



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

دراسات علمية

مجلة علمية بالأبحاث المتخصصة في العلوم الطبيعية

محتويات العدد

عمر من قطع سلافة الفريضة في غنيمية

نجاة الطير

حجيرة الاطلسيان

العصور بين عنوان

تحقيق حال جابر بن يزيد الجعفي

اترة العنق في الكسوف المهر يموت أجدد

الزوجة من قبل الدخول للسيد الطوسي (١٠٠٠)

العدد السابق



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسات علمية - 7 : مجلة نصف سنوية تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية

نويسنده:

التخصصية في الحوزة العلمية

ناشر چاپي:

تصدر عن المدرسة العلمية (الآخوند الصغرى) في النجف الأشرف

ناشر ديڤيتالي:

مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان

فهرست

٥	فهرست
١١	دراسات علمية - ٧ : مجلة نصف سنوية تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية
١١	هوية الكتاب
١١	اشارة
١٥	الأسس المعتمدة للنشر
١٧	محتويات العدد
١٩	كلمة العدد
٢٣	حرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً - الشيخ علي أيوب (دام عزه)
٢٣	اشارة
٢٥	المقام الأول: وفيه ثلاثة أقوال
٢٥	القول الأول: التحريم
٢٦	القول الثاني: جواز قطع صلاة الفريضة اختياراً
٢٦	القول الثالث: التوقف
٢٧	المقام الثاني: في ذكر الوجوه التي استدلت بها على التحريم
٢٧	الوجه الأول
٢٧	الوجه الثاني
٣٠	الوجه الثالث
٣٠	اشارة
٣٠	الطائفة الأولى
٣٢	الطائفة الثانية
٣٣	الطائفة الثالثة
٣٤	الطائفة الرابعة
٣٩	المصادر
٤١	نجاسة الخمر(القسم الأول) - الشيخ علي العقيلي (دام عزه)

٤١	اشارة
٤٣	فتاوى الفقهاء
٤٨	ما استدل به على القول المشهور
٤٩	تقريب الاستدلال بالآية
٤٩	الدليل الأول
٤٩	اشارة
٤٩	الوجه الأول
٤٩	الوجه الثاني
٥٠	مناقشة الوجه الأول
٥٨	مناقشة الوجه الثاني
٦٣	الدليل الثاني: الاجماع
٦٨	الدليل الثالث: الأخبار
٩٦	حجية الاطمئنان (القسم الأول) - الشيخ أمجد رياض (دام عزه)
٩٦	اشارة
٩٨	المقدمة
٩٨	اشارة
٩٨	الأمر الأول: في تحديد المعنى اللغوي للاطمئنان
١٠١	الأمر الثاني: في بيان معنى الوثوق
١٠٩	الأمر الثالث: في تحديد المراد بالعلم العادى وهل هو الاطمئنان أو لا؟
١١٣	الأمر الرابع
١١٥	الأمر الخامس: في تحرير محل النزاع
١١٨	الأقوال فى المسألة
١١٨	اشارة
١١٨	القول الأول
١١٩	القول الثاني
١١٩	القول الثالث

١١٩	القول الرابع
١١٩	القول الخامس
١٢٠	الأدلة على حجية الاطمئنان
١٢٠	إشارة
١٢٠	الوجه الأول: حكم العقل بحجيته الذاتية
١٢٢	الوجه الثاني
١٢٥	الوجه الثالث
١٢٨	الوجه الرابع
١٦١	الحسين بن علوان (دراسة رجالية) - الشيخ إسكندر الجعفرى (دام عزه)
١٦١	إشارة
١٦٣	المقدمة
١٦٤	المبحث الأول: وفيه مطلبان
١٦٤	المطلب الأول: نبذة من حياة الحسين بن علوان
١٦٤	إشارة
١٦٤	الاحتمال الأول
١٦٤	إشارة
١٦٤	الرواية الأولى
١٦٤	الرواية الثانية
١٦٦	الاحتمال الثاني
١٦٦	الاحتمال الثالث
١٦٨	المطلب الثاني: أقوال علماء الرجال في حقه
١٦٨	إشارة
١٦٨	الكشى (رحمة الله)
١٦٩	الطوسى (رحمة الله)
١٦٩	النجاشى (رحمة الله)
١٦٩	العلامة (رحمة الله)

١٧٠	ابن داود الحلبي (رحمة الله)
١٧١	المبحث الثاني: البحث في وثاقته
١٧١	المطلب الأول: فيما يُستفاد من عبارات الرجاليين
١٧١	إشارة
١٧١	أدلة الوثيقة
١٧١	إشارة
١٧١	الدليل الأول
١٧٩	الدليل الثاني
١٧٩	الدليل الثالث
١٨١	المطلب الثاني: فيما يُستفاد من التوثيق العام، مع مناقشتها
١٨١	الأول: وقوعه في أسناد تفسير القمي
١٨١	إشارة
١٨١	الموضع الأول
١٨١	الموضع الثاني
١٨١	الثاني: إكثار الأجلاء الرواية عنه
١٨١	إشارة
١٨٣	تحقيق الكبرى
١٩٤	تحقيق الصغرى
١٩٨	المصادر
٢٠١	تحقيق حال جابر بن يزيد الجعفي - الشيخ محمد الجعفي (دام عزه)
٢٠١	إشارة
٢١٢	موقف علماء الفريقين من جابر الجعفي
٢١٥	أما المقام الأول فالكلام فيه في جهات
٢١٥	الجهة الأولى: نسبه وكنيته
٢١٩	الجهة الثانية: قبيلته
٢٢١	الجهة الثالثة: عقب جابر الجعفي وقربته

٢٢٥	الجهة الرابعة: مشايخه في العلم
٢٢٦	الجهة الخامسة: في ولادة جابر ووفاته وعمره
٢٣٩	الجهة السادسة: من روى عنه من أئمة أهل البيت (عليهم السلام)
٢٤٩	الجهة السابعة: طبقته
٢٥٠	الجهة الثامنة: مذهبه
٢٥٩	الجهة التاسعة: إسناد جابر الحديث عن أهل البيت (عليهم السلام)
٢٦٠	الجهة العاشرة: نشاطات جابر
٢٦٠	إشارة
٢٦٠	١. النشاط العلمي في التلمذ ومشايخه
٢٦١	٢. التدريس
٢٦٢	٣. إقامة الجماعة
٢٦٣	٤. مساعدة القضاة
٢٦٤	الجهة الحادية عشر: تعلّم جابر بمكة المكرمة والمدینة المنورة
٢٦٧	الجهة الثانية عشرة: عصر جابر
٢٧٦	إنارة العقول في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للسيد الخوئی (قدس سره) - السيد جواد الغريفي
٢٧٦	إشارة
٢٧٨	مقدمة التحقيق
٢٧٨	إشارة
٢٧٩	المؤلف (قدس سره) في سطور
٢٨٣	علاقة السيد الخوئی بالسيد أبو الحسن الأصفهانی (قدس سرهما)
٢٨٥	تأريخ المسألة المبحوث عنها ومن صنّف فيها
٢٨٧	وصف النسخة المعتمدة في التحقيق
٢٨٨	عملنا في التحقيق
٢٨٩	كلمة شكر وتقدير
٢٩٢	متن الرسالة
٣٢٢	مصادر التحقيق والمقّمة

دراسات علمية - 7 : مجلة نصف سنوية تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية

هوية الكتاب

دراسات علمية

مجلة نصف سنوية تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية

تصدر عن المدرسة العلمية (الأخوند الصغرى) في النجف الأشرف

العدد السابع

رجب الأصب 1436 هـ

ص: 1

إشارة

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 1614 لسنة 2011

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا تَفَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

التوبة 122

ص: 3

1. ترحب المجلة بإسهامات الباحثين الأفاضل في مختلف المجالات التي تهتم طالب الأبحاث العليا في الحوزة العلمية, من الفقه والأصول والرجال والحديث ونحوها.
2. يُشترط في المادة المُراد نشرها أمور:
 - أ. أن تكون مستوفية لأصول البحث العلمي على مختلف المستويات (الفنية والعلمية), من المنهجية والتوثيق ونحوهما.
 - ب. أن تكون الأبحاث مكتوبة بخط واضح أو (منصّدة).
 - ت. أن توضع الهوامش في أسفل الصفحة.
 - ث. أن يتراوح حجم البحث بين (12) الى (60) صفحة من القطع الوزيري بخطٍ متوسط الحجم, وما يزيد على ذلك يمكن جعله في حلقتين أو أكثر حسب نظر المجلة, شريطة استلام البحث كاملاً.
 - ج. أن لا يكون البحث قد نُشر أو أُرسل للنشر في مكان آخر.
 - ح. أن يُدَيَّلَ البحث بذكر المصادر التي اعتمدها الباحث.
3. يخضع البحث لمراجعة هيئة استشارية (علمية), ولا يُعاد إلى صاحبه سواء أُنشر أم لم يُنشر.
4. للمجلة حق إعادة نشر البحوث التي نشرتها.
5. يخضع ترتيب البحوث المنشورة في المجلة لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو أهمية الموضوع.
6. ما يُنشر في المجلة لا يعدو كونه مطارحات علمية صرفة, ولا يُعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

محتويات العدد

كلمة العدد

9 إدارة المجلة

حرمة قطع صلاة الفريضة

13 الشيخ علي أيوب

نجاسة الخمر

31 الشيخ علي العقيلي

حجبة الاطمئنان

85 الشيخ أمجد رياض

الحسين بن علوان

151 الشيخ اسكندر الجعفري

تحقيق حال جابر الجعفي

189 الشيخ محمد الجعفري

إنارة العقول

في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل

الدخول للسيد الخوئي (قدس سره)

263 تحقيق: السيد جواد الغريفي

ص: 7

بسم الله الرحمن الرحيم

الإسلام نعمة معنوية، ولا يخلو النظر في معارفه من لذة عقلية. ومن يُقدّر له الاهتداء إليه وصرف نظر اهتمامه إلى تربية نفسه وقواه عليه، يجد مغانم كثيرة، وهذا والمرء لم يكد يتجاوز في معارفه إلاّ ظواهر معروفة زيادة على كليات أركانه، فكيف إذا ضربت قدمه في بستان أحكامه! يشاهد جمال العدل ماثلاً في جزئيات تشريعاته، ونسق الاعتدال يتدلّى من أغصان تفرعاته، وأصول الحكمة تجمع وتؤايم بين غرائب ومختلفات تطبيقاته، ولما كان المؤسس له الباري والخالق - عزّ شأنه - للكون الواسع الرحيب فمن الطبيعي أن نحتاج لكي تقع على أسرار تشريعاته وحكمة مبادئه وطرق إثباتاته إلى مجموعة ضخمة من البحوث والدراسات في كل جهة كان للدين فيها كلمة، تمكّن العقول والأفهام من استيعاب مواقفه وتحديداته، وتربط بثقة نتائج اجتهاد المجتهدين في علومه بأوائل وكليات وحيّ كتابه المقدّس، وتبينه بإتقان على نحو السّنة المطهّرة الواصلة من الموحى إليه في الأمة الهادي الأمين (صلى الله عليه وآله وسلم) والمتلقاة بفهم وتبيين المعصومين من أئمة البيت النبوي عليهم أتم الصلاة والتسليم، خصوصاً وأنّ الزمان كلّما طال وبعد عهدهم (عليهم السلام)، واختلطت الثقافات، وتبلبلت الأفكار واستعجمت الألسن وطاشت الأسهم، كلّما مست الحاجة إلى هدي العلماء وثاقب رأي الفقهاء لأنهم المعينون بنسيج خيوط متفرقات الشريعة بعناية وصبر وإتقان على المنوال الأول الذي جاء به الاسلام وبلغ به نبي الأنام.

وربما احتاج العمل الدقيق لعلم الفقه ومقدماته وأدواته إلى زمن ليستخرج المكنون من مقاصد التشريع والحكمة مما لم تصل إليه أفهام من كان أقرب لمصدر التشريع زمنياً وأشبههم به بيئةً وعصراً، ولا غرو في إصابة اللاحق لبعض ما خفي على

السابق الأقرب لعصر النصوص، لما اشتهر عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) من قوله: (ربّ ناقل فقهٍ الى من هو أفقه منه)، ولما أدمج من أسرار التشريع في قالب اللفظ الذي تقطعت وحدته السياقية والزمانية، وخفيت مناسباته وانفصلت عنه قرائنه، ساهم كل ذلك في فهم مرحلي لبعض الأحكام، ناهيك عن اضطرار الملقى والمبلّغ للتشريعات من بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للمخالفة بين كلماته وإيقاع التنافي بين مدلولاتها اقتضاءً لحكمة التقيّة من أعداء المنهج الصحيح فيختفي الموقف الصريح بين الروايات والمنقولات، وتبرز الحاجة أكثر فأكثر إلى الدراسات الشاملة والبحوث الموسّعة والدقّة في المنهج الاستنباطي وأدواته.

وفي غمرة هذا التراث المتراكم من العلوم الشرعيّة، وزحف الحضارات والثقافات العام نحو بعضها، وتجدد موضوعات المسائل الشرعيّة، وتنامي ظهور شرائح مجتمعية تهتم ببناء أفعالها أو ثقافتها على أسس شرعيّة وقوانين سماويّة تثق بدقّة وصحة مأخذها من الأصول الشرعية، تنشأ الحاجة في كلّ عصر إلى تدوين للقواعد والمسائل بروح ذلك العصر وبأدوات خطابه وعلى محور تحدياته واهتماماته، وهذه مهمة يمكن للدوريات والمجلات العلمية الاضطلاع بجانب منها إضافة إلى البحوث التقليديّة الدائرة التي تتبع التراث العلمي الفقهي ومسائله وتعيد صياغتها على وفق ما يصل إليه التحقيق في الفقه والأصول وما يرتبط بهما من علوم شرعية أخرى.

ومن أجل ذلك تحرص إدارة مجلة دراسات علمية على الاستمرار في متابعة الباحثين الذين يخدمون هذا السياق ويجرّون في هذا المضمار لترفد أذهان النفوس التوّاقة إلى التعرف على قوانين الإسلام وطرقه؛ لتنظيم الحياة، ونظرت له علاج المشكلات واستيعابه للتطور العام في الحياة.

إنّ مجلّتنا هذه، وإن كانت علميّة تخصصيّة إلا أنّها تستثمر جهود طلبة العلم وما تجود به أعلامهم وقرائهم وفق معيار يصلح أن يكون المنشور انموذجاً يُحتذى به

ويُشار إليه ويُرغب في قراءته، لأجل ما فيه من نفس طالب العلم في التتبع أحياناً والتحقيق أخرى، وإبرازاً لأثرٍ يستحق الظهور بحُلته الجديدة ليكون ماثلاً للعيان بعد أن كاد يذوي في زاوية النسيان.

وبذلك نجد أنفسنا معنيين بالتذكير في كل عدد بأهمية جانب الكتابة لطلبة العلم وكونها طوراً من أطوار نُضج الذهنية وتكامل الشخصية العلمية، ووجهاً تُستقبل به الحواضر العلمية للمجتمع العام والخاص.

ولا نغالي إذا قلنا إنَّ الحاضرة العلمية أو المؤسسة البحثية التي لا يكون لها إصدار علمي تُخرج به على الملاء العام والخاص تلخص فيه جانباً من آثارها، وتعقد فيه جزءاً من معاهد بحوثها، تظل غير خارجة عن دائرة التقصير وغائبة عن الحضور في وعي روادها وجمهورها الذي يؤمن بها ويتابع نشاطها.

ولا نريد أن تفوتنا الإشارة إلى الحاجة الظاهرة مما قدّمناه من الكلام إلى اهتمام الباحثين بالموضوعات الحديثة في البحث الفقهي والتي يعتبر تأصيل النظرة الإسلامية لها في الحكم على ضوء رصانة الأدلة الشرعية وجهاً ناصعاً لواقعية الأحكام الإسلامية وانسجامها مع الحاجات المتطورة بتطور الاجتماع المدني بنفس مستوى تلبية الحاجات الأولية الفطرية، وتنظيمها للعلاقات المعقدة بين الإنسان ومحيطه بشكل عام، كتتنظيمها لعلاقته به في أول ظهورها في حياة المجتمعات الإسلامية الأولى.

كما أن في تلك البحوث برهاناً على حيوية الحركة العلمية في الحوزات العلمية واتصالها بمشاكل وهموم ووظائف النشاط البشري للمسلم فرداً وجماعة من جهة توجيهها نحو الهدف الحكيم وربطها بمحرك الداعوية الإلهية.

ومن المفيد جداً والحيوي الحث الذي نتوقعه من أصحاب السماحة القائمين على بحوث الخارج لطلبتهم المرتابين لمعاهد بحثهم نحو الاهتمام بهذا الجانب، ورفد مجلّتنا وأمثالها بالبحوث المنقحة الهادفة في الفقه والأصول والرجال وغيرها؛ لغرض نشرها

فيخدموا بذلك جانباً مهماً مما أوقفوا أنفسهم العزيزة على السهر عليه، وشمروا سواعدهم للنهوض به في إعزاز حوزة هذا الدين القويم.

على أنّ للمجلة هيئة علمية يوثق بها وفرصة للباحث في الاستفادة من خبرتها ودقة نظرتها ليضيف الباحث إلى رصيده تجربة تغنيه ويؤم مقصداً يعنيه.

وفي الختام نتقدم بشكرنا إلى الأفاضل الأعزاء الذين قام بكتابتهم وجهودهم هذا العدد السابع من المجلة، نظّر الله ثمارهم وزادها، لتكون حافزاً للآخرين وشاهداً على رواج سوق العلم. كما نشكر جميع المساهمين في ظهور هذا العدد بالضبط والتنسيق من كل الجوانب التي نأمل أن تسرّ الناظرين، وإن شاء الله تكون الهنأت من القلّة ما لا تشغل المتتبع البصير عن النظر فيما يجد من الخير الكثير.

إدارة المجلة دراسات علمية

25 جمادى الآخرة 1436 هـ.

ص: 12

حرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً - الشيخ علي أيوب (دام عزه)

إشارة

ص: 13

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وعترته الطيبين الطاهرين، واللّعة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

الكلام في هذه المسألة بخصوص صلاة الفريضة ولا يشمل النافلة.

والبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في ذكر الأقوال في المسألة.

المقام الثاني: في ذكر الوجوه التي استدلت بها على حرمة قطع الصلاة.

المقام الأول: وفيه ثلاثة أقوال

القول الأول: التحريم

ذهب إلى التحريم كما عن مفتاح الكرامة جملة من الفقهاء كما في (الذكرى وجامع المقاصد والروض ومجمع البرهان والذخيرة والكفاية وغيرها). وفي الذخيرة ذكره المصنف والمتأخرون. وتحريم قطع الصلاة الواجبة اختياراً من بديهيات الدين كما في (شرح المفاتيح) ومحل وفاق كما في موضع من (الذخيرة وشرح نجيب الدين) ولا أعرف فيه خلافاً كما في (الممدارك والمفاتيح والكفاية) وموضع من (الذخيرة) وفي (مجمع البرهان) كأنه إجماعي وفي (كشف اللثام) الظاهر الاتفاق عليه(1).

وسوف نستعرض بعض الأقوال بشكل تفصيلي..

منها: ما ذكره الشيخ في النهاية ومثله في المبسوط: (وإذا عرض للمصلي شيء يخافه على نفسه من عقرب، أو حية، أو سبع، أو غير ذلك فليدفعه عن نفسه أو يقتله، ولا يقطع الصلاة. فإن لم يمكنه إلا بقطع الصلاة قطعها، ثم استأنف الصلاة بعد ذلك)(2).

ص: 15

1- مفتاح الكرامة: 8/152.

2- النهاية: 95، المبسوط: 119.

ومنها: ما ذكره ابن حمزة: (وأما ما يجوز له قطع الصلاة فثلاثة أشياء: دفع الضرر عن النفس، وعن الغير، وعن المال، إذا لم يكن إلا بقطع الصلاة)(1).

ومنها: ما ذكره المحقق: (يحرم قطع الصلاة إلا لخوف الضرر)(2).

ومنها: ما ذكره العلامة: (يحرم قطع الصلاة الواجبة اختياريًا، ويجوز لحفظ المال والغريم والطفل وشبهه)(3).

ومنها: ما ذكره الشهيد الثاني: (يجوز للمصلي أن يقطع صلاته إذا خاف تلف المال أو فرار غريم أو تردي طفل وما شابه ذلك. ولا يجوز قطع الصلاة اختياريًا)(4).

ومنها: ما ذكره المحدث البحراني: (المشهور في كلام الأصحاب (رضوان الله عليهم) من غير خلاف يعرف هو تحريم قطع الصلاة اختياريًا، وقيدته جملة من الأصحاب منهم العلامة في بعض كتبه بالفريضة)(5).

هذه جملة من أقوال الفقهاء في حرمة قطع صلاة الفريضة اختياريًا.

القول الثاني: جواز قطع صلاة الفريضة اختياريًا

ذكر صاحب الحدائق عن بعض معاصريه، الفتوى بجواز قطع الصلاة اختياريًا.

القول الثالث: التوقف

ذكر السيد الخوئي (قدس سره): أنه (لا يجوز قطع الفريضة اختياريًا على الأحوط ويجوز لضرورة دينية أو دنيوية)(6).

ومثله ما ذكره السيد السيستاني (دام ظله)(7).

ص: 16

1- الوسيلة: 97.

2- المعتبر: 258 / 2.

3- القواعد: 281 / 1.

4- المسالك: 237 / 1.

5- الحدائق: 94 / 9.

6- منهاج الصالحين: 194 / 1.

7- منهاج الصالحين: 237 / 1.

وكيف كان: فقد ظهر من عرض الأقوال في المسألة أن المشهور ولا سيما المتأخرين، بل عن غير واحد دعوى الإجماع على حرمة قطع الصلاة اختياراً، بل عدّه في شرح المفاتيح من بديهيات الدين.

المقام الثاني: في ذكر الوجوه التي استدلت بها على التحريم

الوجه الأول

إن الإتمام واجب وهو ينافي القطع فيحرم، بتقريب: أن المكلف إذا شرع في الصلاة فيجب عليه إتمامها ويحرم عليه قطعها؛ لأن القطع ينافي الإتمام الواجب.

وفيه:

من أن الإتمام واجب وهو ينافي القطع فيحرم، فهذا أشبه بالمصادرة فإن وجوب إتمام الصلاة أول الكلام، فكيف يستدل به على حرمة قطع الصلاة.

الوجه الثاني

قوله تعالى [ولا تبطلوا أعمالكم] (1)،

بتقريب: أن حبط العمل بمعنى بطلان العمل فإن قطع الصلاة يكون من إبطال العمل المنهي عنه. وقد ذُكر في تفسير هذه الآية كما عن التبيان: ([ولا تبطلوا أعمالكم] بأن توقعوها على خلاف الوجه المأمور به فيبطل ثوابكم عليها وتستحقون العقاب) (2).

وفي مجمع البيان: ([ولا تبطلوا أعمالكم] بالشكّ والنفاق - عن عطاء - وقيل بالرياء والسمعة - عن الكلبي - وقيل بالمعاصي والكبائر - عن الحسن -) (3).

وفي الميزان: ([يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم].. الآية، وإن كانت في نفسها مستقلة في مدلولها مطلقة في معناها حتى استدلت الفقهاء بقوله فيها

ص: 17

1- محمد: 33.

2- التبيان: 308/9.

3- مجمع البيان: 178/9.

[ولا تبطلوا أعمالكم] على حرمة إبطال الصلاة بعد الشروع فيها، لكنها من حيث وقوعها في سياق الآيات السابقة المتعرضة لأمر القتال وكذا الآيات اللاحقة التجارية على السياق وخاصة ما في ظاهر قوله: [إن الذين كفروا].. إلخ من التعليل، وما في قوله [فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم].. إلخ من التفريع.

وبالجملة: الآية بالنظر إلى سياقها تدل على إيجاب طاعة الله سبحانه فيما أنزل من الكتاب وشرع من الحكم، وإيجاب طاعة الرسول فيما بلغ عن الله سبحانه، وفيما يصدر من الأمر من حيث ولايته على المؤمنين في المجتمع الديني، وعلى تحذير المؤمنين من إبطال أعمالهم، بفعل ما يوجب حبط أعمالهم كما ابتلي به أولئك ضعفاء الإيمان المائلون إلى النفاق الذين انجر أمر بعضهم أن ارتدوا بعد ما تبين لهم الهدى. فالمراد بحسب المورد من طاعة الله طاعته فيما شرع وأنزل من حكم القتال، ومن طاعة الرسول طاعته فيما بلغ منه وفيما أمر به منه ومن مقدماته بما له من الولاية فيه، وبإبطال الأعمال التخلف عن حكم القتال كما تخلف المنافقون وأهل الردة.

وقيل: المراد بإبطال الأعمال إحباطها بمنهم على الله ورسوله بإيمانهم كما في قوله تعالى: [يمنون عليك أن أسلموا]، وقيل: إبطالها بالرياء والسمعة، وقيل: بالعجب، وقيل: بالكفر والنفاق، وقيل: المراد بإبطال الصدقات بالمن والأذى كما قال: [ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى] وقيل: إبطالها بالمعاصي، وقيل: بخصوص الكبائر.

ويرد على هذه الأقوال: أن كل واحد منها على تقدير صحته وتسليمه مصداق من مصاديق الآية، مع الغض عن وقوعها في السياق الذي تقدمت الإشارة إليه، وأما من حيث وقوعها في السياق فلا تشمل إلا القتال كما مر (1).

ص: 18

وقد ورد في تفاسير العامة كما عن الثعلبي: ([أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم] بمعصيتها. قال مقاتل والثمالي: لا تتمنوا على رسول الله فتبطلوا أعمالكم. وقيل بالعجب والرياء) (1).

وفي تفسير الرازي: (قوله: [ولا تبطلوا أعمالكم] يحتمل وجوهاً:

أحدها: دوموا على ما أنتم عليه ولا تشركوا فتبطل أعمالكم، قال تعالى: [لئن أشركت ليحبطن عملك].

الوجه الثاني: [لا تبطلوا أعمالكم] بترك طاعة الرسول، كما أبطل الكتاب أعمالكم بتكذيب الرسول وعصيانه، ويؤيده قوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم] إلى أن قال: [أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون].

الوجه الثالث: [لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى] كما قال تعالى: [يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا عليّ إسلامكم]، وذلك أن من يمن بالطاعة على الرسول كأنه يقول هذا فعلته لأجل قلبك ولولا رضاك به لما فعلت. وهو مناف للإخلاص، والله لا يقبل إلا العمل الخالص) (2).

هذا ما ذكر في تفسير هذه الآية.

وقد استدل بعض فقهاءنا بهذه الآية على عدم جواز قطع الصلاة، كما عن الجواهر حيث قال: (قد استدل غير واحد من الأصحاب بقوله تعالى: [ولا تبطلوا أعمالكم]).

وفيه:

كما عن الجواهر (3)

ومصباح الفقيه (4) وغيرهما أن المراد من الإبطال: إحداث

ص: 19

1- الكشف والبيان عن تفسير القرآن. (تفسير الثعلبي): 38/9.

2- التفسير الكبير: 72/28.

3- الجواهر: 208/11.

4- مصباح الفقيه: 428/2.

البطلان في العمل الصحيح وجعله لغوياً لا- يترتب عليه الأثر كالعدم، أو يكون المراد منه إيجاده باطلاً لاقتترانه بما يمنع عن الصحة، أو لافتقاده ما يقتضيها نحو (ضيق فم الركبة) والنهي على هذين الوجهين ظاهر في الإرشاد؛ إذ لا يترتب على إحداث البطلان في العمل المنعقد صحيحاً أو إيجاده باطلاً شيءٌ عدا فوات مصلحة العمل الصحيح فلا نهى مولوي، أو أن يكون المراد قطع العمل ورفع اليد عنه - كقطع الصلاة والصوم والحج - في الأثناء. ولازم هذا تخصيص الأكثر المستهجن لجواز ذلك في عامة الواجبات والمستحبات التعبدية والتوصلية.

والأقرب من هذه الوجوه هو الأول، لكونه هو المعنى الحقيقي، وعلى هذا لا يمكن الاستدلال بهذه الآية على عدم جواز قطع الصلاة.

الوجه الثالث

إشارة

الروايات التي استدلت بها على التحريم، وهي على طوائف أربع:

الطائفة الأولى

النصوص التي دلت على أن تحريمها التكبير وتحليلها التسليم:

منها: رواية القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام): (افتتاح الصلاة: الوضوء، وتحريمها: التكبير، وتحليلها: التسليم) (1)، وهذه الرواية ضعيفة السند - (سهل بن زياد) وسوف يأتي الكلام في دلالتها.

ومنها: ما عن الصدوق (قدس سره)، قال: وقال أمير المؤمنين (عليه السلام): (افتتاح الصلاة: الوضوء، وتحريمها: التكبير، وتحليلها: التسليم) (2).

ومنها: الحسن بن علي العسكري في (تفسيره) عن آبائه (عليهم السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (مفتاح الصلاة: الطهور، وتحريمها: التكبير، وتحليلها: التسليم، ولا يقبل الله صلاة بغير طهور...) إلى آخر الرواية (3)، وهذه الرواية مرسله لا اعتبار بها.

ص: 20

1- وسائل الشيعة: الباب 1 من ابواب الوضوء/ ح 4.

2- المصدر السابق: الباب 1 من ابواب الوضوء/ ح 7.

3- المصدر السابق: الباب 15 من أبواب كيفية الوضوء/ ح 20.

وأما من حيث الدلالة فيمكن أن يكون المراد من التحريم والتحليل هو الافتتاح والاختتام كما ورد في كثير من الروايات.

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح. قال: (يعيد) (1).

ومنها: رواية محمد بن سهل عن الرضا (عليه السلام) قال: (الإمام يحمل أوهام من خلفه إلا تكبيرة الافتتاح) (2)، وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ب- (محمد بن سهل) فإنه لم يرد فيه توثيق لكن تصلح للتأييد.

ومنها: رواية الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) قال: (إنما صارت التكبيرات في أول الصلاة سبعاً لأن أصل الصلاة ركعتان واستفتاحها بسبع تكبيرات، تكبيرة الافتتاح، وتكبيرة الركوع...) (3)، إلى آخر الرواية وهذه الرواية كسابقتها فإنها ضعيفة ب- (علي بن محمد القتيبي) فإنه لم يرد فيه توثيق. ولكن يكفيها في المقام صحيحة زرارة المتقدمة.

ولو غرضنا النظر عن هذا الاحتمال لقلنا: ليس المراد من تحريمها التكبير هو تحريم ما كان محللاً على المصلي قبل التكبير وأنه بالدخول فيها بالتكبير تحرم عليه تلك الأمور من المنافيات، وأن هذه الأشياء إنما تحل عليه بالتسليم.

وبعبارة أخرى: إن مبنى الاستدلال هو التحريم والتحليل الوضعيين؛ لشمولها لما يجوز قطعه كالنافلة ولا حرمة فيها بالضرورة، وإن أبيت عن ذلك فلا أقل من الإجمال، فلا يمكن الاستدلال بها على المطلوب.

ص: 21

-
- 1- المصدر السابق: الباب 2 من أبواب بطلان الصلاة بترك تكبيرة الإحرام/ ح 1.
 - 2- المصدر السابق: الباب 2 من أبواب بطلان الصلاة/ ح 6.
 - 3- المصدر السابق: الباب 7 من أبواب استحباب افتتاح الصلاة/ ح 6.

ما ورد في نصوص كثير الشك، كصحيحة زرارة وأبي بصير كلاهما (قالا: قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟

قال: يعيد.

قلنا له: فإنه يكثر عليه ذلك كلما عاد شك؟

قال: يمضي في شكه، ثم قال: لا تعودا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث يعتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم، ولا يكثرن نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك.

قال زرارة: ثم قال: إنما يريد الخبيث أن يطاع فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم(1).

وجه الاستدلال:

إن النهي عن النقض ظاهر في الحرمة فتكون هذه الرواية دالة على حرمة قطع الصلاة.

وفيه:

إن المنهي عنه لم يكن مجرد النقض، بل تعويد الخبيث منه بإكثاره الكاشف عن إطاغته والركون إليه، ومن ثم يسري الحكم إلى النافلة والوضوء وغيرهما مما لا ريب في جواز قطعه، بل يمكن أن يقال: إنها على خلاف المطلوب أدل لكشفها عن جواز النقض في حد نفسه وإلا لكان النهي عنه أولى من النهي عن التعويد المزبور.

ص: 22

النصوص الآمرة بالمضي في الصلاة وعدم قطعها لدى عروض بعض الأمور من رعايف ونحوه:

منها: صحيفه معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرعايف أينقض الوضوء؟ قال (عليه السلام): (لو أن رجلاً رعايف في صلاته وكان عنده ماء أو من يشير إليه بماء فتناوله فقال (فمال) برأسه فغسله فليبن على صلاته ولا يقطع) (1).

وجه الاستدلال، هو أن هذه الصحيفه ظاهره في عدم جواز قطع الصلاة في غير حال الضروره، حيث إن الإمام (عليه السلام) قال: (فليبن على صلاته ولا يقطع).

وفيه:

إنها ظاهره في الحكم الوضعي لا الحكم التكليفي حيث إنها ناظره إلى الإرشاد إلى صحة الصلاة وعدم لزوم إعادتها.

ومنها: صحيفه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع أن يصبر عليه، أيصلي على تلك الحال أو لا يصلي؟ فقال: (إن احتمال الصبر ولم يخف إعجالاً عن الصلاة فليصل وليصبر) (2).

وجه الاستدلال: هو عدم جواز قطع الصلاة في حال الاحتمال حيث قال: (عليه السلام) (فليصل وليصبر)، وهذا يعني أن الأمر بالصلاة والصبر هو حقيقة في الوجوب، ولولا حرمة القطع لما وجب.

وفيه:

أولاً: إن ظاهر الأمر هو إرشاد إلى عدم المانع، لما ذكر من أن الأوامر والنواهي في المركبات هي إرشاد إلى الجزئية والشرطية والمانعية.

ثانياً: احتمال إرادة الرخصة في البقاء على الصلاة، حيث إن الأمر بالصبر في

ص: 23

1- المصدر السابق: الباب 2 من أبواب قطع الصلاة.

2- المصدر السابق: الباب 8 من أبواب قطع الصلاة.

مورد توهم انقطاعٍ بالمدافعة لا يفيد أكثر من الجواز.

الطائفة الرابعة

النصوص الناهية عن ارتكاب المنافيات أثناء الصلاة.

منها: صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق، أو غريماً لك عليه مال، أو حية تتخوفها على نفسك، فاقطع الصلاة فاتبع غلامك، أو غريمك، واقتل الحية)⁽¹⁾.

ووجه الاستدلال، هو عدم جواز قطع الصلاة وارتكاب المنافي إلا في حال الضرورة. والبحث في هذه الصحيحة يقع في جهتين:

الأولى: في سند هذه الرواية.

