النصّ أي الخاص لأجل عدم توفرّ ملاك المخصّص فيه، فليس سقوطهما بلا مصحّح عقلائي.

وثانياً: أنّ الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنه قد يكون الظاهر هو الأرجح فيدخل المجمع فيه، فلا يلزم أيّ محذور ويخصّص به الآخر كما يخصّصه الخاص. فالطريق المذكور غير تام.

الطريق الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته على إجمال كثير في عبارته، ومحصله أنّ التخصيص في مورد الافتراق بالمستوعب أو بغيره يوجب أن يكون العام في غير مورد التخصيص كالنص^(١).

ويلاحظ عليه: أنه إن كان مقصوده أنّ بالتخصيص يتقوّى ظهور العام في الباقي فهو محال، فالشيء لا ينقلب عما وقع عليه، وبالتخصيص المنفصل لا يتغيّر ظهور العام الشمولي. وإن كان مقصوده أنّ حجّيته تتحدّد فيكون كالنص، فهو يرجع إلى مبنى انقلاب النسبة، وقد مضى الكلام فيه.

فتبيّن أنّ شيئاً من الطرق المذكورة لا تفي بإثبات كون المخصّص كالخاص. وبما أنّ هذا المبنى لا يخلو من مناشئ ارتكازية، فهل يمكن أن نتوصّل إلى بديل للطرق المذكورة يؤدّي ثمرتها غالباً؟

والذي نراه نحن أنّ الأدلة الصادرة لا تخلو؛ إما أن تكون من قبيل

التعليمات، ونقصد بها: إلقاء الأصول لاستخراج الفروع منها، وأخرى من قبيل الفتيا، ويقصد بها: ذكر حكم في مورد خاص بتطبيق الكبريات الكلية عليه من دون أن يذكر الموضوع الواقعي للحكم.

والتعليمات بدورها تنقسم إلى قسمين:

فتارة يفرض الخاص صالحاً لتحديد وتخصيص كل من العامين على ضوء المبنى الذي نذهب إليه، وهو أن الخاص محدد ومخصص لكلا العامين وإن اعتبره الأعلام مخصصاً لأحدهما فحسب، واعتبروا العام المخصص هو المخصص للعام الآخر، وذلك فيما لو اتحد حكم الخاص سنخاً مع حكم أحد العامين مع تعرّضه لموضوع كليهما إذا كان له مفهوم.

وأخرى يفرض الخاص غير صالح لتخصيص كلا العامين، كما إذا لم يكن الخاص متعرضاً لموضوع أحدهما أو لم يكن له مفهوم.

أما القسم الأول، فمثاله في المتباينين ما لو ورد: (يجب إكرام كل عالم)، وورد: (لا يجب إكرام أي عالم)، وورد أيضاً: (يجب إكرام كل عالم عادل)، فعلى ضوء رأي الأعلام يكون الدليل الثالث مخصصاً للدليل الثاني فحسب فيخصّصه بالعالم غير العادل، ثم يتكفّل هذا العام المخصص بتخصيص الدليل الأول.

وهو تفكير يبتني على عدم إمكان تخصيص العامين معاً بالخاص، وأما لو قلنا بأن الخاص كما يخصّص الدليل الثاني بمنطوقه، فذلك يخصّص الدليل

الأول أيضاً ولكن بمفهومه، فلا حاجة إلى مذكره الأعلام من التدرج في التخصيص وبذلك نكون قد توصلنا إلى نفس النتيجة من دون أن نسلك طريقهم الذي تبين ضعفه.

ومثاله في العامين من وجه قوله: (يستحب إكرام كل شاعر)، و: (لا يستحب إكرام أي فاسق) و: (لا يستحب إكرام أي شاعر فاسق). والكلام فيه كالكلام في المثال الأول، فالدليل الثالث، كما يمكنه أن يخصص الدليل الثاني، يمكنه بمفهوم القيد أن يخصص الدليل الأول أيضاً. ففي مثل ذلك إذا كان للخاص مفهوم فلا حاجة إلى دعوى أن المخصص كالخاص.

وأساس ذلك ما ذكرناه في بحث مفهوم الوصف وفقاً لبعض وإن لم يطبقه هنا من أن الوصف ان اعتمد على موصوف أعم منه من وجه أو مطلقاً؛ فإنه يثبت لهذا الوصف مفهوم، ولكن بالدرجة الأولى. ونقصد من المفهوم في الدرجة الأولى: ما يقابل مفهوم الشرط، وذلك بما أن الأصل في القيود هو الاحترازية ويقصد به: أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت فما يؤخذ قيداً في الموضوع في مقام الإثبات فهو مأخوذ كذلك في مقام الثبوت. ونتيجة ذلك أن الطبيعي اللا بشرط ليس هو تمام الموضوع للحكم، وإلا لكان ذكر الوصف في الجملة لغير الاحتراز، وهو خلاف أصالة التطابق ما بين مقامي الإثبات والثبوت. وأما بقية حصص الطبيعي فهل يثبت لها هذا الحكم أو لا؟ فلا تدل عليه هذه القاعدة نفياً ولا إثباتاً، وإنما تدلّ فحسب على أن

الطبيعي اللابشرط ليس هو تمام الموضوع، دون تعرّضها لسائر الحصص غير الحصة التي تقيّد بها الموضوع.

بخلاف مفهوم الشرط، حيث ينفي الحكم عن بقية الحصص كما ينفيه عن الطبيعي، فإذا قال المولى: (أكرم كلّ عالم عادل) فهذه الجملة مفهوم، وهو أنّ وجوب الإكرام ليس بثابت لكلّ عالم، وإلاّ فلو كان الواجب هو إكرام كلّ عالم لم يكن ذكر قيد العدالة للاحتراز، وهو خلاف الأصل المتقدّم ذكره، فإنه يقتضي التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت. وعليه فقوله: (أكرم كلّ عالم عادل) بنفسه يتكفّل بتخصيص قوله: (يجب إكرام كلّ عالم) ولكن بالمفهوم؛ لأن الدليل العام يعتبر العلم تمام الموضوع لوجوب الإكرام، ولكن الدليل الخاصّ بمفهومه ينفي كون العلم بمجرده موضوعاً للحكم بالوجوب.

فالمفهوم في القضية الشرطية لا ينفي كون الطبيعي تمام الموضوع فحسب، بل إنه ينفي الحكم عن أيّة حصة أخرى غير الحصة المقترنة بالشرط، فلا تقوم أيّة حصة مقام هذه الحصة في موضوعيّتها للحكم، فلو قال: (العالم إن كان عادلاً فيجب إكرامه)، فهذا يدلّ على ارتباط العالمية بوجوب الإكرام في فرض العدالة فحسب، فإذا لم يتحقق هذا الفرض بأن كان عالماً ولم يكن عادلاً فلا يجب إكرامه؛ سواء كان هاشمياً أو شاعراً أو إلى آخره أي لا يجب إكرامه وإن تخصّص بخصوصية أخرى، فيدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

وأما الوصف المعتمد على الموصوف في حالة كون الوصف أخصّ من

الموصوف مطلقاً أو من وجه، فلا يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، وإنما يدلّ على أنّ الماهية لا بشرط ليست هي تمام الموضوع في القضية باعتبار أنّ الأصل في القيود: الاحترازية، فلا ينافي ورود دليل آخر يثبت الحكم نفسه لحصة أخرى من الطبيعي موصوفة بوصف آخر كالشاعر مثلاً.

وعلى هذا المبنى فإنّ الوصف بمفهومه قابل لتحديد العامّ أو المطلق الذي يدلّ على ثبوت الحكم لنفس الطبيعة اللا بشرط.

وعلى هذا فلا حاجة في مجال تخصيص الدليل إلى افتراض كون المخصّص كالخاصّ كما عليه القوم، بل إنّ ان الخاصّ بمفهومه يخصّص الدليل الأوّل. كما أنه بمنطوقه يخصّص الثاني، وأمّا إذا كان الخاصّ قضية شرطية فتحديده وتخصيصه لكلا الدليلين العامّين أكثر وضوحاً، ولذا لم تدخل القضية الشرطية في بحث الأعلام في هذا المجال.

إلا أنّ الظاهر من كلمات جمع من الأعاضم كما ورد في مباني الاستنباط ومصباح الأصول^(١) دخول مثل هذا المورد في محل البحث، وأنه من فروع مبحث انقلاب النسبة؛ لأنهم ذكروا في هذا الموضوع مثلاً يدلّ على ذلك، وهو مسألة إرث الزوجة من العقار، والجمع بين الروايات المختلفة فيها، فمنها ما يدلّ على إرثها من العقار مطلقاً، ومنها ما يدلّ على عدم إرثها منه مطلقاً، ومنها ما يدلّ على أنها ترث منه إن كانت ذات ولد. فالطائفة الثالثة

(١) مباني الاستنباط ٢: ٤٨٦ ومصباح الأصول ٣: ٤٠١.

تقيّد الزوجة بكونها ذات ولد، ولا يبعد أن يكون هذا التقييد من قبيل المفهوم بالدرجة الثانية، فهي تقيّد الطائفتين الأولين كليهما.

غايته أنها بمنطوقها تخصص روايات عدم إرث الزوجة مطلقاً، وبمفهومها تخصّص روايات عدم إرث الزوجة مطلقاً، وبمفهومها تخصص روايات الإرث مطلقاً، فلا حاجة إلى التثبت بتخصيص الطائفة الثانية وكون المخصّص كالخاص.

فتبيّن أنّ إدخال ما يتوفر فيه مفهوم الوصف فضلاً عما يتوفّر فيه مفهوم الشرط في هذا المبحث، وبناء التخصيص فيه على انقلاب النسبة، وكون المخصّص كالخاص محل إشكال وإن كانت النتيجة على كلا الطريقين واحدة. فذكر مثل هذه الأمثلة قد تؤدّي إلى التباس الأذهان، فإنّ الشخص قد يدرك بوجدانه وحسب مرتكزاته لزوم تخصيص كلا الدليلين، ولكن الطرق التي سلكت لإثبات هذا الارتكاز الوجداني وفق الصناعة لم تكن صحيحة وليست هي مناشئ ارتكازه الحقيقية، وربما أدّت هذه الوجوه الصناعية إلى تقبل البعض بها وأنها هي مناشئ مرتكزاته الوجدانية من دون الالتفات لذلك. وهذا ربما يوجب الالتباس على مناشئه الارتكازية الحقيقية.

وهناك شواهد متعددة في الأصول تؤكّد هذه الحقيقة.

وأما القسم الثاني من التعليمات وهي فيما إذا فقد الخاصّ صلاحية تخصيص كلا الدليلين، كما لو لم يكن للخاصّ مفهوم فلا يمكنه تخصيص سوى أحد العامين وهو الذي ينبغى البحث عنه

ومثاله في العامين من وجه: كما لو قال: (يستحب إكرام كلّ عالم) و: (يحرم إكرام أيّ فاسق)، وورد: (يجب إكرام كلّ عالم عادل)، فهذا الدليل الثالث لا يرتبط بالثاني موضوعاً لكي يخصّصه، وإنما يخصّص الدليل الأوّل فحسب.

نعم بعد تخصيصه للدليل الأوّل تنقلب، النسبة بين الأوّل والثاني إلى العموم المطلق فيخصّصه على مبنى الأعلام.