إذ وردت في الكافي⁽²⁾، وكذلك في التهذيب⁽³⁾ حريز عمّن أخبره عن أبي عبد الله (عليه السلام)، ونقلها صاحب الوسائل عن الصدوق بإسناده إلى حريز هكذا (حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام)) والصدوق له عدة طرق إلى حريز ذكرها في المشيخة الطريق الأول والثاني كلاهما معتبر، والطريق الثالث ضعيف ب- (إسماعيل بن سهل) فإنه لم يوثق.

والإشكال من جهة أن حريزاً تارةً يرويها مباشرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) وأخرى يرويها بالواسطة.

وعلى هذا تكون الرواية ساقطة عن الاعتبار لاحتتمال الإرسال هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمكن أن يقال: إن جميع روايات حريز مراسيل لما ذكره يونس من أن حريزاً لم يرو عن الإمام (عليه السلام) إلا حديثاً أو حديثين⁽⁴⁾.

ص: 24

1- المصدر السابق: باب 21 من أبواب جواز قطع الصلاة/ ح 1.

2- الكافي: 3/ 367.

3- التهذيب: 2/ 330.

4- اختيار معرفة الرجال: 289 رقم 716.

ويمكن المناقشة من جهتين:

الجهة الأولى: إذ لا نسلم بأن روايات حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) كلها مراسيل، فإن روايات حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) كثيرة في كتاب الحج وباقي الأبواب الفقهية، وهي واردة من طرق معتبرة وفي بعضها: سألت، وفي البعض الآخر: سمعت أو نحو ذلك، ولا نطيل في هذا المقام ما دام يوجد طريق آخر لاعتبار روايات حريز.

الجهة الثانية: مع التسليم بأن روايات حريز كلها مراسيل، لكن يمكن اعتبارها لما ذكره أستاذنا السيد محمد رضا السيستاني (دامت بركاته) من الاعتماد على نظرية حساب الاحتمال بلحاظ المروي لا بلحاظ الراوي. وعلى هذا فتكون الرواية معتبرة سنداً، بل جميع روايات حريز كذلك (1).

الثانية: في دلالة الرواية.

إذ تدل على عدم جواز قطع الصلاة إلا في حال الضرورة، ومع عدمها فلا يجوز القطع.

وقد يُترأى: أن القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها - كما عن السيد الخوئي (قدس سره) - إذ الشرط هو الكون في الفريضة، وعدم القطع لدى انتفائه من باب السالبة بانتفاء الموضوع. كما أن الجزاء هو القطع لإتباع الغلام، أو الغريم، أو قتل الحية لا مطلق القطع، فإذا كان في الصلاة ولم يكن شيء من ذلك فانتفاء الجزاء حينئذٍ أيضاً كذلك أي من باب السالبة بانتفاء الموضوع. فلم يعد مفهوم لهذه القضية بوجه.

ومقتضى كلامه (قدس سره):

أن الشرط مركب من الكون في الصلاة والضرورة فحينئذٍ تكون القضية لا مفهوم لها.

والشاهد على ذلك: ما ذكره في جملة كلامه: من أنه لو صلى ولم تحصل الضرورة فلا يقطع من باب السالبة بانتفاء الموضوع. ولا معنى لهذا الكلام لو لم

ص: 25

نفرض شرطية الضرورة وأنها أيضاً أخذت موضوعاً للحكم باعتبار أن الجزء ليس هو القطع فقط، بل القطع لأجل رفع الضرورة تماماً كما لو لم يصل فلا معنى للقطع.

وفيه:

أولاً: أخذ الضرورة داعياً للقطع لا- يدل بوجه على أن تكون الضرورة موضوعاً للحكم بالقطع حتى تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

ثانياً: كون الشرط مركباً من الكون في الصلاة والضرورة خلاف الظاهر، وإلا لعطف بالواو والحال أنه عطف بالفاء (فأيت غلاماً...).

إن قلت: إن العطف بالفاء لا ينافي تركيب الشرط منها ما دام يوجد ترتب زمني أو ترتبي بين الكون في الصلاة ورؤية الغلام، فالعطف لأجل هذا الترتب.

قلت: إن الترتب إنما هو بلحاظ ذاتي الكون في الصلاة والضرورة وبما هما في نفسيهما فيصح العطف بالفاء، وأما بلحاظ كونها جزئي الشرط فلا طولية بينهما، بل عرضية فلا بد من العطف بالواو.

وعليه: فإن موضوع القضية هو الصلاة والضرورة شرطها، فمع عدم الضرورة لا موجب للقطع، فيكون المعنى هكذا (الصلاة التي كنت مشتغلاً فيها لا تقطعها ما لم يكن هنالك ضرورة)، وعليه فالقضية ليست مسوقة لبيان تحقق الموضوع فيثبت لها مفهوم وهو عدم جواز القطع إلا في حال الضرورة.

وعلى هذا فإن القضية الشرطية ليست مسوقة لبيان تحقق الموضوع فهي تدل على الانتفاء عند الانتفاء فيثبت لها المفهوم، ومع ثبوت المفهوم لها فهي لا تدل على حرمة القطع كما عن السيد الحكيم (قدس سره) حيث قال: (إن من الجائز أن يكون الترخيص في الموارد المذكورة في قبال الحزاة الحاصلة في رفع اليد عن الصلاة، التي هي معراج

ص: 26

المؤمن لأجل بعض المصالح، وليس الصحيح وارد لتشريع المنع؛ كي يستظهر من إطلاقه كون المنع إلزامياً لا كراهتياً(1).

توضيحه: إن الأمر بالقطع واردٌ مورد توهّم الحظر لما يتوهم من عدم جواز رفع اليد عن الصلاة، وعلى هذا فالالتزام بثبوت المفهوم لا يدل على حرمة القطع.

بل يمكن أن يقال: إن الأمر بوجوب القطع إرشادي، فيكون إرشاداً إلى ما استقل به العقل من الحفاظ على النفس أو المال، وعليه ينتفي وجوب القطع عند انتفاء الشرط دون جوازه، ومن ثمّ لا يمكن إثبات حرمة القطع من مفاد هذه الصحيحة.

ومنها: موثقة سماعة (قال: سألته عن الرجل يكون قائماً في الصلاة الفريضة فينسى كيسه، أو متاعاً يتخوف ضيعته، أو هلاكه؟ قال: يقطع صلاته ويحرز متاعه ثم يستقبل الصلاة. قلت: فيكون في الفريضة فتغلب عليه دابته فيخاف أن تذهب أو يصيب بها عنت؟ فقال: لا بأس بأن يقطع صلاته ويتحرز ويعود إلى صلاته)(2).

والكلام فيها هو نفس الكلام المتقدم في صحيحة حريز.

الوجه الرابع: دعوى الإجماع التي ذكرها غير واحدٍ من الفقهاء كما تقدمت الإشارة إليه.

وفيها: أنه لا يمكن الإصغاء إليها في مثل هذه المسألة المعلوم مداركها ويطمأن استناد المجمعين إليها ولا أقل من احتمالها.

فالمحصّل من جميع ما تقدم: عدم تمامية الوجوه التي ذُكرت للبناء على عدم جواز قطع الصلاة اختياراً.

نعم، يمكن أن يقال: إن المركز في أذهان المشرعة عدم جواز قطع الصلاة الواجبة اختياراً، فهذا الارتكاز يصلح أن يكون دليلاً على عدم جواز قطع الفريضة، ويمكن استفادة ذلك من بعض الروايات كما في موثقة سماعة المتقدمة التي يُسأل

ص: 27

1- مستمسك العروة الوثقى: 6/610.

2- وسائل الشيعة: 7/277 باب 21 من أبواب قواطع الصلاة، ح 2.

فيها الإمام (عليه السلام) عن الرجل يكون قائماً في الصلاة الفريضة فينسى كيسه... وهذا يدل على أن المركز في ذهن السائل عدم جواز قطع الصلاة حتى في مثل هذه الموارد، فأراد أن يتبين من الإمام (عليه السلام) أن عدم الجواز حتى في حال الضرورة كما إذا نسي كيسه أو متاعاً يتخوف ضياعه أو هلاكه؟ قال (عليه السلام): (يقطع صلاته ويحرز متاعه ثم يستقبل الصلاة).

ويبقى للتأمل في المسألة مجال، فإن تمّ ما ذكرناه فيها وإلا فلا يوجد دليل آخر ناهض يدل على حرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً، والله العالم.

ص: 28

1. التبيان، الشيخ الطوسي (قدس سره)، دار إحياء التراث العربي.
2. التفسير الكبير (تفسير الفخر الرازي)، المجموعة: مصادر التفسير عند السنة.
3. الجواهر، الشيخ محمد حسن النجفي (قدس سره)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
4. الحدائق، المحدث الشيخ يوسف البحراني (قدس سره)، دار الأضواء. بيروت، لبنان.
5. قبسات من علم الرجال، أبحاث السيد محمد رضا السيستاني، جمعها ونظّمها السيد محمد البكاء.
6. القواعد، العلامة الحلي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي (جماعة المدرسين)، قم.
7. الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، المجموعة: مصادر التفسير عند السنة، تحقيق الإمام أحمد بن عاشور.
8. المبسوط، الشيخ الطوسي، عُنت بنشره المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
9. مجمع البيان، الشيخ الطبرسي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت.
10. المسالك، الشهيد الثاني (قدس سره)، تحقيق مؤسسة المعارف الإسلامية.
11. المعتمد، المحقق الحلي (قدس سره)، منشورات مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم.
12. مفتاح الكرامة، السيد محمد جواد العاملي (قدس سره)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
13. منهاج الصالحين، السيد الخوئي (قدس سره)، الطبعة السادسة والعشرون، بغداد.
14. منهاج الصالحين، السيد السيستاني (دام ظله)، دار المؤرخ العربي.
15. الميزان، السيد الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت، لبنان.
16. النهاية، الشيخ الطوسي، انتشارات قدس محمدي.
17. الوسيلة، ابن حمزة، مطبعة الخيام، قم. تحقيق الشيخ محمد الحسون.

نجاسة الخمر (القسم الأول) - الشيخ علي العقيلي (دام عزه)

إشارة

من الموارد التي وقعت محلّ خلاف بين الفقهاء مسألة (نجاسة الخمر).

وهذه دراسة مستوعبة للمسألة في قسمين. ويتضمّن القسم الأول منها ما يُمكن الاستدلال به للقول المشهور، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في القسم الثاني بيان ما يعارضه، وكيفية العلاج.

ص: 31

فتاوى الفقهاء

وقعت نجاسة الخمر محلاً للخلاف بين الفقهاء إذ اختلف في طهارته ونجاسته، والمشهور قديماً وحديثاً هو القول بالنجاسة فذهب الشيخ المفيد والطوسي والسيد المرتضى وأكثر الأصحاب المتقدمين والمتأخرين إلى أنه نجس العين، بل نُقل عليه الإجماع (1).

ويظهر الخلاف من الشيخ الصدوق ووالده في الرسالة والحسن بن أبي عقيل والجعفي من المتقدمين (2).

وأيضاً من جماعة من المتأخرين كالشيخ الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري (3).

ويظهر من كلام المحقق الحلي (رحمة الله) التردد والتوقف في الحكم حيث قال: (الخمر نجسة العين... وقال محمد بن بابويه وابن أبي عقيل منا: ليست نجسة، وتصح الصلاة

ص: 33

1- لاحظ المدارك: 2/290، مستند الشيعة: 1/291.

2- الجعفي هو محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليم المعروف بـ(أبي الفضل الصابوني) والمشهور بين الفقهاء بـ(صاحب الفاخر) و(الجعفي على الإطلاق)، وهو من قدماء أصحابنا وفقهائنا من أصحاب كتب الفتوى، وهو ممن أدرك الغيبتين، له كتب كثيرة منها كتاب(الفاخر)، وهو شيخ جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى 369هـ وعن الشيخ في رجاله عده من أصحاب الإمام الهادي (عليه السلام). وأما الحسن بن أبي عقيل العماني فهو أيضاً من الفقهاء وتوفي حوالي 329هـ.

3- لاحظ كلام المقدس الأردبيلي في كتابيه مجمع الفائدة والبرهان: 1/312 وزبدة البيان: 42، والسيد العاملي في المدارك: 2/292، والمحقق السبزواري في كتابه ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ج1/ق1/ص154 ط.ق، والمحقق الخوانساري في مشارق الشموس في شرح الدروس: 1/333، وقال العلامة المجلسي (رحمة الله): 98-77/97: (... بل الأظهر حمل أخبار النجاسة على التقية أو على الاستحباب وبالجملة لولا الشهرة العظيمة والإجماع المنقول لكان القول بالجواز متجهاً ولا ريب أن الأحوط العمل بالمشهور).

مع حصولها في الثوب وإن كانت محرمة... ثم إن الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة... والاستدلال بالآية عليه فيه إشكالات لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط من الدين(1).

وقال العلامة الحلي (رحمة الله): (وقال أبو علي بن أبي عقيل: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما لأن الله تعالى إنما حرهما تعبدًا لا لأنهما نجسان... وقال أبو جعفر بن بابويه: لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر لأن الله تعالى حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته)(2).

وقال الشيخ الأنصاري (رحمة الله): (... إلا أن هاهنا أخباراً كثيرة... كلها مخالفة لما ذكر في طهارة الخمر وغيرها من المسكرات ولذا ذهب الصدوق ووالده في الرسالة... وهو ظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحه وتبعه أصحاب المدارك والذخيرة والمشارك...)(3). وقال صاحب الحدائق (رحمة الله): (... جملة من أفاضل متأخري المتأخرين كالسيد السند في المدارك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمحقق الخوانساري وغيرهم قد اختاروا القول بالطهارة)(4).

ص: 34

-
- 1- المعتبر: 1/422. وقال المحقق السبزواري في ذخيرة المعاد ج 1/1 ق 1/ص 153: (ويظهر من المحقق في المعتبر نوع تردد فيه).
 - 2- مختلف الشيعة: 1/469. ولاحظ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: 1/114، والدروس: 1/123.
 - 3- كتاب الطهارة: 2/360 ط.ق، وفي جامع أحاديث الشيعة: 2/92 باب نجاسة الخمر والفقاع: 1399، فقه الرضا: 38 (لا بأس أن تصلي في ثوب أصابه خمر لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته...) ولعل الأصل في نسبة القول بالطهارة للصدوق الأب ما ذكره ابن إدريس (رحمة الله) في السرائر: 1/179 (وقد ذهب بعض أصحابنا في كتاب له وهو ابن بابويه إلى أن الصلاة تجوز في ثوب أصابه الخمر، قال: لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته...) ببيان حمل عنوان ابن بابويه على الأب باعتباره الأقرب إلى بابويه.
 - 4- الحدائق الناضرة: 5/105، 5/98. وأيضاً لاحظ مستند الشيعة: 1/191، الجواهر: 6/3، والمدارك: 2/292.

وفي مفتاح الكرامة: (... وقد نقل في الدروس والذكرى وشرح الفاضل أن الصدوق والجعفي والحسن ذهبوا إلى طهارة الخمر... واقتصر في المعبر والمختلف والتذكرة وكشف الالتباس والمدارك والدلائل على نسبة الخلاف إلى الصدوق والحسن. وفي المنتهى نسبة الخلاف إلى الصدوق. وظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحه القول بالطهارة فيها وفي جميع المسكرات، واحتاط المحقق في الحكم واستحسنه في المدارك(1).

وقال الشيخ الهمداني (رحمة الله): (... عن الصدوق في الفقيه ووالده في الرسالة والجعفي والعماني القول بطهارتها، ويظهر من بعض الأخبار الآتية وجود القول بها فيما بين قدماء أصحابنا المعاصرين للأئمة

(عليهم السلام)، وعن ظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحه وبعض من تأخر عنه كصاحب المدارك والذخيرة والمشارك اختياره مع تردد من بعضهم، وعن المصنف في المعبر التردد(2).

هذا، وأن الصناعة قد توصل الفقيه إلى شيء ولكن لا يلزمه الإفتاء به.

ولا يخفى أنه توجد ثلاثة مدارك لقول الصدوق الابن بالطهارة هي: في المقنع(3) في باب شرب الخمر والغناء، والفقيه(4) وفي كلا الموضوعين تجد ما نقله العلامة عنه في المختلف، والمورد الثالث في الفقيه أيضاً(5).

قائلاً (وسئل أبو جعفر وأبو عبد الله (عليهما السلام) فقل لهما: إنا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير...) فنقل (رحمة الله) هذه الرواية التي تدل على جواز الصلاة في الثوب تصيبه الخمر - وهي معتبرة بكير - ولم ينقل معارضاً لها،

ص: 35

1- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: 2/23.

2- مصباح الفقيه: ج 1/ق 2/ص 545.

3- المقنع: 453.

4- من لا يحضره الفقيه: 74/1.

5- المصدر السابق: 248/1، ح 751.

وبضمنية ما ذكره في المقدمة من أنه يذكر ما يفتي به ويتعبد به بينه وبين ربه فيكون حجة عليه، فهو (رحمة الله) نقل هذا النص الدال على طهارة الخمر، وكذلك نقل في موضع آخر من كتابه(1) رواية أبي جميلة التي تتحدث عن الثياب السابرية.

فإن قيل: إنه (رحمة الله) ذكر في المقنع(2)

(وإياك أن تصلي في ثوب أصابه خمر).

قلت: أن شأن الصدوق في المقنع الإفتاء بمضامين الروايات وعلى أسلوبها، فلو ورد نهى عن شيء وترخيص فيه في روايتين أفتى بالنهي وأفتى بالترخيص معاً وينتزع من مجموع الفتويين الحكم بالكراهة كما هو الحال في الروايات، وهذا يظهر لمن يلاحظ كتاب المقنع(3).

وإن قيل: إنه (رحمة الله) ذكر في المقنع أيضاً(4) نزح ماء البئر عند وقوع الخمر.

قلت: لا يضر ذلك بعدما عرفنا أن الصدوق يفتي على طبق الروايات ولذا أفتى جماعة -كما عن العلامة في المنتهى وغيره- بأن النزح واجب تعبدى(5)، والمهم أن ذلك منه

(رحمة الله) لاحتمال التعبد أو لفتواه بمضمون الروايات.

وعلى أي حال ينبغي الالتفات إلى عدة أمور:

1. أن المسألة من ناحية الفتوى ليست متفقاً عليها ولا-إجماع فيها، بل هي محل خلاف ونزاع بين الأصحاب عند المتقدمين وعند المتأخرين، بل بين القدماء من أصحاب الحديث كما سيتضح من الروايات إن شاء الله تعالى، فإذا لا إجماع في موضع النزاع، علماً بأن الإجماع إن تم فلا قيمة استدلالية له يمكن التعويل عليها باعتبار

ص: 36

1- المصدر السابق: 259/1.

2- المقنع: 81.

3- لاحظ بحوث في شرح العروة الوثقى: 410/3.

4- المقنع: 29، 34.

5- لاحظ الجواهر: 243/1.

مدركيته جزءاً أو احتمالاً، ومن هنا يمكن الخدش فيما استدل به من دعوى الإجماع على النجاسة كما سيأتي توضيحه وتفصيله إن شاء الله تعالى(1).

2. ينبغي أن يعلم أن المسألة فيها خلاف حتى عند فقهاء العامة وإن كان المشهور عندهم أيضاً الحكم بالنجاسة(2).

قال القرطبي: (السادسة: فهم الجمهور من تحريم الخمر واستخبات الشرع لها وإطلاق الرجس عليها والأمر باجتنابها الحكم بنجاستها وخالفهم في ذلك ربيعة والليث بن سعد والمزني صاحب الشافعي وبعض المتأخرين من البغداديين والقرويين فأوا أنها طاهرة وأن المحرم إنما هو شربها)(3).

3. سيتضح لاحقاً- إن شاء الله تعالى- أن روايات المسألة كثيرة عدداً ومختلفة دلالة فمنها ما يدل على النجاسة ومنها ما يدل على الطهارة، وهذا هو أهم الأسباب في

ص: 37

1- ويبقى المجال مفتوحاً لاتخاذ رأي يخالف المشهور إن اقتضت الصناعة ذلك، وإن كان عملاً قد لا يفتى بذلك، ومن هنا قال المحقق في المعبر: (... لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين). وقال المحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ج1/ق1/154 ط.ق (... وبالجملة لولا الشهرة العظيمة والإجماع المنقول كان القول بالطهارة متجهاً لكن الشهرة والإجماع المذكور يمنعنا من الاجترار عليه وإن كان له رجحان ما فإذن الاحتياط وترك الفتوى فيه متجه كما يميل إليه كلام المحقق في المعبر...).

2- قال صاحب الجواهر (رحمة الله): 6/2 (والمشهور نقلاً وتحصيلاً قديماً وحديثاً بيننا وبين غيرنا شهرة بل كادت تكون إجماعاً بل هي كذلك النجاسة...).

3- الجامع لأحكام القرآن- تفسير القرطبي-: 6/288 عند تفسير الآية 90 من سورة المائدة، ولاحظ تذكرة العلماء للعلامة الحلبي (رحمة الله): 1/64. وعن المحلى لابن حزم هامش ص 199 يقول الشيخ أحمد محمد شاكر في تعليقه له على كتاب المحلى وهو يصدد الرد على ابن حزم (ومن هذا تعلم أن الآية لا تدل على نجاسة الخمر أيضاً وهو الصحيح) ثم يقول بعد أسطر (والحق أنه لا دليل في الشريعة صريحاً أصلاً يدل على نجاسة الخمر، والأصل الطهارة وحرمة شربها لا تدل على نجاستها فإن السم حرام ليس بنجس وكذلك المخدرات الصغرى، وإليه ذهب ربيعة وداود فيما حكاه النووي نقلاً عن القاضي الطيب...).

ما استدل به على القول المشهور

استدل على القول المشهور - وهو النجاسة- بأدلة ثلاثة:

الأول: قوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون](1).

الثاني: الإجماع المنقول حيث نقله الشيخ والسيد المرتضى (رحمة الله) كما عن المبسوط(2)

والناصریات(3).

قال صاحب المدارك (رحمة الله): (الأول: الإجماع، نقله الشيخ والمرتضى (عليهم السلام)، والإجماع المنقول بخبر الواحد حجة(4).

وقال العلامة الحلي (رحمة الله) - بعد نقله قول الشيخ والمرتضى -: (وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فإنه إجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته، والإجماع حجة إذا نقل متواتراً فكذا إذا نقل آحاداً)(5).

ويظهر أن دعوى الإجماع عند المتأخرين ترجع إلى نقل الشيخ والسيد المرتضى (رضى الله عنها).

الثالث: الأخبار الكثيرة، وقال الشيخ الأنصاري (رحمة الله) في كتاب الطهارة: (قيل إنها

ص: 38

1- المائة: 90.

2- المبسوط في فقه الإمامية: 1/36 (والخمر نجسة بلا خلاف...).

3- الناصريات: 95 (ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم...).

4- المدارك: 2/290، ولا حظ الجواهر: 6/2 و9، ومستند الشيعة: 1/190 والإجماع إما محصل أو منقول: والأول إما مدركي أو تعبدية، و أما الثاني إما منقول: آحاداً وإما متواتراً أو مستفيضاً.

5- مختلف الشيعة: 1/469-470. وفي هامشه: المسائل الناصريات في ضمن الجوامع الفقهية ص 217 مسألة 16، والمبسوط: 1/36.

تبلغ عشرين)(1).

تقريب الاستدلال بالآية

الدليل الأول

إشارة

أما الدليل الأول الذي استدل به على النجاسة وهو الآية فقد قرب الاستدلال بها من وجهين:

الوجه الأول

أن الرجس في الآية بمعنى النجس فالشيء النجس يوصف بكونه رجساً والرجس مرادف للنجس.

قال الشيخ (رحمة الله): (وقوله رجس أي نجس... إنه وصفها بأنها رجس وهي النجس...)(2).

وقال (رحمة الله) في التهذيب -بعد ذكره للآية-: (فأطلق عليها اسم الرجاسة والرجس هو النجس بلا خلاف فإذا ثبت أنه نجس فيجب إزالته ثم قال [فاجتنبوه]...)(3).

قال الفاضل المقداد (رحمة الله) في كنز العرفان عند ذكره الآية: (استدل أصحابنا... إنه وصف بالرجس وهو وصف للنجاسة لترادفهما، ولذلك يؤكد الرجس بالنجس فيقال رجس نجس).

الوجه الثاني

التمسك بإطلاق الأمر بالاجتناب [فاجتنبوه] وهذا يستلزم المنع من ملاقاته وتطهير المحل بإزالته ولا معنى للنجس إلا ذلك.

قال الفاضل المقداد (رحمة الله) - عند ذكره للآية-: (استدل أصحابنا القائلون بنجاسة الخمر بهذه الآية... إنه أمر باجتنابه وهو موجب للتباعد المستلزم للمنع من الاقتراب بسائر أنواعه، لأن معنى الاجتناب كون كل منهما في جانب وهو مستلزم للهجران، ويؤيد ذلك أيضاً روايات عن أهل البيت (عليهم السلام) في طرقها ضعف ينجر بموافقة

ص: 39

1- كتاب الطهارة: 2/360.

2- التبيان: 4/16-17.

3- التهذيب: 1/278.

وقال النراقي (رحمة الله): (مضافاً إلى قوله سبحانه [فاجتنبوه] فإن الاجتناب الامتناع عما يوجب القرب منه مطلقاً ولا معنى للنجس إلا ذلك، وحمل الاجتناب المطلق على بعض أفراده تحكماً...)(2).

وبالجملة: الاستدلال بالآية من وجهين: الأول أن الرجس هو النجس، والثاني الأمر باجتنابه وعدم مباشرته على الإطلاق(3).

مناقشة الوجه الأول

يلاحظ على الوجه الأول:

أنه لم يثبت كون الرجس بمعنى النجس حتى تدل الآية على النجاسة ويتم الاستدلال، فإن هذا وإن ذكره الشيخ (رحمة الله) في التهذيب(4) وادعى عدم الخلاف فيه، ولكنه لم يثبت، وهو غير ظاهر.

بيان ذلك: أنه إذا ورد لفظ في لسان الشارع من آية أو رواية فإن بين المراد منه ومعناه من قبل الشارع وأن له اصطلاحاً شرعياً خاصاً به ولو من خلال ملاحظة الآيات الأخر أو من خلال الأحاديث الشريفة ففي مثل هذه الحالة يلزم الأخذ بذلك

ص: 40

1- كنز العرفان عند ذكره للآية. وهذا بناءً على جعل الضمير فيه للرجس أو للخمر، فلاحظ الجواهر: 6/5، 4. وذكر المحقق الخوانساري في مشارق الشموس: 1/327 إن الاحتمالات في ضمير [فاجتنبوه]: أ- إنه يعود إلى المذكورات من الخمر وما عطف عليها. ب- يعود إلى الرجس، قال بعض، واحتمله الطبرسي. ج- على عمل الشيطان، ذكره العلامة الطبرسي (رحمة الله) واحتمل خلافه. د- يرجع إلى المضاف المحذوف في صدر الآية المقدر بالتعاطي وما أشبهه وهو خيرة الكشاف. وقال صاحب الجواهر: 6/5: (ويؤيده مضافاً إلى إطلاق الأمر بالاجتناب عنه في الآية بناءً على جعل الضمير فيه للرجس أو للخمر... خصوص خبر...).

2- مستند الشيعة: 1/190-191.

3- لاحظ الذكرى: 1/114 وكذلك لاحظ مختلف العلامة 1/470.

4- التهذيب: 2/278.

ويكون ذلك المعنى ثابتاً للفظ ومقديماً على الفهم العرفي والمعنى اللغوي، ولا معنى عندئذ للرجوع إلى اللغة والعرف بعد بيان الشارع لمراده، فإن ذلك اجتهاد في مقابل النص.

نعم، إذا دلت قرينة في مورد ما على الخلاف أخذ بها، كما لا يخفى أنه إذا ثبت أن مراد الشارع من لفظ معنى خاص فعندئذ كما لا يصح التمسك بالمعنى اللغوي كذلك لا يصح التمسك بوحدة السياق إذا كانت تبيحها خلاف البيان والمراد الشرعي الخاص.

وأما إذا لم يبين الشارع مراده من اللفظ ففي مثل هذه الحالة يصح الرجوع إلى اللغة والعرف لمعرفة المراد، فإن سكوت الشارع عن بيان مراده يدل على إيكال الأمر إلى ما يفهم منه لغة أو عرفاً وليس له اصطلاح خاص وراء ذلك، وإلا لو كان مراده خلاف ذلك لبيحه.

وفي المقام هل إن لفظ (الرجس) الوارد في الآية يراد به معنى شرعي خاص أم إن المراد به نفس المعنى اللغوي؟

وسنذكر المعنى اللغوي للفظ الرجس ثم بعد ذلك نلاحظ هل للشرع اصطلاح خاص أم لا؟ فإن ثبت أن للشرع اصطلاحاً خاصاً رفعتنا اليد عن المعنى اللغوي، ولا يخفى أن الخصوصية هي للفهم العرفي فهو الذي يحقق صغرى الظهور ولكن المعنى اللغوي يمكن أن يساعد في تنقيح المعنى العرفي.

قال في الصحاح: (الرجس: القذر)(1).

وفي النهاية: (الرجس: القذر، وقد يعبر به عن الحرام والفعل القبيح، والعذاب،

واللعنة، والكفر)(2).

ص: 41

1- الصحاح للجوهري: 3/933.

2- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: 2/200، وأيضاً لاحظ لسان العرب لابن منظور: 6/94 تجد ما تقدم عن النهاية.

وقال الزجاج: (الرجس في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل فبالغ الله تعالى في ذم الأشياء وسماها رجساً)(1).

وفي القاموس: (الرجس بالكسر: القذر، ويحرك وتفتح الراء وتكسر الجيم، والمأثم، وكل ما استقذر من العمل، والعمل المؤدي إلى العذاب، والشك، والعقاب، والغضب...)(2).

وأيضاً لاحظ المفردات وتاج العروس ومعجم مقاييس اللغة(3).

وبملاحظة كلمات اللغويين في الرجس نجد أنهم لم يذكروا أن الرجس بمعنى النجس بل ذكروا معاني له آخر، نعم ذكروا من معاني الرجس أنه القذر القبيح، ولكن المراد بالقذر ليس هو النجس المصطلح، بل هو ما يستقذره الطبع ويستكرهه أي مطلق القذر وإن كان معنوياً، ومن هنا نلاحظ أنه يوصف به العذاب، وكذا توصف به الصفات كالتفاق والكفر.

هذا وقد صرح في المدارك قائلاً: (إنّ المشهور بين أهل اللغة أن الرجس هو الإثم)(4). وإذا رجعنا إلى كلمات المفسرين نجدهم يذكرون أيضاً المعنى اللغوي المتقدم(5).

ص: 42

1- لسان العرب: 6/94.

2- القاموس المحيط للفيروز آبادي: 2/218.

3- المفردات للراغب، تاج العروس للزبيدي الحنفي: 8/303، معجم مقاييس اللغة لابن فارس: 2/490.

4- المدارك: 2/291. وقال في ص 295: (الرجس لغة يجيء لمعان منها القذر، والعمل المؤدي إلى العذاب، والشك، والعقاب، والغضب. والظاهر إطلاقه عليها على سبيل الاشتراك اللفظي فيكون مجملاً محتاجاً في تعيين المراد منه إلى القرينة، مع أن المتبادر من الآية - أي [كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون] - إرادة الغضب والعذاب كما ذكره أكثر المفسرين).

5- قال الفخر الرازي: (الرجس عبارة عن الفاسد المستقذر المستكره) (17/169). وقال الآلوسي - عند تفسيره لآية التطهير -: (الرجس في الأصل الشيء القذر... وقيل: إن الرجس يقع على الإثم وعلى العذاب وعلى النجاسة وعلى النقائص...)(22/12). وقال السيد الطباطبائي (رحمة الله) - عند تفسيره لسورة الأحزاب -: (الرجس بالكسر فالسكون: صفة من الرجاسة وهي القذارة، والقذارة هيئة في الشيء توجب التجنب والتنفّر منها).

والآن لنعد ونقول: هل للشرع اصطلاح خاص للفظ الرجس؟

والجواب: أنه لا مثبت أن للفظ الرجس في الآية اصطلاحاً شرعياً خاصاً وهو النجاسة الاعتبارية الشرعية، فلو رجعنا إلى استعمال لفظ الرجس في القرآن الكريم لوجدناه استعمله في المعنى اللغوي وهو الشيء القذر، أو المستقبح، أو المستكره، أو المأثم، فالرجس له معنى عام يشمل الأمور المادية الظاهرية وكذلك المعنوية الباطنية من الأخلاق والسلوك والملكات والعقائد الباطلة... والمهم أن لفظ الرجس لا يختص بالأمور المادية ومن هذه الاستعمالات.

1. قوله تعالى: [إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا] (1).

2. قوله تعالى: [إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس] (2).

3. قوله تعالى: [ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون] (3).

4. قوله تعالى: [فاجتنبوا الرجس من الأوثان...] (4).

5. قوله تعالى: [وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم] (5).

6. قوله تعالى: [فأعرضوا عنهم فإنهم رجس] (6).

ص: 43

1- الأحزاب: 33.

2- الأنعام: 145.

3- الأنعام: 125.

4- الحج: 30.

5- التوبة: 125.

6- التوبة: 195.

ويلاحظ أن الآية الأولى جعلت الرجس في مقابل الطهارة حيث يوجد تضاد بينهما ولكل منهما مراتب متفاوتة مادية ظاهرية ومعنوية باطنية. وإذهاب الرجس وإثبات الطهارة هو تعبير آخر عن العصمة.

وأما الآية الثانية فيمكن أن يقال: إنه يراد من الرجس فيها: القدر، والخبيث، والمستقبح، لا النجاسة الاصطلاحية، وهذا لا يؤثر في الحكم بالنجاسة الخبيثة بالنسبة للمذكورات لوجود الأدلة على ذلك، فالمراد من [فإنه رجس] أي خبيث وقذر وهو وصفٌ شامل لكل محرم، فإن المحرمات كلها رجسٌ وخبثٌ.

ويمكن أن يكون معنى [فإنه رجس] أي حرام بقربنة صدر الآية [قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه...].

أما الآية الثالثة فإنها جعلت الضلال ونتائجه من ضيق الصدر رجساً يجعله الله على الذين لا يؤمنون.

وعن الكشاف: ([يجعل الله الرجس] يعني الخذلان ومنع التوفيق، وصفه بنقيض ما يوصف به التوفيق من الطيب، أو أراد الفعل المؤدي إلى الرجس، وهو العذاب، من الارتجاس وهو الاضطراب)(1).

وأما الآية الرابعة فالمراد منها الرجس والقذارة في عبادتها دون الله تعالى، وهذا من الأمور الباطنية المعنوية، وإلا فإن الأوثان بنفسها لا رجس فيها.

وأما الآية الخامسة فقد أطلق فيها الرجس على الشك والنفاق.

وأما الآية السادسة فقد جعلت المنافق نفسه رجساً، وذلك لما تلبس به من صفة النفاق.

وإذا رجعنا إلى الروايات نجد أنها استعملت الرجس في المعنى اللغوي العام الواسع فهي تؤيد ما تقدم وإليك بعضها: عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)

ص: 44

عن قول الله عز وجل: [فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور] قال: (الغناء)(1).

وعن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: [فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور] فقال: (الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء)(2).

وعن الإمام الباقر (عليه السلام): (... وكيف يوصف قوم رفع الله عنهم الرجس وهو الشك...) (3).

وعن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه ذكر عنده الغضب فقال: (إنَّ الرجل ليغضب حتى ما يرضى أبداً ويدخل بذلك النار، فأَيُّما رجل غضب وهو قائم فليجلس، فإنه سيذهب عنه رجس الشيطان، وإنَّ كان جالساً فليقم، وأَيُّما رجل غضب على ذي رحم فليقم إليه وليدن منه وليمسه فإنَّ الرحم إذا مسَّت الرحم سكنت) (4).

وعن الفضل أبي العباس قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): ... حتى انتهيت إلى الكلب فقال: (رجس نجس لا تتوضأ بفضله، واصبب الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء) (5).

وعن معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: (إذا دخلت المخرج فقل: بسم الله اللهم إني أعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان

ص: 45

1- الكافي: 6/431.

2- الكافي: 6/435.

3- الكافي: 2/182.

4- وسائل الشيعة: 15/363.

5- الاستبصار: 1/19 باب حكم الماء إذا ولغ فيه الكلب.

وعلى أي حال لم يثبت كون الرجس في الآية بمعنى النجس فإن استفادة ذلك إذا بقينا نحن والآية شيء مشكل، بل غير ظاهر منها ذلك الظهور الذي هو المدار في الأحكام، فإن احتمال إرادة القبيح والخبيث والمأثم من لفظ الرجس وجيه، ولو فُسر بالنجس فيوجد احتمال معتد به إرادة القذارة المعنوية، ويؤيد ذلك حمل الرجس على الميسر والأزلام والانصباب، وهذه لا معنى أن تكون نجسة، وأيضاً قوله [من عمل الشيطان] فهو يتناسب مع القبيح دون النجاسة الخبيثة الشرعية.

إن قيل: إن الرجس بمعنى النجس إما مطلقاً أو في المقام، فإن الله تعالى قرع وجوب الاجتناب عن المذكورات على كونها رجساً من عمل الشيطان.

قلت: إن الأمر [فاجتنبه] كما يتناسب مع القذارة المادية يتناسب مع القذارة المعنوية، فتفريع وجوب الاجتناب عن المذكورات على كونها رجساً من عمل الشيطان لا يثبت ولا يصلح قرينة على أن الرجس في الآية بمعنى النجس، وبالجملة إن الاجتناب أعم من النجاسة الاعتبارية الشرعية إن لم يكن ظاهراً في اجتناب الفعل والعمل، وأما إن كان المقصود هو التمسك بإطلاق [فاجتنبه] فسيأتي الجواب عن ذلك عند بيان الوجه الثاني للاستدلال بالآية.

فإذا ما يقال من أن كل خمر نجس للآية - حيث حمل فيها الرجس على الخمر والمراد من الرجس هو النجس لأنه معناه في العرف - غير واضح؛ فإن العرف يستعمل الرجس في كل قدر وإن لم يكن نجساً شرعاً.

ص: 46

1- الكافي: 3/16. وقد ذكر أن ضعف الرواية سنداً لا يضر بها في حال الاستدلال بها أو جعلها مؤيداً على صحة إطلاق لفظ على معنى واستعماله في معنى حتى وإن كان ذلك وارداً في لسان السائل، وذلك لأننا لا نريد الاستدلال بها على حكم شرعي.

وعلى أي حال ما ادعي ليس واضحاً، ولو فرض عدم وجود معنى عرفي واضح فلا يرجع إلى العرف بل يرجع إلى أهل اللغة الذين لم يختلفوا في أن الرجس يراد به القذر والقبيح والإثم.

إن قيل: إن الرجس في الآية يحمل على النجس ولا ينافيه وقوعه مع ذلك خبراً عن الأنصاب والأزلام، لإمكان أن يراد به بالنسبة إليها المستقدر عقلاً من باب عموم المجاز على أنه يمكن، بل هو الظاهر كونه خبراً عن الخمر خاصة فيقدر حينئذ لهما خبراً ولا يجب مطابقة المحذوف والموجود وإن كان دالاً عليه كما في عطف المندوب على الواجب بصيغة واحدة، فيتعين حينئذ كون الرجس بمعنى النجس (1).

كان الجواب: أن هذا مخالف للظاهر ولا مثبت له، كما أن ظاهر الآية كون الرجس خبراً عن الجميع، وعلى أي حال لا بد من حمل الرجس على معنى آخر مثل المأثم أو العمل المستقدر أو المستقبح، ودعوى كونه خبراً عن خصوص الخمر وكون المقدر لغيرها غيره، مجازفة لشهادة السياق باتحاد الجميع من حيث الحكم فالمراد بالاجتناب عن المذكورات ترك استعمالها بحسب ما هو المتعارف.

لا يقال: ليكن الرجس مستعملاً في بعض المذكورات فيما يتصف بالقذارة والنجاسة المادية وفي بعضها الآخر - كالميسر - في القذارة المعنوية والحرام.

فإنه يقال: إن هذا معناه استعمال لفظ الرجس في أكثر من معنى - بحسب

ص: 47

1- القائل هو صاحب الجواهر (رحمة الله): 6/4. وفي المقابل عن مجمع البيان: (لا بد من أن يكون في الكلام حذف والمعنى شرب الخمر أو تناوله أو التصرف فيه وعبادة الأنصاب والاستقسام بالأزلام رجس أي خبيث من عمل الشيطان) فلو قيل: (العصير حرام) فإن الحرمة بعد احتياجها إلى فعل مقدر لعدم تعلقها بالعين ابتداءً على ما هو المعروف يتعين كون المتعلق أمراً محذوفاً يقدر حسب ما تقتضيه المناسبات العرفية. وهنا المناسب عرفاً لعنوان العصير هو الشرب فيكون هو المقدر، ولو سلم أن كلاً من الشرب والازدراد الشامل للأكل أيضاً مناسب فلا معين للمفهوم الأعم.

المذكورات في الآية- ومن الواضح أن استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى إن لم يكن ممتنعاً فهو على الأقل خلاف الظاهر، ولعل المراد من الرجس هو المأثم أو الفعل المؤدي إلى العقاب أو القبيح ليصح كونه خبراً عن الميسر وغيره أيضاً وإن سلم مجيئه بمعنى النجس.

مناقشة الوجه الثاني

ويلاحظ على الوجه الثاني: منع التمسك بإطلاق لفظ [فاجتنبوه] بعرضه الواسع حيث لا يحتمل أحد حرمة النظر إلى الخمر أو الاقتراب منه فيقتصر على القدر المتيقن منه وهو اجتناب تناول والشرب فإنه الثابت بالضرورة من الدين.

وتوضيح ذلك: أن الإطلاق إذا كانت له مرتبة وسعة لكن يتعذر الأخذ بها لسبب أو لآخر وفي نفس الوقت توجد مراتب أخرى أضيق، فما هو الموقف العملي؟ ويمكن أن نمثل لتوضيح الفكرة بالأمثلة التالية:

الأول: روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه)⁽¹⁾. فإن مقتضى إطلاق هذا الكلام عدم جواز حتى النظر أو ما يقرب منه، ولكن هذا ليس مقصوداً جزماً فيتعذر الحمل عليه والشمول لهذه السعة، فيدور الأمر بين الحمل على القدر المتيقن وهو التصرف الخارجي بالأكل أو الشرب أو إتلاف أو نقل من مكان لآخر، وبين الحمل على ما هو أوسع، أي ما يشمل التصرف الاعتباري أيضاً كالبيع والإجارة ونحوهما ولم يحصل الإقباض بعد وإلا صار تصرفاً خارجياً تكوينياً.

الثاني: ورد في معتبرة عبد الله بن سنان سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي وشكا إليه حر الشمس وهو محرم، وهو يتأذى به فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟

ص: 48

1- الكافي: 7/274، ولاحظ وسائل الشيعة: 5/120 ب3 من أبواب مكان المصلي ح1.

فقال: (لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك)(1).

فإن مقتضى الإطلاق لهذا الكلام هو أن الإصابة متى ما صدقت ولو بجزء يسير - كأنملة الأصبع - فهذا لا يجوز، ولكن نعلم من الخارج أن الفقهاء لا يلتزمون بذلك في هذا المقدار اليسير، فالمدار عندهم على صدق عنوان التغطية والخمار وستر الرأس، والإصابة بهذا المقدار لا يصدق عليه أحد هذه الأمور، فيدور الأمر بين إرادة القدر المتيقن وهو ستر جميع الرأس وبين إرادة الستر بدرجتها الثانية الصادقة بستر نصف الرأس مثلاً.

الثالث: ورد في معتبرة عبد الله بن سنان: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)(2).

فإن مقتضى إطلاق هذه الصحيحة الشمول لكل من:

أ. الشبهة المحصورة.

ب. الشبهة غير محصورة.

ج. الشبهة البدوية.

ولكن يتعذر الأخذ بهذا العرض الواسع لكل هذه الحالات الثلاثة؛ وذلك بسبب أن الشبهة المحصورة لا يمكن الحكم بإباحة كلا طرفيها فهذا يؤدي إلى المخالفة القطعية العملية، وهو لا يجوز.

ص: 49

1- وسائل الشيعة: 12/525 الباب 67 من أبواب تروك الإحرام ح4 عن الفقيه 2/227/1068 بإسناده عن عبد الله بن سنان. في هامش الوسائل: (في المصدر: يصب). وطريق الشيخ الصدوق إلى عبد الله بن سنان في المشيخة صحيح قال: (وما كان فيه عن عبد الله بن سنان فقد رويته عن أبي (رضى الله عنه)، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان) (وسائل الشيعة: 30/68).

2- وسائل الشيعة: 17/87/ب4 من أبواب ما يُكتسب به ح1. ورواه المشايخ الثلاثة رحمهم الله.

فيدور الأمر والموقف العملي بين الشمول للشبهة البدوية والشبهة غير المحصورة وبين الاقتصار فقط على المرتبة الأضيق أي خصوص الشبهة البدوية.

وفي هذه الأمثلة الثلاثة يمكن القول: إن مدرك حجية الإطلاق هو السيرة العقلانية وهي منعقدة على الأخذ بالإطلاق عند إمكان ذلك، وأما عند تعذر الأخذ بالإطلاق بمساحته الواسعة - كما في الأمثلة المتقدمة - فهنا لا يجزم ولا يعلم بانعقاد السيرة على الأخذ بالإطلاق بمساحته ودائرته بالدرجة الثانية الأقل سعة، وبالتالي يصير الدليل مجملاً ومردداً، وتكون النتيجة هي لزوم الاقتصار على القدر المتيقن الأضيق وهو في المثال الأول التصرف الخارجي، وفي المثال الثاني ستر جميع الرأس، وفي المثال الثالث خصوص الشبهة البدوية. وحمل الإطلاق بعد تعذر المرتبة الواسعة على المرتبة الثانية يحتاج إلى دليل.

ونعود إلى مقامنا فيقال: إن التمسك بإطلاق [فاجتنبوه] بعرضه الواسع - الشامل للنظر والاقتراب - باطل جزماً حيث نعلم من الخارج أنه ليس المقصود جداً السعة بدرجتها الكبيرة فلا يحتمل أن النظر إلى الخمر أو ما شاكله محرم، وبعد تعذر الحمل على هذه السعة يدور الأمر بين الحمل على المرتبة الثانية الشاملة للتصرف الخارجي التكويني وللتصرف الاعتباري، وبين الحمل على القدر المتيقن وهو التصرف الخارجي فقط - أي حرمة الشرب الذي هو ثابت بالضرورة من الدين -، والمناسب هو الحمل على القدر المتيقن إلا أن تقوم قرينة من الخارج.

ويمكن أن يُناقش الوجه الثاني بأن التمسك بالإطلاق هنا لفهم شمول الاجتناب لكل الآثار لا يصح من الأساس؛ لأن الإطلاق مورده الموضوع ولا يجري في المحمول، بل دائماً يؤخذ في المحمول بالقدر المتيقن.

فإذا قيل (الدواء نافع) فالإطلاق يجري في الدواء أي أن أي فرد من الدواء كان فهو نافع - إن قلنا بتمامية مقدمات الحكمة وجريان الإطلاق - ولكن لا يجري الإطلاق في المحمول بمعنى أنه نافع لكل شيء.

وكذلك الحال في مثل (الفقيه عالم) فهنا يثبت بمقدمات الحكمة أن كل فقيه عالم لا أن الفقيه عالم بكل علم، بل يكفي أن يكون عالماً بعلم واحد؛ لأن المحمول يلحظ بنحو صرف الوجود.

وكذا في مثل (زيد عالم) أو (الشيخ المفيد عالم) وشك أن المراد علم الفقه فقط، أو علم الحساب أيضاً فلا يتمسك بالإطلاق لإثبات أن زيداً عالم بكل شيء، بل يقتصر على القدر المتيقن حيث لا يجري الإطلاق في المحمول، وكذا لو قال المولى: (الصلاة باطلة) فلا يصح التمسك بإطلاق المحمول وأن كل موجبات البطلان موجودة في هذه الصلاة، بل يكفي وجود مبطل واحد يصدق معه أن الصلاة باطلة.

أمكن الجواب: أن مقدمات الحكمة إن تمت - أي بأن أحرزنا أن المولى في مقام البيان ولا قرينة على التقييد - أنتجت الإطلاق والشمول، بل فرق بين أن يكون ذلك في الموضوع أو المحمول فمثلاً لو قال المولى: (الماء مطهر) وكان في مقام البيان فلا ضير أن نقول إن مقدمات الحكمة تامة في المحمول كما أنها تامة في الموضوع، بمعنى أن كل ما صدق عليه ماء يثبت له هذا الحكم وهو التطهير، وكذلك الحكم بالمطهر فهو يشمل تطهير كل النجاسات ولا يختص تطهيره بنجاسة دون نجاسة، وهذا هو مقتضى إطلاق المحمول حيث لم يختص بالتطهير من نجاسة معينة كالدم.

ولعل الوجه في عدم إمكان التمسك بالإطلاق في المحمول فيما ذكر من الأمثلة هو من جهة عدم قبول المحمول للإطلاق، إذ إن الدواء عادة لا يمكن افتراض نفعه لكل مرض، وكذا الحال في (زيد عالم)، فإنه يصعب أن نفترض أن زيداً عالم بكل

معلوم، فهذه الصعوبة مانعةٌ من التمسك بالإطلاق في المحمول وإلا فعند إمكان التمسك بالإطلاق في المحمول، يجري ولا مانع منه.

إذا منع جريان الإطلاق في المحمول بقول مطلق ليس بتام، وفي مقامنا لا مانع من الإطلاق، غايته يتعذر الأخذ به بعرضه الواسع الأول.

قال في المدارك: (وبمنع كون الأمر بالاجتناب للنجاسة لجواز أن يكون إثماً ومعصية كما في الميسر وما بعده)(1).

وإن قيل: يمكن استفادة العموم الشامل للمس والوقوع على الجسم ونحوه المستلزم للقول بالنجاسة من خلال التمسك بقاعدة حذف المتعلق - متعلق الاجتناب - فإنها تدل على العموم إذ لم تُبيِّن الآية ما يُراد اجتنابه.

كان الجواب: أنّ حذف المتعلق لا يدل على العموم وإنما يقدر الأثر المناسب نظير ما ذكره الفقهاء في [حرمت عليكم أمهاتكم] وفي المقام الأثر المناسب هو الشرب.

وبعبارة أخرى: إن المتبادر من الاجتناب من كل شيء الاجتناب عما يتعارف في الاقتراب منه، فالمتعارف من الاقتراب من الخمر الشرب منه، ومن الاقتراب من الميسر اللعب به، ومن الاقتراب من الأنصاب عبادتها، فعلى هذا يكون الأمر بالاجتناب عن الخمر المتبادر منه الاجتناب عن شربه لا الاجتناب عن جميع الوجوه كما يقولون إن [حرمت عليكم الميتة] لا إجمال فيه إذ المتبادر تحريم أكلها (2).

وعلى أي حال لا ملازمة بين الاجتناب وبين ثبوت النجاسة، فقد يكون الشيء طاهراً ولكن يحرم تناوله كالتراب والسم.

والخلاصة مما تقدّم: أن المراد من الرجس في الآية المباركة هو النجاسة الخبيثة

ص: 52

1- المدارك: 2/291.

2- لاحظ البحار: 77/95.

المصطلحة، أو أن المراد من الاجتناب ما يدل على النجاسة لم يثبت من الآية المباركة.

ومن هنا قال المحقق (رحمة الله) في المعبر: (والاستدلال بالآية عليه فيه إشكالات)(1).

وقال المقدس الأردبيلي (رحمة الله): (وبالجملة لا دلالة فيها على نجاسة الخمر)(2).

وقال صاحب الذخيرة (رحمة الله): (التمسك بالآية ضعيف)(3).

وقال السيد الخميني (رحمة الله): (ولكن بعد اللتيا والتي إثبات نجاستها بالآية محل إشكال ومناقشة لا مجال للتفصيل حولها)(4).

وقال السيد الخوئي (رحمة الله): (إن الكتاب العزيز لا دلالة له على نجاستها حيث إنّ الرجس في قوله عز من قائل: (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) ليس بمعنى النجس بوجه؛ لوضوح أنه لا معنى لنجاسة بقية الأمور المذكورة في الآية المباركة، فإن منها الميسر وهو من الأفعال ولا يتصف الفعل بالنجاسة أبداً، بل الرجس معناه القبيح...)(5).

الدليل الثاني: الإجماع

وقد استدل به على نجاسة الخمر كما عن غير واحدٍ من المتقدمين:

قال السيد المرتضى (رحمة الله) في الناصريات: (الخمر نجسة، وكذلك كل شراب يُسكر كثيره. لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر، إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم)(6).

وقال الشيخ الطوسي (رحمة الله): (والخمر نجسة بلا خلاف)(7).

ص: 53

1- المعبر: 1/424.

2- زبدة البيان: 42.

3- ذخيرة المعاد (ط.ق): ج 1/ق 1/ص 153.

4- كتاب الطهارة: 3/173.

5- التنقيح في شرح العروة الوثقى: 3/83 (ط. جديدة).

6- مسائل الناصريات: 95 للسيد الشريف المرتضى (355-436هـ).

7- المبسوط: 1/36.

وقال السيد ابن زهرة (رحمة الله): (والخمر نجسة بلا خلاف ممن يعتد به)⁽¹⁾.

وقال صاحب الجواهر (رحمة الله): (المشهور نقلاً وتحصيلاً قديماً وحديثاً بيننا وبين غيرنا شهرة كادت تكون إجماعاً بل هي كذلك)⁽²⁾.

ولا يخفى أن دعوى الإجماع عند المتأخرين ترجع إلى الشهادات من المتقدمين، والإجماع عندما يدعى إما أن يدعى ثبوته بالتحصيل الوجداني، أو عن طريق النقل، وكيفما كان يلاحظ على الاستدلال بالإجماع:

1. لا- نسلم بوجود إجماع محصل مباشرة بالوجدان، وكيف يدعى تحصيل الإجماع الوجداني مع وجود معروفة مخالفة فقهاء من المتقدمين المقاربين لعصر الأئمة (عليهم السلام) مما يكون خلافهم مضرراً في اكتشاف الإجماع كالصدوق وابن أبي عقيل وغيرهم ممن تقدم. ومن هنا استدلت العلامة (رحمة الله) بالإجماع بعنوانه المنقول والمُحصّل فلم يكن الإجماع ثابتاً عنده بالوجدان.

قال (رحمة الله): (الخمر وكل مسكر... نجس ذهب إليه أكثر علمائنا كالشيخ المفيد والشيخ أبي جعفر والسيد المرتضى و...، لنا وجوه: الأول: الإجماع على ذلك فإنه السيد المرتضى قال: (لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر...))، وقال الشيخ (رحمة الله) الخمر نجسة بلا خلاف... وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فإن الإجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته)⁽³⁾ فالعلامة (رحمة الله) لم يثبت أكثر من هذه المرتبة.

وكذلك المحقق (رحمة الله) فإنه لم يثبت عنه الإجماع وجداناً، قال (رحمة الله): (الخمر نجسة العين، وهو مذهب الثلاثة وأتباعهم والشافعي وأبي حنيفة وأكثر أهل العلم. وقال

ص: 54

1- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: 41، للسيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (511-585هـ).

2- الجواهر: 6/2.

3- مختلف الشيعة: 469-1/470 للعلامة الحلبي (648-726هـ).

محمد بن بابويه (1) وابن أبي عقيل (2) منا: ليست نجسة وتصح الصلاة مع حصولها في الثوب وإن كانت محرمة... ثم الوجه: أن الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة... والاستدلال بالآية عليه فيه إشكالات، لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين (3)، فإذا على فرض كون الاستدلال بالإجماع المحصل فإنه لم يثبت.

ثم إنه لم يثبت لنا وجود إجماع من خلال النقل بحيث يصل إلى درجة الاستفاضة أو التواتر بنحو يوجب الوثوق والاطمئنان بالحكم الشرعي حتى يكون حجة، ولذا نجد العلامة (رحمة الله) اعتمد على نقل الإجماع بأخبار الآحاد الثقات وكذا المحقق (رحمة الله)، فهو نقل اختلاف الأصحاب والأحاديث، وبالتالي لم يثبت عنده وجود إجماع مفيد للاطمئنان حتى يحتاج به.

فإذا إلى هنا تبين أنه لا إجماع محصل ليكون كاشفاً لنا عن وجود دليل معتبر عند المجمعين فإننا عندما نستدل بالإجماع فإن ذلك باعتبار كشفه عن وضوح الحكم المجمع عليه.

وتبين أيضاً أن الموجود هو إجماع منقول بخبر الواحد ولم يصل إلى درجة الاستفاضة بنحو يوجب الوثوق (4) وإلا فالإجماع المنقول بخبر الواحد ليس بحجة في حد نفسه، لاسيما من السيد والشيخ بعد ملاحظة ما ذكر من أن السيد مسلكه في دعوى الإجماع - الذي يؤدي به إلى دعواه على فتاوى يكاد أن يتفرد بها - يزيل الوثوق بظاهر كلامه عند ادعاء الإجماع، وأما الشيخ فقولته (بلا خلاف) مبني على

ص: 55

-
- 1- الصدوق ووالده هما من كبار الوسط الفقهي الإمامي في حوزة قم، توفي الأب سنة 329هـ، وأما الابن فقد توفي سنة 381هـ.
 - 2- ابن أبي عقيل والجعفي هما من شيوخ أصحابنا في العراق، توفي الأول سنة 329هـ، وكلهم من المقارئين لعصر الأئمة (عليهم السلام) أو المعاصرين لمقدار منه فمخالفة قولهم تضرر بالإجماع.
 - 3- المعتبر: 1/422 للمحقق الحلي (رحمة الله) (ت: 676هـ).
 - 4- حيث لم يقيم دليل على كفاية الاستفاضة بعنوانها.

ضرب من التسامح؛ إذ كيف يخفى عليه خلاف مثل الصدوق الذي هو على رأس مدرسة فقهية كبيرة(1).

وعن المحقق التستري عند حديثه عن ابن أبي عقيل العماني: وكان لا يعمل إلا بالأخبار المتواترة إلا أنه كالمفيد والمرتضى يدعي التواتر كثيراً فيما لا تواتر فيه كادعاء الإجماع فيما لا إجماع فيه(2).

2. أن المسألة خلافة حتى قبل عصر الفقه الإمامي - أي خلافة في عصر الرواة وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) - فلاحظ رواية أو معتبرة خيران الخادم(3) ومعتبرة علي بن مهزيار(4)، ومعتبرة كليب بن معاوية(5) وهذا معناه أن نجاسة الخمر لم تكن من

ص: 56

1- بحوث في شرح العروة الوثقى: 3/408. نعم، من خالف في مسألة ما وكان بعيداً عن الحوزة وأجوائها فقد يخفى عليه أوضح الواضحات فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفة معتداً بها.

2- عن قاموس الرجال: 3/198.

3- وسائل الشيعة: 3/468، وفي سندها سهل بن زياد وهو محل كلام، وقال السيد الشهيد (رحمة الله) في بحوث في شرح العروة الوثقى: 3/413: (والرواية وإن كانت غير صحيحة السند، لا أنه يحتمل صدورها وبقدر الاحتمال الوجداني لصدورها تكون عاملاً مضاداً للكاشفة التكوينية للإجماع، إلا- أن مما يوهن أمر الرواية عطف لحم الخنزير على الخمر أيضاً) والمهم يمكن استفادة نفي ارتكاز النجاسة عن الأصحاب بمقدار إمريتها الاحتمالية.

4- وسائل الشيعة: 3/468، وهي تامة سنداً بأحد طريقيها. وأما الطريق الآخر ففيه سهل بن زياد، وهو محل خلاف.

5- وسائل الشيعة: 25/341، وهي تكشف وتدل بوضوح على أن أبا بصير وأصحابه لم تكن النجاسة مركوزة في أذهانهم، وإلا لعرفوا أن إلقاء الماء في النجس لا يطهره حتى إذا فرض زوال صفة الإسكار، فشبهة جواز شرب النبيذ بعد كسره بالماء تكشف عن أن حرمة شربه لأجل علة الإسكار ومتى ما زال الإسكار عنه زالت الحرمة معه. نعم، هي واردة في النبيذ ولم يكن فيها ذكر الخمر ومن هنا يمكن أن يقال: إن دائرة الخمر تشمل ما أخذ من التمر أو العنب كما أن النبيذ يشمل التمر والعنب غايته بالنبيذ لا بالاعتصار، أو يقال: لا فرق بين النبيذ والخمر بحسب كلام المجمعين حيث أفتوا بالنجاسة فيها، فإذا ثبت انتفاء ارتكاز النجاسة عندهم في النبيذ ثبت ذلك في الخمر أيضاً. وفي بحوث في شرح العروة الوثقى: 3/413 عند ذكر رواية كليب بن معاوية قال: (ومن المعلوم أنه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة لكان من البعيد أن يتوهموا كسر محذور النجاسة بالماء؛ لأن من الواضح أن النجس إذا زيد ماءً تنجس ما يلقي فيه ولا يطهر. وإنما ينشأ هذا التوهم عند قصر النظر على محذور الحرمة فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلثة من فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، والرواية وإن وردت في النبيذ المسكر إلا أنه تنفع للغرض المطلوب على كل حال).

الواضحات عن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) فلا وجود لارتكاز متشعري متلقى من الأئمة يداً بيد، وإنما حدث الارتكاز المتشعري للنجاسة أخيراً نتيجة استدلال الفقهاء واستنباطهم. فإذا اتضح أن الإجماع المدعى لا يكشف كشافاً واضحاً عن أن الحكم هو النجاسة في زمن الأئمة (عليهم السلام). وأما اشتهاار الحكم بالنجاسة وكونه واضحاً اليوم فهو قد تكوّن على أساس فتاوى الفقهاء.

3. لو سلم الإجماع من الفقهاء وأنه من تتبع فتاواهم في كتبهم فهو إجماع مدركي جزماً أو احتمالاً وأنه مستند إلى الوجوه الصناعية، بمعنى أنهم استندوا إلى مدرك ومستند، لا أن الحكم كان مركزاً عندهم متسالماً عليه بينهم وأنهم تلقوه جيلاً بعد جيل عن الأئمة (عليهم السلام).

فإذا الإجماع لو كان متحققاً فهو محتمل المدرك ومثله لا يكون حجة، إذ حجية الإجماع ناشئة من كاشفيته يداً بيد عن رأي المعصوم (عليه السلام)، ومع احتمال المدرك لا يمكن الجزم بكاشفيته، وعندئذ تعود القيمة للمدرك وتكون العبرة بما يستفاد من النصوص أو بصواب غيرها من المستندات.

والحاصل: أن دعوى الإجماع هنا هي كسائر الإجماعات فإنه إذا تحقق حقاً فكونه تعبيراً أول الكلام، حيث لا يخفى أن الإجماع النافع والمثمر والذي اعتمد عليه الفقهاء لاستكشاف الحكم الشرعي هو ما يعبر عنه اصطلاحاً بالإجماع التعبدى الواصل يداً بيد طبقة عن طبقة.

وبعبارة أخرى: إن الإجماع:

أ. غير متحقق بعد ذهاب جمع من الأساطين إلى القول بالطهارة.

ب. إنه لمعلومية مدرك المجمعين لا يعتمد عليه.

وأخيراً لا يخفى أن وجود الروايات على الطهارة يوهن الإجماع على النجاسة بعد ملاحظة أنها لا تحمل على التقية فالمشهور عندهم النجاسة، كما أنها ليست مخالفة للكتاب.

والخلاصة من كل ما تقدم أنه لا اطمئنان بوجود إجماع.

الدليل الثالث: الأخبار

وهي في المقام كثيرة في كلا الجانبين - طهارة الخمر ونجاسته- ويكفي للاستدلال على الحكم تامة بعضها سنداً ودلالة، بل حتى لو فرض عدم تماميتها سنداً بأجمعها، لكن كثرتها تشكل عنوان الاستفاضة الموجبة للاطمئنان- أي يحصل الاطمئنان بصدور المضمون- ولنتعرض أولاً إلى ما استدل به على النجاسة.

والروايات المستدل بها على النجاسة- بحسب ما أمكنني الاطلاع عليه- هي على أصناف:

منها: ما استدل به على أنه كالصريح، أو قل له ظهور قوي في النجاسة كرواية أبي بصير في حديث النبيذ بعد عدم القول بالفصل، ورواية عمار بن موسى.

ومنها: - وهو الأكثر- ما دل على غسل الثوب أو البدن ونحوهما إذا أصابه خمر، وهو يقتضي النجاسة بتقريب: أن الأمر بالغسل ظاهر في الإرشاد إلى النجاسة.

ومنها: ما دل على لزوم إهراق المرق والماء ونحوهما إذا أصابه الخمر، فهذا يرشد إلى النجاسة كروايته زكريا بن آدم وعمر بن حفظة.

ومنها: ما دل على نزع ماء البئر إذا وقع فيها الخمر كرواية عبد الله بن سنان.

ومنها: ما دل على التوقي مما أصابه الخمر من الآنية والخوان, كرواية علي بن جعفر ورواية يونس ورواية محمد بن مسلم.

ومنها: ما دل على تنزيل الخمر منزلة لحم الخنزير والميتة, كرواية الحلبي ورواية هارون بن حمزة الغنوي, بتقريب: التمسك بإطلاق التنزيل ليشمل أثري الحرمة والنجاسة.

ومنها: ما استدل به على النجاسة من خلال الإمضاء السكوتي لما ارتكز في ذهن السائل من نجاسة الخمر كرواية عبد الله بن سنان.

فمما استدل به على الخمر مما دلّ على غسل الثوب أو البدن ونحوهما:

معتبرة عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجري أو يشرب الخمر, فيرده, أيصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال: (لا يصلي فيه حتى يغسله)(1).

وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّها ظاهرة في الإرشاد إلى النجاسة, حيث ظاهر الأمر بغسل الثوب كونه أمراً إرشادياً إلى نجاسة الثوب - لا أنه حكم مولوي تكليفي تعبدية إذ من المعلوم إنّ الغسل لا يجب لنفسه وإنما هو لأجل العبادة- ولو لم يكن الثوب نجساً لم يكن هناك وجه وحاجة لأن يأمر الإمام (عليه السلام) بالغسل.

ولكن يلاحظ على هذا التقريب: أنه توجد رواية أخرى - ستأتي - لعبد الله بن سنان لم يرد فيها الأمر بالغسل, بل قال (عليه السلام) له: صلّ فيه ولا تغسله - فلاحظ- وبالتالي يمكن حمل الأمر على الاستحباب أو على جهة الاستقذار العرفي والتنزّه

ص: 59

1- وسائل الشيعة: 3/521ب74-باب طهارة الثوب الذي يستعيره الذمي إلى أن يعلم تنجيسه له واستحباب تطهيره قبل استعماله-ح2
عن التهذيب، وهي في التهذيب 2/361ح1494: علي بن مهزيار عن فضالة عن عبد الله بن سنان.

ورفع الحزازة من النفس كما ذكر ذلك في بعض الروايات(1).

هذا إن قلنا هما روايتان وقبلنا هذا الجمع العرفي بينهما، وإلا فإن رفضناه وقلنا بينهما تدافع وتنافي ويتحير العرف بينهما، يكون التعارض مستقراً ثم التساقط.

كما أنه إن قلنا هما رواية واحدة(2)

فحينها لا نعرف ما هو الصادر منهما فلا يكون أيّاً منهما حجة.

ولا يخفى أنّ التقريب المتقدم للدلالة المتقدمة يذكر أيضاً في الروايات الآتية(3) الأمرة بغسل الثوب أو البدن أو غيرهما مما أصابه الخمر أي الروايات المشتملة على مجرد الأمر بالغسل، وكذلك يأتي في الروايات الأمرة بالإهراق(4).

وعلى أي حال بعد وجود روايات تدل على الطهارة يمكن توجيه هذه الروايات،

فهي ليست بصدد إثبات النجاسة، ولا أقل بقرينة تلك الروايات.

ص: 60

1- المستدل بها على الطهارة فلاحظ، ولا يخفى أن الأوامر التنزيهية التي ترد عن الأئمة (عليهم السلام) هي لإرشاد الناس إلى الكمال، منها مثلاً: ما ورد في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام):... وسألته عن أبوالدواب والبغال والحمير فقال: (اغسله، فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، وإن شككت فانضح). (الكافي ج 3 باب أبوالدواب ح 2)، وهو محمول على الاستحباب والتنزه، قال صاحب الوسائل: 3/403: (أقول: هذا محمول على الاستحباب لعدم نجاسة الأبوال المذكورة).

2- إن احتمال الوحدة في روايات متعددة -بينهما بعض الاختلاف- إنما يكون مضرراً فيما إذا فرض وجود سؤال من الراوي فنقول من البعيد سؤاله عن قضية واحدة أكثر من مرة، ولا جزم بانعقاد السيرة على الحكم بالتعدد، وأما إذا لم يوجد سؤال فلا يكون التعدد مضرراً، وإنما يكون معناه أن الراوي سمع من الإمام (عليه السلام) يقول ذلك في أكثر من مجلس.

3- التي هي الأكثر فلاحظ.

4- ولا يخفى وجود احتمال آخر في روايات غسل الإناء أو إهراق ما فيه غير مسألة الحكم الإرشادي بالغسل إلى النجاسة، وهو أن الغسل ليس من جهة الارشاد إلى النجاسة، ولذا ترى اختلاف الأمر بالغسل من حيث العدد بحسب الأواني وإنما الأمر بالغسل هو لأجل أن لا يحصل تناول للخمر، فالملاحظ هو مسألة حرمة تناول لا مسألة النجاسة.