ومثاله في المتباينين كما لو قال: (يجب إكرام كلّ عالم) و: (لا يجب إكرام أيّ عالم)، وورد: (يجب إكرام كلّ فقيه)؛ فإنّ الوصف في الدليل الثالث لا يصلح لتقييد الدليل الأوّل، لعدم اعتماده على موصوف ليثبت له مفهوم بالدرجة الأولى، وإن تصوّر ثبوت مفهوم له فهو مفهوم اللقب، وقد ذكرنا أنه ليس بحجة.

وفي مثل هذه الموارد يعتبر الأعلام العام المتبلى بالخاص مخصّصاً، وأنّ العام المخصّص كالخاص يخصّص العام الآخر. وهو جمع عرفي عندهم، ولا يتعرّضون إلى البحث عن مصحّح الكتمان في العامين بعد العلم بعدم إرادة ظاهرهما جدّاً إذا كان الواجب في المثال هو إكرام الفقيه أو العالم العادل.

ولكن من الواضح أنّ هذا الأسلوب خارج عن حدود المتعارف لدى الناس، ولا يصلح هذا الجمع لعلاج هذا التهافت في الكلام والكتمان. فما هو المصحّح لأن يصرّح المولى تارة بـ (يجب إكرام كلّ عالم)، وأخرى بـ (لا يجب

إكرام كل عالم) من دون تعرّضه لذكر (الفقيه)، والمفروض أنه هو الواجب إكرامه واقعاً؟ فهذا الكتمان يحتاج إلى مصحّح.

ومن هنا ينبغي علينا معالجة مثل هذه الأقوال الصادرة من المتكلّم الواحد على ضوء أسباب الكتمان التي تقدّم ذكرها في باب، فإن أمكننا معالجة التعارض على ضوئها فهو، وإلا فلا بد من التعامل معها كأدلة متعارضة. فمثلاً ربما يكون السبب في تصريحه بإكرام العالم مطلقاً مع أنّ مراده الواقعي هو إكرام خصوص الفقيه هو حضور طوائف أخرى من العلماء غير الفقهاء في مجلس التعلّم منعه من تخصيص الخطاب بالفقيه؛ لأنه سيثير استنكار سائر العلماء، وهكذا قد يفرض في قوله: (لا يجب إكرام أيّ عالم) حضور الجهلة في المجلس بما يمنعه من التصريح بإكرام العلماء، ونحو هذا العلاج يتحمّم الأخذ به بالنسبة لأقوال المتكلم الذي أعلن بنفسه أنه يتكلم على وجوه مختلفة أو على سبعين وجهاً، وأمثال هذه التصريحات التي تقدّم ذكرها على لسان الأئمة عليه السلام في بحث علل اختلاف الأحاديث. وفي كثير من الأحيان نصل إلى نتيجة انقلاب النسبة نفسها بملاحظة أسباب الكتمان لا من باب تخصيص أحد العامّين بالعامّ المخصّص.

هذا كله في التعليقات، أما في الفتيا: فالأمر فيها أسهل سواء كان لها مفهوم أو لا، فلو فرض أنّ ثلاثة سألوا عن حكم إكرام العلماء وكان أحدهم يقيم في بلد علماؤه كلّهم عدول، والثاني يقيم في بلد ليس فيهم إلّا العالم

الفاسق، والثالث يقيم في بلد فيه علماء عدول وغيرهم، وفرض أيضاً أن الحكم الواقعي هو وجوب إكرام خصوص العلماء العدول، فالإمام وبمقتضى قواعد الفتيا يجب الأول بوجوب إكرام العلماء، والثاني بعدم وجوب إكرام العلماء والثالث بوجوب إكرام العلماء العدول. ولا منافاة بين هذه الأجوبة الثلاثة على ضوء قواعد الفتيا، حيث يكون جواب كل سائل يتلاءم والحالة التي هي محل ابتلائه.

وهذا نظير الطبيب فيما لو راجعه ثلاثة أفراد، كل يقيم في بلد خاص غير بلد الآخر، فأحدهم يقيم في بلد ليس فيه إلا الماء العذب، والثاني يسكن بلداً لا يوجد فيه إلا الماء المحتوي على أملاح، والثالث يقيم في بلد فيه كلا القسمين من الماء، ونفرض أن اللازم عليهم جميعاً اجتناب الماء العذب أثناء الأكل؛ لأنه مضرّ لهم، فيقول للأول: (لا تشرب الماء أثناء الأكل)، وللثاني: (لا مانع من شرب الماء أثناء الأكل)، وللثالث: (لا تشرب الماء العذب أثناء الأكل). ولا منافاة بين هذه الأقوال الثلاثة؛ لأنّ الموضوع الواقعي للحكم غير مذكور فيها، ولكن يمكن لطبيب آخر أن يستكشفه من خلال هذه الأجوبة المختلفة.

وبذلك نتوصّل إلى النتيجة نفسها التي توصّل إليها الأعلام، لكن على ضوء مقاييس الفتيا. فالاختلاف فيما بيننا وسائر الأعلام في كل هذه الأقسام الثلاثة عدا موارد جزئية خاصه هي في الطريق لا في النتيجة.

هذا هو رأينا في انقلاب النسبة، فإننا وإن لم نقل به ولكننا مقربون منه، بمعنى أننا متوافقون مع العلماء في النتيجة تقريباً.

المبحث الثاني: في معرفة حدود العام في مجال تعارض أكثر من دليلين بعد البناء على تقدّم الخاص على العام، فما هو المقصود من العام هنا، وهل إنّ العام المخصّص كالعام فيما لو ورد عليه مخصّص آخر أم لا؟ وسيوضح المراد من هذا المبحث لاحقاً ؟

وهنا أمور ينبغي البحث عنها:

الأمر الأول: إذا ورد عام، وخاصان بينهما عموم مطلق أو من وجه مع اختلافهما زماناً، بأن كان أحد الخاصين متقدّماً زماناً على الآخر، فهل يلاحظ العام مع الخاص المتقدّم زماناً أولاً فيخصّصه، ثم يلاحظ هذا العام المخصّص مع الخاص المتأخر، أم إنّ الخاص المتأخر يلاحظ مع العام بعمومه؟

فالببحث يدور حول إيجاب التقدّم الزماني لأحد الخاصين تخصيصاً للعام وتحديداً له، فلا يعامل بعده مع الخاص المتأخر زماناً معاملة العام والخاص، أو إنّ العام يبقى على عموميه ولا بد من التعامل معه معاملة العام والخاص مطلقاً.

ومثاله ما لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا تكرم الفساق من العلماء)، ثم بعد ذلك يرد خاص آخر متأخر زماناً، وهو: (لا تكرم النحويين)، فهل يخصّص العام بكلا الخاصين في عرض واحد، أو يخصّص

العام أولاً بالخاص المتقدم ثم تلاحظ نسبته مع الخاص المتأخر، حيث إنّ النسبة بالطبع سوف تنقلب من العموم المطلق إلى العموم من وجه؟ كما لو قال من الأوّل: (إكرام العلماء غير الفساق)، حيث إنّ نسبته مع (لا تكرم النحويين) نسبة العموم من وجه، فيتعارضان في النحويّ العادل.

وهكذا الأمر لو كانت النسبة بين الخاصين العموم المطلق وافترضنا أنّ أخصّ الخاصين متقدّم زماناً على الخاص الآخر، كما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا تكرم النحويين)، ثم قال بعد ذلك: (لا تكرم الأدباء). فبناءً على انقلاب النسبة فنخصص العام بالخاص الأوّل، فيكون العام بعد التخصيص هكذا: (أكرم العلماء غير النحويين)، ونسبته مع (لا تكرم الأدباء) نسبة العموم من وجه، ويتعارضان في الأديب غير النحوي.

ونظير ذلك في الفقه ما لو فرضنا أنه ورد في الأدلة الشرعية: (ليس في العارية ضمان)، ثم ورد: (في عارية الدرهم والدينار ضمان)، ثم بعد ذلك ورد: (في عارية الذهب والفضة ضمان)، فبين الخاصين عموم وخصوص مطلق، وأخصّ الخاصين متقدّم زماناً على الآخر، فإذا خصّصنا العام بدليل الدرهم والدينار، فإنّ النسبة بين الخاص المتأخر والعام المخصّص تنقلب إلى العموم والخصوص من وجه، فيتعارضان في غير المسكوك من عارية الذهب والفضة بناءً على انقلاب النسبة.

فهل إنّ تقدّم أحد الخاصين زماناً على الآخر يوجب انقلاب نسبة العام

مع الخاصّ المتأخّر أم لا؟ الحقّ عدم انقلاب النسبة سواء قلنا في المبحث السابق بانقلاب النسبة أم لم نقل به.

أما بناءً على إنكار انقلاب النسبة كما ذهبنا إليه، فالأمر واضح؛ حيث ذكرنا أنّ المعيار في تشخيص العام والخاص هو الظهوران النوعيان التفهيميّان، وهو لا يتغير بورود مخصّص منفصل عليه، لا الظهوران بما هما حجة، والمفروض هنا أنّ العام باق على ظهوره في العموم، ولا ينقلب بتخصيصه بالمتقدّم عما وقع عليه؛ إذ الشي لا ينقلب عما وقع عليه؛ ولذا يلاحظ الخاصّ المتأخّر مع العام نفسه.

وأما بناءً على الالتزام بانقلاب النسبة في البحث السابق، فإن كان الوجه في ذلك ما ذكرناه في تقريب فكرة انقلاب النسبة، لم يكن لانقلاب النسبة هنا وجه أيضاً؛ فإننا ذكرنا أنّ الخاصّ يعتبر قرينة على العامّ المبتلى به دون العام المعارض له، فهو كان موجباً لزوال موضوع الحجية. فلا بد إذن من ملاحظة العام المبتلى بالخاص مع خاصه أولاً ثم ملاحظته مع معارضه ثانياً، وهو لا يتحقق هنا، مع افتراض أنّ كلاً منهما خاص بالنسبة للعام، ويصلح أن يكون قرينة عليه، وإن كانت النسبة بين الخاصين نفسها هي العموم من وجه.

وإن كان الوجه في انقلاب النسبة في المبحث السابق وجهاً آخر، كما لو قلنا: إنّ الخاص الوارد أولاً يخصّص حجية العام، فلا بد من ملاحظة العام في حدود حجيته مع الخاص الآخر، فأيضاً لا يمكن الالتزام بانقلاب النسبة

هنا، وذلك لأنّ التقدّم والتأخر الزمانيين إما أن يلاحظا بالنسبة لزمان الصدور أو بالنسبة لزمان الوصول أو مافي حكمه.

فإن كان المعيار هو ملاحظة التقدّم والتأخر زماناً بلحاظ الصدور من المولى، فهو غير محتمل هنا؛ وذلك لأنّ الأساس لانقلاب النسبة هو أصالة التطابق بين مقام الإثبات التي كان المخاطب يجريها بالنسبة للعام باعتبارها أصلاً عقلائياً، وهي ترتفع بالعلم بوصول الخاص أو كونه في معرض الوصول لأنّ موضوعها الشك؛ فهي إذن ثابتة ما دام لم تقم حجة في بعض مدلول العام على خلافه لدى المكلف، ومع قيام الحجة على ذلك يرتفع موضوع أصالة التطابق، فالأصل يرتفع من حين وصول الخاص.

فهي إذن كسائر الأصول اللفظية العملية التي لا ترتفع موضوعاتها بوجود البيان الواقعي للمولى، وإنما ترتفع عند وصول البيان إلى المكلف. ففي مبحثنا وإن فرضنا تأخر أحد الخاصين عن الآخر صدوراً، لكن المفروض وصول كليهما معاً إلى المكلف في زمن واحد، فلا اعتبار في مثله بتعدد زمان الصدور.