وقد تُقَرَّب دلالة المعتمدة المتقدمة على النجاسة بتقريب آخر، وهو: إنَّ كلام السائل يدل على ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه والمفروغية من ذلك، وأن الإمام (عليه السلام) سكت، وهذا يدل على الإمضاء والتقرير على ما ارتكز في ذهن السائل.

قال السيد الحكيم (رحمة الله): فإن الأمر فيه وإن كان محمولاً على الاستحباب لكنه يدل بالتقرير على نجاسة الخمر (1).

ولكن يمكن أن يلاحظ عليه:

أ. أن الرواية وإن كان ظاهرها تركز شيء في ذهن السائل، ولكن من قال إنَّ المركز هو حيثية اللزوم؟ فلعل المركز كان حيثية الرجحان بالمعنى الأعم أو خصوص الاستحباب.

ب. ولو سلّم ارتكاز اللزوم فهو يحتاج إلى إمضاء، والإمضاء نستفيدة من سكوت الإمام (عليه السلام)، ولكن يمكن أن يقال: إنّه ليس كل سكوت يستفاد منه الإمضاء، فإن بعض الأمور المركوزة قد لا تؤثر على الحكم الشرعي، بل العمل على وفقها يكون موافقاً للاحتياط، نعم الردع عن الارتكاز يكون واجباً إذا كان يوجب انحرافاً أو إغراءً في الموقف العملي.

ج. ولو سلّم الإمضاء، ففي المقام يوجد ما يُضعف استفادة الإمضاء من سكوته (عليه السلام)، وهو عطف الخمر على الجريّ مع عدم نجاسته.

وأما سنداً فالرواية معتبرة، فقد رواها الشيخ الطوسي في التهذيب بإسناده عن علي بن مهزيار عن فضالة عن عبد الله بن سنان، والكل ثقات كما يتضح بالمراجعة، وطريق الشيخ الطوسي في المشيخة إلى علي بن مهزيار تام، وأيضاً قد رواها الكليني في الكافي ونصّها الكامل في الكافي كالتالي: (5- علي بن محمد عن سهل بن زياد عن

ص: 61

خيران الخادم قال: كتبت إلى الرجل (صلوات الله عليه) أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير، يصلّي فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلّ فيه فإن الله إنّما حرّم شربها، وقال بعضهم: لا تصلّ فيه، فكتب (عليه السلام): (لا تصلّ، فيه فإنه رجس). قال: وسألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجريّ أو يشرب الخمر، فيرده، يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: (لا يصلّي فيه حتى يغسله)(1).

وهنا إشكالان سنديان:

الأول: وجود سهل بن زياد، وهو محل كلام وخلاف.

الثاني: أنّ نقل خيران الخادم عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة لا يناسب طبقته، حيث إن خيران من أصحاب الإمام الجواد أبي جعفر الثاني (عليه السلام) والإمام الهادي أبي الحسن الثالث (عليه السلام)، وعن الشيخ الطوسي في رجاله عدّه في أصحاب الإمام الهادي (عليه السلام) وتوثيقه(2). وقال صاحب الوسائل: (خيران الخادم من أصحاب أبي الحسن الثالث (عليه السلام) ثقة، قال الشيخ والعلامة، وروى الكشي مدحه ووكلته)(3)(4).

ومن هنا قال السيد الخوئي (رحمة الله): (رواية خيران الخادم الذي هو من أصحاب الهادي (عليه السلام) عن الصادق جعفر بن محمد سلام الله عليهما غريب؛ لبعده الطبقة، ولا يبعد وقوع التحريف فيه من النسخ، وأن قوله: (قال وسألت أبا عبد الله (عليه السلام)) كان ذيل الحديث (2)، وأن الراوي هو عبد الله بن سنان، وكتب ذيل الحديث الخامس

ص: 62

1- الكافي: 3/405 في ذيل ح5.

2- معجم رجال الحديث: 8/88، ولا حظ اختيار معرفة الرجال: 2/867.

3- وسائل الشيعة: 30/365.

4- اختيار معرفة الرجال: 2/868.

ومما يؤكد كلامه (رحمة الله) أن الشيخ الطوسي (رحمة الله) نقل رواية خيران مبتدئاً بسهل بن زياد وتنتهي الرواية بكلمة رجس(2).

وعلى أي حال، الطريق الأول المذكور في التهذيب تام، ويكفي لاعتبار الرواية سنداً(3).

ومنها: معتبرة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام): (جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) وأبي عبد الله (عليه السلام) في الخمر يصيب ثوب الرجل إنما قال: لا بأس أن يصلي فيه إنما حرم شربها. وروى غير زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك، فأعلمني ما أخذ به؟ فوقع (عليه السلام) بخطه، وقرأته: خذ بقول أبي عبد الله (عليه السلام)(4).

ص: 63

1- المعجم: 8/90.

2- التهذيب: ج2/ح1485.

3- ولا يخفى أن صاحب الوسائل نقل الصحيحة ثانيةً في 38/ب3/468 من أبواب النجاسات ح1 عن الكافي، ونصّ الحديث في الوسائل: محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن فضالة بن أيوب عن عبد الله بن سنان قال سألت أبي عبد الله عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجري أو يشرب...، وذكر في هامش الوسائل: (الكافي: 3/405/5). ولكن بمراجعة الكافي لا نجد النص المتقدم في ح5- كما اتضح نقله مما تقدم- حيث ح5 منقول عن خيران الخادم، فلعلّ الوجه في ذكر الحديث بهذا السند هو ما ذكره السيد الخوئي (رحمة الله).

4- وسائل الشيعة: 2/ح3/468 عن الكافي. وفي هامش الوسائل (في نسخة: غير - هامش المخطوط). أقول: الرواية هي في الكافي: 3/407 (... وروى غير زرارة...)، وذكرها الشيخ في التهذيب: ج1/ح826 (عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن... - بنفس السند أي بالطريقين -... وروى غير زرارة...), ولكن كلمة (وقرأته) موجودة في التهذيب دون الكافي، وفي هامش التهذيب أن عبد الله بن محمد مشترك بين الحُضينيني الثقة والبلوي الضعيف، وقال الشيخ (رحمة الله) بعد إيراده للمعتبرة (وجه الاستدلال من الخبر أنه (عليه السلام) أمر بالأخذ بقول أبي عبد الله (عليه السلام) على الانفراد والعدول عن قوله مع قول أبي جعفر (عليه السلام)، فلولا أن قوله (عليه السلام) مع قول أبي جعفر خرج مخرج التقية لكان الأخذ بقولهما معاً أحرى وأولى) فالشيخ إذن حمل قوله (عليه السلام) (لا بأس أن يصلي إنما حرم شربها) على أنه خرج مخرج التقية.

والرواية تامة سنداً في أحد طريقيها إذ رويت في الكافي بطريقين وفي الطريق الثاني سهل بن زياد وهو محل كلام وخلاف، وعلي بن مهزيار هو من الطبقة السابعة ومن أصحاب الرضا والجواد والهادي (عليهم السلام).

وتقريب الدلالة أن يقال: إن المراد بقول أبي عبد الله (عليه السلام) هو قول الإمام الصادق (عليه السلام) منفرداً، فدل على أن الرواية عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) لم تصح عنده (عليه السلام)، فما رواه غير زرارة هو ليس بصحيح ومنفي من أساسه ولم يصدر، فالرواية ناظرة إلى بيان الحكم الواقعي الأولي ابتداءً⁽¹⁾، وهي من طائفة أخبار النجاسة وطرف معارضة لأخبار الطهارة في عرضها لا أنها حاكمة عليها أو بمنزلة الخبر العلاجي حتى تكون متعرضة لترجيح أحد الخبرين على الآخر، فالسائل سأل عن الحكم الواقعي المتعين وهو حكم الخمر من حيث النجاسة والطهارة دون الحكم الظاهري وحال الحجية، فإذا الرواية ليست بصدد الحكومة - والنظر لأحدهما وأن الآخر لا يؤخذ به لأنه كان تقية أو لظروف غير طبيعية - ولا بصدد بيان الحكم الظاهري وعلاج حال الحجية للخبرين المتعارضين حتى يقال هي من الأخبار العلاجية بل هي بصدد بيان الحكم الواقعي.

وبناءً على هذا التقريب يستفاد من الرواية نجاسة الخمر وعدم جواز الصلاة فيما أصابه، والوارد فيها عنوان النبيذ المسكر وعنوان الخمر.

ولكن يمكن أن يُقال: إنه يحتمل أن يكون المقصود من قول أبي عبد الله (عليه السلام)

ص: 64

1- وكذا رواية خيران فقد قيل إنها أوضح في النظر إلى الحكم الواقعي، وفي أنها ليست من الأخبار العلاجية؛ لأن الإمام (عليه السلام) فيها كان يبين الحكم الواقعي معللاً ذلك بأنه رجس ومعه فعدم الحكومة يكون أوضح.

هو أرجحية التنزه عن الثوب الذي أصابه خمر وليس من باب تنجس الثوب، وهذا احتمال موجود وقائم لاسيما مع ملاحظة أخبار الطهارة، فلا- مثبت لكون قول أبي عبد الله (عليه السلام) دالاً على النجاسة والإلزام بالغسل وإعادة الصلاة، فالكلام وإن فرض أنه ليس ناظراً إلى التعارض وتقديم إحدى الروايتين وإسقاط حجية الأخرى ولكنه مع ذلك يحتمل أن تقديم قول الإمام الصادق (عليه السلام) هو للتنزه وأرجحيته.

مضافاً إلى أنه يحتمل أن يكون المراد ب- (خذ بقول أبي عبد الله (عليه السلام)) هو قوله الذي مع الإمام الباقر (عليه السلام)، ويكون تعبيره بذلك لمصلحة ولو للتفجير من الخمر فلا يتعين أن يكون المراد هو قول الإمام الصادق (عليه السلام) منفرداً(1).

وسياتي الكلام مرة أخرى عن المعتمدة في الوجه الأول من وجوه الجمع بين أخبار النجاسة وأخبار الطهارة.

ومنها: معتبرة عمار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تصلّ في بيت فيه خمر ولا مسكر لأن الملائكة لا تدخله، ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل)(2).

ص: 65

1- إن صيغة (خذ) لو جاءت وحدها فلها ظهور في الوجوب بغض النظر عن روايات الطهارة خلافاً للمحقق الخوانساري في مشارق الشموس: 1/331 ط.ق حيث قال: (وأما صحيحة علي بن مهزيار ففيه أن صيغة خذ لا- ظهور لها في الوجوب في عرف ائمتنا (عليهم السلام) نعم إذا وردت في روايات متعددة صيغة الأمر ولم يوجد ما يدل على الاستحباب في روايات أخرى، بل ولم يظهر أيضاً قول من الأصحاب بالاستحباب فحينئذ لا يبعد أن يقال بظهورها في الوجوب كما ذكرنا سابقاً، وفيما نحن فيه ليس كذلك إذ يوجد الروايات الدالة على الاستحباب وكذا القول بخلاف الوجوب من الأصحاب...).

2- ن. م ح 7 عن التهذيب وطريق الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى تام في المشيخة. وذكر أن هذه الرواية تدل على أن النجاسة ليست مختصة بالخمر على فرض أن يكون الخمر اسماً لمسكر خاص ولا يشمل سائر المسكرات، وذلك لعطفه (عليه السلام) كلمة المسكر في الخمر ب- أو.

وتقريب الاستدلال بها:

أولاً: بلحاظ النهي عن الصلاة في ثوب أصابه خمر فإن إطلاقه لفرض عدم بقاء عين الخمر يدل عرفاً على كون المانع بسبب النجاسة لا بسبب عين الخمر بعنوانه.

ثانياً: بلحاظ جعل الغاية للنهي هو الغسل، فإن ذلك يؤكد كون أساس المانع هو النجاسة لظهور مادة الغسل في كونها تنظيفاً وإزالة للقدور.

ولكن الاستدلال المتقدم يواجه إشكالاً وهو: أن الاستدلال المتقدم إنما يتم بناءً على مسلك حكم العقل - وهو مسلك الشيخ النائيني والسيد الخوئي (رضى الله عنهما) - في استفادة الوجوب والتحريم من الأمر والنهي، فإنه على هذا المسلك تكون فقرتا الرواية مستخدمتين في أصل النهي الكلي فقط دون التنزيه والتحريم - الإلزام -، وإنما هما يستفادان من حكم العقل، أي أن الصيغة موضوعة لأصل النهي فقط، أما استفادة التنزيه أو التحريم من صيغة النهي فإنما هي من حكم العقل وليس مدلولين لفظيين، فالعقل مثلاً يقول إن صدور النهي من المولى مع عدم وجود قرينة على جواز الفعل يلزم الترك وأما إذا وجدت قرينة سواء متصلة أو منفصلة - سواء لبيبة من إجماع أو تسالم مثلاً أو لفظية - فالعقل يرفع يده، وبناءً على المسلك المذكور أن الجملة الأولى وإن كانت محمولة على التنزيه لاقترانها بما يدل على التنزيه، ولكن هذا لا يقتضي أن تكون الجملة الثانية كذلك، فهي لم تقترن بما يدل على أن النهي فيها تنزيه.

فحينئذٍ التفكيك بين الفقرات لا - مشكلة فيه والسياق لا يلزم اختلاله، فإن السياق واحد وهو الاستعمال في أصل النهي، إذ إن القائلين بمسلك حكم العقل يقولون الأمر موضوع لمطلق الطلب من دون قيد الوجوب أو الاستحباب، والنهي موضوع لمطلق الترك من دون قيد الحرمة أو الكراهة.

وأما بناءً على مسلك صاحب الكفاية الذي يرى أن الوجوب والتحريم هما مدلولان وضعيان للأمر والنهي، لا أنهما حكمان عقليان، فإن ذكر التنزيه يكون

موجباً لاختلال السياق وبالتالي يتزلزل ويتصدع الظهور في التحريم فتكون الرواية مجملة.

ودعوى التفكيك بأن يقال إنَّ الجملة الأولى مستعملة مجازاً في التنزيه والاستحباب، وأما الجملة الثانية فإنها تبقى ظاهرة في نجاسة فيتم التقريب المتقدم ولا- محذور في التفكيك، لا تتم حيث يجب: أن اقتران جملة بأخرى يراد منها التنزيه والأدب الشرعي يسلب ظهور الجملة الأولى، إذ قد اتصلت واقترنت بما يصلح للقربنية - أي بما يصلح لإرادة التنزيه-، وفي مقامنا يُراد من الجملة الأولى التنزيه - ولا نقول تصير ظاهرة في التنزيه-.

فإذاً يقتضي السياق ثلم ظهور النهي في الإلزام بعدما كان النهي الأول في الرواية تنزيهياً (1).

ثم إنه لو قطعنا النظر عن السياق - وقلنا بعدم اقتضائه للحمل على الاستحباب كما هو الحال بناءً على مسلك حكم العقل في استفادة الوجوب والتحريم من صيغة الأمر والنهي - فيمكن أن يقال بلزوم الحمل على التنزيه عرفاً في مقام الجمع كما سيأتي (2).

ص: 67

1- قال الآخوند الخراساني (في اللمعات النيرة: 220) بعد ذكره لفكرة حمل أخبار الطهارة على التقية (إلا أنه لا مجال له بعد إمكان التوفيق عرفاً لحمل الأمر بالغسل فيها على الاستحباب لمرتبة من قذارته كما يشهد به خبر علي بن رثاب... أو لأجل خبثه وأنه لا يليق أن يصلي معه بل لا يليق أن يصلي في بيت كان فيه، كما يشهد به موثق عمار... وذلك لوضوح أن حمل الظاهر على النص لا محيص عنه عرفاً وقد عرفت أن الرجوع إلى الترجيح بحسب الصدور أو جهته إنما يكون في ما لا- يمكن الجمع عرفاً لاسيما إذا كان هناك شاهد اللهم إلا...).

2- قد يشكل على الجمع العرفي بالتنزه أنه إنما يتم في الأحكام التكليفية كما لو قيل (اغتسل للجمعة) و(لا بأس بترك غسل الجمعة) فإن حمل الأول على الاستحباب وجيه وأما الأحكام الإرشادية كما في المقام فلا يتم، فإن أخبار النجاسة ترشد إلى نجاسة الخمر ولا يمكن حملها على التنزه إذ لا معنى لاستحباب النجاسة. وأجيب أن عدم قبول الأحكام الإرشادية لذلك وإن كان يبنى عليه بعض الفقهاء لكنه قابل للمناقشة فإن من الوجيه أن تكون النجاسة - التي هي مجرد اعتبار شرعي - ذات مراتب مشككة يقتضي بعضها لزوم الاجتناب بخلاف بعضها الآخر. والعرف يفهم ذلك عندما يقال مثلاً البول يحتاج إلى غسل كذا مرة وأما إذا كانت النجاسة دماً فتححتاج إلى غسل كذا (لاحظ التفصيل في الإشكال الثالث على الوجه الثاني من وجوه الجمع بين الطائفتين).

ومنها: معتبرة عبد الله بن سنان قال: (سأل أبي أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه)(1).

بتقريب: أن قول السائل واضح في ارتكاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذهنه، والإمام (عليه السلام) وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية وكان في مقام البيان من جهة جريان الاستصحاب غير أن سكوته إمضاء عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة.

ص: 68

1- وسائل الشيعة: 3/521/ب74 من أبواب النجاسات ح1 عن التهذيب. وهي في التهذيب: 2/361/ح1495: سعد عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان، ولا يخفى أن هذه الرواية يستشهد بها في مجالات عديدة منها: باب الاستصحاب فإنه (عليه السلام) علل بالاستصحاب حيث أخذ الحالة السابقة بنظر الاعتبار (فإنك أعرتة إياه وهو طاهر) فهو (عليه السلام) غير ناظر لأصل الطهارة الذي يُحتاج فيه إلى النظر إلى الحالة السابقة بل يكفي النظر إلى الحالة الفعلية. ومنها: طهارة الكتاني إما لإمضائه (عليه السلام) ما ارتكز في ذهن السائل من انحصار المحذور بمساورته للنجاسات أو بلحاظ تعرقه فيه غالباً. ومنها: ذكرها في مقام الرد على حجية الظن في إثبات النجاسة - بعد ان استدل بالرواية الأولى على ثبوت النجاسة بالظن بتقريب أن النهي عن الصلاة قبل غسل الثوب ليس إلا للظن بتنجسه لكونه في معرض ملاقات النجاسة - بالقول: ويردها صحيحته الأخرى... فإن كانت هذه الصحيحة غير الأولى لتعدد الواقعة تساقطتا بالمعارضة وكذا لو كانت عينها لعدم تعيين ما هو الصادر واقعاً.

وبعبارة أخرى: وجه الدلالة هو أن كلام السائل يعطي نجاسة الخمر فتقرير الإمام (عليه السلام) على هذا الاعتقاد كما يظهر من تعليقه يؤذن بصحته.

ويلاحظ عليه: ما تقدم في الرواية الأولى - التي هي معتبرة أيضاً لعبد الله بن سنان -، مضافاً إلى أنه لو سلم الارتكاز فربما منشؤه لحم الخنزير الذي هو أحد فردي السؤال، مضافاً إلى أنه إن كانت هذه المعتبرة غير الأولى - الدالة على الغسل - لتعدد الواقعة (1)

تساقطنا بالمعارضة - إن لم تقبل الجمع العرفي بينهما بحمل الغسل على الاستحباب - وكذا لو كانت عينها لعدم تعيين ما هو الصادر واقعاً. وتطبيق عدم الزيادة عند الدوران بين الزيادة والنقيصة لا مجال له هنا لأن مشكلتنا ليست في الزيادة والنقيصة بل في (يغسله) و (لا تغسله) (2).

هذا كله بلحاظ الدلالة، وأما بلحاظ السند فالرواية تامة.

إن قيل: إن والد عبد الله بن سنان لم يعرف حاله وبالتالي قد يتوقف من هذه

الناحية باعتبار أنّ السؤال صدر منه.

قلت: أنّ عبد الله بما أنه قال (وأنا حاضر) فلا إشكال.

ومنها: رواية أو معتبرة خيران الخادم قال: (كتبت إلى الرجل (عليه السلام) أسأله عن الثوب يصيب الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم: صلّ فيه فإن الله إنما حرم شربها وقال بعضهم: لا تصلّ فيه، فكتب (عليه السلام): لا تصلّ فيه فإنه رجس) (3).

ص: 69

1- والسند يختلف.

2- ولو سلم أن المقام من الزيادة والنقيصة فإنه يقال إن جريان أصالة عدم الزيادة لو سلم بها فالقدر المتيقن منها ما لو كانت هناك مؤشرات مساعدة على عدم الزيادة كما إذا كانت الفقرة كبيرة.

3- ن.م ح 4.

بتقريب: أن المراد من (رجس) النجاسة، ولكن تقدم الكلام عن دلالة كلمة (رجس) عند البحث حول الآية ولم يثبت وضعها لخصوص النجس الاعتباري، أو انصرافها إلى ذلك في عصر نزول الآية وإنما هي بمعنى الحزازة والاستخبات(1).

وأما سنداً ففيها سهل بن زياد وهو محل كلام وخلاف، قال صاحب الجواهر (رحمة الله): (... خبر خيران الخادم المروي في الكافي والتهذيب والاستبصار بطرق ليس فيها من يتوقف في شأنه إلا سهل بن زياد)(2).

فإذا بناءً على أن الأمر في سهل سهل - كما عن كثير منهم المحقق البهبهاني وصاحب الرياض وصاحب مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر والشيخ الأعظم في المكاسب والسيد الحكيم - فالرواية معتبرة، وأما بناءً على أن الأمر في سهل ليس بسهل - كما هو رأي السيد الشهيد والسيد الخوئي (رضى الله عنها) - فالرواية تكون ضعيفة السند(3).

ص: 70

1- في بحوث في شرح العروة الوثقى: 3/287 علق عليها عند البحث عن نجاسة لحم الخنزير (والمتبادر من الرجس هنا النجاسة لأن السؤال ينصرف إلى السؤال عن النجاسة لارتكاز مانعية ملاقات النجاسة عن الصلاة وعدم ارتكاز مانعية ملاقات شيء آخر عنها فإن عملنا بهذا الظهور في الخمر - كما هو الصحيح - فنعمل به هنا وإن لم نعمل به في الخمر جمعاً بينه وبين روايات طهارة الخمر أشكال التمسك به هنا لأن الرجس مفهوم واحد وإذا حمل على الجامع بين النجاسة اللزومية وغيرها لم تبق دلالة على المقصود)، وفي ج4 عند الكلام عن أصل اشتراط طهارة اللباس والبدن في الصلاة علق عليها (والاستدلال بالفقرة الأخيرة منها حيث إنه علل الحكم بالمنع بأنه رجس ومقتضى قانون التعليل استفادة كبرى مانعية كل نجس في الصلاة ولكن يشكل مضافاً إلى ضعف السند بسهل أن الرجس مرتبة شديدة من الخباثة لا تطلق على كل متنجس).

2- الجواهر: 6/5.

3- عبر عنها السيد الشهيد (رحمة الله) بأنها غير صحيحة السند، والسيد الخوئي (رحمة الله) قال بأنها ضعيفة السند وذلك لوجود سهل بن زياد والأمر في سهل ليس بسهل لعدم ثبوت وثاقته في الرجال. وأما السيد الخميني (رحمة الله) في كتاب الطهارة: 3/171 وما بعدها فقال: وحسنة خيران الخادم أو صحيحته...، وفي مصباح المنهاج: 8/396: معتبر.

والتعبير بالرجل في الرواية كناية عن أبي جعفر الثاني أو أبي الحسن الثالث (عليهما السلام) (1).

ونحو ذلك مما ورد فيه الأمر بالغسل معتبرة عمار بن موسى (2)، ومعتبرته الأخرى (3)، ومرسلة يونس (4)، ورواية أبي جميل البصري (5)، ورواية أو معتبرة علي بن جعفر المروية في قرب الإسناد ومسائل علي بن جعفر (6)،

وكذا روايته الأخرى الواردة في غسل الآنية (7).

ومنها: ما استدل على أن له ظهوراً قوياً في النجاسة المصطلحة، حيث ورد فيه لفظ (النجس)، وهو رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في النبيذ قال: ما يبيل الميل ينجس حُباً من ماء، يقولها ثلاثاً (8).

والرواية بتمامها في الكافي عن أبي بصير قال دخلت أم خالد العبدية على أبي

عبد الله (عليه السلام) - وأنا عنده - فقالت: (جعلت فداك إنه يعتريني قراقير في بطني) فسألته عن إعلال النساء وقالت) وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق. فقال: ما يمنعك

ص: 71

1- لاحظ: رجال الطوسي أصحاب الإمام الهادي (عليه السلام) واختيار معرفة الرجال: 2/867-868، قال صاحب الجواهر: 6/8 (...)

سيما بعد أمر الرجل في خبر خيران الخادم الذي هو كناية على ما قيل عن أبي جعفر الثاني أو أبي الحسن الثالث).

2- وسائل الشيعة: 3/494/ب/51 ح1.

3- وسائل الشيعة: 25/368/ب/30 ح2.

4- وسائل الشيعة: 3/468 ح3.

5- ن.م ح5 وهي ضعيفة سنداً بالإرسال وجهالة أبي جميل البصري.

6- وسائل الشيعة: 25/380/ب/37 ح3. وهي معتبرة بناءً على تمامية طرق صاحب الوسائل من كونها على نسخة معينة، أو بناءً على الوثوق من تعدد النقل.

7- مسائل علي بن جعفر: 154 عند الرقم 212 وسألته عن الشرب...، وفي قرب الإسناد عند الرقم 1082: وسألته عن الشرب...

8- وسائل الشيعة: 3/468 ح6، وذكرها (رحمة الله) باختصار في ج3/ب74 ح2، وذكرها (رحمة الله) مفصلة في: 25/344/ب20 من أبواب الأشربة المحرمة ح2 معلقاً عليها: صدر الحديث محمول على التقية أو الإنكار للشرب، لا للترك، أو الاستفهام الحقيقي.

من شربه؟ قالت: قد قلدتك ديني فألقى الله عز وجل حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد (عليهما السلام) أمرني ونهاني. فقال: يا أبا محمد ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل لا والله لا آذن لك في قطرة منه ولا تذوقني منه قطرة فإنما تندمين إذا بلغت نفسك ههنا وأوماً بيده إلى حنجرته يقولها ثلاثاً: أفهمت؟ قالت: نعم. ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): ما يبيل الميل ينجس حباً من ماء يقولها ثلاثاً(1).

وتقريب الدلالة يتضح بضميمة عدم القول بالفصل(2) وأنه لا- فرق بين النبيذ والخمر بالاتفاق، وأن المراد من النجس هو النجاسة المصطلحة، قال المحقق الهمداني (رحمة الله) - بعد ذكر ما استدل به على النجاسة:- (... وهذه الأخبار وإن كان جملة منها مخصوصة بالخمر أو واردة فيها وفي النبيذ أو في خصوص النبيذ لكن يمكن الاستشهاد لعموم المدعى بالجميع؛ لعدم القول بالفصل، كما ادعاه بعض، بل يمكن الاستدلال له بجميع الأخبار الدالة على نجاسة الخمر بدعوى كونها اسماً للأعم، كما استظهره صاحب الحدائق عن جملة من اللغويين، ويشهد له جملة من

ص: 72

-
- 1- الكافي: 6/413 باب من اضطر إلى الخمر للدواء أو للعطش أو للتقية ح 1. وذكر أن ذكر (الحب) وارد من باب المثال للقطع بعدم مدخلية الخصوصية في الحكم فهو في الحقيقة كناية عن الكثير الذي يباشره النبيذ كائناً ما كان، وتحديد به بما يبيل منه الميل مبالغة في قوة ما فيه من التأثير حتى أن أقل القليل منه ينجس من الماء ما كان أكثر منه بمراتب. وأم خالد العبدية نقل الكشي أنها امرأة صالحة على التشيع وأن يوسف بن عمر الذي قتل زيد بن علي هو الذي قطع يدها. وقال السيد الخوئي (رحمة الله): وتقدم ما يدل على حسن حالها في ترجمة كثير النوا (المعجم: 23/201). وفي المعجم (15/112) رواية عن الكشي أنها دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وسألته وأنها كانت امرأة بليغة وعندما أجابها الإمام (عليه السلام) قالت له: فأقول لربي إذا لقبته إنك أمرتني ب...
2- قال الميرزا القمي في غنائم الأيام بعد ذكره للرواية: يعني من النبيذ فإنه لم يفرق الأصحاب بينه وبين الخمر.

ويمكن أن يلاحظ عليه: أنه لا مثبت لكون المراد هو النجس الاصطلاحي، فإن لفظ (النجس) يطلق لغة على مطلق القذر، أي كل مستقذر وإن كان معنوياً ولم يكن نجساً بالمعنى الشرعي، ولعل صدرها يساعد على حملها على التقدير والتنفير لأجل حرمتها، (2) مضافاً إلى أن النجس يأتي بمعنى التنزه، كما في رواية إسماعيل بن جابر: (لا تدعه تحريماً له ولكن دعه تنزهاً له وتنجساً له، إن في آنتهم الخمر ولحم الخنزير).

وعلى أي حال فإن الرواية ضعيفة سنداً بالإرسال وغيره، حيث إن سندها هكذا: محمد بن الحسن عن بعض أصحابنا عن إبراهيم بن خالد بن عبد الله ابن وضاح عن أبي بصير.

أما محمد بن الحسن فهو من مشايخ الكليني (3).

وقد اختلف فيه وأنه الصفار أو البرناني أو غيرهما، ومع عدم ثبوت كونه الصفار يحكم بجهالته.

ص: 73

- 1- مصباح الفقيه: ج 1/ق 2/ص 547 وما بعدها، وقال صاحب البحار: 59/88 (بيان: كأن أول الحديث محمول على التقية أو على امتحان السائل. والمراد بالنجاسة إما المصطلحة أو كناية عن الحرمة، فيدل على أن الاستهلاك لا ينفع في رفع الحظر).
- 2- قال الخليل: النجس الشيء القذر حتى من الناس وكل شيء قدرته فهو نجس (العين)، وقال ابن منظور: نجس: النجس والنجس، والنجس: القذر من الناس ومن كل شيء قدرته (لسان العرب: 6/226)، وقال الراغب: نجس: النجاسة: القذارة وذلك ضربان: ضرب يدرك بالحاسة وضرب يدرك بالبصيرة، والثاني وصف الله تعالى به المشركين فقال: (إنما المشركون نجس...)، وقال صاحب المدارك: (النجس لغة المستقذر...)، ثم إن العرف يستعمل كلمة نجس بمعنى السيء وأن الأنجس بمعنى الأسوأ، ويحمل النجاسة على الرجس المعنوي).
- 3- ذكر أن مشايخ الكليني الذي روى عنهم في الكافي هم سبعة وثلاثون شيخاً، فمنهم المكثرون كعلي بن إبراهيم، ومنهم المتوسطون كمحمد بن الحسن، ومنهم المقلِّون كوالد الصدوق. نعم سعد ابن عبد الله القمي لم يذكره السيد الخوئي فيمن روى الكليني عنه، ولم يطمئن السيد البروجردي (رحمة الله) بكونه شيخاً للكليني، كما عن الموسوعة الرجالية: 1/183.

وأما إبراهيم بن خالد فهو لم يوثق، وأما عبد الله بن وضاح فهو من أصحاب الكاظم (عليه السلام) وقد وثقه النجاشي، وأما أبو بصير فهو كنية لعدّة رواة، منهم: عبد الله ابن محمد الأسدي ويوسف بن الحارث وحماد بن عبيد الله، وهؤلاء الثلاثة لم يوثقوا، ومنهم ليث بن البختري المرادي ويحيى بن (أبي) القاسم الأسدي المكفوف، وكلاهما ثقة، وقد ذكر السيد الخوئي (رحمة الله) أن المعروف بأبي بصير هو الأسدي يحيى بن القاسم. وعلى أي حال لا-أقل من كونه مشتركاً بين ليث ويحيى وكلاهما ثقة، والأول من أصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام)، والثاني من أصحاب الباقر والصادق والكاظم (عليهم السلام).

ومنها: ما دل على لزوم إهراق المرق والماء ونحوهما، كمعتبرة عمر بن حنظلة، قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره. فقال: لا والله، ولا قطرة قطرت في حب إلا أهرق ذلك الحب)(1).

وتقريب الاستدلال بها من وجهين:

الأول: من ناحية الأمر بالإراقة فهي ظاهرة في الإرشاد إلى النجاسة، ولكن يمكن أن يلاحظ عليه:

أ. إنما يدل على النجاسة في غير ما ينحصر عرفاً للانتفاع الملحوظ فيه بالأكل والشرب كما في المقام.

ب. أن وجوب الإهراق لا يلزم النجاسة، فلعله للتشديد في حرمة المسكر في مقابل ما كان يفعل من إراقة ماء عليه وشربه، ويؤيد هذا في مقابل احتمال النجاسة قسم الإمام (عليه السلام)، فإنه لا حاجة إليه لو أراد النجاسة.

ص: 74

1- وسائل الشيعة: 25/341/ب18 من أبواب الأشربة المحرمة ح1. وفي الهامش: في المصدر: تقطر منه.

الثاني: بلحاظ أن المحذور لو كان منحصراً في الحرمة لما وجد في مفروض الرواية لأجل الاستهلاك.

ولكن يمكن أن يلاحظ عليه بأن هذا موقف على فرض ارتكازية زوال حرمة الخمر بالاستهلاك مع أن ارتكازية ذلك في أذهان المشرعة غير معلومة مع ما يلاحظ من شدة اهتمام الشارع بلزوم التجنب عن المسكر.

والرواية تامة، سنداً فإن عمر بن حنظلة وإن كان محل خلاف ولم يذكر بتوثيق صريحاً، ولكن لا يبعد البناء على وثاقته بما صح من رواية ابن أبي عمير عنه أو بشهادة الإمام (عليه السلام) له بأنه لا يكذب -في رواية يزيد بن خليفة في مواقيت الصلاة بعد ضم توثيق يزيد بما صح من رواية صفوان عنه إلى ذلك-.

وعلى أي حال فإن دلالة الرواية على النجاسة غير واضحة.

ونحوها رواية زكريا بن آدم(1).

ومنها: ما دل على نزع ماء البئر إذا وقع فيها الخمر:

كمعتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن سقط في البئر... أو صبّ فيها خمر نزع الماء كله)(2).

ونحو ذلك من الأخبار التي ورد فيها نزع البئر عند سقوط الخمر، نعم في بعضها ينزح منه ثلاثون دلواً، وفي بعضها ينزح منه عشرون دلواً فإن غلبت الريح نزحت حتى تطيب.

ويلاحظ عليه: أن الاستدلال مبني على تنجس البئر، وأما بعد البناء على عدم تنجس البئر فلا يمكن الاستدلال بنصوص النزع على نجاسة ما تنزح له، إذ كما يمكن

ص: 75

1- وسائل الشيعة: 3/468 ح8. وهي ضعيفة سنداً بكلا طريقيها بابن المبارك.

2- وسائل الشيعة: 1/179 ب15 من أبواب الماء المطلق ح1.

أن يكون استحباب النزح للتنزه عن أثر النجاسة يمكن أن يكون للتنزه عن أثر غيرها كما ورد النزح لبعض الأمور التي ثبت عدم نجاستها.

وقد ذكر المحقق الخوانساري: (إن روايات النزح معارضة بما يدل على خلافها، ولا يبعد حملها على الاستحباب، بل هو ظاهر، وعلى تقدير حملها على الاستحباب لا تبقى دلالتها على نجاسة الخمر، إذ استحباب النزح لعله لأجل الاستقذار الذي فيه لكن لا بحيث يكون واصلًا إلى حد النجاسة التي بالمعنى المراد هاهنا أو لأجل امتزاج ماء البئر بالأجزاء الخمرية، التي لا يكاد يسلم شارب ماء البئر من شربها...) (1).

وعن صاحب الحدائق (رحمة الله) أنه أشكل على الشيخ الصدوق بأنه حكم بنزح ماء البئر أجمع بانصباب الخمر فيه، وأجيب بأن هذا لا ينافي جواز الصلاة بثوب أصابه خمر فإن نزح البئر ليس للتطهير؛ فإنه ذو مادة معتصم وإنما لدفع حرمة شرب الخمر الذي اختلط بالماء.

وكيفما كان فإن روايات نزح ماء البئر محمولة على التنزيه ورفع الحزازة من النفس؛ لأن ماء البئر معتصم لاتصالها بالمادة.

ومنها ما دل على التوقي مما أصابه الخمر من الآنية والخوان:

كمعتبرة يونس عنهم (عليهم السلام) قال: (خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق: الأنفحة و... وإنما كرهه) (2)

أن يؤكل سوى الأنفحة مما فيه آنية المجوس وأهل الكتاب؛ لأنهم لا يتوقون الميتة والخمر).

ص: 76

1- مشارق الشموس للمحقق الخوانساري: ج1/ص331 ط. ق.

2- وسائل الشيعة: 24/179/ب33 أبواب الأطعمة المحرمة ح2 (الهامش: في المصدر: يكره) عن الكافي. وعبر عنها في مصباح المنهاج:

8/391 معتبرة يونس.

وجه الدلالة: التمسك بإطلاق النهي عن الاستعمال الشامل حتى لحالة عدم وجود الخمر فيها الموجب لاحتمال الحرمة. وبعبارة أخرى: إنه لولا نجاسة الخمر لم يكن وجه للاجتناب عن الأواني التي يشرب بها.

ويلاحظ عليها: أن الكراهة في الرواية ليس لها ظهور في حكم إلزامي، ولا يثبت بها أكثر من جامع الكراهة، والذي يتلاءم مع الحكم التنزيهي أيضاً، فلا مثبت لإرادة النجاسة اللزومية أكثر، فالدلالة غير تامة.

وأما سنداً، ففي سندها إسماعيل بن مرار (1)

وهو لم يوثق في كتب الرجال. نعم، هو من رجال تفسير القمي، ولكن يمكن أن يقال: إن رواياته تبلغ أكثر من مائتي رواية، وقد روى عنه في جميع ذلك إبراهيم بن هاشم (2)

ومن هنا يمكن الالتزام بوثاقته من باب أن إكثار أحد الأجلء عن شخص يوجب الاطمئنان بالوثاقة (3)، وصغرى الإكثار متحققة في المقام.

ص: 77

1- لاحظ معجم رجال الحديث: 4/96 عند الرقم 1439 إسماعيل بن مرار، وذكر w في المعجم: 1/292 أن إبراهيم بن هاشم روى في 250 مورداً عن إسماعيل بن مرار: (وإسماعيل بن مرار تبلغ رواياته عن يونس أو يونس بن عبد الرحمن مائتين وزيادة. ولا يخفى أن الأعداد في المعجم هي بلحاظ الكتب الأربعة فقط فلعله بملاحظة غيرها يزداد العدد كثيراً).

2- لا يوجد في الرواة مثل إبراهيم بن هاشم في كثرة الرواية فقد بلغ عدد رواياته (6414) رواية منها (2921) عن ابن أبي عمير و(750) عن النوفلي و(700) عن حماد بن عيسى و(600) عن ابن محبوب و(270) عن حماد و(250) عن إسماعيل بن مرار و(150) عن ابن أبي نجران و(150) عن عبد الله بن المغيرة و(120) عن أحمد بن محمد بن أبي نصر و(60) عن عمرو بن عثمان و(50) عن صفوان و(50) عن القاسم بن محمد و(45) عن عثمان بن عيسى و(9) عن عمرو بن عثمان الخزاز (لاحظ المعجم: 1/294، وروى عنه ابنه علي بن إبراهيم 6214 مورداً).

3- إذا أكثر أحد الأجلء -كأحمد بن محمد بن عيسى- ممن لم يُقل في حقه أنه كان يروي عن الضعفاء الرواية عن شخص فيمكن أن يقال بحصول الاطمئنان بوثاقة المروي عنه، وهذا أمرٌ يختلف عن قضية أن رواية الثقة عن شخص تدل على الوثاقة فهذا لم يثبت.

إن قيل: إنَّ نفس إبراهيم بن هاشم فيه كلام، إذ لم يصرِّح أحد من قدماء الرجاليين بوثقته مع أنهم ترجموه جميعاً.

قلت: إنَّ إبراهيم بن هاشم وإن لم ينصِّوا على وثاقته ولكن ذلك لا يوجب التوقف فيما إذا قامت القرائن على الوثاقة، وقد ذكرت قرائن عديدة:

منها: أنه أول من نشر حديث الكوفيين في قم، كما ذكره النجاشي والشيخ، ونسبه الأول إلى الأصحاب، ومن الواضح أن القبول وعدم الرد من قبل القميين الذي يفهم من النشر - مع ما هو معلوم من تشدد القميين في الرواية - قرينة واضحة على وثاقة إبراهيم بن هاشم.

ومنها: أنَّ السيد ابن طاووس w ادعى الاتفاق على وثاقته، وهو يكشف - على الأقل - عن توثيق بعض الرجاليين القدماء له (1).

ومنها: إكثار الأجلاء الرواية عنه واعتمادهم عليه مثل ولده علي، وسعد بن عبد الله الأشعري، وعبد الله بن جعفر الحميري، ومحمد بن يحيى العطار، والصفار، ومحمد بن علي بن محبوب (2)، وغيرهم (3).

ص: 78

1- ذكرت عدة أمور يثبت بها الوثاقة، أو الحسن، (منها) نص أحد المعصومين (عليهم السلام)، (ومنها) نص أحد الأعلام المتقدمين، (ومنها) دعوى الإجماع من قبل المتقدمين، فهذا وإن كان إجماعاً منقولاً إلا أنه لا يقصر من توثيق مدعي الإجماع نفسه منضمماً إلى دعوى توثيق أشخاص آخرين، وفي المعجم: 1/45: (بل إنَّ دعوى الإجماع على الوثاقة يعتمد عليها، حتى إذا كانت الدعوى من المتأخرين كما اتفق ذلك في إبراهيم بن هاشم، فقد ادعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته، فإنَّ هذه الدعوى تكشف عن توثيق بعض العلماء لا محالة، وهو يكفي في إثبات الوثاقة).

2- هؤلاء المتقدمون هم من الطبقة الثامنة - كمشاخ الكليني وإن كان في رواية الكليني عن بعضهم كلام كسعد بن عبد الله القمي -.

3- ممن هم من الطبقة التاسعة، كمحمد بن الحسين بن الوليد وعلي بن بابويه والد الصدوق.

وغير ذلك من القرائن(1)

مما يدل على وثاقته وجلالته، بل قيل الظاهر أن وثاقه وجلالة إبراهيم بن هاشم أوضح من أن تحتاج إلى الاستدلال عليها، فإن تم ذلك فبناءً على ما هو المشهور- من أن كثرة رواية الثقات الأجلاء عن شخص(2)

تدل على وثاقته- يمكن توثيق إسماعيل بن مرار.

ومما استدل به على قاعدة أن الإكثار يدل على الوثاقة والاعتماد هو أن الأصحاب ديدنهم الاجتناب عن إكثار الرواية عمن لا يوثقونه ولا يعتمدونه، وكذلك ما تسالم عليه علماء الدراية وعلماء الرجال من أنّ الرواية عن الضعفاء أحد أسباب ذم الراوي(3).

نعم لو كانت من الراوي الجليل الثقة رواية قليلة عمن هو مجهول بالنسبة إلينا أو كانت الرواية في الآداب أو السنن المندوبة غير ذات الخطب الكبير أو كان مضمونها له شاهدٌ يدل على صدق المفاد، لما كان في مثل هذه الصور من رواية الجليل الثقة شهادة على اعتماده وتوثيقه لذلك الراوي(4).

ص: 79

1- وهو وارد في تفسير القمي وكامل الزيارات والأمر فيهما يتبع المبني.

2- وممن وجدته سلك هذا الطريق صاحب الحقائق: 26/204 عند ذكره لرواية فيها اسم إسماعيل بن مرار حيث تمسك للاعتماد عليه بذلك قائلاً: (... إلا- أن إكثار إبراهيم بن هاشم الجليل القدر الرواية عنه ...) وهذا الطريق ينفع في توثيق رواة آخرين هم محل كلام كالنوفلي، حيث أكثر عنه إبراهيم بن هاشم. ولا يخفى أن السيد الخوئي w استخدم أيضاً كبرى إكثار الرواية- في بحثه الفقهي- في توثيق محمد بن إسماعيل، حيث يروي عنه الكليني كثيراً فلاحظ كتاب الحج: 5/22 طبعة النجف في مسألة حكم الناسي للطواف، وكتاب الصلاة: 5/1/210 طبعة النجف، ولكن ذكر السيد w في المعجم 16/98 عند الرقم 10264، أنه يكتفى بأبا الحسن، ثم ذكر أنه استدل على وثاقته بإكثار الكليني ثم ناقش w ذلك وقال إنّ إكثار الرواية عن شخص لا يدل على توثيقه فلاحظ.

3- لاحظ للتفصيل: بحوث في مباني علم الرجال: 2/133-169.

4- ن.م: 135.

ومعتبرة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن آنية أهل الذمة والمجوس؟ فقال: (لا تأكلوا في آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر)(1).

بتقريب: أن النهي مطلق فيشمل حتى حالة عدم وجود شيء من عين الخمر فيها الموجب لاحتمال الحرمة، فإذا يفهم عرفاً من إطلاق النهي شموله حتى لحالة عدم وجود شيء من العين النجسة.

ولكن يمكن أن يلاحظ عليه بأن الإطلاق غير واضح؛ لعدم وضوح أن نهى المولى في مقام البيان من جميع الجهات الشاملة حتى لحالة النجاسة، لاسيما وأن الأواني آنذاك من الخزف ونحوه مما تبقى وتعلق فيها أجزاء من الخمر، فيكون الأمر بالاجتناب من أجل الحرمة، باعتبار أنه قلماً ينفك من أجزاء الخمر التي ربما لا يسلم الطعام من مخالطتها، وقد يؤيد هذا المعنى ما ورد في رواية حفص الأعور قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: نعم)(2).

حيث رخص (عليه السلام) له استعمال الدن إذا جف من الخمر. نعم الشيخ الطوسي (رحمة الله) حملة على التجفيف بعد الغسل وهو خلاف الظاهر.

ومهما يكن يمكن حمل المعبرة على التنزه بصراحة ما يأتي من الأخبار الدالة على الطهارة والقاعدة العرفية تقتضي تقدم الصريح أو الأظهر على الظاهر.

ص: 80

-
- 1- وسائل الشيعة: 3/419ب/14 من أبواب النجاسات ح1، وأيضاً: 24/210ب/54 من أبواب الأطعمة المحرمة ح3، ويمكن الاستدلال بها على طهارة الكتابي، وإلا لم يكن وجه لتقييد الآنية بما يشربون فيها الخمر، ولا الطعام بما يطبخونه. ولا يخفى أن المحقق الخوانساري في مشارق الشموس: 1/331 ط.ق قال: (وأما صحيحة محمد بن مسلم ففيها أن النهي لا يدل على الحرمة كما ذكرنا في الأمر وأيضاً يجوز...). أقول: ذكر (رحمة الله) ذلك في الأمر عند معتبرة علي بن مهزيار.
 - 2- لاحظ وسائل الشيعة: 3/495ب/51 من أبواب النجاسات ح2.

ونحو معتبرة يونس ومعتبرة محمد بن مسلم خبر علي بن جعفر(1).

ومنها: ما دل على تنزيل الخمر منزلة لحم الخنزير والميتة:

كمعتبرة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن دواء عُجن بالخمير؟ فقال: (لا والله ما أحب أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به، إنه بمنزلة شحم الخنزير، أو لحم الخنزير، (ترون أناساً يتداوون به)) (2).

بتقريب: تنزيل الخمر فيها منزلة لحم الخنزير فيتمسك بعموم التنزيل ليشمل كل الآثار من الحرمة والنجاسة، فإذا إطلاق ما في الحديث من التنزيل يقتضي ظاهره ترتب أحكام الخنزير على الخمر ومنها نجاسته.

ولكن يمكن أن يقال: إن كون الخمر بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير لا يدل على نجاستها؛ إذ يجوز أن يكون بمنزلتها في حرمة الاستعمال والتناول بعد كون الكلام عن استعماله كدواء، فتكون المنزلة لا عموم لها في المقام في الحرمة والنجاسة.

إن قيل: في باب التنزيل يكون النظر منصّباً ابتداءً على الآثار فالمناسب التمسك بالإطلاق لجميع الآثار.

قلت: صحيح أنه في باب التنزيل تلاحظ الآثار ابتداءً ويمكن التمسك بالإطلاق بخلاف باب الاعتبار(3).

ولكنه ليس كل تنزيل يستلزم صحة جريان الإطلاق بلحاظ

ص: 81

1- وسائل الشيعة: 24/233/ب62/ح4 عن مسائل علي بن جعفر وقرب الأسناد.

2- وسائل الشيعة: 25/345/ب20 باب عدم جواز التداوي بشيء من الخمر والنبذ والمسكر وغيرها من المحرمات أكلاً وشرباً ح4 عن الكافي والتهذيب.

3- في باب التنزيل يكون النظر منصّباً على الآثار، فالآثار ملحوظة ابتداءً كركن ركين لمن يقوم بعملية التنزيل، وبالتالي يمكن التمسك بإطلاق التنزيل عملياً، وهذا بخلاف باب الاعتبار، فإنه عبارة عن جعل هذا فرداً من ذلك من باب التوسعة السكاكية، فالمعتبر ليس نظره منصّباً على الآثار ابتداءً، وإنما يلحظ ويعتبر جهة كاعتبار الرجل الشجاع أسداً أي فرداً من أفراد المعنى الحقيقي للأسد، فإذا لا يمكن عملياً التمسك بالإطلاق في الاعتبار، نعم دفعاً لمحدور اللغوية نلاحظ الأثر المباشر الذي هو القدر المتيقن. ولا يخفى أيضاً أنّ التنزيل قد لا يكون مطلقاً، بل يكون حيثياً، فمثلاً عندما نقول الرواية علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل، فهي تريد بيان تنزيل حيثي، أي من جهة أن قولهم حجة ويكون معذراً للمكلف أمام الله تعالى، لا أن المراد التنزيل المطلق بحيث حتى مع العصمة والولاية التكوينية، وكذا في رواية من رأني فقد رأني، ليس المراد تنزيل مطلق وحيثية مطلقة، بل لعل المراد من حيثية أنه من رأني في المنام كمن رأني حياً، ولا شك أن رؤياه شرف وتشرف للمؤمن.

جميع الآثار بل ينبغي ملاحظة الموارد والقرائن والسؤال، ولمّا لم تكن النجاسة من الآثار الظاهرة خصوصاً في تلك الأعصار، فيكون التنزيل بلحاظ كل أثر حتى النجاسة مشكل بل المتيقن خصوصاً الحرمة.

ولاحظ أيضاً رواية هارون بن حمزة الغنوي(1).

ومن الروايات الأخرى التي استدلت بها على النجاسة معتبرة إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: (لا تأكله، ثم سكت هنيئاً، ثم قال: لا تأكله، ثم سكت هنيئاً، ثم قال: لا تأكله ولا تتركه تقول: إنّه حرام ولكن تتركه تنزه عنه إن في آيتهم الخمر ولحم الخنزير)(2).

وقد تقرب دلالتها من خلال قوله (عليه السلام): (ولكن تتركه تنزه عنه إن في آيتهم الخمر ولحم الخنزير).

ولكن يلاحظ على ذلك: أنّ التنزه أعم من النجاسة، فقد يكون لحرمة الخمر، ولو سلم أنه للتنجس فلعله بالنسبة إلى لحم الخنزير، اللهم إلا أن يقال إنّ هذا تفكيك في الفقرة الواحدة وهو مرفوض عرفاً.

ص: 82

1- وسائل الشيعة: 25/350/ب21 من أبواب الأشربة المحرمة ح5، وهي ضعيفة سنداً من جهة يزيد ابن إسحاق.

2- وسائل الشيعة: 24/211/ب54 من أبواب الأطعمة المحرمة ح4.

وأما سنداً فهي معتبرة، لرواية صفوان عنه كما في مقامنا، وكذلك روى عنه ابن أبي عمير، وكذلك قد وثقه الشيخ (1).

ومنها: رواية عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الأسناد عن علي بن جعفر (2).

ومنها: رواية حفص الأعور (3).

وهذه الروايات المتقدمة - وفيها ما هو تام سنداً ودلالة - لو لم يكن ما يعارضها لكفت في الحكم بالنجاسة، ولكن يوجد ما يعارضها ويدل على الطهارة، وهي نصوص كثيرة أيضاً، ودلالة كثير منها واضحة مع تضمينها تفصيلاً أو تعليلاً أو حصرًا، وهذا مما يقف عائقاً عن الإفتاء بنجاسة الخمر.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من البحث، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في القسم الآخر منه بيان ما دلَّ على الطهارة، وكيفية علاج التعارض.

ص: 83

1- وما روي في ذمه ضعيف فلاحظ المعجم.

2- وسائل الشيعة: 3/455/ب30 من أبواب النجاسات ح7 عن قرب الأسناد - فقط - 91.

3- وسائل الشيعة: 25/368/ب30 أبواب الأشربة المحرمة ح3.

الاطمئنان لغةً واصطلاحاً، وعلاقته مع الوثوق والعلم العادي، والكلام في حجّيته، وأقسامه، وأنواع متعلّقه، ومستوياته، وعلاقته مع بقيّة الحجج والأمارات والأصول، وغير ذلك من المباحث هي المواضيع التي تناولها هذا البحث. مضافاً إلى بحوث أخرى كان لا بد من التطرق لها مما لم يستوعبها بحث آخر. وكانت الخطة التي سلكها الباحث هي استيفاء جميع الوجوه والكلمات التي تتناول الموضوع من أجل أن يسهل على الباحثين الوصول إلى النتيجة، فهو مصدر غني بجميع الأدوات المساعدة على الاختيار الصحيح في حجبة الاطمئنان وآثاره.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين خير الخلق أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذه رسالة في حجية الاطمئنان تحتوي على مقدمة في ذكر معنى الاطمئنان والوثوق والعلم العادي وفي تحرير محل النزاع وذكر الأقوال، ومقصد في ذكر ما يستدل به على الحجية، وتنبهات حول حدود حجية الاطمئنان..

وقبل ذكر ذلك أود التنبيه على أن موضوع هذا البحث وهو حجية الاطمئنان من الأمور المهمة جداً - كما سيتضح ذلك - ولكن عند استقراء ما كتبه الأعلام السابقون لم أجد من فصل البحث عنه، وإنما تجد بعض الإشارات والأبحاث المختصرة هنا وهناك، في حين أن جملة من أساتذتنا فصل الحديث عنه، ولذا كان من المهم تتبع كلمات الأعلام في شأن الاطمئنان المتناثرة في أبحاثهم وتصنيفها من أجل استيضاح مواقفهم وكذلك إثراء للبحث، وكان لا بد أيضاً من عرض ما ذكره بعض أساتذتنا تفصيلاً - على الرغم مما فيه من التوسع - إتماماً للفائدة وإغناء للبحث.

وكذلك اعتمدت النقل باللفظ وابتعدت عن النقل بالمعنى تجنباً للاختلاف في فهم عبارات الأعلام، وكذلك توثيقاً لما ذكره بعض أساتذتنا (دامت بركاته) وتثميناً للجهود التي بذلها في هذا المبحث، إذ تقريراته في هذه المطالب لم تطبع بعد، وهي قد تضمنت مباحث مفيدة جداً تنفع الباحث في مجالات عدة كما سيتبين إن شاء الله.

وقد تضمن هذا البحث مواضيع مفصلة لها منافع متعددة وسيالة كالبحث عن المراد من العلم العادي في كلماتهم، وكذا المراد من اليقين الوارد في الآيات والروايات وغير ذلك مما سيأتي في مطاوي البحث، والغاية من تفصيل هذه المباحث أن تكون مرجعاً للباحث والمؤلف يغنيه عن مراجعة مصادر أخرى.

تحتوي على أمور..

الأمر الأول: في تحديد المعنى اللغوي للاطمئنان

ذكر أرباب اللغة أن المراد بالاطمئنان هو سكون النفس، قال الخليل (رحمة الله): (طمن اطمأن الرجل واطمأن قلبه واطمأنت نفسه إذا سكن واستأنس)⁽¹⁾. وقال ابن دريد: (وقد اطمأن الرجل اطمئناناً إذا سكن)⁽²⁾.

ولا يبعد أن لفظ الاطمئنان ومشتقاته كانت تطلق على الاستقرار الحسي في مقابل الاضطراب، الملحوظ في مثل إطلاقهم⁽³⁾ المطمئنة على السفينة المستقرة وكذلك الأرض المنخفضة، إلا- أن الظاهر أن توصيفها بالطمئنة توسع بالنظر إلى اطمئنان السائر عليها وعدم اضطرابه، قال تعالى: (قَالَ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا)⁽⁴⁾. ثم تطور إلى المعنى النفسي في مقابل الخوف والقلق من قبيل قوله تعالى: (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)⁽⁵⁾، وقوله تعالى: (وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا)⁽⁶⁾ وغير ذلك من الآيات.

ص: 88

1- كتاب العين: 7/442.

2- جمهرة اللغة: 2/1089.

3- لاحظ كتاب العين: 7/442، ومعجم مقاييس اللغة: 3/422، وأساس البلاغة: 595، وتاج العروس: 18/359.

4- الإسراء: 95.

5- الرعد: 28.

6- يونس: 7.

وربما يدعى أنه تطور منه إلى المعنى الإدراكي بمعنى الإدراك الذي يركن إليه ويعتمد عليه الإنسان في مقام تنفيذ مقاصده، وذلك لنوع من العلاقة بين الخوف والقلق والاعتماد وبين الحالة الإدراكية.

هذا، وقد قيل: إن (الاطمئنان هو الاستقرار والسكون بعد الانزعاج)(1).

ولكن لم يثبت دخالة كونه بعد الانزعاج في أصل المعنى، بل لا يبعد أن يكون من خصوصيات بعض موارد الاستعمال، كما يشهد استعماله خالياً من ذلك في مثل إطلاقه على السفينة المطمئنة والأرض المطمئنة، وكذا إطلاقه في شأن الملائكة والناس في مثل قوله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ)(2)، وقوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ)(3)، وغيرها من موارد الاستعمالات(4).

وعليه فالظاهر أن استفادة سبق عدم الاستقرار منه ليس من جهة أصل المادة، بل هو - على فرضه - مما يتضمنه الفعل أو خصوص الماضي، حيث لوحظ استفادة الحدوث كثيراً كما هو الحال في مادة (علم) من قبيل ما لوقيل: (علم فلان بكذا).

بل قد يقال: إن دلالة عليه أيضاً إنما هي بتعدد الدال والمدلول بقريئة تجرده عنه في مثل: (علم الله تعالى بذلك) كما ورد مثله في الآيات الشريفة.

وكيف كان، فقد عرّف الأصوليون الاطمئنان بأنه درجة عالية من الظن تقارب اليقين والعلم على نحو يكون احتمال الخلاف احتمالاً وهمياً لا يعتنى به عند العقلاء

ص: 89

1- موسوعة الفقه الإسلامي: 14/221.

2- الإسراء: 95.

3- الحج: 11.

4- لاحظ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: 7/191، 21/352، وغيرها.

كواحد في المائة، أو أنه (قيمة احتمالية كبيرة تقابلها في الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جداً) (1).

وربما يقال: إنه لا يعدو هذا كونه تحديداً للاطمئنان الإدراكي وليس هو معنى اصطلاحياً له، حيث إن ما ذكره إنما هو تحديد للقيمة الاحتمالية المستلزمة لسكون النفس واستقرارها. وهو محل نظر، بل الظاهر أن هناك معنى اصطلاحياً للأصوليين في هذا اللفظ، وذلك..

أولاً: لاختصاص اصطلاحهم بالاستقرار الإدراكي دون النفسي في مقابل الخوف والقلق.

وثانياً: أنه يطلق في اصطلاح الأصوليين في خصوص مورد الإدراك غير الجازم، مع أن صفة الاطمئنان تحصل في مورد العلم أيضاً.

وثالثاً: أن الاطمئنان عندهم يفسر - بالظن العالي - كما تقدم في حين أن المعنى اللغوي ينطبق على الاستقرار والسكون الذي هو لازم الظن وليس نفسه.

وقد يعبر عن الاطمئنان في كلماتهم بالعلم العادي (2) - كما سيأتي - أو العلم العرفي (3)، أو الظن المتأخم للعلم (4)، أو اليقين العقلاني (5).

ص: 90

-
- 1- دروس في علم الأصول: 1/251.
 - 2- لاحظ العناوين: 1/531، 2/202، وكتاب الصلاة (الحائري): 23، وأجود التقريرات: 2/21، ومصباح الأصول: 2/201، ومنتقى الأصول: 6/432، ومصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: 1/180، 2/422، 5/384، وغيرهم.
 - 3- لاحظ الفصول الغروية في الأصول الفقهية: 393، وأوثق الوسائل في شرح الرسائل: 169.
 - 4- لاحظ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: 7/533، وكتاب القضاء (الرشدي): 1/95، وتفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الخمسة والأربعون): 150، (كتاب الحج): 194، وفقه الصادق (عليه السلام): 25/334.
 - 5- لاحظ التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة): 5/503.

الأمر الثاني: في بيان معنى الوثوق

وذلك للعلاقة بينه وبين الاطمئنان حتى قيل بوحدة معناهما..

ذكر الخليل (رحمة الله) أن الوثيق هو المحكم ومنه الوثاق بمعنى الحبل، (والوثيقة في الأمر إحكامه والأخذ بالثقة، والجمع وثائق. والميثاق من المواثقة والمعاهدة، ومنه الموثق، تقول: واثقته بالله لأفعلن كذا)(1).

وقال ابن فارس: (وثق الواو والثاء والقاف كلمة تدل على عقد وإحكام، ووثقت الشيء أحكمته.. والميثاق العهد المحكم)(2).

وقال الراغب: (وثق وثقت به أثق ثقة سكنت إليه واعتمدت عليه)(3).

ومن المعلوم أن أصل مادة (وثق) كانت حسية من الإحكام، ومنه قول الشاعر:

أوقارِبُّ بالَعِرا هاجتْ مراتِعُه *** وخانه مُوثِقُ العُدْرانِ والثَّمْرُ

قال بعض أساتيدنا (دامت بركاته): (إن الوثوق في الأصل من الاستيثاق المادي حيث يربط الشيء بالحبل ربطاً يمنع معه أن ينفلت، والإيحاء في الصوت الصادر عند شدّ الحبل يساعد على هذا المعنى. ومنه الوثاق بمعنى ما يشدّ به من قيد وحبل ونحوهما، وأوثق الأمر إذا أحكمه. وبهذا الاعتبار يطلق الميثاق على العهد)(4).

ومن ثم تطور استعماله شيئاً فشيئاً ليعبر عن المعنى الإدراكي وهو الظن القوي، ولكن اختلف في أنه هل هو عين الاطمئنان أو أنه مختلف عنه؟

ص: 91

1- كتاب العين: 5/202، ونحوه ما في الصحاح: 4/1563.

2- معجم مقاييس اللغة: 6/85.

3- المفردات في غريب القرآن: 511-512.

4- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

ظاهر كلمات جمع(1) اتفاقهما، في حين أن ظاهر كلمات آخرين(2) - منهم أستاذنا السيد الحكيم (دام ظله) (3) - اختلافهما في درجة الإدراك، فالوثوق أدنى من الاطمئنان.

والاختلاف بين الوثوق والاطمئنان مفهوماً واضح بمراجعة ما ذكره أرباب اللغة، فإن الاطمئنان هو السكون والاستئناس في حين أن الوثوق هو الإحكام والاعتماد.

وربما يقال: إن (الوثوق والاطمئنان يشتركان في سكون النفس وركونها للشيء، ولذا قال الزمخشري: (اطمأن إليه سكن إليه ووثق به)، وقال صاحب أقرب الموارد في وثق: (رأيته متعدياً ب- (إلى) في عبارة واردة في التاج هذا نصها: من العلماء الموثوق إليهم، كأنه على معنى اطمأن إليهم). فوثق يتعدى بالباء فيقال: وثق به، واطمأن

ص: 92

1- قال المحقق النائيني (قدس سره): (الوثوق المأخوذ موضوعاً لجواز الائتمام إنما هو الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي) (أجود التقريرات: 2/21)، كما أنه (قدس سره) عطف أحدهما على الآخر في بعض كلماته (لاحظ: 2/96). وقال المحقق الأصفهاني (قدس سره): (ويمكن الاستدلال له عموماً بأن الوثوق والاطمئنان علم عادي في نظر العرف والعقلاء.. وبناء العقلاء على المعاملة مع الوثوق والاطمئنان معاملة العلم الحقيقي) (الاجتهاد والتقليد: 145). ولاحظ أيضاً مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: 11/398، وكتاب الحج (تقاريرات السيد الشاهرودي): 2/21.

2- قال المحقق الداماد (طاب ثراه): (إن هذه الأدلة لو سُدَّتْ دلالتها كما ترى كالصريح في عدم اعتبار العدالة، إذ موردها العامة الذين ليسوا عدولاً بكونهم عامة. نعم يعتبر فيه الوثوق بحدٍّ يوجب الاطمئنان) (كتاب الصلاة (تقاريرات المحقق الداماد): 1/208). وقال صاحب الكفاية (قدس سره): (أما آية النبأ فالظاهر منها عدم كفاية مطلق الظن بالصدق ما لم يصل مرتبة الاطمئنان، وذلك لعدم صدق التبيين بدونه، حيث إنه من (بان) بمعنى ظهر مع صدق الإصابة بالجهالة عليه وإن كان الوثوق الحاصل منه بمقدار ما يحصل من خبر الثقة، إذ الظاهر أنهم يعتنون بالوثوق الحاصل منه وإن لم يصل حدَّ الاطمئنان، ولا يعتنون بالوثوق من الخارج ما لم يصل هذا الحد) (درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: 2/566-567).

3- الكافي في أصول الفقه: 2/64، المحكم في أصول الفقه: 3/356 (النسخة الثانية)، مصباح المنهاج (كتاب التقليد): 243.

يتعدى ب- (إلى) فيقال: اطمأن إليه، وتعديته بالباء في الألسن لتضمنه معنى وثق المتعدي بها، كما في تعدية وثق ب- (إلى) لتضمنه معنى اطمأن المتعدي بها.. فبناءً على أن الوثوق هو الاطمئنان وأنه حجة مطلقاً أو في محل البحث خاصة يثبت حجية الخبر الذي حصل الوثوق بصدوره عن المعصوم (عليه السلام) من تلك الشهرة أو غيرها.. وأما لو نوقش في اتحاد المعنى بين الاطمئنان والوثوق فقول بأن الثاني أضعف من الأول..(1).

وما ذكر وإن كان يتراءى منه اتحاد الوثوق والاطمئنان مفهوماً ولكن من البعيد أن يكون هذا مراده، فإن التباين بينهما مفهوماً واضح بمراجعة ما ذكره أرياب اللغة، وإنما المراد هو التقارب في المعنى ولو على أن يكونا من قبيل اللازم والملزوم، بمعنى أن الاستقرار النفسي إنما يحصل بما تعتمد عليه النفس بطبيعتها، كما أن ما تعتمد عليه النفس من الإدراك إنما يكون من حيث إنه يوجب السكون النفسي.

ولكن يستبعد ذلك أيضاً، فإن لكل من المفردتين خصوصية قد تجتمع مع الآخر وقد لا- تجتمع، فالملحوظ في الوثوق هو الاعتماد والإحكام سواء أوجب استقراراً نفسياً أو لا، والمنظور في الاطمئنان هو هذا السكون والاستقرار النفسي سواء كان قد حصل مما ينبغي الاعتماد عليه أو لا، وقد تقدم عن الخليل (رحمة الله) قوله: (استحکم الأمر وثق)(2)، و (الوثيق المحكم)(3). وعن ابن فارس أن مادة وثق تدل على عقد وإحكام. كما يشهد له ما تقدم عن الراغب من أنه الاعتماد على الشيء. وقال الأزهري: (الوثاقه مصدر الشيء الوثيق المحكم)(4). وقال الصاحب بن عباد: (استحکم الأمر

ص: 93

1- قواعد الحديث: 118-119.

2- العين: 3/67.

3- العين: 5/202.

4- تهذيب اللغة: 9/206.

فإن من الواضح أن مادة (وثق) تختلف عن مادة (طمن)، فالإحكام المأخوذ في الأول غير موجود في الثاني، كما أن الجانب النفسي المنظور في الثاني لم يكن هو المراد في الأول. ويتأكد ذلك في تضاعيف مادة (وثق) كالوثيق والموثق والوثيقة وغير ذلك.

ويشهد لذلك تتبع موارد استعمال هذه المادة حيث يدل على وجود أمر محكم يستند إليه بغض النظر عن سكون النفس.

قال الله تعالى: (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا)(2).

وقد جاء عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: ((أيها الناس من عرف من أخيه وثيقة في دين وسداد طريق فلا يسمع فيه أقاويل الرجال. أما إنه قد يرمي الرامي وتخطئ السهام، ويحيل [يحيك.خ] الكلام وباطل ذلك بيور، والله سميع وشهيد))(3).

وعنه (صلوات الله وسلامه عليه) أنه قال: ((وأديت إليكم ما أدت الأوصياء إلى من بعدهم، وأدبتكم بسوطي فلم تستقيموا. وحدوتكم بالزواج فلم تستوثقوا))(4).