وأما إن كان المعيار هو ملاحظة التقدّم والتأخر زماناً بلحاظ الوصول إلى المكلف، أو كونه في معرض الوصول كذلك، فالمتقدّم يرفع موضوع أصالة التطابق بالنسبة لنفسه، وبعد وصول المتأخر فلا بد من ملاحظته من العام في حدود الحجية. فالقول بالانقلاب لا وجه له أيضاً. وذلك لأنّ الخاص المتقدم

وإن أوجب وصوله ارتفاع موضوع أصالة التطابق، ونتحدد بحدود الخاص
الواصل ولا مجال لها مع وصوله، إلا أن العلم بحدوثه إنما يرفع موضوع
أصالة التطابق حدوثاً فقط، فما دام الخاص باقياً على حجتيه فإن أصالة
التطابق تبقى مرفوعة، وأما إذا ارتفع الخاص بعد ذلك فإن أصالة التطابق
تعود إلى فاعليتها وتأثيرها.

فالعلم بالخاص حدوثاً لا يرفع أصالة التطابق حدوثاً وبقاءً، بل إن زوال
الأصل هذا يدور مدار العلم بالخاص حدوثاً وبقاءً فما دام نعلم بوجود الخاص
الحجة فإن الأصل يرتفع، فالعلم بوجود الخاص الحجة حدوثاً يؤثر في زوال
أصالة التطابق حدوثاً، كما أن العلم بوجوده بقاءً يؤثر في زوال الأصل بقاءً. فلو
فرض أننا اعتقدنا بحجية خبر خاص فخصصنا به العام، ثم علمنا أنه غير
صحيح سنداً مثلاً، فإن أصالة التطابق في العام تعود إلى فاعليتها وتأثيرها.

وعلى هذا ففي الآن الأول الذي وصل إلينا الخاص حتى آن وصول
الخاص الثاني فإن أصالة التطابق ترتفع وتحدد حجية العام بالخاص الواصل.
ثم وفي الآن الذي يصل إلينا فيه الخاص الثاني يكون قد وصل إلينا خاصان،
وكلاهما يخالفان جريان أصالة التطابق في العام؛ فالخاص الأول يحاول إزالة
أصالة التطابق ببقائه حجة، والخاص الثاني يحاول إزالته بحدوثه، فهما يحاولان
إزالة الأصل في زمان واحد.

إذن، فمجرد إزالة الخاص الأول لأصالة التطابق في الزمان السابق لا تأثير

له في بقائها كذلك؛ فإن القرينة كانت واحدة أولاً، ثم إذا تعددت فهما يزيلان الأصل معاً كلاً على استقلال، فوصول أحدهما قبل الآخر غير مؤثر بوجه.
نعم، لو كان الخاص الوارد أولاً مزيلاً لأصالة التطابق حدوثاً وبقاءً منذ الأول، لكان للانقلاب وجه، ولكنه ليس كذلك.

وعلى هذا فلو فرض أن المعيار هو الاختلاف الزمني بالوصول، فلا يمكن القول بالانقلاب، وهكذا إذا قلنا بأن أصالة التطابق في العام ترتفع بمجرد كون الخاص في معرض الوصول، فلو فرض أن أحد الخبرين المشتملين على الحكم الخاص كان في معرض الوصول أولاً كما لو ذكر الخبر في بابه المناسب له، وكان الآخر في معرض الوصول أيضاً ولكن لم يذكر في بابه المناسب له، ففي زمن صيرورتها معاً في معرض الوصول تنتفي أصالة التطابق في العام بالنسبة لمورديهما معاً. هذا هو ما نختاره نحن في المقام.

ولكن لبعض الأعظم كلام في المقام لا بد من ملاحظته:

فإنه يظهر منه قبول الانقلاب فيما إذا فرض صدور الأدلة جميعاً من متكلم واحد، قال في مباني الاستنباط: (وفيه أن كبرى ما ذكر وإن كان صحيحاً، إلا أن تطبيقه على المورد غير صحيح، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام وإن كان بحسب الكشف) إلى آخره^(١).

وقال أيضاً: (نعم لو فرض صدور عام وخاصين مختلفين زماناً عن

النبي ﷺ لكان لتوهم انقلاب النسبة وجه، لكنه غير واقع ظاهراً^(١).

ولا يخفى انه لم يعلم وجه إنكاره صدور العام والخاص المختلفين زماناً، اللهم إلا أن يتمسك فيه بالاستصحاب.

وكيفما كان، فظاهره قبوله لكبرى انقلاب النسبة في المقام، مع جعله المعيار في ذلك الاختلاف الزماني بحسب صدور الخاص كما هو ظاهر كلامه الثاني. وقد اتضح مما ذكرنا أنّ ذلك محل تأمل من وجوه:

الأول: أنه يبتني على كون مورد التعارض الظهورين الحجتين، لا أنه الظهوران الكاشفان نوعاً، كما هو المختار.

الثاني: أنه يعتمد القول بانقلاب النسبة، ونحن إن التزمنا بها في الجهة الأولى فإنها هو لوجه لا يتحقق هنا، فإن رتبة الخاص والعام المعارض كانت مختلفة، فيخصّص العام أولاً بالخاص، ثم يصل دور المعارضة مع العام المعارض وأما هنا فكلّا الخبرين خاصان وفي رتبة واحدة، ويصلحان قرينة على العام من دون أن يكون لأحدهما مرجح.

الثالث: على تقدير الالتزام بانقلاب النسبة حسب تصوّر الأعظم، فإنّ المعيار هنا هو وصول الخاص لا أصل الصدور؛ إذ أنّ الخاص بمجرد صدوره لا يوجب ارتفاع أصالة التطابق في العام.

أضف إلى ذلك جميعاً أنّ العرف في مثل هذه الموارد لا يساعد على الالتزام

بالانقلاب، فلو فرض أنّ مولى قال لعبده: (أكرم العلماء)، ثم قال: (لا تكرم النحويين) ثم قال: (لا تكرم الفساق)، فإنّ العبد لا يعود يسأل عن تكليفه تجاه النحوي العادل.

فتبيّن من كلّ ما ذكرنا أنّ توارّد المخصّصين على العام لا يوجب انقلاب نسبة الخاص المتأخّر مع العام من العموم المطلق إلى العموم من وجه.

الأمر الثاني: في كيفية ملاحظة النسبة مع العام المخصّص بمتّصل، أو ما هو بحكمه، والمخصّص المتّصل على قسمين:

الأوّل: المخصّص المتمخّض في الاتصال. وهو إما أن يوجب تعنّوّن موضوع العام بخصوصيّته، كما هو الحال في الصفة، فإنها توجب أن يكون الموضوع في القضية هو الطبيعي بشرط شيء مثل (أكرم العلماء العدول)، فموضوع الحكم (العلماء والعدول). وكما هو الحال في بدل البعض من الكلّ مثل (أكرم العلماء عدولهم).

وإما أن يكون موجّباً لتحديد نسبة الحكم إلى الموضوع بحالة تحقّقه، كما في الجملة الشرطية، بناءً على ما ذكرناه في مفهوم الشرط، من أنّ القيد يعود إلى النسبة فهو يحدّد الارتباط المفروض بين العالم ووجوب الإكرام بحال كونه عادلاً فيما لو قال: (العالم إن كان عادلاً فأكرمه)، ونعبّر عن كلّ ذلك بالمخصّص المتمخّض بالاتّصال. ولا إشكال أنّ في مثله تلاحظ النسبة مع العام بما هو مخصّص به، لا بما هو عام لانه مع تقييد الموضوع أو الحكم أو

النسبة بقيد خاص فلا يبقى للعام ظهور في العام، وإنما ينعقد ظهوره في الخاص، حيث إنّ الخاص المتصل يضيق ظهور العام به، وأمّا إذا كان مخصّصاً بمنفصل؛ فإنّ النسبة تلاحظ بها هو عامّ بنفسه من دون ملاحظة مخصّصه لما ذكرناه أنّ العام باق على ظهوره. وإنّما المخصّص المنفصل يضيق ويحدد حجتيه.

الثاني: لا يكون المخصّص المتصل كذلك، ونعبر عنه بالمخصّص المتصل غير المتمحض بالاتّصال، وهو كأدوات الاستثناء، مثل (إلا) الاستثنائية وأخواتها، فهي من جهة تترتب عليها آثار المخصّص المتصل، فهي بدلالتها على الحصر مطلقاً أو مع سبق النفي تفيد تأكيد عموم المستثنى منه بالنسبة لغير مورد المستثنى؛ وهذا معنى الحصر ولذا فلا يمكن أن نلاحظها بلحاظ المخصّص المنفصل، ولكنها من جهة أخرى لا توجب تخصيص الموضوع كما هو شأن المخصّص المتصل، ففي مثل قوله: (أكرم كلّ عالم إلاّ الفساق منهم) فإنه يعني أنه قد اقتطع من الحكم العام جزء. فالجملة الاستثنائية بمدلولها الوضعي لا تتكفّل ببيان صفة من الصفات، وكذا لا تتكفّل بتعليق نسبة الحكم إلى موضوعه على شرط، بل هي تدلّ على خروج بعض أفراد موضوع عام ثبت له حكم على عمومه. لأنّ (إلا) الاستثنائية غير الصفية التي هي بمعنى (غير) التي توجب تقييد الموضوع، وكذلك ليست (إلا) كأداة الشرط لتوجب أن يكون الحكم على الموضوع معلقاً على الشرط أو الوصف.

ولذا فإنَّ الجملة المستثناة تعتبر جملة مستقلة؛ ولأجله فقد عدَّت كذلك،
 فيبحث المغني عنها في الباب الرابع وأنها هل يكون لها محل من الإعراب أم
 لا^(١).

فالملاحظ أنَّ (إلا) لاتحدّد العام ابتداءً، وقبل ثبوت الحكم له تحديداً
 وتخصيصاً يمنع عن انعقاد العموم موضوعاً أو حكماً، كما هو شأن الوصف
 وغيره من المخصّصات المتصلة، بل هو اقتطاع وإخراج لبعض الحصص من
 تحت الحكم بعد شموله لها. وهذه الخاصة من مميزات المخصّص المنفصل؛ فإنَّ
 مفاد المخصّص المنفصل هو أنَّ بعض حصص العام ليست محكومة بحكمه
 جداً، من دون نظر له إلى تقييد الموضوع أو تعليق الحكم.

إذن، فلا ريب في أنَّ الاستثناء يختلف عن سائر القيود المتصلة التي
 تتمحّض بالاتصال كما ربما عبّر في الكفاية بما يشعر كونه كذلك.

ومن هنا وقع البحث في الاستثناء الذي هو برزخ بين المخصّص المتصل
 والمخصّص المنفصل فيه قولان:

الاول: أنَّ الاستثناء بحكم المتصل، اختاره الشيخ الانصاري وفاقا
 لبعض من تقدّم عليه، كالمحقق القمي في جامع الشتات والسبزواري في
 الكفاية وصاحب الرياض وأصبح من الأمور المسلّمة عند المتأخرين، وأنَّ
 الاستثناء كالمخصّص المتصل موجباً لعدم انعقاد الظهور في غير المستثنى،

فيكون المستثنى منه ضيقاً لا عمومية له حيث يتعيّن بحسب المرتكزات العقلانية والقواعد الأصولية أن يضمّ إلى العام في ملاحظة النسبة بين العام ومعارضه.