وفي رواية عبد الله بن مسكان عن رجل قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): ((عليك بالتلاد، وإياك وكل محدث لا عهد له ولا أمان ولا ذمة ولا ميثاق، وكن على حذر من أوثق الناس عندك))(5).

ص: 94

1- المحيط في اللغة: 2/387.

2- النساء: 21.

3- نهج البلاغة: 2/24، ونقله عنه في وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: 16/379.

4- نهج البلاغة: 2/108.

5- الكافي: 2/638-639.

وفي معتبرة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن المرأة الحرة تحجج إلى مكة بغير ولي. فقال: ((لا بأس تخرج مع قوم ثقات)) (1).

وفي مرسلة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل تكارى دابة إلى مكان معلوم فنفتت الدابة. قال: ((إن كان جاز الشرط فهو ضامن وإن دخل وادياً لم يوثقها فهو ضامن، وإن سقطت في بئر فهو ضامن، لأنه لم يستوثق منها)) (2).

وأما تبادل التعدي في الاطمئنان والوثوق الكاشف عن اشتراكهما معنى فلا يكفي ذلك في حد ذاته شاهداً، إذ اختلاف نحو التعدي باب واسع في اللغة، وهو يقع على وجوه ثلاثة..

الأول: أن يقع من باب تبادل حروف الجر في مواضعها، وقد ذكر لذلك شواهد..

منها: قوله تعالى: (لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ) قال ابن سيده: (أي على جذوع النخل) وذكر شاهداً على ذلك قول الشاعر:

هُم صَلَبُوا الْعَبْدِيَّ فِي جِذَعِ نَخْلَةٍ *** فلا عَطَسَتْ شَيْبَانُ إِلَّا بِأَجْدَعَا

ومنها: قولهم: (رضيت عليك) بمعنى (عنتك)، قال الشاعر:

إِذَا رَضَيْتَ عَلَيَّ بَنُو قَشِيرٍ *** لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

ومنها: قولهم: (رमित على القوس) بمعنى (عن القوس). قال الراجز:

أَرْمِي عَلَيْهَا وَهِيَ فَرْعٌ أَجْمَعُ

وقد ذكر ابن سيده باباً كاملاً في ذلك، فليراجع (3).

ص: 95

1- الكافي: 4/282.

2- الكافي: 5/289-290.

3- المخصص: 4 ق: 2 (السفر الرابع عشر) / 64 وما بعدها.

ولو فرض أن تبادل الاطمئنان والثوق في التعدي من هذا الباب لم يكن فيه حجة طبعاً.

الثاني: أن يقع على سبيل التضمين وهو إشراب الفعل معنى فعل آخر مما يقتضي أن يتعدى بالحرف المناسب للفعل المضمن.

ولو كان تبادل الاطمئنان والثوق في التعدي من هذا الباب كان ذلك أدل على اختلافهما مفهوماً - على عكس ما هو المدعى -:

قال ابن هشام: (قد يشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضميناً.. ومن مثل ذلك قوله تعالى: (الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ) ضمّن الرفث معنى الإفضاء، فعدي ب- (إلى) مثل: (وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ) وإنما أصل الرفث أن يتعدى بالباء، يقال: أرفث فلان بامرأته(1).

الثالث: أن يقع من جهة تعدد وجوه استعمال الفعل في نفسه حيث إن الفعل الواحد قد يرد في اللغة على وجهين: متعدّ ولأزم، والمتعدي قد يتعدى بأكثر من حرف من حروف الجر وذلك معروف في اللغة.

ولم يثبت تماثل التعدي بين الاطمئنان والثوق على هذا الوجه، ولو ثبت لم يكف دليلاً على وحدة معناهما مفهوماً.

هذا عن اتحاد الاطمئنان والثوق أو تقاربهما كما هو المدعى.

وأما دعوى الملازمة بينهما فقد قربها بعض أساتيدنا (دامت بركاته) ب- (أن الاطمئنان بالشيء لا ينفك عن وثوق النفس بحصوله كما أن وثوق النفس بشيء لا ينفك عن السكون إليه والاطمئنان به.

ص: 96

ويشهد لذلك إجمالاً المنافاة بين إثبات أحدهما ونفي الآخر، فلو قيل: (إني أطمئن بأن زيداً جاء ولكن لا أثق بذلك)، أو قيل: (إني أثق بأن زيداً جاء ولكنني لا أطمئن بذلك) لكان تهافتاً ظاهراً.

كما أنك لا تجد صحة إطلاق أحدهما في مورد انتفاء الآخر، فلا تقول: (إني أثق بمجيء زيد) إذا كنت غير مطمئن بذلك، كما لا تقول: (إني أطمئن بمجيء زيد) إذا كنت غير واثق بذلك.

ويؤيد ذلك ذكر أحدهما أو ما يقاربه في تفسير الآخر في كلمات اللغويين كالراغب، فإنه بعد وضوح تفاوتهما مفهوماً يفيد صحة تبادلتهما في مواضعهما.

كما يساعد على ذلك أيضاً استعمال الوثوق كثيراً في كلمات المتأخرين (1) ويراد منه الاطمئنان.

وأما تفصيل ذلك فبيانه أن منشأ دعوى افتراق الوثوق والاطمئنان بحسب مواردتهما هو أن مادة الوثوق لا تعبر عن جانب نفسي بحت كما في الاطمئنان الذي يعني الاستقرار النفسي، بل هي تعبر عن وجود مدرك محكم له يشد المرء به، ومن ثم فسّر الوثوق في كلمات اللغويين بالإحكام، ومنه التعبير بـ(الوثيقة) عن المستند المحكم و(خبر الثقة) في من عرف منه سداد نقل ودقة حكاية، فلا يصدق الوثوق فيما إذا لم يتم الاستيثاق من الشيء من خلال مدرك محكم.

وبهذا الاعتبار يقال تارة بأن الوثوق أدنى من الاطمئنان لأنه يكفي فيه الاستناد إلى مدرك محكم، وأخرى بأن الوثوق أخص من الاطمئنان من جهة أنه يقتضي وجود مدرك محكم، وأما الاطمئنان فهو الاستقرار النفسي من أي جهة حصل.

ص: 97

1- لاحظ مصباح الفقيه: 2 ق: 2/667، وكتاب الحجج (تقريرات السيد الشاهرودي): 2/21، 4/101، ومنتهى الأصول: 1/459، ومحاضرات في أصول الفقه: 3/229، وبحوث في شرح العروة الوثقى: 2/92، وتفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الديات): 227، وغيرها من المصادر.

والجواب عن ذلك بالنقض على ما ذكر بأن القائل قد يقول في مقام الاعتذار: (إني وثقت بقول زيد) فيرد عليه (بأن زيدا لا يوثق بمثله)، فإن هذا الرد ليس من باب التخطئة اللغوية لمكان استعمال كلمة الوثوق، بل هو تخطئة في حصول الوثوق لعدم كونه مدرکه محكماً.

وبالحل بأن مادة الوثوق تارة تطلق بالنظر إلى الاستيثاق الخارجي مثل شدّ الدابة بالحبل القوي، أو وجود دليل خارجي محكم يسمى بالوثيقة. وأخرى تطلق بالنظر إلى الاستيثاق النفسي بمعنى أن النفس أحكمت الاعتقاد بالشيء، كما تطلق العقيدة بهذا الاعتبار، فإذا قال القائل: (إن هناك دليلاً موثقاً أو وثيقاً على الدين) فهو بالنظر إلى المدرك الخارجي، ومنه ما لوقيل: (توثقت من تسديده للمبلغ). وأما إذا قال: (وثقت بأن زيدا مديون) فليس فيه ما يدل على وجود وثيقة خارجية قوية بل هو تعبير عن استحكام الاعتقاد بهذا المعنى في النفس، واستحكام الاعتقاد بالشيء لا يستلزم خارجاً وجود وثيقة خارجية عليه.

هذا، ولو فرض أنه يعتبر في الوثوق وجود منشأ محكم له خارجاً فهو يساوق الاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية ولا يكون أعم منه.

وأما مجرد وجود شيء محكم لدى العقلاء فلا يصحح إطلاق حصول الوثوق به، فإذا أخبر الثقة بشيء مريب بحيث لا يحصل الاطمئنان به بل يشك فيه أو يظن بخلافه لا يقال: (إني أثق بكذا)، نعم يوصف المخبر بأنه ثقة من باب شأنية الوثوق به بلحاظ ما علم من حاله لا لحصول الوثوق به فعلاً، فهذا أشبه بأسماء الآلة حيث يقال: (مكنسة) ما يكنس به، و(المصباح) ما يستضاء به.. وهكذا، فلا ينافي تخلف الصفة أحياناً، فلاحظ(1).

ص: 98

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

وقد يستشهد لما ذكره (دامت بركاته) بما ورد في خطبة أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصف الدنيا: ((كم من واثق بها فجعته، وذي طمأنينة إليها قد صرعته))⁽¹⁾.

ولكن قد يقال: إن ما ذكره (دامت بركاته) لا يرفع الاختلاف بين الكلمتين لغة، فإننا لا نمنع من أن يراد منهما معنى واحد في بعض الاستعمالات مع القرينة الدالة على ذلك أو تسامحاً فيه كما هو الحال في كلمات الأصوليين المتأخرين. ولكن بمراجعة كلمات اللغويين من جانب ومراجعة موارد استعمال تضاعيف مادة (وثق) من جانب آخر يصعب البناء على اتحادهما أو الملازمة بينهما أو المقاربة المقتضية لحمل أحدهما على معنى الآخر.

وكما أن هناك موارد تشهد بالتلازم بينهما فهناك موارد عديدة يمكن الاستشهاد بها على الافتراق وعدم التلازم بينهما، من قبيل قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبته: ((فيا عجباً وما لي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها.. المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا، وكل امرئ منهم إمام نفسه، آخذ منها في ما يرى بعري وثيقات وأسباب محكمات فلا يزالون بجور ولن يزدادوا إلا خطأ...))⁽²⁾.

فلذا لا يمكن الجزم بأن المراد من الوثوق في النصوص ما يفيد الاطمئنان إلا إذا كانت هناك قرينة تدل على ذلك.

الأمر الثالث: في تحديد المراد بالعلم العادي وهل هو الاطمئنان أو لا؟

يستعمل العلم العادي - كما ذكر بعض أساتيدنا (دامت بركاته) ⁽³⁾ - في كلمات المتقدمين في معنيين..

ص: 99

1- نهج البلاغة: 1/218.

2- الكافي: 8/64.

3- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

الأول: العلم اليقيني الحاصل مع تجويز العقل للخلاف، كما لو كان عدم وقوع الشرك من باب الامتناع الوقوعي لعدم وجود علته.

الثاني: الظن الغالب المتأخم للعلم الذي لا يمنع من احتمال الخلاف.

وقد وقع الخلط بينهما في كلماتهم، ويحتمل أن يكون منشؤه الخلط بين اصطلاح المتكلمين حيث كانوا يطلقونه على ما يشمل الاطمئنان واصطلاح المناطقة حيث كانوا يطلقونه على ما يقترن بتجويز الخلاف عقلاً وإن لم يكن هناك احتمال للخلاف أصلاً.

ويشهد لذلك ما وقع في كلمات التفتازاني حيث أجاب عن الاعتراض على تعريف العلم الذي هو الاعتقاد الذي لا يحتمل النقيض بالعلوم العادية، مثل العلم بكون الجبل حجراً فإنه يحتمل النقيض بأن لا يكون حجراً بل قد انقلب ذهباً بأن يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب بقوله: (إن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم إياه لا حقيقة ولا حكماً..

أما في التصور فلعدم النقيض، أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم.

وأما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم إلى موجب بحيث لا يحتمل الزوال أصلاً. والعاديات كذلك لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة، وإنما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزمه منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها أو لا وقوعها، وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعاً مع أنه في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون.

والحاصل: أن معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم إياه حقيقة وحالاً كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه(1)، ونحوه كلام الأيجي(2).

ص: 100

1- شرح المقاصد: 1/18، ولاحظ: 2/55، 178.

2- لاحظ شرح المقاصد: 1/18، ومثله في: 2/55، 178، شرح المواقف: 1/57، 3/82، 352، 356، 362، 371.

وقد أرجع المحقق الأردبيلي (قدس سره) أحدهما إلى الآخر قائلاً: (لأن العلم متبع بالعقل والنقل.. وإن فسرت بما أفاد الظن الغالب المتأخم للعلم، بل هو العلم العادي العرفي الذي لا يضره الاحتمال البعيد الذي هو مجرد التجويز العقلي فالظاهر أنه كذلك)(1).

وقد أورد عليه الشيخ الأعظم (قدس سره) (2)

بأن في ظاهره تدافعاً، حيث جمع بين جعل الظن المتأخم للعلم مقابلاً للاستفاضة العلمية وبين كونه علماً عادياً لكون احتمال الخلاف بمجرد تجويز العقل.

وقد نسب صاحب الفصول (قدس سره) ذلك إلى الأخباريين قائلاً: (ومن الأخبارية من وجه مقالة أصحابه فحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسره بما يطمئن به النفس، قال: وهو يحصل بإخبار الضابط المتحرز عن الكذب وإن كان فاسقاً، وزعم أن الأصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظناً فجعل النزاع بينهم لفظياً. وفيه ما فيه..)(3).

وقد استعرض بعض أساتيدنا (دامت بركاته) (4) مواقف فقهاءنا تجاه العلم العادي في عدة مراحل بدءاً بما قبل الحركة الأخبارية وانتهاءً إلى ما بعد الشيخ الأنصاري (قدس سره)، ولا بأس بذكر بعضها..

قال الشهيد الثاني (قدس سره): (وبقيد العادة) يندفع تخيل كون ما هو معدوم الآن مستصحب العدم فلا يحصل بوجوده في ثاني الحال إلا الظن، فإن هذا الظن الغالب المستند إلى قرائن الأحوال المستمرة يفيد العلم العادي وإن لم يفد العلم الحقيقي)(5).

ص: 101

1- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: 12/32.

2- كتاب القضاء والشهادات: 73.

3- الفصول الغروية في الأصول الفقهية: 403.

4- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

5- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: 3/416.

وقال المحقق الأردبيلي (قدس سره): (نعم يمكن ذلك في مثل الوكالة بقرائن بحيث يعلم أو يقرب من العلم بحيث ما يبقى إلا الاحتمال الذي باقى في العلوم العادية)(1).

وقد حكى السيد علي خان المدني (رحمة الله) كلاماً طويلاً عمن عبر عنه ببعض المحققين نذكر منه ما ينفع في المقام، قال: (قال بعض المحققين من أصحابنا المتأخرين: اعلم أن لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وهذا يسمى اليقين، وعلوم الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) من هذا القبيل. ويطلق أيضاً على ما تسكن إليه النفس وتقضي العادة بصدقه، وهذا يسمى العلم العادي. ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة إذا علم من حاله أنه لا يكذب أو دلت القرائن على صدقه، كما إذا أخبر الإنسان خادماً له عرفه بالصدق عن شيء من أحوال منزله فإنه يحصل عنده من خبره حالة توجب الجزم بما أخبره به بحيث لا يشك في ذلك)(2).

وقال المحقق النراقي (قدس سره) في بيان العلم الذي هو حجة في الشرعيات: (اعلم أن العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج إلى دليل وبرهان هو العلم العادي، وهو الذي لا يلتفت أهل العرف ومعظم الناس إلى احتمال خلافه ولا يعتبرونه في مطالبهم ولا يعتنون به في مقاصدهم)(3).

وقال المحقق الحائري (قدس سره) في الكلام عن حجية الاطمئنان: (الاطمئنان الذي يسمى بالعلم العادي من أي سبب حصل، والذي يدل على اعتبار ذلك معاملة العقلاء مع هذا معاملة العلم الحقيقي من دون ردع من ناحية الشارع..)(4).

ص: 102

1- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: 9/592.

2- رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين: 2/372.

3- عوائد الأيام: 435.

4- كتاب الصلاة: 23.

وقال المحقق النائيني (قدس سره) في الكلام عن وسائل تحديد القبلة: (ومنها العلائم المنصوبة لذلك من مهرة أهل الفن.. فهي إن لم تكن مفيدة للعلم فلا أقل من إفادتها الاطمئنان الملحق بالعلم المعبر عنه بالعلم العادي في بعض الكلمات)(1).

وعليه فالعلم العادي الوارد في كلمات الأعلام يمكن أن يراد به الاطمئنان الذي هو موضوع البحث أو العلم القطعي اليقيني الذي لا يمتنع نقيضه أو بما يكون شاملاً لكلا المعنيين، ولا بد من أجل تحديد المقصود منه من وجود قرينة على المعنى المطلوب(2).

الأمر الرابع

قد يقال: إن الاطمئنان وإن كان له وجود في أول الأمر إلا أنه نتيجة لطبيعة العقل البشري الذي يلغي الاحتمال الضعيف يتحول الاطمئنان إلى علم فيكون من أفراده ومصاديقه. ومن ثم لا يبقى محل لهذا البحث، إذ الاطمئنان علم حقيقة ولكن بإعمال عقلي تلقائي لا يلتفت إليه.

قال السيد الصدر (قدس سره): (إن تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد يؤدي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين، وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة.. وهكذا نعرف أن محوراً معيناً قد يمتص الجزء الأكبر من قيمة علم عن طريق تجمع القيم الاحتمالية التي تمثل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على

ص: 103

1- كتاب الصلاة: 152.

2- هذا وقد فرّق بعضهم بين الظن القوي المتأخّم للعلم وبين الاطمئنان حيث جعل الأول أخص، قال السيد القزويني (رحمة الله): (وهل المعتبر من الظن المطلق مطلقه ولو في أول درجات الرجحان، أو الظن القوي البالغ حدّ الوثوق والاطمئنان، أو الظن القوي المتأخّم للعلم؟ وجوه أوسطها أقواها) (رسالة في العدالة: 115)، ونظير ذلك ما في (118-119)، وقد فسر ذلك في عبارة أخرى له قائلاً: (.. مرتبة الوثوق والاطمئنان وهو سكون النفس على وجه لا يبقى لها تزلزل واضطراب) (117). ولكن ما ذكره خلاف المتعارف في كلماتهم من أن الاطمئنان هو الظن القوي المتأخّم للعلم.

قيمة احتمالية كبيرة وتتحول هذه القيمة إلى يقين. وأما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة التي لم يمتصها فتفنى لضآلتها أمام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة(1).

وقد أورد بعض أساتيدنا (دامت بركاته) عليه بعدة أمور..

(الأول: أنه لو سئل حصول العلم على أساس التوالد الذاتي فهو دون المقدار الذي يجري عليه العمل من الأخبار المتواترة وأخواتها، فإن الجاري من العمل بها والإذعان بحجيتها فوق المقدار الذي يمكن أن يقال فيه بأن الذهن يلغي فيه احتمال الخلاف إذا كان بدرجة ضئيلة. نعم، الذهن العرفي قد لا يلتفت إلى احتمال الخلاف في مطلق هذه الموارد التي يأخذ فيها بالاعتقاد الحاصل، لعدم تأثيره في مقام العمل. واعتياد العرف على أن الاحتمال متى كان ضعيفاً لا- يلتفت إليه في مقام العمل إنما هو لغرض النظر عنه، ولكن لا يعني ذلك أنه لا يرى وجوده لو بُنِيَ عليه إن لم يكن متسرعاً.

الثاني: إن إلغاء الذهن البشري للاحتتمالات الضئيلة قهراً أمر غير ظاهر في مطلق الحالات المدعى ذلك فيها، فإنه مع التركيز في ذلك نجد أن الحالة في جملة من الموارد أشبه بإهمال الاحتمال وعدم الاعتناء به وتهميشه النفسي منه بإلغائه أصلاً. ومن ثم يشعر علماء حساب الاحتمالات بوجود مثل هذا الاحتمال.

الثالث: أنه لا تبدو نكتةً لتكوين النفس البشري على أساس إلغاء الاحتمال الضئيل، فإنه لو كان القانون الفطري يقتضي عدم حجية ما سوى العلم لكان في تكوين النفس على إلغاء الاحتمال حكمة ظاهرة، لأجل حصوله على ما هو الحجة

ص: 104

لديه. أما والقانون الفطري يقتضي حجية الاطمئنان - على ما يقرّ به هذا القائل - فلا أثر لإلغاء احتمال الخلاف فعلاً وعدمه(1).

على أن ما ذكره السيد الصدر (قدس سره) لو تم لم ينف حصول الاطمئنان مطلقاً، لأن ما ذكره من إلغاء الذهن البشري للاحتمال الضعيف إنما يناسب درجة عالية من الاطمئنان من قبيل (99999 من 100000) وليس الدرجات الدنيا منه كـ (97%) فإنه من البعيد القول بأن العقل يلغي الاحتمال في مثل ذلك.

الأمر الخامس: في تحرير محل النزاع

ويقع الكلام فيه من عدة جوانب..

1. في أن البحث في حجية مطلق الاطمئنان أو في بعض مراتبه الدنيا فقط.

قال بعض أساتيدنا (دامت بركاته): (إن للاطمئنان عرضاً عريضاً، فإنه يتحقق إذا كان الاحتمال ضعيفاً بنسبة (1\100) أو (1\1000) أو (1\10000) أو (1\100000) أو واحد في المليون أو المليار أو الترليون أو ما دون ذلك، فما يقابل الاحتمال في جميع ذلك يكون من درجات الاطمئنان.

ومن البعيد للغاية أن يبني أحد على أن أي احتمال مهما كان ضئيلاً لا يكاد يكون الظن معه حجة، فإنه يقتضي أن جميع علومنا قطعية لا تحتمل الخلاف بأي درجة من الدرجات المذكورة، وهذا بعيد جداً، بل أكثر علومنا اطمئنانية بدرجة أو أخرى.

ومن ثم قد تحمل كلمات من أنكر حجية الاطمئنان على أن نظره الحقيقي إلى درجات دنيا من الاطمئنان وليس في أصل حجيته في الجملة.

وإن فرض أن أحداً ينكر حجية الاطمئنان بمعناه الواسع الذي يشمل مورد كون

ص: 105

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

احتمال الخلاف واحداً في تريليون - مثلاً - فمن المحتمل جداً أنه ينفي وجود مثل هذا الاحتمال أصلاً ويجعله أمراً غير عقلائي.

وهذا أمر غير صحيح، لأن للاحتمال مناشئه والمفروض وجود ما يكون منشأً لهذا الاحتمال، كما لو لوحظ طرو حالة نادرة في بعض النمل بمثل تلك النسبة فيكون احتمال طروه على كل نملة كذلك لا محالة.

وربما يقع الخلط في مثل هذه الاحتمالات الضعيفة بين وجود الاحتمال بلغة الرياضيات وبين الاعتناء به، فيظن أن عدم الاعتناء به من جهة نفي وجوده فعلاً(1).

وما ذكره (دامت بركاته) أضفى توضيحاً يصعب معه البناء على عدم حجية الاطمئنان، إذ مع فرض وجود دجاجة واحدة غير مذكاة - مثلاً - من مليون دجاجة فهل من المقبول أن يعتنى بمثل هذا الاحتمال؟! وهكذا لو فرض مزيد انخفاض في درجة الاحتمال.

ولكن صرح أستاذنا السيد الحكيم (مدظله) بأن المنظور في إنكار حجيته هو جميع مستوياته، حيث قال: (إن ما هو الحجة الذاتية خصوص اليقين الاصطلاحي المساوق للعلم والقطع ونحوهما والذي هو عبارة عن الوصول للواقع بنحو لا يجتمع مع احتمال الخلاف، وحجية غيره تحتاج إلى الدليل وإن تم صدق اليقين عليه)(2).

نعم ذكر (مدظله) أن الفروض الممكنة عقلاً لا توجب تدني العلم وعدم الركون النفسي فيه كي تندرج في الاطمئنان، قال: (كما لا إشكال في حجية القطع وعدم التوقف عن العمل عليه من أجل الفروض الممكنة عقلاً إذا لم تكن مورداً للاحتمال، أو كان عدم الركون للقطع بسبب الوسواس التي هي نحو من المرض النفسي المستلزم لسلب ثقة الإنسان بنفسه وبحساباته اليقينية أو بسبب التراكمات أو التعصب أو نحو ذلك مما يمنع النفس من الركون للعلم والإذعان للدليل، نظير قوله تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا

ص: 106

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

2- المحكم في أصول الفقه: 3/354.

لكن ذلك لا يخرج العلم عن حقيقته التي هي وصول الواقع وانكشافه ولا يرجع إلى الاطمئنان الذي لا ينفك عن احتمال الخلاف وجداناً وإن ضعف، فلاحظ(1).

ومن ذيل عبارته يعلم أن مراده جميع مستويات الاطمئنان وما يقابله من الاحتمال، فكل ما دون العلم يكون محلاً للبحث ولا بد من مثبت لحجيته.

2. في أن البحث في حجية الاطمئنان وعدمها في حد ذاته، لا في الاطمئنان الذي يكون بسبب ما كالخبر وحسن الظاهر، أو في خصوص مورد معين لقيام الدليل عليه. ومن ثم لا يجدي بناء الفقيه على حجية الاطمئنان وعدمها في مسألة معينة شاهداً على القول بحجيته أو بعدمها مطلقاً، إلا أن يكون ما استدل به يعم مورد المسألة وغيره.

وقد حكى عن المحقق الداماد (قدس سره) - وكذا بعض أعلام تلامذته (دام ظله) (2) - البناء على عدم حجية الاطمئنان في شأن النجاسات، وكذلك مال إلى ذلك بعض أساتيدنا (دامت بركاته). ولكن لا يعني ذلك التشكيك في حجيته في بقية الأبواب.

3. في أن البحث في المقام إنما هو في حجيته في نفسه بخصوصه لا - من باب انسداد باب العلم والعلمي، فإنه مع فرض الانسداد يكون داخلياً في بحث حجية الظن بشكل مطلق ويجري فيه ما ذكر في مبحث حجية الظن، وقد صرحوا بذلك بل فصلوا الحديث فيه، فليراجع.

4. في أن البحث هنا يعم الاطمئنان في الأحكام والموضوعات والامثال، أي أن النزاع في حجية الاطمئنان القائم على الحكم أو موضوع الحكم ومتعلقه أو امثاله، فهل

1- المحكم في أصول الفقه: 3/360.

2- وهو السيد موسى الشيرازي الزنجاني (دام ظله).

هو حجة فيها أو لا أو هناك تفصيل في المقام.

الأقوال في المسألة

إشارة

اختلف الأصوليون في حجية الاطمئنان على أقوال..

القول الأول

حجيته مطلقاً، كما هو صريح المحقق النراقي (قدس سره) (1)، ونسب (2) إلى صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري (قدس سرهما)، بل هو ظاهرهما (3)، وهو ظاهر السيد اليزدي (4) والميرزا النائيني (5) والسيد الحكيم (6) والسيد الشاهرودي (7) والسيد الخوئي (8) والسيد الصدر (9) (قدس الله أسرارهم) بل جمهور المتأخرين (10).

ص: 108

- 1- عوائد الأيام: 435، العائدة: 44.
- 2- لاحظ بحر الفوائد في شرح الفرائد: 1/274، وحقائق الأصول: 2/209.
- 3- لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: 14/204، 22/154، 32/177، 35/395، 40/55، 43/223، وكتاب الصلاة (الشيخ الأنصاري): 1/584، 2/334، 431، وكتاب الخمس: 281.
- 4- فقد استدل بالاطمئنان في مواضع من العروة، لاحظ العروة الوثقى: 1/37، 375، 529، 3/424، وغيرها.
- 5- أجود التقريرات: 2/340، كتاب الصلاة: 1/152، فوائد الأصول: 1/207.
- 6- لاحظ مستمسك العروة الوثقى: 2/426، 7/206، 244، وغيرها.
- 7- كتاب الحج: 1/313.
- 8- مصباح الأصول: 2/240، 495.
- 9- قال (قدس سره) في الفتاوى الواضحة: 45 (كلمة اليقين والعلم تعني الجزم الذي لا يبقى معه مجال لأي تردد واحتمال للعكس. والظن يعني أن احتمال هذا الشيء أكبر من احتمال العكس، فحينما نقول: (نظن أن المطر سينزل) نعني أن احتمال المطر أكبر من خمسين في المائة. والاطمئنان يعني درجة عالية من الظن يقارب العلم واليقين على نحو يبدو احتمال العكس ضئيلاً جداً إلى درجة يلغى عملياً عند العقلاء، كما إذا كان احتمال العكس واحداً في المائة مثلاً. وكلما جاءت كلمة اليقين والعلم بصدد حكم شرعي في الأحكام الشرعية الآتية فتريد بها الجزم والاطمئنان معاً، فما يثبت للجزم والعلم من آثار شرعاً يثبت للاطمئنان أيضاً).
- 10- لاحظ: مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (منحطوط).

القول الثاني

عدم حجتيه مطلقاً، كما هو صريح جمع منهم صاحب المفاتيح والمحقق الأصفهاني (قدس سرهما) (1) وأستاذنا السيد الحكيم (دام ظله) (2) وغيرهم، كما أنه يناسب كلام المحقق العراقي (قدس سره) (3).

القول الثالث

التفصيل في حجتيه بين كون مناشئه عقلانية فيكون حجة وعدم كون مناشئه كذلك، بل هي من قبيل الميول والأهواء النفسية فلا يكون حجة، وهو ما ذهب إليه بعض أعلام محققي العصر (دام ظله الوارف) (4).

القول الرابع

التفصيل بين الاطمئنان في الأحكام فيقال بحجتيه وبينه في موضوعاتها فيتوقف في حجتيه، وهو ما قد يوهمه كلام المحقق العراقي (قدس سره) في موضع (5).

القول الخامس

التفصيل فيه بوجه ثالث وهو بملاحظة مدى أهمية المحتمل ومؤونة العمل، فهذه العناصر الثلاثة: (درجة الإدراك، أهمية المدرك، مؤونة تحصيل المدرك) تلاحظ جميعاً، فيعتمد عليها في حال بلوغها مجموعاً درجة مناسبة، وليس

ص: 109

- 1- مفاتيح الأصول: 334، الاجتهاد والتقليد: 145، ولكن قد يترأى من بعض كلمات المحقق الأصفهاني (قدس سره) حجية الاطمئنان، لاحظ بحوث في الفقه (صلاة الجماعة): 43-44، 92، 173، ونهاية الدراية في شرح الكفاية: 2/493.
- 2- المحكم في أصول الفقه: 3/359.
- 3- راجع العروة الوثقى: 3/482-483 التعليقة: 3، قال (قدس سره): (لا- بأس به ما دام يحتمل بقاءه ولو ضعيفاً لمجال جريان الاستصحاب المزبور بعد عدم الدليل على حجية مطلق الاطمئنان خصوصاً في الموضوعات. وبناء العقلاء على العمل على فرض تماميته مردوعة بعموم اعتبار البينة في الموضوعات وظهور دليلها في حصرها إلا ما خرج بالدليل من سيرة أو غيرها كما لا يخفى على من لاحظ ذيل رواية مسعدة بن صدقة).
- 4- لاحظ التعليقة على العروة الوثقى: 1/23، 2/218، 457، 487، وغيرها.
- 5- لاحظ العروة الوثقى: 3/424 التعليقة: 2، قال (قدس سره): (ومن المعلوم أن قيام شيء آخر مقام هذا اليقين فرع حجتيه، وفي حجية الاطمئنان في الموضوعات نظر).

هناك إدراك يعتدّ به في جميع الموارد بغض النظر عن أهمية المدرك ومؤونة تحصيله ولو كان قريباً من العلم جداً. وهذا هو الذي اختاره بعض أساتيدنا (دامت بركاته) كما سيأتي(1).

الأدلة على حجية الاطمئنان

إشارة

ويمكن الاستدلال على حجيته في الجملة بوجوه..

الوجه الأول: حكم العقل بحجيته الذاتية

وقد أشار السيد الصدر (قدس سره) إلى ذلك قائلاً: (وأما الاطمئنان فقد يقال بحجيته الذاتية عقلاً تنجيزاً وتعديراً كالقطع، بمعنى أن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحت هذه الدعوى لم تكن بحاجة إلى تعبد شرعي للعمل بالاطمئنان، مع فارق، وهو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه في القطع كما تقدم)(2).

ولعل هذا هو مراد المحقق الأردبيلي (قدس سره)، حيث ذكر في ضمن حديثه عن الاستفاضة: (إن فسرت ياخبر جماعة تقيد العلم اليقيني فلا- نزاع فيه بل هو أقوى من الشاهدين، لأن العلم متبع بالعقل والنقل. وإن فسرت بما أفاد الظن الغالب المتأخّم للعلم، بل هو العلم العادي العرفي الذي لا يضره الاحتمال البعيد الذي هو مجرد التجويز العقلي، فالظاهر أنه كذلك)(3).

ص: 110

1- لاحظ الوجه الثاني من وجوه حجية الاطمئنان.

2- دروس في علم الأصول: 1/251.

3- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: 12/32 (بتصرف يسير). هذا، وقد حكى عن السيد الأصفهاني (قدس سره): (أن الوثوق والاطمئنان الذي لا يعتني العقلاء باحتمال خلافه وينزلونه منزلة العدم حجة منجعة بنفسه، بل وجه كون العلم حجة بنفسه إنما هو من جهة الوثوق والاطمئنان. ولو كان فرق بين العلم وبينه من جهة أن احتمال الخلاف منسّد في العلم تكويناً ولكن فيه موجود، إلا أنه من جهة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال صار كالعلم، لأن وجود الاحتمال الذي لا يعتني به كالعدم، فلو كان على الوثوق والاطمئنان فهو لا يختص بباب دون باب بل يجري في تمام الأبواب). (وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: 810). وقال الشيخ الإيرواني (قدس سره): (كون بناء العقلاء دائراً مدار الاطمئنان وسكون النفس بلا دخل شيء من الأسباب فيه من الواضحات التي لا تنكر، بل عملهم بالعلم أيضاً بهذا الملاك لا بما هو علم غير محتمل للخلاف). (نهاية النهاية في شرح الكفاية: 2/63).

وقد يقال: إن ما ذكره المحقق الأردبيلي (قدس سره) في آخر عبارته إنما أراد به أصل حجيته لا أنه متبع بالعقل والنقل.

والظاهر أن المراد بهذا الوجه ليس حجية الاطمئنان على حدّ حجية العلم بمعنى العلية التامة، لمنافاته مع ما ذكر في ذيل عبارته من الفارق بينهما بإمكان الردع عن العمل بالاطمئنان دون القطع.

بل المراد هو حجيته الاقتضائية، ومن ثم يلاحظ عليه بأنه لا يتوجه بناءً على أن سرّ حجية القطع هو أن عدم الالتزام بحجيته يوقع القاطع في تناقض في نظره وهو محال، فإن هذه النكتة تقتضي حجيته بنحو العلية التامة التي لا شك في عدم ثبوتها في الاطمئنان.

نعم لو قيل بأن مبنى حجية القطع هو بناء العقلاء - كما عليه المحقق الأصفهاني (قدس سره) - كان لهذا القول وجه، فيقال: إن حجية العلم والاطمئنان من باب واحد وهو بناء العقلاء. وكذا لو قيل بأن حجيته من جهة حق الطاعة الثابت للمولى فيقال: إن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به.

إلا أنه لا بد من البناء على أن هذا الحق لا يختص بالشارع بل يجري في المولى العرفي أيضاً، وإلا لم تتم التسوية بينه وبين القطع أيضاً.

ويضاف إلى ذلك أن ما ذكر من إمكان الردع عن حجية الاطمئنان لا يناسب دعوى كون حجيته عقلية بل يناسب الاستدلال له بالسيرة العقلانية، وذلك أن العمل بالسيرة هو الذي يتوقف على عدم الردع من الشارع. ولو كان حكماً اقتضائياً عقلياً لم يمكن الردع عنه، بل يمكن إبداء المانع منه.

والفرق بين الرادع والمانع أن الرادع إلغاء لحكم باتّ والمانع التوصل إلى انتفاء حكم مشروط بالحيلولة دون تحقق شرطه. فالحكم العقلاني حيث إنه باتّ تكون مخالفة الشارع له ردعاً، وأما حكم العقل الاقتضائي فإن فعليته مشروطة بعدم مزاحم يفرضه الشارع أو ترخيص منه فإذا حصل هذا الترخيص أو كشف عن وجود مزاحم له لم يكن الحكم الاقتضائي فعلياً عقلاً.

الوجه الثاني

ما ذكره بعض أساتيدنا (دامت بركاته) من (أن حجية الحجج مطلقاً بما فيها العلم تابعة للوقع النفسي الحاصل من درجة الإدراك والمدرك والمؤونة، ولكن الإدراك في العلم تام فيكفي في مورده من حيث المدرك أدنى النصاب بالقياس إلى سائر الحالات الإدراكية. وأما المؤونة كالضرر والحرج فهو رافع لحجية العلم ووقعه ولزوم التحرك على أساسه طبعاً، والمشهور على أن عدم الحرج والضرر في الأحكام الشرعية حدود للحكم فيكون من شؤون المدرك في الحقيقة، ولا مشاحة في البين)⁽¹⁾.

وهذه القاعدة تجري في الاحتمال، فإن محركة الاحتمال تعتمد على ملاحظة قوة الاحتمال وأهمية المحتمل والمؤونة التي يحتاج إليها لتحصيله.

وقد ذكر (دامت بركاته) في المقام: (إن مثل هذا المعنى يجري في الاطمئنان، فإن للظن المتأخم للعلم وقعاً نفسياً معتداً به مع ملاحظة مدى أهمية ما يُطمأن به ومؤونة رعاية الاطمئنان ما يصلح أن يكون محرراً فطرياً، وبذلك يكون موضوعاً للتحسين والتقييح

ص: 112

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

العقليين من حيث تمام الحججة على الإنسان بحسب سننه النفسية ولياقة المدرك بالعناية به بحسبها، فلا معنى لإلغائها).

ثم ذكر ما يتفرع على هذا الوجه..

(أولاً: إن حجية الاطمئنان قد تتأثر بدرجة أهمية المحتمل، كما قد يكتفي بالاطمئنان في شيء له مستوى من الأهمية ولا يكتفي به في آخر له مستوى أعلى منها، فجانب الكشف وإن كان مهيمناً على اعتبار الاطمئنان في النظر البدوي إلا أنه بالتأمل والمقارنة تكون درجة المحتمل ملحوظة بنحو خفي، ومن ثم تُعد حالة إدراكية اطمئناناً في شأن شيء دون شيء آخر.

مثلاً: قد يكتفي الإنسان في مراعاة الجوانب الأمنية لنفسه بالاطمئنان ولا يعتني باحتمال الخلاف في حين أنه يعتني بهذا الاحتمال بالنسبة لشخص وافد عليه. وهكذا في تعقيم الماء فإنه قد لا يعتني الشخص باحتمال عدم التعقيم بالنسبة لشربه هو للماء في حين يهتم بهذا الاحتمال عند مراجعة المفش العام مثلاً.

ومن هنا ينقذ ملحظ على القائلين بحجية الاطمئنان مطلقاً، لأنهم ركزوا على مستوى الكشف من دون عناية بالمكشوف، مع أن من الظاهر بالتأمل أن المحتمل كلما كان أهم كفى في تحريكه احتمال ضعيف، وعليه فإن الاحتمال الموهوم الذي لا يعتد به في الأمور الاعتيادية مما يعتد به في الأمور التي هي في غاية الأهمية، ولا سيما إذا كان في رعايتها مؤونة قليلة.

مثلاً: احتمال الواحد في الألف موهوم لا يعتد به ويُطمأن بخلافه، ولكن إذا احتمل تحقق انفجار نووي بهذه النسبة فإنه يعتد به، ولا سيما إذا كانت الحيلولة دونه مما يكفي فيها شيء بسيط كإطفاء المحطة مثلاً.

وثانياً: أن حجية الاطمئنان في مساحة أولية تكون عقلية لا سبيل إلى الردع عنها، فإنها من جملة دساتير الحياة ولولاها لاختلفت أمور العباد والبلاد.

نعم في مساحة ثانوية يمكن الردع عنها، وهذا نظير ما ذكرناه في العلم الإجمالي والاحتمال عند أهمية المحتمل، فإن مساحة من التأثير تكون فيه عقلية وقد تكون مساحة أدنى منها عقلانية منوطة بتقدير قيمة المحتمل عند الشارع، فيمكن للشارع إلغاؤها بالنسبة إلى خصوصية المحتمل الشرعي في الجملة.

وعليه فلا يتم البناء على أن حجية الاطمئنان عقلانية بجميع مستويات الاطمئنان وفي جميع الاحتمالات، بل هو في الجملة عقلي وقد يكون عقلائي، وقد يفرض له مساحة قد لا يعتبرها العقلاء حجة، ولكن للشارع أن يكتفي بها في بعض الموارد).

وما ذكره (دامت بركاته) يستند في أصله إلى مبحث حجية القطع حيث بنى هو فيها على حجيتها من باب الوقع النفسي إلحاقاً بالاحتمال، كما أنه أضاف عنصر المؤونة في الجميع، حيث كان المذكور في كلام من قبله كبعض أعلام محققي العصر (دام ظلّه الوارف) هو ملاحظة الاحتمال والمحتمل، فالمعادلة - على المعروف - كانت ثنائية فصارت ثلاثية بإضافة المؤونة، وتفصيل هذا البحث موكول إلى مقام آخر(1).

وقد يناسب ذلك ما نقله السيد الصدر (قدس سره) (2) عن المحقق النائيني والسيد الأستاذ - يعني السيد الخوئي - (قدس سرهما) من أنهما اعترضوا على الشيخ الأعظم (قدس سره) في دعواه في بعض كلماته لحجية الاطمئنان على انتفاء الضرر الأخرى بأن الاطمئنان إنما يتبع في مثل الأغراض الدنيوية، وأما إذا كان المحتمل بدرجة من الأهمية كعقاب الآخرة فلا معنى لحجية الاطمئنان في قبالة، بل لا بد من الاحتياط في قبالة احتمال العقاب بالغاً ما بلغ من الضلالة، وضلالة الاحتمال هنا لا تبرر الاقتحام.

ص: 114

1- لاحظ ما كتبه (دامت بركاته) في مباحث الاشتغال بمبحث العلم الإجمالي حقيقته ومنجزيته عقلاً (1/273) وما بعدها.

2- مباحث الأصول: 4/137.

إطلاق أدلة حجبية العلم من الآيات الكريمة والروايات الشريفة بضميمة أن الاطمئنان علم عرفاً.

قال المحقق الخوانساري (قدس سره) في حديثه عن الشيعاء في رؤية الهلال: (ولو اكتفى بحصول الظن فإن اعتبرت غلبته بحيث صار احتمال العدم بعيداً جداً ويحصل ما يقرب العلم العادي فلا يبعد ادعاء كونه في حكم العلم عرفاً وشرعاً)⁽¹⁾.

وقال المحقق النراقي (قدس سره): (إن العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج إلى دليل وبرهان هو العلم العادي، وهو الذي لا يلتفت أهل العرف ومعظم الناس إلى احتمال خلافه، ولا يعتبرونه في مطالبهم ولا يعتنون به في مقاصدهم)⁽²⁾.

ومرادهم من ذلك أن الاطمئنان من أفراد العلم ومصاديقه العرفية فيكون حجة بحجبية العلم.

وما ورد في كلماتهم لا يمكن المساعدة عليه..

أولاً: إنه إن ادعي أن العلم هو ما لا يحتمل الخلاف ومع ذلك يندرج فيه الاطمئنان، فيلاحظ عليه: أن نفي وجود الاحتمال الضعيف عرفاً إنما هو على سبيل المسامحة لا الدقة فيكون الاطمئنان من أفراد العلم تسامحاً لا حقيقة، ولا عبرة بالتسامح العرفي في تطبيق المفاهيم وإنما يكون للعرف مدخلة في تحديد نفس المفاهيم.

وإن أريد أن مفهوم العلم لغة أعم من وجود الاحتمال المخالف إذا كان ضعيفاً جداً كما يناسب بعض كلماتهم⁽³⁾ التي تدل على أن الاطمئنان من أفراد العلم ومصاديقه حقيقة، فهو داخل فيه موضوعاً، فما يدل على حجبية القطع يكون دليلاً عليه.

ص: 115

1- مشارق الشموس في شرح الدروس: 2/463.

2- عوائد الأيام: 435.

3- لاحظ فرائد الأصول: 1/475، وبحر الفوائد في شرح الفرائد: 1/207.

فيتوجه عليه أن مفهوم العلم لغة وعرفاً هو اليقين والقطع الذي لا يحتمل خلافه.

ولا بأس بنقل ما ذكره صاحب المفاتيح (قدس سره) في هذا الشأن، حيث قال: (إنا نمنع من إطلاق لفظ العلم على مطلق ما يطمئن النفس إليه أو الاعتقاد الراجح الشامل للظن حقيقة، بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب مطلقاً ولو بحسب العادة. وذلك لتبادره عند الإطلاق وصحة سلب لفظ العلم عن الظن، وجعله مقابلاً للعلم في العرف والعادة، وعدم صحة امتثال الأمر المعلق على العلم بتحصيل الظن، ولغير ذلك.

وبالجملة: لا شبهة في أن لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له لفظ الظن، وذلك المعنى هو الذي ذكره الأصوليون والمتكلمون.

واحتمال أن ذلك من مصطلحاتهم مما يُقطع بفساده، ولو كان كذلك لأشاروا إلى المعنى اللغوي وصرّحوا بمخالفته للمعنى المصطلح عليه بينهم، كما هو طريقتهم في سائر الألفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص..(1).

وثانياً: لو سُلّم أنّه حجة فهو مجدلٌ فيما إذا أخذ العلم ونحوه في موضوع الحكم لا فيما إذا أخذ الواقع.

قال المحقق الأصفهاني (قدس سره): إنّ (الحكم إنّ كان مرتباً على الموضوع المعلوم صح أن يدعي أن المراد من العلم والمعرفة عرفاً ما يعم الوثوق والاطمئنان، وأما إذا كان الحكم مرتباً على الواقع فالتوسعة في مفهوم العلم غير مجدية في إحراز موضوع الحكم حقيقة، بل لا بد من دليل على تنزيل ما يوثق به منزلة الواقع)(2).

وقد يلاحظ عليه بما ذكره بعض أساتيدنا (دامت بركاته) من (أن الذين ذكروا الاطمئنان والوثوق من قبيل العلم العادي في الإطلاق العرفي لم يقصدوا بذلك إثبات حجية

ص: 116

1- مفاتيح الأصول: 334.

2- الاجتهاد والتقليد: 145.

الاطمئنان بهذا المقدار، وإنما كانوا ناظرين إلى شمول ما يدل على اعتبار العلم من الآيات الشريفة مثل قوله تعالى: (أَثَرَةٌ مِنْ عِلْمٍ) أو إلى قيام سيرة العقلاء - ومنهم المتشرعة - على الاعتماد على الاطمئنان كاعتمادهم على العلم مقروناً بعدم الردع من الشارع. واندراجه تحت مفهوم العلم يخرج عن الأدلة الناهية عن العمل بالظن وبذلك لا يثبت الرادع عنه، ويخرج عن حالات الشك التي هي موضوع الأصول العملية.

وينبغي الالتفات إلى أن (العرف) في كلمات فقهاء الفريقين من قبل لم يكن يطلق على خصوص المجال اللغوي كما هو الجاري عند المتأخرين، بل بما يشمل العقلاء - كما يظهر بتتبع كلماتهم - ومن ثم ما يظهر من تلقي غير واحد كلمة العرف في هذا المورد بما يعني العرف اللغوي ليس تلقياً دقيقاً، فإن الشواهد تشير إلى أن المنظور هو العرف العقلاني. فيكون مرادهم هو التقنين العقلاني للاطمئنان على أنه بحدّ العلم وليس مجرد إطلاق عرفي، فيرجع في الحقيقة إلى الاستدلال بسيرة العقلاء⁽¹⁾.

ولكن ما ذكره أخيراً من إطلاق العرف على بناء العقلاء وإن كان يناسب بعض ما تقدم من كلماتهم - ككلام المحقق النراقي (قدس سره) - إلا أنه لا يجري في بعض آخر من كلماتهم عن العلم العادي، حيث يتضح بمراجعتها أن مرادهم من ذلك هو العرف بالمعنى المستعمل عند المتأخرين.

فقد حكى صاحب المفاتيح (قدس سره) عن الشيخ شهاب الدين أنه قال: (اعلم أن لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وهذا يسمى اليقين، وعلوم الأنبياء والأئمة من هذا، ويطلق أيضاً على ما يسكن إليه النفس وتقضي العادة بصدقه، وهذا يسمى العلم العادي.. ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم في

ص: 117

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

المحاورات جزم بأن إطلاق لفظه على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة، وأنه كلي يقال على أفراده بالتشكيك، وأن تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لأهل المنطق دون أهل اللغة.. يدلّك على ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس، وهذا التعريف يشمل نوعي العلم أعني اليقيني والعادي، فهذا هو العلم الشرعي، فإن شئت سمّه علماً وإن شئت سمّه ظناً فلا مشاحة في الاصطلاح بعد أن تعلم أنه كافٍ في ثبوت الأحكام الشرعية..(1).

ومنه يظهر أن مراد جملة من المتقدمين من العرف هو ما يستعمل عند المتأخرين.

الوجه الرابع

بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بالاطمئنان بضميمة عدم الردع عن تلك السيرة.

قال الميرزا النائيني (قدس سره): (وأما بالنسبة إلى كفاية الاطمئنان فلما تقرّر في محله من استقرار طريقة العقلاء على الاكتفاء به في إحراز مقاصدهم، وإلغائهم بفطرتهم لاحتمال خلافه بالكلية، وجريهم عليه من حيث إحرازهم الواقع، وسقوطه عن الوسطية عندهم... وبضميمة عدم الردع عنه في إحراز الأغراض الشرعية في غير ما اعتبر فيه خصوص البيئة يتم المطلوب.

ولا يعتبر فيه الحصول عن سبب خاص كالعلم، بل الظاهر دوران طريقية أغلب الأسباب المعوّل عليها عندهم مدار حصوله. نعم يعتبر فيه عدم الاستناد إلى ما يُعدّ الركون عندهم من السفه كالنوم ونحوه(2).

وقال السيد الروحاني (قدس سره): (أمّا أصل حجية الاطمئنان فهو ليس محل تشكيك وبحث، وذلك لأن السيرة من البشر جميعاً في أعمالهم، سواء ما يرتبط بتشخيص الأحكام أو الموضوعات جارية على الأخذ بالاطمئنان، إذ قل وندر مورد يحصل لهم

ص: 118

1- مفاتيح الأصول: 328.

2- رسالة الصلاة في المشكوك: 493-494.

العلم الجزمي الذي لا- يقبل التشكيك، بل كل مورد يرتبون آثار الواقع فيه عملاً ناشئ عن حصول الاطمئنان دون القطع، لإمكان إثارة التشكيك فيه، فلولا الاطمئنان لتوقف العقلاء - بل غيرهم - في أغلب أمورهم العملية، إذ لا طريق لديهم إلى حصول القطع.

وإذا ثبت هذا المعنى لدى أهل السيرة ثبتت حجيته بنظر الشارع أيضاً، إذ لو كان له طريق آخر غير الاطمئنان جعله لتشخيص أحكامه التكلفية والوضعية وموضوعات أحكامه في جميع موارد العمل والحكم والقضاء وغير ذلك لكان عليه نصبه وبيانه، وهو أمر مقطوع العدم، وبدونه يختل نظام الشرع الشريف ويقف العمل(1).

وقد أوردوا على هذا الوجه بإيرادين رئيسين: التشكيك في قيام السيرة، ودعوى الردع عنها..

الإيراد الأول: التشكيك في قيام سيرة العقلاء على العمل بالاطمئنان والاكتفاء به..

قال المحقق الأصفهاني (قدس سره): (والالتزام بالثاني - أي سيرة العقلاء وبنائهم - لا يخلو من تأمل، وإلا لزم القول به في جميع الموارد، فيكتفى به في تنجز كل حكم لم تقم عليه حجة شرعية أو عقلية بل كان مما يوثق به، ويكتفى به في الخروج عن عهدة ما تنجز ولو مع التمكن من العلم الحقيقي في كلا المقامين)(2).

وقال أستاذنا السيد الحكيم (مدظله) في التعليق على هذا الوجه: (لكنه لا يخلو من خفاء، إذ لم يتضح من العقلاء حجية الاطمئنان بنفسه مطلقاً بما هو وإن كان ابتدائياً أو مستتبعاً إلى ما ليس حجة بنفسه كالرؤيا والفأل ونحوهما. غاية الأمر أنه كثيراً ما يكتفى به - بل بما دونه من مراتب الاحتمال - في الاحتياط للواقع. وهو أمر آخر غير

ص: 119

1- منتقى الأصول: 33-4/32.

2- الاجتهاد والتقليد: 145.

حجيته المستلزمة لجواز متابعتها حتى في ما لا- يحسن الاحتياط فيه، كاستيفاء الحقوق ممن يُطمأن بثبوتها عليه بالقصاص في النفس والطرف والمقاصة في المال وغير ذلك(1).

وما ذكره من مبعّد يرجع في أساسه إلى عدم وضوح قيام السيرة على حجية الاطمئنان مطلقاً، بل استبعاد ثبوت ذلك على إطلاقه بالنظر إلى أن الاطمئنان على أقسام ثلاثة..

الأول: ما نشأ عن منشأ معتبر.

الثاني: ما نشأ عن منشأ غير معتبر بعنوانه كالفأل والنامام. ودعوى بناء العقلاء على حجية الاطمئنان الناشئ عن مثله بعيد.

الثالث: ما حصل ابتداءً من غير منشأ له. ودعوى بناء العقلاء فيه أيضاً بعيد.

وإنما المقدار الثابت في شأن الاطمئنان أحد أمرين..

أحدهما: حجيته في بعض الموارد من قبيل الخبر الذي يوثق بصدوره.

والآخر: عملهم وفق الاطمئنان أحياناً من جهة موافقته للاحتياط، أو من جهة وجود منشأ معتبر له في نفسه سواء حصل الاطمئنان به أو لا.

وقد أجاب بعض أساتيدنا (دامت بركاته) عن مثله بأن بعض ما ذكر إنما يتوجه لو قيل بحجية الاطمئنان مطلقاً لا في خصوص ما لو نشأ عن منشأ عقلائي.

على أنه قد يقال: إن القائل بحجية العلم الحاصل من تلك المناشئ لا ينبغي أن يستوحش من البناء على حجية الاطمئنان الحاصل منها لو تحقق فعلاً.

وما يذكر من نشوء الاطمئنان بلا منشأ إدراكي معتبر أو غير معتبر مما لم يظهر مورده، ولعل المراد به ما يحصل في بعض الحالات النفسية المرضية وشبهها، وإلا فإن الاطمئنان لا ينفك عن منشأ له وإن صعب استخراجه أحياناً لثبوته في مرحلة من

ص: 120

هذا وأما في ما لو نشأ الاطمئنان عن منشأ عقلائي فلا يبعد البناء على حجتيه مطلقاً⁽¹⁾.

كما وجه (دامت بركاته) قيام السيرة العقلانية بقوله: (إن بناء العقلاء أمر حسي استقرائي يمكن متابعته، والذي نراه بالتأمل الاستقرائي ثبوت هذا البناء، بل من ينكر البناء عليه فإنه يعتمد عليه في أمور حياته واستنباطه بنفسه ولكنه يقول عن الاحتمال الضعيف أنه احتمال غير عقلائي، ولكن الذي يظهر بالدقة أن الاحتمال غير العقلائي ما كان الاعتناء به غير عقلائي لا البناء على وجوده، فلاحظ.

ومن المؤشرات عليه أن عامة المتأخرين مالوا إلى حجية الاطمئنان، فالشيخ الأنصاري والمجدد الشيرازي والسيد اليزدي (قدس سرهم) وغيرهم بنوا على حجتيه - حسب ما يظهر من ذكرهم إياه في ثنايا المباحث الفقهية - والذين توقفوا في مورد معين بنوا عليه في غيره، فالسيد الحكيم (قدس سره) في بعض كلماته في أوائل المستمسك يشكك في حجية الاطمئنان ولكنه يقول بحجتيه في جملة من الموارد. وكذلك يلاحظ في بعض كلمات المحقق الأصفهاني (قدس سره) فإنه في معرض ذكره للاطمئنان يظهر منه عطفه على العلم من غير إنكار فيه. ومن ثمّ الذي نعتقده أن الممارسة الفقهية والتأمل في مطلق الموارد يفضي إلى أن بناء الفقهاء على العمل على أساس الاطمئنان).

وقال بعض آخر من أساتيدنا (دامت بركاته): (أما التشكيك في قيام السيرة العقلانية على العمل بالاطمئنان والاعتماد عليه في مختلف المجالات فهو في غير محله جداً، فإن من تتبع الطريقة التي يجري عليها العقلاء في أمور دينهم وديانهم لا يكاد يشك في أن معظم اعتمادهم فيها على الاطمئنان الناشئ من المبادئ الصالحة لذلك. وأما القطع

- الذي ينافيه احتمال الخلاف مهما كان ضئيلاً ولو كان بنسبة واحد من ألف - فهو قَلَّ ما يحصل في غير المتواترات وأمثالها إلا للمتسرعين(1).

هذا، ودعوى السيرة العقلانية في المقام ونفيها أو عدم عمومها لجميع الموارد والأسباب تبقى محلاً للجدل إن لم نستعن باستبيان لشرائح مختلفة من المجتمع ويكون مستوعباً لموقفهم من الاطمئنان بالحكم وموضوعه وفي موارد مختلفة ولأسباب مختلفة(2).

نعم، لعله لا يمكن إنكار قيام سيرة العقلاء في بعض درجات الاطمئنان العالية كما لو كانت نسبة الاحتمال واحد من عشرة آلاف أو واحد من مائة ألف أو أدنى من ذلك.

هذا، ويمكن أن يقال: إن البناء على حجية الاطمئنان عند القائلين به إنما نشأ من تصورهم عدم تحصيل العلم وصعوبة ذلك بل تعذر في أغلب الحالات، ولعل هذا هو الوجه في السيرة العقلانية، فلذا من لا يقول بحجية الاطمئنان وأهم، إذ لا يحصل لديه العلم إلا بتكلف مجانب للواقع.

وهنا يَشْكُلُ الفريق النافي لحجيته على المثبتين بأن كلامكم إنما يتناسب مع فرض الانسداد فيكون هذا خروجاً عن المقام، إذ البحث في حجية الاطمئنان في حدّ نفسه

ص: 122

1- بحوث في شرح مناسك الحج: 1/335.

2- وقد سعينا في ذلك ولكن واجهنا عدة عقبات.. منها: صعوبة تكييف مواد الاستبيان لتناسب الشريحة التي يراد استقراء آرائها، وذلك لاختلاف الصياغات العلمية المستخدمة في الحوزة عما يستخدم في الدراسات الأكاديمية، مما يتطلب ذلك توضيح هذه المفردات لهم في جلسات متعددة، وهو أمر يحتاج إلى استقطاع وقت منهم ليس بقليل. ومنها: صعوبة تحليل البيانات الناتجة من الاستبيان، إذ لا يكفي مجرد تصويت البعض على اعتماده على نسبة محددة من الاحتمال للبناء على أنه بنى عليها لأنه يرى حجته في حدّ ذاته، وإنما لعل ذلك ناشئ من باب انسداد باب العلم، أو للاحتياط، أو غير ذلك.

لا في فرض الانسداد كما هو معلوم.

وكيف كان، فإنه من البعيد إنكار أن طريقة العقلاء هي الاكتفاء به في إحراز مقاصدهم كما هو مشهود في جملة من الموارد، ولعله لذلك تجد أن الأغلب قد بنوا على حجيته.

وبالجملة: إن قيام سيرة العقلاء على العمل بالاطمئنان مما يصعب إنكاره جداً، وما ذكر في الكلمات المتقدمة كافٍ في الجواب عما أثير من التشكيك في ذلك.

الإيراد الثاني: أنه لو سلم قيام السيرة العقلانية، إلا أنه يقع الكلام في إمضائها ودعوى الردع عنها، حيث بنى جمع - منهم المحقق العراقي (قدس سره) كما سيأتي - على وجود الردع، ولكنهم اختلفوا في أن الردع عن هذه السيرة في جميع مواردنا وعن جميع أسباب الاطمئنان أو بعضها.

والردع المتصور في المقام على نحوين: ما ورد بنحو العموم، وما ورد في بعض الموارد الخاصة..

1. أما ما ورد بنحو العموم فهو عدة أمور..

الردع الأول: عموم الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم واليقين، أو الظن من جهة اندراج الاطمئنان فيه، فالاطمئنان ضرب من الظن اللغوي لعدم توفر عنصر الجزم واليقين فيه، ومن ثمَّ يكون مشمولاً لتلك الأدلة الرادعة عن العمل بالظن.

وهذه الأدلة على أصناف ثلاثة..

1. النهي عن العمل بالظن كما في الآيات المتقدمة وغيرها.

قال تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا) (1).

ص: 123

1- النساء: 157.

وقال تعالى: (وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)(1)، ومثلها آيات أخر(2).

وقال تعالى: (وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ)(3)، ومثلها آيات أخر(4).

2. النهي عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: (وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ)(5)، وقوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)(6).

قال علي بن إبراهيم عند ذكر هذه الآية: (قال: لا ترم أحداً بما ليس لك به علم، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): من بهت مؤمناً أو مؤمنة أقيم في طينة خبال أو يخرج مما قال)(7).

3. النهي عن العمل بغير اليقين، كقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ)(8).

قال الشيخ المفيد (قدس سره): (قد نهى الله تعالى عن العمل على الظن في الدين وحذر من القول فيه بغير علم ويقين، فقال: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)، وقال: (إِلَّا مَنْ

ص: 124

1- الأنعام: 116.

2- لاحظ الأنعام: 148، و يونس: 66.

3- يونس: 36.

4- النجم: 28.

5- الجاثية: 24.

6- الإسراء: 36.

7- تفسير القمي: 2/19.

8- الجاثية: 32.

شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) - وذكر جملة من الآيات المتقدمة والآية - ومن أمثال ذلك في القرآن مما يتضمن الوعيد على القول في دين الله بغير علم والذم والتهديد لمن عمل فيه بالظن واللوم له على ذلك(1).

وقد يقال: إن مفاد هذه الآيات يتجاوز الردع عن اتباع غير العلم؛ لأنها تدل بلحنها على عدم حجية غير العلم لدى العقلاء بحسب مرتكزاتهم حيث شُئِعَ على فريق الناس باتباع الظن والتخرص.

قال أستاذنا السيد الحكيم (مدظله): (إن ورود كثير من النصوص الناهية عن العمل بغير العلم في مقام الاحتجاج والتشنيع على الآخرين يوجب ظهورها في كون ذلك من المستنكرات العقلانية الارتكازية. وقد يكون شاهداً على عدم بناء العقلاء على حجية ما دون العلم من مراتب الانكشاف للنفس، ومنه الاطمئنان، فلاحظ(2).

وقد أجب عن هذا الرادع..

أولاً: بأن الظن الوارد في الآيات المتقدمة غير شامل للاطمئنان، فإن العرف لا يطلق الظن على الاطمئنان بل يطلق عليه العلم.

قال السيد الخوئي (قدس سره): (ولا يحتمل أن تكون الأدلة الناهية عن العمل بالظن رادعة عنه، لأنه لا يطلق الظن على الاطمئنان لدى العرف قطعاً. نعم، الظن لا يعتمد عليه لأنه ليس له أثر يترتب عليه مثل الشك، كما أنه بمعنى الشك لغة(3).

وقال بعض أساتيدنا (دامت بركاته): (الأدلة الناهية عن العمل بالظن لا تشمل الاطمئنان، لأنه يُعدّ علماً عند العرف، فإن العلم في المفهوم اللغوي والعرفي لا يختص بالحالة الجازمة التي تكون (100%)، وإنما هي الدرجة الراقية من الإثبات التي تستوجب

ص: 125

1- عدم سهو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): 21-22.

2- المحكم في أصول الفقه: 3/357.

3- التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة): 10/89.

الوثوق بالموارد. وقد فسر العلم بهذا المعنى غير واحد، ومن ثمَّ عبروا عنه بالعلم العادي، وقد جرى على ذلك كثير من المتكلمين والأصوليين من قبل وتبعهم في ذلك متأخرو المتأخرين كالمحقق النائيني والسيد الخوئي (قدس سرهما).

ويؤيد ذلك ما لاحظناه في بعض الموارد في مقام السؤال من الأئمة (عليهم السلام)، حيث إن السائل في بعضها يسأل عن مورد عدم العلم، وفي بعضها الآخر يسأل عن مورد عدم وجود خبر ثقة في البين. فتارة يرد في الحديث هل يصلي خلف من لا يعرف، وأخرى يرد هل يصلي خلف من لا يثق به(1).

ويلاحظ على هذا الجواب بأن الآيات المتقدمة وغيرها تضمنت المقابلة بين الظن وبين العلم واليقين، كقوله تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا)(2)، وقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَالسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا فَلْتُمَّ مَا تَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ)(3)، فلا- يصح القول بأن الاطمئنان أحد أفراد العلم واليقين، إذ لو سلّم ذلك في العلم فلا ينبغي الشك في عدم عموم اليقين له، فإذا قوبل الظن باليقين كان الظن شاملاً للاطمئنان.

قال الطبرسي (رحمة الله) في تعليقه على بعض الآيات المتقدمة: (إن الحق إنما ينتفع به من علمه حقاً وعرفه معرفة صحيحة، والظن يكون فيه تجويز أن يكون المظنون على خلاف ما ظن، فلا يكون مثل العلم)(4).

وقد يدعى(5) أن المراد هو المقابلة بين الظن الضعيف واليقين كمثلته قولهم: (أظن

ص: 126

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

2- النساء: 157.

3- الجاثية: 32.

4- مجمع البيان في تفسير القرآن: 5/188.

5- وهو المحكي عن صاحب التقریب، لاحظ تفسير الألوسي: 25/158.

بذلك ظناً ضعيفاً ولست بمستيقن به).

ولكن هذا التوجيه غير صحيح، فإنه خلاف الظاهر، ومن ثمّ ذكر غير واحد(1): أن المقصود بالآية هو المقابلة بين القطع والجزم وبين مطلق الظن، قال أبو السعود: (وقيل: ما نظن إلا ظناً ضعيفاً. ويرده قوله تعالى: (وَمَا نَحْنُ بِمُستَيقِنِينَ) أي لإمكانه، فإن مقابل الاستيقان مطلق الظن لا الضعيف منه)(2).

قال الراغب: (يقال استيقن وأيقن، قال تعالى: (إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيقِنِينَ).. وقوله عز وجل: (وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا) أي ما قتلوه قتلاً يتقنوه بل إنما حكموا تخميناً ووهماً)(3).

وثانياً: ما ذكره بعض أساتيدنا (دامت بركاته) من (أن الأدلة الناهية عن العمل بالظن ليست أدلة في مقام الردع عن شيء مما جرى عليه العقلاء، فمن تأمل الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن وجد أنها تحاكم المعتمدين عليه بنفس اعتمادهم على أساس غير عقلائي لا ينبغي التعويل عليه. فسياق الآيات الناهية عن العمل بالظن - وأغلبها متعلقة بأصول الدين - كلها سياق نوع من المحاكمة على الأساس العقلائي وعلى الأساس الفطري لمناط الإثبات والنفي وأنهم كانوا يعتمدون في ما يتلقونه من العقائد على أن آباءهم قالوا هكذا، أو على أن الله سبحانه لو شاء لأرسل ملائكة، أو أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لو كان صادقاً لأجرى من تحتهم عيوناً، وما إلى ذلك من الاقتراحات التي كانوا يذكرونها ويبنون على موجبها.

ص: 127

1- قال الشيخ الطوسي (قدس سره): (ما ندري ما الساعة أي لا نعرفها، إن نظن إلا ظناً ليس نعلم ذلك، وما نحن بمستيقنين أي لسنا بمستيقنين ذلك). (التبيان في تفسير القرآن: 9/264). ولاحظ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: 5/11، وتفسير الآلوسي: 25/158.

2- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (المعروف بتفسير أبي السعود): 8/75.

3- المفردات في غريب القرآن: 552.

فطريقة المحاكمة القرآنية للكفار في ما يتعلق باعتمادهم على الظن محاكمة عقلانية بحثة منبهة وموقظة لهم على أنه لا ينبغي الاعتماد على مثل هذا الشيء عقلاءً، وهذا بحث مفصل منوط بالكلام في أول حجية الظن، ومن ثم لا رادعية لمثل هذه الأدلة بالنسبة إلى شيء من الحجج العقلانية المبنية على أسس متينة(1).

وقد اقتصر كلامه (دامت بركاته) في دفع رادعية الآيات المتقدمة عن خصوص ما دلّ على حجية الاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلانية، ومن ثمّ فما ل ما ذكره إلى أن هذه الأدلة تنفي دعوى حجية الاطمئنان الناشئ من المبادئ غير العقلانية دون ما كان ناشئاً من مبادئ عقلانية - الذي ذهب إليه بعض أعلام محققي العصر (دام ظلّه الوارف) كما تقدّم - فيكون الاستدلال بها على عدم حجية الاطمئنان مطلقاً أخص من المدعى.

وما ذكره - لو تمّ - إنما يتم في بعض الآيات المتقدمة دون جميعها لاسيما قوله تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا)، وقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نُظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ) حيث يلاحظ أنها تنظر إلى اليقين والظن في حدّ ذاتهما دون ما يستندان إليه.

قال الشريف الرضي (رحمة الله): (وفي هذه الآية استعارتان..

إحداهما: قوله سبحانه: (إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ) لأن الظن جعل هاهنا بمنزلة الداعي الذي يطاع أمره والقائد الذي يتبع أثره، مبالغة في صفة الظن بشدة الاستيلاء عليهم وقوة الغلبة على قلوبهم.