الثاني: أنّ الاستثناء كالمنفصل، والعام باق على عموميه ويلاحظ عاماً حين المعارضة، وقد اختاره من المتأخرين صاحب الجواهر في كتاب العارية وصاحب المسالك، وينقل الشيخ عبارته في الرسائل، ونسب لأكثر المتقدّمين، فلا نفضمّ الاستثناء للعام، فلا نعتبر الاستثناء من الدليل المتصل لا يوجب انقلاب النسبة، وإنما يكون أحد الدليلين معارضاً لنفس العام؛ لأن العام باق على عموميه، إذن فإنّ النسبة تلاحظ بين العام بعمومه مع معارضه؟

وهذان الاحتمالان يؤثّران في مرحلة الجمع الدلالي، فمثلاً إذا قال المولى: (أكرم العلماء إلّا الفساق منهم) و: (لا تكرم النحاة)؛ فإن قلنا إنّ الاستثناء في حكم المخصّص المنفصل أي بنينا على أنّ المعيار في ملاحظة النسبة في مثل هذا المورد هو نفس المستثنى منه وبدون ملاحظة أنه قد اقتطع منه شيء بعنوان الاستثناء، فالنسبة بينهما تكون العموم المطلق، ويتحقق التخصيص حتى وإن كان بين مدخول إلّا والمخصّص المنفصل عموم من وجه. وإن بنينا على ملاحظة النسبة بين العام مع الاستثناء والدليل المعارض لها، فإنها ستكون العموم من وجه؛ فإنّ العام والاستثناء بمنزلة أن يقال: (أكرم العالم غير الفاسق)، وحينئذ يقع التعارض بينهما في (النحوي العادل).

وهكذا إذا كانت النسبة بين المستثنى والدليل المنفصل هي العموم المطلق بان يكون مدخول (إلا) أخصّ مطلقاً من موضوع الدليل المنفصل، كما إذا قال: (أكرم العلماء إلا النحويين منهم) ثم قال: (لا تكرم الأدباء)؛ فإنه إذا لوحظت النسبة بين المستثنى منه بضميمة الاستثناء والدليل المعارض، فإنهما سيتعارضان في (الأديب غير النحوي).

وقد ادعي بأن أخبار ضمان العارية إذا كانت ذهباً أو فضة من مفردات هذه القاعدة، فقد جاء في بعضها: «ليس في العارية ضمان»، وجاء في بعض آخر: «ليس في العارية ضمان إلا في الذهب والفضة»، وجاء أيضاً: «ليس في العارية ضمان إلا في الدرهم والدينار». وقد ذكر المحقق السبزواري (صاحب الذخيرة) أنه يقع التعارض بين عقد المستثنى من الدليل الثاني، وعقد المستثنى منه من الدليل الثالث في الذهب غير المسكوك، فإن الدليل الثالث بعمومه ينفي الضمان في عاريته، والدليل الثاني بإطلاقه يثبت الضمان في عاريته، فيرجع فيه إلى عموم عدم الضمان في العارية، فيختص الضمان بالمسكوك من الذهب والفضة.

ولكن الأذهان العرفية في مثل ذلك تلاحظ النسبة بين المخصّص المنفصل وذات المستثنى منه فحسب فمثلاً إذا قيل: (أكرم جيراني إلا الفساق منهم)، ثم قيل: (ولا تكرم الشعراء من جيراني)؛ فإن الدليل الثاني يخصّص عموم (أكرم جيراني)، كما أن المخصّص المتصل يخصّصه، فهو قد أخرج الفسقة من العموم

أولاً بواسطة أداة الاستثناء، ثم أخرج الشعراء بواسطة مخصّص آخر منفصل.
ولا يقال في مثل ذلك بأنّ المعارضة تقع بين الدليل الأوّل والدليل الثاني
في (الشاعر العادل)؛ فيرجع إلى العموم الفوقاني إن وجد فيكرم، وإلاّ فهما
يتساقطان.

وعلى أي حال فالعرف ببابك، فهل تراه في موردنا يعتبر الاستثناء أول
مخصّص ورد على المستثنى منه، ويعتبر الدليل الثاني مخصّصاً آخر ورد عليه
وهكذا، أو أنه يرى أنّ أداة الاستثناء التي تعني الإخراج توجب ضمّ المستثنى
مع المستثنى منه، فكأنه قال: (أكرم جيراني واخرج الفساق منهم) فإنّ الفرق
بين الحروف والأسماء إنما هو بالنشر واللف والإجمال والتفصيل، حيث إنّ
الحرف يعبّر عن المعنى باللف والاجمال، والاسم يعبّر عن نفس المعنى بالنشر
والتفصيل، كما ذكرنا في محله في مبحث المعنى الحرفي، وحيثذ فيقع التعارض
بينهما؟

فالعرف إذن يشهد بأنّه لا فرق بين الدليل المنفصل والاستثناء في عدم
انضمامه إلى العام حين تلاحظ النسبة بينه وبين معارضه. على أنّ الإخراج
بنفسه يدلّ على ذلك فإنه يعني استثناء ما لولاه لدخل.

وعلى أي حال ففي مثال العارية رأيان؛ لأنّ هذا البحث طرح في الأصول
في موضوعنا وفي الفقه في ضمان العارية، ويظهر من الجواهر أنّ أوّل من
استشكل في ذلك واعتبر النسبة بين الدليلين العموم من وجه هو صاحب

الذخيرة وتبعه صاحب الرياض؛ ولذا فقد ذهباً إلى نفي الضمان في عارية الذهب والفضة غير المسكوكين، وخالفهما صاحب الجواهر في ذلك في كتاب العارية واختار لزوم ملاحظة النسبة بين الدليل المنفصل وذات المستثنى منه بعمومه، ولكن الشيخ الأنصاري وجميع من تأخر عنه تبعوا الفاضل الخراساني صاحب الذخيرة وأن النسبة العموم من وجه.

وقد يقرب هذا رأي الشيخ ومن تأخر عنه بأن النسبة إما أن تلاحظ بين ذات الظهورين الكاشفين نوعاً، أو بين الظهورين المحتجين.

فبناء على الثاني فلا ريب أن الاستثناء يوجب تحديد حجّة المستثنى منه، فلا بد في ملاحظة النسبة بينه وبين معارضه أن نلاحظه في حدود حجّيته أي منضمّاً إلى الاستثناء وبالطبع فإنّ النسبة تنقلب إلى العموم من وجه؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إلا الدرهم والدينار» يكون محدّداً لحجّة «لا ضمان في العارية» فلا يعتبر عاماً، فيكون كال مورد الذي يكون فيه العام مخصّصاً بالتوصيف أو بنحو بدل البعض أو الاشتراط. وربما يكون وضوح الأمر عند جماعة مستنداً إلى هذا الأمر.

وأما بناءً على الأوّل فلا نّ الظهور النوعي للكلام لا بدّ أن يلاحظ في الكلام مع جميع ما يعدّ عرفاً من ملابساته ومحدّداته، وبالطبع فالاستثناء منها. فظهور الكلام لا ينعقد في العموم أصلاً؛ مع وجود أداة الاستثناء فإنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء مادام متشاعلاً بالكلام.

ويضاف إلى ذلك ما قد يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني، حيث لم يفرّق بين (إلّا) الاستثنائية والصفية، حيث عبّر عنها بكلمة غير، كما في فوائد الأصول في هذا المبحث وفي مبحث الجمل المتعقبة باستثناء واحد، وصاحب الجواهر يقول في الردّ على مبنى الذخيرة والرياض بأنهم لو حملوا (إلّا) على معناها الظاهر - وهو الاستثناء دون التوصيف - لكانوا مأمونين من الوقوع في الخطأ. فنلاحظ أنه يرى بأنّ اختيارهم هذا الرأي منشأ خلطهم بين (إلّا) الصفية والاستثنائية.

وعلى أي حال فإن كان الوجه فيما ذكره هؤلاء وأن الاستثناء بحكم المخصّص المتصل هو الذي أشار إليه صاحب الجواهر وهو حمل (إلّا) على الصفية أي (غير)، لا الاستثنائية ولذلك توجب تضيق الموضوع وتحديدّه، فلا ينعقد له ظهور في العموم فهو واضح الضعف لما ذكر بأنّه خلط بين (إلّا) الاستثنائية والصفية، والظاهر منها هي الاستثنائية لا الصفية لتكون محددة للموضوع، وإن كان الوجه هو انقلاب النسبة فهو صحيح على رأي من يرى الانقلاب. وأمّا على عدم الالتزام بانقلاب النسبة، فهل يتعيّن ملاحظة النسبة بين المستثنى منه بعمومه مع الدليل الآخر وعدّ الاستثناء تخصيصاً ورد عليه، والدليل المنفصل تخصيص آخر مع كون الاستثناء مؤكّداً لعمومه واستقلاله عنه كما هو مختار المسالك والجواهر^(١)، أم إنّ النسبة تلاحظ بين المستثنى منضمّاً

إلى الاستثناء مع الدليل الآخر؟

ولصاحب الجواهر كلام هنا: (فالواجب ملاحظة التعارض بين نفس الأدلة من غير تقدير شيء ناشئ من الاجتهاد فيها)^(١) فرأي صاحب الجواهر هو ملاحظة النسبة بين نفس الدليلين، لا أن الموضوع يكون محدداً، ولكن قد تتصور وجوه اجتهادية لتصحيح جعل الاستثناء بحكم المخصص المتصل:

الوجه الأول: ما ذكرناه بأن (إلا) تحمل على الصفتية لا الاستثنائية، ولكن ذكرنا الجواب عن هذا الوجه، أنه خلاف الظاهر عرفاً من لفظ (إلا)؛ لأن ظاهرها الاستثناء.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني من أن (العلماء) في المثال إما مقيد بالفسق أو بعدمه؛ إذ لا يعقل الإهمال في الواقعيات، والتقييد بالفسق أيضاً لا معنى له؛ فلا بد من كونه مقيداً بعدم الفسق فيكون الموضوع هو الماهية بشرط لا عن الفسق، الوجه الثالث: ما يعتقده المحقق النائيني أيضاً من أنه لا بد من جريان مقدمات الحكمة في متعلق العام أيضاً، فلا ينعقد للعام مع وجود الاستثناء المذكور إطلاق أو عموم كي يلاحظ طرفاً للنسبة توضيحه: أن انعقاد الظهور في العموم حتى في الموارد التي توجد فيها أداة العموم، لا يستفاد عموم حكم العام لجميع أفراد متعلق الأداة من نفس أداة العموم، بحيث يكون لها ظهور في العموم، وإنما يستفاد من إجراء مقدمات الحكمة في

مدخول الأداة، وإذا تمت، فيستفاد شمولية حكم العام لجميع افراده، ولا شك بأن وجود الاستثناء مانع من جريان مقدمات الحكمة، ولو من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فعلى هذا فلا ينعقد للعام ظهور في العموم. ولكن في مبحث العام والخاص ناقشنا هذا الرأي، وقلنا بأن العموم يستفاد من نفس أداة العموم؛ لأنها وضعت لشمول الحكم لجميع حصص مدخولها فوضعت لهذا المعنى، وأن مدخولها لا بشرط عن جميع الخصوصيات ولا تحتاج لإجراء مقدمات الحكمة في استفادة الشمولية.

ويضيف صاحب الجواهر: (وأما تقدير الدرهم والدينار وملاحظته مهماً عن إخراجها مع موضوع الذهب والفضة الشاملين لهما، وجعل التعارض بينهما من وجه - إلى آخر ما سمعته - فهو شيء خارج عن النصوص، صاغه الوهم، فصار مغالطة على الأفهام الردية التي لا تفرق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها إذا كان فيها نوع خفاء)^(١) يقصد بقوله: (لا تفرق بين مفاهيم الألفاظ ومصاديقها) أنه إذا عرضت هذه الأدلة على العرف لحكم بأن ذكر خصوص المسكوك من الذهب والفضة في بعض الأدلة لأجل أهميتها عن سائر المصاديق فلا يتحقق تعارض بينها أصلاً. فمثلاً لو قيل: (أكرم العلماء إلا زيدا وعمراً)، ثم قال (لا تكرم الفساق) مع كونها من كبار فسقتهم فلا يتحقق التعارض بين الدليلين بل إن العرف يحمل ذكر زيد وعمرو على اعتبارهما من

مصاديق الدليل الثاني، وإن كان نبّه عليها فلاهميتها.

ولا نقصد بذلك الدخول في المسألة والبحث عنها فقهياً، فموضعه في الفقه، وإنما نهدف إلى التأكيد على مدى استغراب صاحب الجواهر من القول بكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، فكيف مع ذلك تنسب أمثال هذه الأنحاء من الجمع إلى العرف مع عدم بنائه عليها؟ فهل إنّ علم الأصول تابع للمرتكزات العرفية ومحكماً لها، أو إنه عبارة عن قواعد معينة متميزة عن العرف وتفرض القواعد العرفية فرضاً والمرتكزات العرفية والعقلانية مع محدودية الموضوع في باب الاستثناء.

ويلاحظ أنّ صاحب الجواهر في اختياره هنا قد انفرد بهذا الرأي بين المتأخرين، وخاصة بعد اختيار الشيخ وجميع من جاء بعده لرأي صاحب الذخيرة، لكن الرأي المختار هو رأي صاحب الجواهر.

الأمر الثالث: إذا ورد عام وخاصّان وكان أحد الخاصّين قطعياً، فهل إنّ الخاصّ القطعي كالمخصّص المتصل يلاحظ مع العام أولاً وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين العامّ المخصّص والخاصّ الآخر، أو إنه لا فرق في المخصّص المنفصل بين كونه قطعياً أو غير قطعي.

ونقل الشيخ الأنصاري في رسائله كلاماً عن المحقق النراقي ربما يستظهر منه اعتبار المخصّص القطعي كالمتصل، قال في الرسائل: (قد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العامّ بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاصّ

المطلق الآخر. فإذا ورد: (أكرم العلماء) ودلّ من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيضاً: (لا تكرم النحويين)، كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد إخراج الفساق عموماً من وجه. ولا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر، وإنما يتوهم ذلك في العام المخصّص بالإجماع أو العقل لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتمّصل^(١).

وقوله: (بإجماع ونحوه) هل يقصد به ما هو دليل لبي كالإجماع مثل الدليل العقلي، أو يقصد به ما يكون قطعياً بلحاظ كون الإجماع قطعياً، فيراد بقوله: (ونحوه) مطلق ما ماثله من هذه الجهة؟ والظاهر أنه لا دخل للبيئة الدليل في هذه المسألة.

نعم، ذكر في بحث (التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصّص اللبي) عدة وجوه لبيان الفرق بينه وبين المخصّص اللفظي إلّا أنها لا مجال لها هنا. وعلى هذا فلا بد أن يكون مراده بذلك: التأكيد على جهة القطعية في الإجماع، فيكون معنى الكلام المذكور هو أنه متى كان أحد الخاصين قطعياً، والآخر حجة، فإنه لا بدّ من ملاحظة النسبة بين مجموع العام والخاص القطعي مع الخاص الثاني، فتقلب النسبة بينهما إلى العموم من وجه.

ويلاحظ عليه: أنّ القطعية في الخاصّ تارة يراد بها مطلق ما كان قطعياً،

(١) الرسائل ٢: ٧٩٥، مناهج الأحكام ٣١٧، عوائد الايام: ٣٤٩ - ٣٥٣.

وأخرى يراد بها ما تصل قطعيته إلى درجة البداهة والضرورة:

فإن كان المراد من القطعي في كلامه المعنى الثاني - بحيث إنه يعتبر من القرائن الحالية المحفوفة بالكلام والممانعة من انعقاد الظهور للعام إلا في الخاص، فما ذكره من أن المخصّص المذكور كالتّصل صحيح وواضح، ضرورة عدم انعقاد الظهور بذلك إلا في الحصّة الخاصّة - وتكون النسبة بين ظهور العام المخصّص والدليل الخاص الآخر هو العموم من وجه لا المطلق، كما لو قال: (أكرم العلماء)، وكان عدم وجوب إكرام الفساق ضرورياً بحيث كان لفظ العلماء له ظهور في العدول فحسب، ثم قال: (لا تكرم الشعراء)، فلا ريب أن النسبة بينهما تكون هي العموم من وجه.

ولكن من البعيد حمل كلامه على هذا المعنى من القطعية، فإنه لا ينسجم مع قوله: (كإجماع ونحوه)؛ فإن غاية ما يمكن أن يقال في الإجماع: إنه دليل قطعي، وأمّا إنه بديهي أو ضروري فلا يكون إلا إذا قصد به إجماع كلّ طوائف المسلمين، هو خلاف ظاهر العبارة. فتعيّن إذن إرادة المعنى الأوّل للقطعية.

ولكن مع ذلك يمكن تقريب هذا القول للشيخ النراقي الذي ينسب إلى بعض المتأخرين أيضاً بأنّ حجّة العموم تبتني على جريان أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية، وبما أنّ موضوع هذا الأصل كبقية الأصول هو الشكّ، فهو ينتفي وجداناً إذا كان الخاصّ قطعياً من جميع الجهات حتى جهة تخصيصه للعام، ويحول الشكّ به تخصصاً أو وروداً حيث ينتفي معها موضوع

الحجّة في العام حقيقة.

وإن لم يكن الخاصّ قطعياً من جميع الجهات كذلك، فإنّ موضوع الأصل هذا ينتفي على نحو الحكومة التضيقية. وقد سبق أن ذكرنا أنّ هذا النوع من الحكومة مرجعها إلى التصرف في المحمول مثل التخصيص، وإنما تختلف عنه باللسان والتعبير فقط، فلسان الحكومة لسان المسألة مع العامّ ولسان التخصيص لسان المعارضة معه، فهو إذن يتصرف في المحمول، أي الحجّة.

وعلى ضوء هذا يتبيّن أنّ المخصّص القطعيّ يختلف رتبة عن المخصّص الظني؛ فإنّ الأوّل ينفي أصالة التطابق موضوعاً، والثاني يتقدّم عليها محمولاً، أي حكماً. ومن هنا لا بدّ في الرتبة الأولى من ملاحظة ما يتصرّف في الموضوع باعتباره مانعاً من كاشفية العام عن المراد الجدّي، فأصالة التطابق تنتفي فيه بانتفاء الموضوع والمقتضي، فمع المخصّص القطعي لا يكون هناك مقتضى لإرادة المعنى العامّ في مرحلة الدلالة التصديقية الجديدة.

ولكن مع ذلك فهذا الرأي للشيخ النراقي والتقريب المذكور محل تأمل من وجوه:

الأوّل: أنّ هذه الفكرة تماثل فكرة انقلاب النسبة التي تلاحظ التعارض في الدائر التي يكون فيها العام حجة، لا في دائرة ظهور العام، وقد تقدّم منا مناقشة فكرة انقلاب النسبة بالتفصيل في مبحث (أن المخصّص كالخاص أو لا)، حيث إنها تعتبر المخصّص حجّة فيما وراء حدود التخصيص، فلا بد أن

تلاحظ النسبة في نفس تلك الحدود التي يكون العام فيها حجة، لا في حدود ظهوره. ولكن ذكرنا هناك أنّ الملاك في التعارض هو الظهوران الكاشفان نوعاً، وهما لا ينقلبان بورود التخصيص المنفصل عليهما.

ووجه المماثلة مع مبحثنا هو أنّ الكلام هنا وإن لم يكن من مفردات تخصيص عموم المخصّص إلاّ أنه في العامّ المخصّص تلاحظ النسبة مع العام بعمومه لا بما هو حجة فيه. ومثل هذا الملاك موجود فيما نحن فيه، والعام هنا بظهوره أعمّ مطلقاً من خاصّه الآخر، فيقدّم عليه ويخصّصه.

الثاني: أنّ هذا التقريب يبتني على الفرق في التخصيص بين الخاصّ القطعي والظني بأن يكون تقديم الخاصّ القطعي على العامّ بملاك التخصّص أو الورود، وتقديم الخاصّ الظني على سبيل الحكومة، ونحن قد أنكرنا ذلك في أوائل مبحث التعارض. حيث ذكرنا أنّ أصالة التطابق مرجعها إلى تعهّد عقلائي بأنّ ما ينطق به المتكلم كالعام يتوافق بتمامه مع مراده الجدّي، ما لم توجد حجة على التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية فهذا التعهّد العقلائي محدود من الأوّل بذلك. ولا فرق في الحجة هذه بين كونها قطعية من جميع الجهات أو أنها خبر ثقة أو موثوق به؛ لأنّ ذلك كله يؤدي إلى انتفاء الأصل عند العقلاء على سبيل الورود.

الثالث: أنّ مجرد الاختلاف الرتبي بين المخصّص القطعي وغيره بأنّ الأوّل ينفي أصالة التطابق موضوعاً والآخر ينفىها محمولاً، لا أثر له في ملاحظة

النسبة، ليلزم ملاحظة المتصرف في الموضوع أولاً ثم يلاحظ المتصرف في المحمول مع اتفاقهما في إزالة أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية، بل الملاك هنا ملاحظة النسبة بين العام المخصّص والدليل الخاص الآخر في كلا القسمين، المخصّص القطعي والظني المعتر، فكلاهما ينفيان أصالة التطابق، ويوجبان تضعيف حجة العام، وملاحظة التعارض بين العام المخصّص والدليل الآخر.

وهذا غير ما ذكرناه في تقريب القول بانقلاب النسبة، فإنّ تقدّم هناك بلحاظ أنّ ملاحظة الخاصّ معتبر في تعيين المراد من العام عرفاً، وهو متقدّم بطبعه على ملاحظته منسوباً إلى معارضه وعلى أي حال فلا يمكن المساعدة على الكلام المذكور.

ثم لا بأس بالتعرض في هذه المناسبة إلى جهتين:

الجهة الأولى: أنّ دعوى المحقق النراقي من تقديم المخصّص القطعي من جميع الجهات على غيره في ملاحظته مع العام إنما هو في القطعي من جميع الجهات.

وربما قيل في هذا المجال: إنه إذا وجد عام وخاصّان وأحدهما أخصّ من الآخر مطلقاً، فلا بد من تخصيص العام بأخص الخاصين أولاً، وبعد ذلك يلاحظ مع الخاص الآخر، حيث تنقلب النسبة إلى العموم من وجه، كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) و: (لا تكرم النحويين) و: (لا تكرم الأدباء)، فيها

أن خروج النحويين وهو أخصّ الخاصين من تحت العام مقطوع به في كلا الخاصين فهذا قدر متيقن وقطعي بالنسبة لهذين الدليلين، لا أنه قطعي مطلقاً، فلا بد أن يلاحظ الخاص المتعرض لحكم النحويين مع العام أولاً ثم بعد ذلك تلاحظ نسبته مع الخاص الآخر.

وقد ذكر هذا، المحقق النائيني وناقشه، وذكر المحقق العراقي أنه بناءً على الالتزام بانقلاب النسبة لا بد من قبول ذلك.

ولكن يظهر جواب هذا الكلام فيما ذكرناه في جواب المحقق النراقي؛ لأننا لم نقبل هذا الأمر في المقطوع به حقيقة فضلاً عن المقطوع النسبي؛ إذ أن عدم وجوب إكرام النحويين لم نقطع به حقيقة، وإنما هو قدر متيقن في كلا الخاصين. الجهة الثانية: ذكر المحقق النائيني: أيضاً أنه لو كان هناك عموم فوقاني غير مخصّص وعام آخر مخصّص بمخصّص متّصل أخصّ، وعام ثالث مخصّص بمتّصل أعم، كما إذا ورد: «ليس في العارية ضمان» و«وليس في العارية ضمان إلا في الدرهم والدينار» و«ليس في العارية ضمان إلا في الذهب والفضة»، فلا بد من تخصيص العام الأول - الذي لا يشمل على التخصيص - بالعام المشتمل على المخصّص الأخصّ، ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الثاني؛ وذلك لأجل أن التقيد بأخص الخاصين متيقن من كلا العامين الآخرين. وهذا ما ورد في فوائد الأصول^(١).

ولكن ذكرنا بأن المعيار في ملاحظة النسبة هو نفس الظهور الكاشف كما ذكره هو في الإجابة عن التوهم الذي تعرّض له.

وفي أجود التقارير ذكر تقريباً آخر لهذه الكبرى وهو أنه ما لم ينحل التعارض بين هذين الدليلين اللذين بينهما عموم من وجه، فلا يمكن الرجوع إلى العام الأول بل هو أيضاً سيقع طرفاً للمعارضة^(١).

وفي مباني الاستنباط أجاب عن كلا التقريبين المذكورين في فوائد الأصول وأجود التقارير.

ولكن بما أنّ أصل النظرية يبتني على مبان وأسس غير معتمد عليها، لذلك نعرض عن ذكرها.

هذا تمام الكلام في مبحث التعارض بين أكثر من دليلين، وبه يتم المقصد الرابع، كما يتم به أيضاً كتاب تعارض الأدلة، وعلى ضوء القواعد والكبريات التي ذكرناها خلال هذه الدراسة يمكن معالجة الكثير من الفروع والمسائل التي ذكرت في هذا الموضوع.

والحمد لله رب العالمين

انتهيت من كتابة المسودة للدورة السابقة التي حضرتها في النجف الأشرف،
ليلة ٢٨ جمادى الأولى عام ١٣٩٨ هجرية. وهو اليوم الذي انتهى إليه السيد
الأستاذ من دروسه في تعارض الأدلة.

وانتهيت من كتابة المبيضة للدورة السابقة واستنساخها من المسودة في قم
المقدسة ٢٣ شهر رمضان المبارك عام ١٤٠٤ هجرية.

وانتهيت من كتابة المقارنة بين الدورة السابقة والدورة الجديدة يوم
الأربعاء ١٤ ذى الحجة الحرام عام ١٤١٤ هجرية

المحتويات

المقصد الثالث

في الأخبار العلاجية وملحقاتها

الطائفة الأولى: ما دلّ على الترجيح بالإجماع والشهرة	١١
الطائفة الثانية: ما دلّ على عرض الخبر على الكتاب والسنة	٧٥
الطائفة الثالثة: ما دلّ على الترجيح بمخالفة العامة	١١١
الطائفة الرابعة: ما تدلّ على الترجيح بالأحدثية	١٣١
الطائفة الخامسة: أخبار التخيير	١٤٥
الطائفة السادسة: روايات التوقف	١٦٩
تنبيهات	١٧٩
التنبيه الأول: كيفية الجمع بين أخبار التخيير والتوقف	١٧٩
التنبيه الثاني: وجوب الترجيح بالمرجحات أو الحكم بالتخيير مطلقاً	١٨٥

التنبيه الثالث: التعدي عن المرجحات المنصوصة	٢٠٥
التنبيه الرابع: حدود التعدي عن المرجحات المنصوصة	٢٢٦
التنبيه الخامس: الترتيب بين المرجحات	٢٣٤
التنبيه السادس: في تعارض العامين من وجه	٢٩٢
التنبيه السابع: جريان المرجحات في العامين من وجه	٣٠٧
التنبيه الثامن: في اختلاف المفسرين والرواة والنسخ	٣٤٢

المقصد الرابع

في بحوث الجمع الدلالي

المبحث الأول: جواز الجمع الدلالي وعدمه	٣٦٥
المبحث الثاني: حدود الجمع الدلالي	٣٩٧
المبحث الثالث: المرجحات الدلالية	٤٠٣
المبحث الرابع: التعارض بين أكثر من دليلين	٤٤٥
المقام الأول: فيما إذا خفي مورد المعارضة	٤٤٩
المقام الثاني: (بحث انقلاب النسبة)	٤٦٧
المحتويات	٥٢٥
الفهرس التفصيلي	٥٢٧

الفهرس التفصيلي

الرقم	الموضوع	ص
١.	المقصد الثالث: في الأخبار العلاجية وملحقاتها، وهي طوائف:	٧
٢.	الطائفة الأولى: ما دلّ على الترجيح بالإجماع والشهرة	١١
٣.	الرواية الأولى: مرفوعة زرارة وبحث موسّع عن عوالي اللثالي ومؤلفه والاشكالات عليها وردّها، والبحث عن سند المرفوعة	١٤
٤.	الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة وبحث فيها عن جهتين:	٢١
٥.	الجهة الأولى: في مصادرها وسندها	٢١
٦.	الجهة الثانية: في فقه الحديث	٢٤
٧.	البحث عن فصول المقبولة، والبحث عن الفصل الأول الذي يشتمل على الترجيح بالصفات والاحتمالات في دلالة	٢٧
٨.	الاحتمال الأول: مجال الترجيح بالصفات اختلاف القاضيين المنصوبين ومناقشته	٢٨
٩.	الاحتمال الثاني: مجالها الترجيح بالصفات في قاضي التحكيم كما ذهب إليه المحقق العراقي والرسائل الجديدة ومباني الاستنباط ومناقشة	٣١
١٠.	الاحتمال الثالث: موردها الترجيح بالصفات في الراوي ومناقشته	٣٤
١١.	الاحتمال الرابع: موردها الترجيح بالصفات بين الفقيهيّن المختلفين في الفتوى، وهو الصحيح	٣٥

الرقم	الموضوع	ص
١٢.	الفصل الثاني من المقبولة: ما يتضمن الترجيح بالإجماع والشهرة وفي دلالة	٤١
	مسالك أربعة:	
١٣.	المسلك الأول وهو المختار: ويعتمد على مقدمتين، المقدمة الأولى: الأصل العقلائي	٤١
	في تعارض الأمارتين الأخذ بذوي المزية الصارفة للريبة من إحداهما للأخرى	
١٤.	المقدمة الثانية: معنى الريب والريبة في المقبولة	٤٣
١٥.	أن الملاك في كل ما يصرف الريبة من أحد الخبرين للآخر ولا خصوصية للإجماع	٤٦
	والشهرة ولا تعبدية فيها	
١٦.	المسلك الثاني: مسلك بعض الأعظم، وأنها ناطرة لتمييز الحجة عن اللاحجة لا	٥١
	لترجيح أحد المعارضين على الآخر	
١٧.	إشكالات على هذا المسلك	٥٤
١٨.	المسلك الثالث: ما يستفاد من كلمات السيد البروجردى في بحثه، وأن الجملة تدل	٥٧
	على حجية الشهرة الفتوائية	
١٩.	المسلك الرابع: ما يستفاد من كلمات المحقق السيد البروجردى أيضاً، وذكره على	٦٠
	تقدير التنزل عن المسلك السابق وأن المراد الشهرة الروائية	
٢٠.	مناقشة هذا المسلك	٦٣
٢١.	الفصل الثالث: ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة	٧١
٢٢.	الطائفة الثانية: الروايات الآمرة بعرض الخبر على الكتاب والسنة، وما نستفده	٧٥
	من دلالتها، جهات ثلاث:	
٢٣.	الجهة الأولى: يعتبر في حجية الخبر أن لا يخالف مضمونة المعارف الإسلامية الثابتة في	٧٧
	الكتاب والسنة، ويقصد من المخالفة، أن يهدم ما بناه الإسلام من أحكام، أو يبني ما	
	هدمه من السنن الجاهلية حيث إنّ الأحكام الإسلامية قسماً، بنائية وهدمية.	

الرقم	الموضوع	ص
٢٤.	رأي الشيخ الأنصاري: وأنه لا يراد من المخالفة التباين الكلي ومناقشته	٧٩
٢٥.	الجهة الثانية: يشترط في حجية كل خبر موافقته للكتاب والسنة	٨٢
٢٦.	ليس المراد الموافقة مع عموم القرآن الكريم وإطلاقه بل لا يبعد أن يكون المراد الموافقة الروحية	٨٦
٢٧.	الجهة الثالثة: أنّ موافقة الخبر لظاهر الكتاب والسنة من عموم وإطلاق يعتبر من المرجحات في الخبرين المتعارضين، وتدّل عليه روايتان:	٨٩
٢٨.	الرواية الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة، والبحث عنها	٨٩
٢٩.	الرواية الثانية: من رسالة القطب الراوندي والبحث عن سندها وعن مدى صحة نسبة الرسالة للقطب	٩٣
٣٠.	الطرق المتصورة لإثبات صحة النسبة، الطريق الأول:	٩٥
	اشتهار الرسالة عن القطب ومناقشته	
٣١.	الطريق الثاني: أنّ الحر العاملي شهد بأنها للقطب، وهو خير في معرفة الكتب والبحث عن مقاييس الحرفي معرفة الكتب ونسبتها لأصحابها	٩٨
٣٢.	الطريق الثالث: تصحيح النسبة من طريق الإجازة، وأنّ للحر إجازة في جميع الكتب التي ينقل منها، ومناقشته، والبحث عن حقيقة الإجازة	١٠١
٣٣.	البحث عن إجازات الحر العاملي للكتب وأقسامها وتقويمها ومدى اعتبارها	١٠٣
٣٤.	الطائفة الثالثة: ما دلّ على الترجيح بمخالفة العامة وعمدتها روايتان مقبولة ابن حنظلة ورواية عن رسالة القطب الراوندي	١١١
٣٥.	البحث عن مدلول المقبولة، وبحث عن القضاة والحكام في تلك الفترة، وموقف فقهاء العامة منهم	١١١
٣٦.	رواية القطب لراوندي، وبحث حول تدوين الحديث عند العامة، ومدى اعتبار	١٢٥

الرقم	الموضوع	ص
	مخالفة العامة من المرجحات	
٣٧.	الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترجيح بالأحدثية، واختلاف آراء العلماء في ١٣١	
	الترجيح بها، والبحث في جهات ثلاث:	
٣٨.	الجهة الأولى: ذكر الروايات الواردة في الأحدثية، والبحث عنها سنداً ودلالة ١٣٣	
٣٩.	الجهة الثانية: هل إنّ الأحدثية مرجح عقلائي في باب التعارض أو تعبدي من ١٣٧	
	قبل الشارع	
٤٠.	الجهة الثالثة: في عرض بعض الأصحاب الروايات المتعارضة للرواة المتقدمين ١٤١	
	على الأئمة المتأخرين <small>عليهم السلام</small> كروايات أصحاب الإمام الباقر والصادق <small>عليهما السلام</small> على الإمام الرضا <small>عليه السلام</small> فما حكم به الإمام الرضا <small>عليه السلام</small> أخذ به	
٤١.	الطائفة الخامسة: أخبار التخيير، وهي على قسمين: ١٤٥	
٤٢.	القسم الأول: ما ذكر فيها الخير حكماً للخبرين المتعارضين على نحو الكبرى الكلية ١٤٦	
٤٣.	آراء واحتمالات في معنى السعة في الروايات ١٥٠	
٤٤.	الاحتمال الأول: ما ذكره بعض الأعظم ومناقشته ١٥٠	
٤٥.	الاحتمال الثاني ومناقشته ١٥٣	
٤٦.	الاحتمال الثالث ١٥٣	
٤٧.	القسم الثاني: الروايات التطبيقية وهي التي تطبق قاعدة التخيير في الخبرين ١٥٥	
	المتعارضين، وفيه روايات ثلاث	
٤٨.	الرواية الأولى عن كتاب الغيبة للشيخ الطوسي ١٥٦	
٤٩.	بحث حول سند التوقيعات التي صدرت على يد الحسين بن روح للإمام الحجة <small>عليه السلام</small> ١٥٧	
٥٠.	بحث حول دلالة الرواية ١٦٠	
٥١.	الرواية الثانية: والبحث عن سندها ودلالاتها ١٦٤	

الرقم	الموضوع	ص
٥٢	الرواية الثالثة: عن فقه الرضا، ولا اعتبار للكتاب	١٦٦
٥٣	الطائفة السادسة: روايات التوقف، وفيها روايات	١٦٩
٥٤	الرواية الأولى: مقبولة ابن حنظلة، والبحث عن معنى (ارجئه)	١٦٩
٥٥	الرواية الثانية: المراد من قوله (ردوه إلينا)	١٧٢
٥٦	الرواية الثالثة: منقولة عن مستطرفات السرائر، والبحث عن مدى اعتبارها، وخبرة المؤلف، ومدى فائدة إجازة الكتب، إذا لم يكن الكتاب مشهوراً، لأنّ المشهور كالكتب الأربعة لا تحتاج للسند، وأما غيره فيحتاج إليه	١٧٥
٥٧	الرواية الرابعة: مرسلة الاحتجاج	١٧٨
٥٨	الرواية الخامسة: رواية الميثمي	١٧٨
٥٩	تنبيهات:	١٧٩
٦٠	التنبيه الأول: كيفية الجمع بين أخبار التوقف والتخير	١٧٩
٦١	التنبيه الثاني: وجوب الترجيح بالمرجحات، أو الحكم بالتخير مطلقاً. وفيه رأيان، رأي المشهور وجوب الترجيح، ورأي صاحب شرح الوافية وصاحب الكفاية بالتخير مطلقاً حتى مع وجود المرجح	١٨٥
٦٢	أدلة القول بالترجيح بالمرجحات، الوجه الأول: بناء العقلاء	١٨٦
٦٣	الوجه الثاني: دعوى الإجماع، ذكره الشيخ الأنصاري والسيد اليزدي ومناقشته	١٨٧
٦٤	الوجه الثالث: الروايات الآمرة بالترجيح، وقد ذكرنا أنها إرشاد لبناء العقلاء وليست تعبدية	١٨٨
٦٥	الوجه الرابع: أنّ المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية والأصل فيه التعيين، ومناقشته	١٨٩
٦٦	مناقشة صاحب الكفاية للإجماع الوارد في كلام الكليني في مقدمة الكافي حيث فهم	١٩٠

الرقم	الموضوع	ص
	منه ذهابه للتخير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات وبحث حول مفاد كلام الكليني	
٦٧.	بحث حول الشيخ الكليني ومخاطبته للنواب وكتاب الكافي	١٩٢
٦٨.	أدلة القول بالتخير، والإجماع والأصل والروايات	١٩٦
٦٩.	مناقشة أدلة التخير مناقشة إجمالية	١٩٦
٧٠.	المناقشة التفصيلية لأدلة التخير	١٩٩
٧١.	التنبيه الثالث: التعدي عن المرجحات المنصوصة	٢٠٥
٧٢.	أقوال العلماء في تاريخ المسألة	٢٠٦
٧٣.	الأدلة على التعدي، والرأي المختار هو التعدي لكل مرجح يوجب صرف الريبة	٢١١
	من أحد الخبرين للآخر	
٧٤.	القول بالتخير أو التوقف في غير المرجحات المنصوصة ومناقشتها	٢١٢
٧٥.	رأي صاحب الكفاية في تعبدية المرجحات وذكر أدلة على ذلك ومناقشتها	٢١٨
٧٦.	المراد من الأفقية والأورعية في باب مرجحات الرواية، ودلالة المقبولة على	٢٢١
	التعدي عن المرجحات المنصوصة	
٧٧.	التنبيه الرابع: حدود التعدي عن المرجحات المنصوصة، وآراء العلماء في ذلك،	٢٢٦
	والبحث في مقامين:	
٧٨.	المقام الأول: وجوب التعدي لكل مرجح وإن لم يوجب الأقربية للواقع	٢٢٧
٧٩.	المقام الثاني: التعدي لكل مرجح يوجب الأقربية للواقع، والأقوال في معيار الأقربية	٢٣١
٨٠.	القول الأول: ما ذهب له الشيخ الأنصاري، الاكتفاء باحتمال الأقربية ومناقشته	٢٣١
٨١.	القول الثاني: اعتبار الظن الشخصي بأقربية أحدهما للواقع ومناقشته	٢٣١
٨٢.	القول الثالث: وهو المختار، الأخذ بكل مرجح يوجب عند العقلاء صرف الريبة الحاصلة	٢٣٢
	من العلم الإجمالي بمخالفة أحد الخبرين المتعارضين للواقع، من أحدهما للآخر	

الرقم	الموضوع	ص
٨٣.	التنبیه الخامس: الترتیب بین المرجحات، والبحث في مقامین:	٢٣٤
٨٤.	المقام الأول: بناء على عدم التعدی عن المرجحات المنصوصة هل نقول بالترتيب أم لا؟ وفيه مسلكان، المسلك الأول: وبناء عليه فالظاهر هو القول بالترتيب لدلالة الروایات عليه	٢٣٤
٨٥.	رأي صاحب الكفاية عدم استفادة الترتیب من الروایات ومناقشته	٢٣٨
٨٦.	رأي المحقق الثاني: تقديم المرجح الصدوري على الجهتي، والجهتي على المضموني ومناقشته	٢٤٠
٨٧.	المسلك الثاني: ما ذهب إليه بعض الأعاضم في مصباح الأصول من انحصار المرجحات بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، وتقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامة في الترجيح	٢٤١
٨٨.	مناقشة هذا المسلك	٢٤٤
٨٩.	المقام الثاني: بناء على التعدی عن المرجحات المنصوصة فهل يوجد ترتيب بين المرجحات؟	٢٥١
٩٠.	هل كل مرجح مؤثر في مجال معين من الرواية، أم له تأثيره في مجالات أخرى منها، فالشهرة كما تؤثر في المضمون تؤثر في الصدور أيضاً، وهو الحق ويبحث حول هذه الفكرة	٢٥٣
٩١.	الأقول حول الترتیب بین المرجحات، ورأي المحقق الرشتي في تقديم المرجح الجهتي على الصدوري، وموافقتنا لرأيه مع اختلافنا	٢٦١
٩٢.	الرأي الأول المختار وله تقریبان، التقریب الأول على وفق بناء العقلاء والروایات وسيرة العلماء	٢٦٢
٩٣.	التقریب الثاني: التصوير الفني الأصولي لهذا الرأي	٢٦٨

الرقم	الموضوع	ص
٩٤.	الرأي الثاني: تقديم المرجحات الصدورية على الجهتية ذهب إليه على احتمال	٢٧٥
	الشيخ الأنصاري، كما ذهب إليه المحقق النائي، وله تقريران:	
٩٥.	التقريب الأول: ذكره المحقق النائي في فوائد الأصول	٢٧٥
٩٦.	مناقشة هذا التقريب	٢٧٦
٩٧.	التقريب الثاني: ما يستفاد من كلمات الشيخ الأنصاري	٢٧٧
٩٨.	مناقشة هذا التقريب	٢٧٨
٩٩.	الرأي الثالث: اختلاف مورد المرجح الصدوري عن مورد الجهتي فلا معنى	٢٨٠
	للبحث عن الترتيب بينهما	
١٠٠.	مناقشة هذا الرأي	٢٨٤
١٠١.	الرأي الرابع: عدم الترتيب بين المرجحات وإنما هي متساوية في الترجيح ذهب	٢٨٥
	إليه السيد اليزدي، وتقريب هذا الرأي	
١٠٢.	مناقشة هذا الرأي	٢٨٩
١٠٣.	التنبيه السادس: في تعارض العامين من وجه، وهل تشملهما الروايات الآمرة	٢٩٢
	بطرح ما خالف الكتاب والسنة، ويختلف باختلاف المسالك في مدلول هذه	
	الروايات	
١٠٤.	المسلك الأول: ما ذهبنا إليه أنّ مدلولها أما مخالفة الأحكام البنائية أو الهدمية أو	٢٩٣
	المراد منه عدم الموافقة الروحية مع الكتاب والسنة، ومعه فلا تلاحظ النسب	
	الأربع، وإنما يلاحظ مدى صدق المخالفة بمعنيها لي طرح الخبر المشتمل على	
	هذه المخالفة	
١٠٥.	المسلك الثاني: تفسير المخالفة على أساس النسب الأربعة، فإن كانت النسبة	٢٩٧
	التباين طرح الخبر، وإن كانت العموم المطلق فلا مخالفة، وإن كانت من وجه،	

الرقم	الموضوع	ص
	فاختلف فيه، ذهب السيد الخوئي لصدق التعارض بينما ذهب المحققان الثائني والعراقي لعدم شمول روايات المخالفة للعامين	
١٠٦.	التنبه السابع: في تعارض العامين من وجه في صورة كونها ظنيين سنداً، فهل تجري فيها المرجحات الجهتية والمضمونية والسندية؟ فيه أقوال خمسة	٣٠٧
١٠٧.	القول الأول: عدم إجراء المرجحات مطلقاً اختاره المحقق العراقي ونسبه للمشهور بل للمعظم	٣٠٩
١٠٨.	القول الثاني: إجراء جميع المرجحات مطلقاً، اختاره الشيخ الأنصاري	٣٠٩
١٠٩.	القول الثالث: التفصيل بين المرجحات السندية فلا تجري، والمرجحات المضمونية والجهتية فتجري	٣٠٩
١١٠.	القول الرابع: التفصيل بين العامين من وجه اللذين يقبلان الحمل على الجهات وبين ما لا يقبل ذلك، يستفاد من المحقق الهمداني في حاشيته على الرسائل	٣١٠
١١١.	القول الخامس: ما ذهب إليه بعض الأعظم في مصباح الأصول من التفصيل بين ما لو كانت دلالة العامين من وجه بالعموم فتجري المرجحات وبالإطلاق فلا تجري	٣١١
١١٢.	رأينا في هذه المسألة في التفصيل، بين ما لو التزمنا بأن ملاك الترجيح بناء العقلاء، وأن ملاكه التعبد والروايات. وفيه بحوث علمية	٣١٢
١١٣.	النظر في أقوال المسألة وتقويمها. وفيه بحوث علمية	٣٢٥
١١٤.	التنبه الثامن: في حكم اختلاف المفسرين والرواة والنسخ	٣٤٢
١١٥.	اختلاف المفسرين	٣٤٢
١١٦.	اختلاف الرواة	٣٤٤
١١٧.	الأصل في الشك في الزيادة والنقيصة	٣٥٢

الرقم	الموضوع	ص
١١٨ .	اختلاف النسخ	٣٥٥
١١٩ .	المقصد الرابع: في بحوث الجمع الدلالي، وفيه مباحث	٣٦١
١٢٠ .	المبحث الأول: جواز الجمع الدلالي وعدمه، والمراد منها حمل العام على الخاص، و المطلق على المقيد، والظاهر على الأظهر وأمثالها المشهور بين العلماء لزوم الجمع الدلالي، ولكن نسب لجماعة انكاره	٣٦٥
١٢١ .	الأدلة على لزوم الجمع الدلالي	٣٦٨
١٢٢ .	الدليل الأول: بناء العقلاء	٣٦٨
١٢٣ .	الاعتراض الأول على هذا الدليل، وصححه مع تفسيره بتفسير آخر	٣٧٠
١٢٤ .	جواب المحقق النائيني عن الاعتراض ومناقشته	٣٧٢
١٢٥ .	الاعتراض الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية والشيخ الحائري في الدرر، حيث ذكرنا وجهين لإنكار الجمع الدلالي	٣٧٤
١٢٦ .	مناقشة الوجهين	٣٧٥
١٢٧ .	صحة بناء العقلاء على الجمع الدلالي بالتفسير الذي ذكرناه	٣٨٣
١٢٨ .	الدليل الثاني: السيرة، والفرق بين السيرة وبناء العقلاء، وقد أشار صاحب الكفاية لدليل السيرة	٣٨٣
١٢٩ .	مناقشة دليل السيرة حسب رأينا	٣٨٥
١٣٠ .	الدليل الثالث: الروايات، وهي طوائف	٣٨٩
١٣١ .	المبحث الثاني: حدود الجمع الدلالي	٣٩٧
١٣٢ .	احتمالات وآراء في حدود الجمع الدلالي	٣٩٨
١٣٣ .	الرأي الأول: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ادعى ابن أبي جهور الأحسائي الإجماع عليه مناقشة هذا الرأي	٣٩٩

الرقم	الموضوع	ص
١٣٤	الرأي الثاني: الجمع الذي قامت عليه سيرة العلماء ومناقشته	٣٩٩
١٣٥	الرأي الثالث: الجمع العرفي ومناقشته	٤٠٠
١٣٦	الرأي الرابع: الجمع الاستنباطي، وهو الصحيح والمختار	٤٠٠
١٣٧	المبحث الثالث: المرجحات الدلالية هي أمور:	٤٠٣
١٣٨	الأمر الأول: أن تكون دلالة أحد العامين المتعارضين بالعموم والآخر بالإطلاق، اختلف فيه العلماء، ذهب الشيخ الأنصاري لترجيح العموم على الإطلاق، وقوّاه المحقق النائيني وغيره، وذهب بعض آخر لعدم تقديم العموم كصاحب الكفاية والمحقق العراقي	٤٠٣
١٣٩	بحث حول الإطلاق والتقيد والتقابل بينهما ثبوتاً وإثباتاً ورأينا في المسألة من ملاحظة الكلامين على ضوء أساليب التعليم والفتيا	٤٠٦
١٤٠	الأمر الثاني: ما لو تعارض إطلاقان بنحو العموم من وجه، ولكن الإطلاق في أحدهما شمولي، وفي الآخر بدلي، فهل يقدّم الشمولي على البدلي كما نسب للشيخ وقوّاه المحقق النائيني أو يتعارضان ويتساقطان كما ذهب إليه صاحب الكفاية	٤١٣
١٤١	بحث حول معنى الجواز في الإطلاق البدلي والاحتمالات فيه، والاحتمال المختار، واختلاف الأقوال حسب هذه الاحتمالات	٤١٣
١٤٢	أدلة تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي، والحق في المسألة	٤٢٠
١٤٣	الأمر الثالث: إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص فذهبوا لتقديم التخصيص وصور المسألة:	٤٢١
١٤٤	الصورة الأولى: صدور العام أولاً وأما العام فيصدر بعد وقت الحاجة للعمل بالعام، والفرق بين التخصيص والنسخ	٤٢٢
١٤٥	وقوع النسخ في العرف، أو في كلام الرسول ﷺ أو في أقوال الأئمة <small>عليهم السلام</small> أكثر وأنّ	٤٢٢

الرقم	الموضوع	ص
	الرأي الحق معالجة المسألة على ضوء علل اختلاف الحديث	
١٤٦.	الصورة الثانية: أن يكون الخاص متقدماً والعام متأخراً مع صدوره بعد وقت	٤٣٢
	الحاجة للعمل بالخاص، وصدر ذلك في العرف أو في كلام الرسول وهو يدخل في	
	مسألة ما لو تعارض العام والمطلق فهل يقدم العام مطلقاً حتى لو كان المطلق	
	أخص أم لا بد من تقديم التخصيص مطلقاً الوجوه التي ذكرها الأعلام في المسألة:	
١٤٧.	الوجه الأول: ما يستفاد من كلام المحقق النائيني ومناقشته	٣٤٣
١٤٨.	الوجه الثاني: ومناقشته	٤٣٦
١٤٩.	الوجه الثالث: لصاحب الكفاية	٤٣٦
١٥٠.	الوجه الرابع: لبعض الأعظم في مصباح الأصول، ومناقشته	٤٣٨
١٥١.	فيما لو وقع تقدم الخاص على العام في أقوال الأئمة <small>عليهم السلام</small> ، وفيه بحوث	٤٣٩
١٥٢.	المبحث الرابع: التعارض بين أكثر من دليلين، والبحث في مقامين:	٤٤٥
١٥٣.	المقام الأول: فيما إذا خفي مورد المعارضة، وله صورتان:	٤٤٩
١٥٤.	الصورة الأولى: إذا ورد عام ومخصّصان يستوعبان جميع أفراد العام أو أكثرها	٤٤٩
	وفيه مسالك وآراء:	
١٥٥.	المسلك الأول: وقوع المعارضة بين الأدلة الثلاثة وهو المختار	٤٤٩
١٥٦.	المسلك الثاني: وقوع المعارضة بين العام ومجموع الخاصين، ويظهر من الشيخ	٤٥٠
	الأنصاري وصاحب الكفاية والمحققون النائيني والحائري والعراقي والإصفهاني	
١٥٧.	المسلك الثالث: ذهب إليه بعض الأعظم في الرسائل الجديدة ومناقشته	٤٥١
١٥٨.	مناقشة المسلك الثاني	٤٥٧
١٥٩.	الفرق بين المسلك الأول والثاني باختلاف الموارد	٤٥٧
١٦٠.	الصورة الثانية: إذا ورد عامان بينهما نسبة العموم من وجه وورد خاص لكل	٤٥٩

الرقم	الموضوع	ص
	منها يعارضه في مورد افتراقه عن العام المعارض له، ففيها قولان:	
١٦١.	القول الأول: مختار المحقق النائي أن التعارض يختص بالعامين ولا يسري للخاصين، وذكر دليله ببيان منا.	٤٦٠
١٦٢.	القول الثاني: ثبوت التعارض بين الأدلة الأربعة وهو مختار بعض الأعظم في مصباح الأصول	٤٦١
١٦٣.	الاعتراض الأول على القول الثاني ومناقشته	٤٦٢
١٦٤.	الاعتراض الثاني وهو الصحيح	٤٦٤
١٦٥.	المقام الثاني: فيما يختص التعارض بين أكثر من دليلين في مقام الجمع الدلالي من خصائص ومزايا وهو البحث بـ (انقلاب النسبة) ويقع البحث عنه في مبحثين:	٤٦٧
١٦٦.	المبحث الأول: أن العام المخصص هل هو كالحاص في لزوم تقديمه على العام المعارض له أم لا؟	٤٦٨
١٦٧.	في هذا المبحث رأيان، الرأي الأول: أن العام المخصص كالحاص في تقدمه على العام المعارض له، ذهب له الشيخ الأنصاري والمحقق النائي وبعض الأعظم في مصباح الأصول، وعبروا عن ذلك بـ (انقلاب النسبة) ومال إليه المحقق الخراساني	٤٦٩
١٦٨.	الرأي الثاني: ما ذهب إليه المحققان الإصفهاني والعراقي، وأن العام المخصص ليس بحكم الحاص، فلذا لا يتقدم على معارضه بالتخصيص، بل تجري فيها قواعد التعارض	٤٧٠
١٦٩.	نذكر مقدمه تشتمل على أمرين لتسليط الاضواء على موضوع انقلاب النسبة	٤٧٠
١٧٠.	الطرق التي ذكرها الأعلام لإثبات نظرية انقلاب النسبة	٤٧٥
١٧١.	الطريق الأول: ما ذكره بعض الأعظم في الرسائل الجديدة، وما ذكره بعض	٤٧٥

الرقم	الموضوع	ص
	الأعظم في مصباح الأصول من الإذعان بها من خلال الإذعان بمقدمتين يكفي تصورهما في التصديق بالنظرية	
١٧٢ .	النقاط التي تعتمد عليها نظرية انقلاب النسبة وتقويمها	٤٧٨
١٧٣ .	مناقشة المقدمتين التي ذكرهما بعض الأعظم ومصباح الأصول	٤٨٠
١٧٤ .	الطريق الثاني: يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري على إجمال فيه مناقشة هذا الطريق	٤٨٨
١٧٥ .	الطريق الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية ومناقشته	٤٩٠
١٧٦ .	الرأي المختار في المسألة على ضوء تقسيم أقوال المعصومين <small>عليه السلام</small> لأسلوب التعليم والفتيا، وهو يقترب في النتيجة مع نظرية انقلاب النسبة وإن لم نقبلها	٤٩٠
١٧٧ .	المبحث الثاني: بناء على تقديم الخاص على العام فهل إنَّ العام المخصص كالعام فيما لو ورد عليه مخصص آخر أم لا؟ والبحث في أمور:	٤٩٩
١٧٨ .	الأمر الأول: إذا ورد عام وخاصان بينهما عموم مطلق أو من وجه مع اختلافهما زماناً، فهل يلاحظ العام مع الخاص المتقدم زماناً أولاً فيخصصه ثم يلاحظ العام المخصص مع الخاص المتأخر أم أنَّ الخاص المتأخر يلاحظ مع العام بعمومه	٤٩٩
١٧٩ .	اختلاف الرأي حسب الاختلاف في القول بنظرية انقلاب النسبة وإنكارها	٥٠٠
١٨٠ .	كلما لبعض الأعظم في مباني الاستنباط ومناقشتها	٥٠٤
١٨١ .	الأمر الثاني: في كيفية ملاحظة النسبة مع العام المخصص بمتصل أو ما بحكمه، وتقسيم المخصص المتصل لقسمين، المتمحّض بالاتصال وغير المتمحّض به	٥٠٦
١٨٢ .	بحث حول نصوص الضمان في عارية الذهب والفضة ونفيه عنها وعلاج التعارض بينها	٥١٠

الرقم	الموضوع	ص
١٨٣ .	الأمر الثالث: إذا ورد عام وخاصان، وكان أحد الخاصين، قطعاً، فهل الخاص القطعي كالمخصص المتصل يلاحظ مع العام أولاً وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين العام المخصص والخاص الآخر، أو أنه لا فرق بين المخصص المنفصل بين كونه قطعياً وغير قطعياً؟	٥١٦
١٨٤ .	تقريب رأي بعض المتأخرين لتقديم المخصص القطعي ومناقشته	٥١٨
١٨٥ .	جهتان ذكرهما المحقق النائيني والملاحظ عليها	٥٢١