والاستعارة الأخرى: أن يكون قوله تعالى: (وما قتلوه يقيناً) راجعاً إلى الظن لا إلى المسيح (عليه السلام) (2)، فكانه سبحانه قال: (وما قتلوا الظن يقيناً) كما يقول القائل:

ص: 128

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

2- فلو كان مرجع الضمير إلى المسيح (عليه السلام) لكان مجرد تأكيد للخبر بأنه لم يقتل لا غير.

(قتلتُ الخبيرَ علماً). ومن أمثالهم: (قتل أرضاً عالمها) و(قتلت أرضاً أهلها).

والمراد بقولهم: (قتلتُ الخبيرَ علماً) أي استقصيت معرفته واستخرجت دخيلته فلم يفتني شيء من علمه فكنت بذلك كأني قاتل له، أي لم أبق شيئاً يعلم من كنهه كما لم يبق القاتل من المقتول شيئاً من نفسه(1).

وقال الشيخ الطوسي (قدس سره): (وقوله: (إِلَّا اتَّبَعَ الظَّنُّ) استثناء منقطع، وتقديره: لم يكن لهم بمن قتلوه علم لكنهم اتبعوه ظناً منهم أنه عيسى، ولم يكن به. وقوله: (وما قَتَلُوهُ يَقيناً) معناه: وما قتلوا ظنهم الذي اتبعوا المقتول الذي قتلوه وهم يحسبونه عيسى يقيناً أنه عيسى ولا أنه غيره، لكنهم كانوا منه على ظن وشبهة، كما يقول القائل: (ما قتلْتُ هذا الأمر علماً)، و(ما قتلته يقيناً) إذا تكلم فيه بالظن على غير يقين(2).

ثم حكى عن الزجاج القول بأن (الهاء) راجعة إلى عيسى (عليه السلام) دون الظن ليكون المعنى نفي الباري عز وجل القتل عنه على وجه التحقيق واليقين.

هذا، وقد فصل بعض أساتيدنا (دامت بركاته) (3) في الجواب عن المراد بالعلم واليقين قائلاً: (إن الأدلة التي تضمنت لفظ العلم والتي استفيد منها اعتباره بالخصوص دون الظن يمكن الجواب عنها بأن العلم يصدق على الاطمئنان عرفاً، مضافاً إلى أن مساق أدلة اعتبار العلم إنما هو اعتباره بما أنه يمثل الهدى والبصيرة، فإنه يقال: (فلان يمشي بغير علم) أي من دون هدى وبصيرة.

وعليه فلا يكتفى بمثله في الردع عن سائر ما يعتبر العمل به هدى وبصيرة لدى العقلاء بمثل ما تقدم في الظن، نظير اعتماد أهل الرجل إذا رجع إليهم بعد النفر للفتقه

ص: 129

1- تلخيص البيان في مجازات القرآن: 129.

2- التبيان في تفسير القرآن: 3/384-385، ونحوه ما ورد في مجمع البيان في تفسير القرآن: 3/230.

3- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط). وقد نقلت كلامه (دامت بركاته) هنا بطوله لما فيه من فوائد.

لأجل إنذارهم ووعظهم حيث كان موجباً للوثوق عندهم، لأن الرائد لا يكذب أهله.

وأما الأدلة التي تتضمن ذكر اليقين والتي استفيد منها اعتباره على وجه الخصوص دون ما سواه كدليل الاستصحاب فقد يجاب عنه بما في بعض كلمات السيد الخوئي (قدس سره) (1) من أن الاطمئنان يقين عقلائي ويطلق عليه اليقين في لسان أهل المحاوراة والعامية، كما أنه يقين بحسب اللغة، لأن اليقين من يقن بمعنى سكن وثبت كما أن الاطمئنان بمعنى سكن واستقر فهو يقين لغة وعرفاً، وإن كان بحسب الاصطلاح لا يطلق عليه اليقين، فمع حصوله يرفع اليد عن اليقين السابق لا محالة.

وقد يشكل على ما ذكره (قدس سره) ابتداءً بالنظر إلى ما في كتب اللغة مما يدل على أن اليقين لا يجامع الاحتمال المخالف، قال الخليل (رحمة الله): اليقين هو (إزاحة الشك وتحقيق الأمر) (2)، وقال الجوهري: (اليقين العلم وزوال الشك.. وربما عبروا عن الظن باليقين وباليقين عن الظن، قال الشاعر:

تَحَسَّبَ هَوَاسٌ وَأَيَّقَنَ أَنِّي *** بها مُفْتَدٍ من واحدٍ لا أغامرُهُ

يقول: تشمم الأسد ناقتي يظن أني أفندي بها منه وأستحمي نفسي فأتركها له ولا أقتحم المهالك بمقاتلته) (3). وقال ابن فارس: اليقين (زوال الشك) (4).

ولكن يمكن توجيه ما أفاده بأن اليقين في اللغة لا يعبر عن الجزم الإدراكي في

ص: 130

1- التنقيح في شرح العروة (كتاب الطهارة): 6/403 (موسوعة السيد الخوئي). ويناسبه ما في كلام الوحيد البهبهاني (قدس سره) عند تعرضه لأدلة الاستصحاب في الشك في الركعات حيث قال: (لأن الشك لا يعرض عادة إلا بعد اطمئنان نفس وبناء على أنه كذلك، ثم يعرض الشك بعد اليقين الذي هو في مقابل الشك والتزلزل، والمراد من اليقين الاطمئنان وعدم التزلزل). (مصاييح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: 9/231).

2- العين: 5/220.

3- الصحاح: 6/2219.

4- معجم مقاييس اللغة: 6/157.

مقابل الاحتمال الإدراكي، بل هو نفوذ الاعتقاد في النفس حتى يملك قلب الإنسان وتترتب عليه آثاره، وهو مما يمكن أن يتصف به الاعتقاد الحاصل في مورد الاطمئنان. وعدم نفوذ الاعتقاد في النفس قد يكون لموانع لا ثقة من قبيل عدم تمامية الحجة عليه، وقد يكون لموانع نفسية مذمومة مثل التعلقات النفسية المضادة لروح الحكمة والتعقل.

وهذا الإطلاق وارد في النصوص، ومنه ما ورد في حديث الإمام الصادق (عليه السلام): ((إن الإيمان أفضل من الإسلام، وإن اليقين أفضل من الإيمان، وما من شيء أعز من اليقين))⁽¹⁾. وفي حديث آخر عن الرضا (عليه السلام): ((الإيمان فوق الإسلام بدرجة، والتقوى فوق الإيمان بدرجة، واليقين فوق التقوى بدرجة، وما قُسم في الناس شيء أقل من اليقين))⁽²⁾.

وهذا الإطلاق ورد مكرراً في نهج البلاغة كقوله (عليه السلام) في من شبه الله سبحانه وتعالى بخلقه: ((ولم يباشر قلبه اليقين بأنه لا ندّ لك))⁽³⁾.

وقوله (عليه السلام) في معاتبة الناس: ((قد تكفل لكم بالرزق وأمرتم بالعمل، فلا يكون المضمون لكم طلبه أولى بكم من المفروض عليكم عمله، مع أنه والله لقد اعترض الشك ودخل اليقين حتى كأن الذي ضمن لكم قد فرض عليكم، وكأن الذي قد فرض عليكم قد وضع عنكم. فبادروا العمل وخافوا بغتة الأجل، فإنه لا يرجي من رجعة العمر ما يرجي من رجعة الرزق))⁽⁴⁾.

والى ذلك يرجع ما وصف به اليقين في بعض الكلمات من قبيل الثبات والوضوح

ص: 131

1- الكافي: 2/51.

2- الكافي: 2/51، لاحظ أيضاً سائر أحاديث باب فضل اليقين على الإيمان وباب حقيقة الإيمان واليقين وباب فضل اليقين.

3- نهج البلاغة: 1/164.

4- نهج البلاغة: 1/225-226.

وبرودة الصدر به والاستقرار والسكون والاستحكام والإبرام، قال الفيومي: (يقن الأمر.. إذا ثبت ووضح)(1).

وقال أبو هلال العسكري: (الفرق بين العلم واليقين أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة، واليقين هو سكون النفس وثلج الصدر بما علم. ولهذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى باليقين. ويقال: ثلج اليقين وبرد اليقين ولا يقال: ثلج العلم وبرد العلم)(2).

وقال أبو البقاء: (اليقين الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وقيل: عبارة عن العلم المستقر في القلب لثبوته من سبب متعين له بحيث لا يقبل الانهدام، من (يقن الماء في الحوض) إذا استقر ودام)(3).

وقال أبو حيان الأندلسي: (الإيقان التحقق للشيء لسكونه ووضوحه، يقال: يقن الماء سكن وظهر ما تحته)(4).

وذكر الأوسي: (وفي الإحياء(5)- والقلب إليه يميل - أن اليقين مشترك بين معنيين..

الأول: عدم الشك، فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر، أو حس، أو غريزة عقل، أو بتواتر، أو دليل، هذا لا يتفاوت.

الثاني: وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء، وهو ما لا ينظر فيه إلى التجويز والشك بل إلى غلبته على القلب حتى يقال: (فلان ضعيف اليقين بالموت

ص: 132

1- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: 2/681.

2- الفروق اللغوية: 374.

3- الكليات: 979-980.

4- تفسير البحر المحيط: 1/166.

5- إحياء علوم الدين للغزالي.

وقوي اليقين بإثبات الرزق)، فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين، وتفاوت هذا ظاهر(1).

وذكر جمع من الأصوليين في بحث الاستصحاب أن إسناد النقض إلى اليقين في قوله (عليه السلام): ((لا- تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر)) إنما هو بلحاظ إبرامه واستحكامه، لأنه إنما يسند النقض إلى الشيء المحكم كالحبل. ولعل في مادة (يقن) كأختها (يقن) ما يوحي صوتياً بالاستحكام.

وقد يؤيد ما ذكرنا أن علماء اللغة صرحوا بأن اليقين يقابل الشك، كما أن العلم يقابل الجهل - لاحظ كلام ابن منظور(2) - والشك في الشيء إنما يطلق على التردد في الشيء أو الوهن فيه، ولا يخلو شموله لحالة الاطمئنان والثوق النفسي عن بعد.

كما يؤيده أن اليقين لا ينسب إلى الباري سبحانه وتعالى كما هو واضح رغم أن العلم والمعرفة ينسبان له سبحانه، فإن الأشبه في وجهه عند التأمل أن اليقين تعبير عن نفوذ الاعتقاد في النفس، وهذا المعنى لا محل له عنده سبحانه وتعالى.

وربما قيل في تعليل ذلك وجوه أخرى ضعيفة..

منها: أن إطلاق الأسماء عليه سبحانه وتعالى توفيقية ولم يرد النقل بذلك.

وهذا خطأ، لأن الاستدلال إنما هو بما نجده من عدم صدق اليقين في حقه سبحانه لا بلزوم تركه احتياطاً لعدم ورود النقل به، وعامة ما نجد عدم صدقه في حقه سبحانه يكون من هذا القبيل عند التأمل، وهذا منبه على خصوصية إنسانية لا تصح في حقه تعالى.

ومنها: أن اليقين يتقوم بالنظر والاستدلال وهو متعذر في حقه تعالى.

وهذا خطأ واضح، لصدق اليقين في الأمور البديهية ولا دلالة له على حصول الاعتقاد بالنظر والاستدلال.

ص: 133

1- روح المعاني (تفسير الألوحي): 1/122.

2- لسان العرب: 13/457.

ومما يؤيد ما ذكرنا أنه ينحل به الاضطراب الذي يترأى في بادي النظر في استعمالات اليقين، حيث إن الظاهر من قوله تعالى: (قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنْظَنُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ) (1) - مثلاً - نفي حصول اليقين حتى الموت، بينما ورد في آية أخرى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا) (2)، وعامة الآيات تصف المؤمنين دون غيرهم باليقين، وهكذا نجد الروايات تجعل اليقين قليلاً في الناس على تفاوت، فبعضها يجعل اليقين بعد الإيمان مما يقتضي انطباقه على التقوى، وبعضها يجعل اليقين بعد التقوى التي هي بعد الإيمان، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف.

ووجه الانحلال أن النفوذ في القلب المأخوذ في اليقين ذو عرض عريض، وأول مراحلها أن يتضح الحق للإنسان وإن جحده كما في الآية، وأعلى مراتبه أن يكون نفوذه فيه حتى كأنه يعايشه كما قال تعالى: (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَ تَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) (6) (3)، وعليه فربما ينفي بلحاظ انتفاء مرتبة من النفوذ كان ينبغي الاتصاف بها، أو يثبت بلحاظ وجود مرتبة منه في مقابل الفاقد لتلك المرتبة، فلاحظ.

وينبه على ذلك أيضاً أن فحوى الأدلة التي تركز على اليقين أن إناطة الحجة به أمر لا يقبل التخصيص، إذ ليس وراء اليقين إلا الشك، كما أنه ليس وراء الحق إلا الباطل، وليس وراء الهدى إلا الضلال، نظير ما لوقيل: (فلان يمشي على غير علم ويقين)، و(فلان يعول على ما لا يقين له به)، وهو طعن يتكرر تصريحاً وتلويحاً في الآيات الشريفة (4)، وإليه أشير في قوله: (إِنْ نُنْظَنُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ)، فالمراد

ص: 134

1- الجاثية: 32.

2- النمل: 14.

3- التكاثر: 5-6.

4- كقوله تعالى: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ) (الأنعام: 100)، وقوله تعالى: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الأنعام: 108)، وقوله تعالى: (وَإِنَّ كَثِيرًا لِيُضِلُّوا بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الأنعام: 119)، وقوله تعالى: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) (الأنعام: 140)، وقوله تعالى: (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الأنعام: 144)، وقوله تعالى: (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ) (النحل: 25)، وقوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الحج: 3-8، لقمان: 20)، وقوله تعالى: (بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ) (الروم: 29)، وقوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ) (لقمان: 6)، وقوله تعالى: (وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْنَةٌ بَيْنَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ) (الفتح: 25). وفي الحديث: ((من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة..)) (الكافي: 1/42، 7/409)، وفي حديث آخر: ((من دخل في هذا الأمر بغير يقين ولا بصيرة خرج منه كما دخل فيه)) (بصائر الدرجات الكبرى: 550). وقال الزبيدي: (قال شيخنا: هذا الكلام مبناه على الحدس والتخمين والحكم بغير يقين) (تاج العروس: 6/207).

دفع الإيراد عن أنفسهم بأن الأمر ليس يقينياً عندنا وإنما هو مجرد ظن فلا يعاب علينا بأننا تركنا اليقين بل تركنا أمراً مظنوناً.

وهذا لا يناسب جُلّ موارد التركيز على اليقين، لأنه يرد في موارد ثلاثة..

الأول: الأمور المهمة التي لا يعذر المرء فيها إذا أخطأ ما لم يكن قد أخذ بالجزم، كما في أصول العقيدة.

الثاني: الأمور المتوسطة التي يتعارف عقلاء الاعتماد فيها على أمارات أخرى كالخبر الموثوق به والبيئة، كما هو الحال في ما يرد في باب التحريم والتحليل في الأطعمة والأشربة واللحوم ونحوها.

الثالث: ما يرد في عامة الأمور معبرة عن البنية المعرفية الحكيمة للإنسان، ومن هذا القبيل بعض الآيات الشريفة.

ومن المعلوم أن التركيز على اليقين على نحو حصر الحجة به إنما يصح في المورد

ص: 135

الأول دون الثاني والثالث، من جهة جواز التعويل على حجج غير يقينية فيها وتعارفه عقلاً وشرعاً.

مثلاً: في مورد دليل الاستصحاب لا- يصح التركيز على اليقين على وجه حاصر، لوضوح جواز الاعتماد في الطهارة على البيينة والخبر الموثوق به، بل يكفي ثبوت الطهارة باستصحاب الطهارة كما لو توضحاً أو غسل الشيء بماء مستصحب الطهارة، بل يجوز التعويل على أصالة الطهارة.

ومنه يعلم أن قوله (عليه السلام): ((لا- تنقض اليقين بالشك)) تعبير عن أنه لا يجوز رفع اليد عن الحجة المتقنة بالشكوك والاحتمالات المحضنة التي لا ترقى إلى درجة الحجية.

بل ذكرنا في بحث الاستصحاب أنه استعير في أدلة الاستصحاب جملة (لا- تنقض اليقين بالشك) من إطلاقها في المجال التربوي والأخلاقي حيث لا ينبغي للإنسان أن تثبطه عما يتيقن به تعلقات ذميمة على ما تكرر في كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام)، فاستعيرت هذه الجملة على سبيل تشبيه التمثيل لمورد رفع اليد عما قامت عليه الحجة بقاءً من جهة الشك الطارئ مبالغة في إقناع المخاطب، ومن ثم فالمراد الجدي هنا رفع اليد عن الحجة بغير الحجية.

ومنه يعلم أن قوله تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا) يشير إلى انتفاء اليقين في المورد من جهة العوز في الحجية، وهذا أيضاً هو المراد في ما حكى عن الكفار من قولهم عن الساعة: (إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيَقِنِينَ)، فالمراد أن هناك عوز إدراكي يمنع من حصول اليقين.

ولكن نفي اليقين المفهوم من آيات أخرى مثل: (وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ 46 حَتَّى

أَتَانَا الْيَقِينُ(1)، و: (كَلَا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ 5 لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ(6)(2)، و: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ)(3)، إنما يراد به اليقين الذي لم يتحقق لا- من جهة عوز في الحجة بل من جهة حيلولة التعلقات والحواجب، كما أن المراد بمثل قوله: (لَقَوْمٍ يُؤَفَّقُونَ)(4)، أو قوله: (لِلْمُؤَقِنِينَ)(5) من قامت لديه الحجة ومن ثم منعت تعلقات هذه الحياة والتشبيث بها عن نفوذ الاعتقاد في قلبه). انتهى كلامه (دامت بركاته).

وما ذكره (دامت بركاته) يفي بحسم هذه النقطة.

وثالثاً: إنه لا يتحقق الردع عن ظاهرة واسعة الانتشار في المجتمع ومعتمدة لدى أبنائه يعملون عليها في أمور حياتهم عامة إلا بأن يكون ذلك الردع عن الظاهرة بنفسها لا عن عموم يشملها أو نحو ذلك.

قال بعض أساتيدنا (دامت بركاته): (إن الردع عن ظاهرة بهذه الدرجة من السعة لا يكاد يحصل إلا بالتركيز عليه، نظراً إلى أن هناك تناسباً وموازنة عقلانية بين أداء المتكلم البليغ والرسالة التي يهدف إلى إيصالها للمخاطب، فكلما كان المعنى الذي يريد إبطاله ومحوه من ذهن المخاطب أكثر استقراراً وثبوتاً فيه احتيج في مقام الأداء إلى تركيز أكثر ولسان أقوى. ومن ثمَّ قالوا: إن أدلة رادعية العمل بالظن لا تنفي حجية الحجج العقلانية من قبيل الظهور، بل ومن قبيل خبر الواحد، لأنه لو أريد الردع بها لركّز عليها ولا يكاد يفهم العقلاء من النهي عن الظن النهي عن مثل هذه الحجج. ومثل هذا المعنى يجري بالنسبة إلى الوثوق والاطمئنان أيضاً فإذا بني على أن العقلاء

ص: 137

1- الكوثر: 46-47.

2- التكاثر: 5-6.

3- الحجر: 99.

4- البقرة: 118، المائدة: 50، الجاثية: 4، 20.

5- الذاريات: 20.

يعتمدون على الوثوق والاطمئنان بدرجة واسعة في حياتهم فلا تكون الأدلة الناهية عن العمل بالظن بمجرد رادعاً واضحاً. مع عدم التركيز في شيء منها على الظن الاطمئنانى بخصوصه، فليتأمل(1).

والمحصل من ذلك أنه لا- ينفع في الردع عن السيرة العامة والواسعة للعقلاء على العمل بالاطمئنان أن ينهى الشارع عن العمل بالظن عموماً الشامل للاطمئنان في عرفهم، فإن الردع عن ظاهرة بمثل هذه السعة يحتاج إلى تركيز عالٍ ونهي مباشر وواضح عن نفس الظاهرة لا ما يعمها، وإلا فإنه لا ينفع ذلك في تحقق الفائدة المرجوة من هذا الردع وهو إيقاف مثل هذه الظاهرة.

نعم، قد يقال: إن دلالة غير واحد من هذه الآيات - وكذا بعض الأحاديث الآتية - على أنه لا ينبغي العمل إلا بالعلم واليقين ولا يكفي غيره في الاعتبار قد يكون كافياً في إلفات نظر المجتمع إلى عدم حجية غيره.

ولكن الإنصاف أن ما ذكر من شواهد على الردع لا يناسب السعة والشمول في سيرة العقلاء للعمل بالاطمئنان في أمورهم.

الردع الثاني: أدلة الأصول العملية التي أخذ في موضوعها الشك وجعل غايتها العلم من قبيل ((رفع عن أمتي ما لا يعلمون))، أو اليقين من قبيل ((لا تنقض اليقين بالشك)) وغير ذلك.

فيقال: إن هذه الأدلة أيضاً تكون رادعة عن العمل بالاطمئنان، فإنه يظهر من عموم هذه الأدلة المتضمن لعدم رفع اليد عن مقتضى الأصل إلا بالعلم أو اليقين أو الاستبانة أو نحو ذلك عدم كفاية الاطمئنان المقارن لاحتمال الخلاف في رفع اليد عن مقتضى الأصل.

ص: 138

1- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

وقد أجيب عنه بوجه عدّة..

الجواب الأول: ما تقدم من أن الاطمئنان من أفراد العلم.

وقد تقدم الإيراد عليه بأنه ليس كذلك إلا تسامحاً، ولو فرض ذلك فهو ليس من اليقين المأخوذ في مثل دليل الاستصحاب قطعاً.

الجواب الثاني: ما ذكره أستاذنا السيد الحكيم (مدظله) (1) من أن العلم في أدلة الأصول ليس مأخوذاً بما هو صفة خاصة، بل بما هو طريق فتقوم مقامه سائر الطرق؛ لأن الموضوع في الحقيقة هو مطلق الطريق، ولا تنهض حينئذٍ تلك الأدلة ببيان عدم طريقة غير العلم لتصلح للردع في المقام.

ففي دليل الاستصحاب - مثلاً - وإن أخذ فيه اليقين وقيل: ((لا تنقض اليقين بالشك))، إلا أن اليقين لوحظ فيه كحجة مثبتة للواقع، ومن ثمّ فأى أمانة أخرى ثبت اعتبارها تكون موسعاً لموضوع دليل الاستصحاب ورافعاً لغايته وهي حصول اليقين بالانتقاض.

وقد أجاب هو (مدظله) عن ذلك قائلاً: (إن هذا إنما يتم بالطرق الخارجية غير القائمة بالنفس - كخبر الثقة واليد - دون الطرق القائمة بالنفس، فإن الاختصار في بيان ما هو الطريق فيها على العلم الذي هو أتم مراتب الانكشاف ظاهر جداً في عدم حجية ما دونه من المراتب ومنها الاطمئنان.

نظير عطف البيئة على العلم في حديث مسعدة بن صدقة ونحوه، فإنه ظاهر في عدم حجية خبر الثقة الواحد، لأن الاختصار في بيان ما هو الحجة من الخبر الحسي بما هو خبر على خبر العدلين ظاهر في عدم حجية ما دونه، كخبر العدل الواحد، فضلاً عن خبر الثقة غير العدل.

ص: 139

1- المحكم في أصول الفقه: 3/356-357.

نعم، لا-تهض بالردع عن حجية مثل خبر صاحب اليد مطلقاً، أو الخبر الحدسي من أهل الخبرة في حق الجاهل، أو غيرهما مما كانت حجيته لخصوصية زائدة على كونه خبراً؛ لعدم أخذ العلم والبيئة فيهما بخصوصيتهما بل بما هما طريق نظير ما سبق).

وحاصله: أن اعتبار شيء ما حجة يقتضي عدم حجية ما هو من سنخه مما يكون دونه، ولا يقتضي عدم حجية شيء آخر لا يكون من سنخه، فدليل حجية البيئة ينفي حجية ما هو دونه من سنخه كخبر العدل أو الثقة الواحد؛ لأن البيئة هو إخبار عدلين معاً. ولكنه لا ينفي حجية اليد أو سائر الأمارات التي ليست من سنخه.

وعليه فما يستفاد من أدلة الأصول العملية من حجية العلم ينفي حجية الاطمئنان الذي هو من سنخ العلم ولا ينفي حجية سائر الأمارات التي ليست من سنخه.

وقد لاحظ على مثل ذلك بعض أساتيدنا (دامت بركاته) ..

(أولاً: بأن لازمه عدم حجية الاطمئنان ولو كان الاحتمال بنسبة واحد في التريليون، ولا سبيل للالتزام به. ونفي وجود مثل هذا الاحتمال مما يندفع بالتأمل.

وثانياً: أن المدعى إن كان دلالة هذه الأدلة بالإطلاق على حدّ دلالة الآيات الناهية عن اتباع الظن فقد مرّ عدم كفاية الإطلاق في الردع عن مثل ذلك. وإن أريد به انعقاد دلالة خاصة على عدم حجية الاطمئنان في هذه الأدلة من جهة الاقتصار على إخراج العلم من مورد الأصل فيمكن أن يجاب عنه: بأن العلم حيث كان أمّ الحجج والذي تكون حجية كل أمانة بتنزيلها منزلة العلم واعتبارها طريقاً تاماً على حده لا يكون الاقتصار على ذكره تعريضاً بما دونه من الحجج حتى لو كانت هذه الحجج من سنخ العلم؛ لأن اعتبار تلك الحجج يكون بتنزيلها منزلة العلم بحسب ما دل على ذلك.

وبذلك يظهر الفرق بين هذه الأدلة وبين دليل حجية البينة، لأن البينة ليست أم الحجج حتى يكون ذكرها بهذا الاعتبار.

ويضاف إلى ذلك: أن لذكر البينة دلالة خاصة على عدم حجية خبر العدل الواحد بنكتة أخرى لا تجري في العلم، وهو أن خبر العدل الواحد هو جزء البينة فلو كان حجة لم يكن معنى لجعل البينة حجة، لسقوطها عن الموضوعية تماماً، لاسيما أنه كلما وجدت البينة وجد خبر العدل الواحد بطبيعة الحال، فيكون ذكر البينة في قوة تقييد خبر العدل بانضمام خبر آخر إليه.

وهذا المعنى لا يجري في العلم، بالنظر إلى أن حجية الاطمئنان لا تلغي دخالة العلم في الحجية بعنوانه عرفاً، لأن العلم يبقى سيد الحجج العقلانية التي تكون حجيتها ارتكازاً بنحو من تنزله منزله بالإغماض عن وجود الاحتمال المخالف.

كما أن وجود العلم في المورد لا يقتضي وجود الاطمئنان فيه فإن الاطمئنان ليس جزءاً حقيقياً من العلم كما هو ظاهر).

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا يكفي ما ذكر فارقاً ما بين البينة والعلم، إذ تبقى السنخية محفوظة ما بين البينة وخبر الواحد، فليس المراد من السنخية المعنى المعقولي لها لكي يرد عليه بأنه ليس كذلك، بل مراده أن حجيتها واعتمادها إنما هو بلحاظ الإخبار كما أن حجية العلم والاطمئنان - لو قيل به - إنما هو من ناحية الإدراك.

وقد أراد أستاذنا السيد الحكيم (مدظله) بهذا التنظير أن يشير إلى لحاظ خصوصية العنوان المأخوذ في الدليل وأنه حتى لو كان العنوان لم يؤخذ بما هو هو، ولكن لا يعني ذلك إلغاء خصوصيته بالمرّة.

فلو قال الطبيب إرشاداً لمن يعاني من علة ما: (إنه ما ينفعك شيء مثل الجري) فهو نفي لوجود المنفعة في غير الجري، ولو كان لهذا الطبيب كلام آخر فيفيد أن رفع

الأثقال أيضاً ينفع في هذه الحالة، فالمستفاد هو أن الجَرْي وما يقوم مقامه من الرياضات الأخرى كالتنفس الصحي أو اليوغا ينفع في ذلك، ولكن هذه التوسعة لا تعني التنزل من الجَرْي إلى المشي، وإلا فلا معنى للخصوصية المأخوذة في العنوان.

وكون العلم أمّ الحجج واعتبار كل الحجج بتنزيلها منزلته لا ينفع في ردّ ما تقدم، فإن الكلام بعد ملاحظة دليل تنزيل غير العلم منزلته في أن النفي الوارد في الروايات المتقدمة هل يشمل كل ما دون العلم من مستويات الإدراك، أو خصوص ما لا يكون منزلاً منزلة العلم؟ ولا علاقة لكون العلم أمّ الحجج.. إلخ في حل النزاع في ذلك.

نعم، ينفع في الجواب عن هذا الرادع ما تقدم من بيان معنى اليقين الوارد في هذه الأحاديث، فراجع.

الرادع الثالث: دليل حجية البيعة.

فقد روى الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: ((كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. وذلك مثل الثوب يكون [عليك . تهذيب] قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع، أو فُهر، أو امرأة تحتك وهي أختك، أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيعة)) (1).

وقد نقلها الحر العاملي (2) عن علي بن إبراهيم عن هارون مباشرة، ورواها الشيخ (قدس سره) (3) بسنده عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة.

ص: 142

1- الكافي: 313/5-314.

2- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: 12/60، وكذا فعل في الفصول المهمة: 1/633.

3- تهذيب الأحكام: 7/226.

وهناك عدد كبير من الروايات الدالة على حجية البيئة في باب القضاء، ولكنها تختص بهذا الباب ولا يستفاد منها حجيتها في الموضوعات.

ويمكن أن يقال: إنه قد ثبت الردع عن السيرة القائمة على العمل بالاطمئنان في خصوص الموضوعات، وهذا الردع من خلال رواية مسعدة المتقدمة حيث دلت على حصر الحججة بها دون غيرها، فخرج مثل الاطمئنان عن الحجية.

قال المحقق العراقي (قدس سره): إنه لا دليل على حجية مطلق الاطمئنان خصوصاً في الموضوعات، وبناء العقلاء على العمل به - على فرض تماميته - مردوع بعموم اعتبار البيئة في الموضوعات وظهور دليلها في حصرها إلا ما خرج بالدليل من سيرة أو غيرها، كما لا يخفى على من لاحظ ذيل رواية مسعدة بن صدقة (1).

وقد يقرب مزيد تقريب: ب- (أن هذه الروايات الحاصرة للحججة في البيئة والتي لم تذكر الوثوق رغم أن البيئة تتكون من خبري ثقة وخبر الواحد الثقة ربما يستوجب الوثوق، ولكن مع ذلك لم ينبه في هذه الروايات على حجية الاطمئنان والوثوق الحاصل من خبر الثقة أو من غيره) (2).

وقد أُورد عليه..

أولاً: ما ذكره بعض أساتيدنا (دامت بركاته) من أنه لا دلالة في شيء من أدلة البيئة على الحصر المدعى في مقابل الاطمئنان. بل حتى رواية مسعدة بن صدقة - التي هي غير تامة السند لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة (3) - لا تفيد ذلك، فإن (المذكور فيها هكذا: ((كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشترته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله قد باع نفسه

ص: 143

1- تعليقة استدلالية على العروة الوثقى: 155 (بتصرف)، 219.

2- مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

3- لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية: 647.

أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة)).

ومن الواضح أن الاستبانة المذكورة في ذيل الرواية لا تختص عرفاً بمورد حصول القطع والجزم بل تصدق حتى في مورد الاطمئنان، فكيف يستفاد من هذه الرواية الردع عن حجيته في الموضوعات؟! (1).

ويقع الكلام في الإشكال السندي والدلالي..

أما من ناحية السند فقد اختلف الأعلام في وثاقة مسعدة بن صدقة، فبنى الأكثر على وثاقته - حتى عبّر عن روايته هذه في كلماتهم بالموثقة - ومنهم المجلسي الأول والسيد البروجردي (قدس سرهما) (2) وأستاذنا السيد الحكيم (مدظله) (3).

قال المجلسي الأول (رحمة الله): (الذي يظهر لي من أخباره التي في الكتب أنه ثقة، لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة، موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة. بل لو تتبعنا وجدنا أخباره أسند وأمتن من أخبار مثل جميل بن دراج، وحرز بن عبد الله).

وقال أستاذنا السيد الحكيم (دام ظله) في التعليق على هذه الرواية: (لا يبعد الاعتماد عليها - رغم عدم التصريح بوثاقة مسعدة بن صدقة - مع علو مرتبتها، ورواية الكليني والشيخ لها، وظهور قبولها بين الأصحاب، بل قبول روايات مسعدة).

والرجل لم يرد فيه توثيق، ولكن ذكرت عدة طرق لتوثيقه..

ص: 144

1- بحوث في شرح مناسك الحج: 1/335.

2- لاحظ خاتمة مستدرک الوسائل: 5/252، الموسوعة الرجالية: 1/217، 4/357، وتنقيح العروة الوثقى (كتاب الطهارة): 6/405.

3- مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): 139.

الطريق الأول: وروده في كامل الزيارات(1)، وهذا على مبنى من يرى وثيقة كل من جاء في أسانيد روايات كامل الزيارات كأستاذنا السيد الحكيم (مدظله) (2).

الطريق الثاني: ما سلكه السيد البروجردي (رضوان الله عليه)(3) من البناء على اتحاده مع مسعدة بن زياد الموثق في كتب الرجال.

ويمكن الجواب عنه بما أجاب به السيد الخوئي(4)

وصاحب القاموس(5) على اتحاد مسعدة بن صدقة مع مسعدة بن اليسع من أن النجاشي والشيخ ذكراهما مستقلاً وهذا آية التعدد. وقد فصل الكلام في ذلك بعض أساتيدنا (دامت بركاته) في بعض بحوثه(6).

الطريق الثالث: وقوعه في أسانيد تفسير القمي، وذلك على مبنى من يرى وثيقة من يقع في أسانيد، كما هو مسلك السيد الخوئي (قدس سره) (7) اعتماداً على عبارة وردت في مقدمة التفسير.

وقد ناقش بعض أساتيدنا (دامت بركاته) - تبعاً لبعض أعلام محققي العصر (دام ظلّه الوارف)

- في الموضوع المتقدم هذا الطريق صغرى وكبرى، فهو يشكك في صحة نسبة هذه العبارة إلى علي بن إبراهيم القمي، مضافاً إلى عدم الاستفادة التوثيق منها. وأما الصغرى فقد اشترط السيد الخوئي (قدس سره) في التوثيق أن يكون الراوي شيعياً، ومسعدة بن صدقة عامي أو بتري(8). وقد ذكر محاولتين لدفع هذا الإيراد وردّهما.

ص: 145

- 1- كامل الزيارات: 306.
- 2- مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): 139.
- 3- كما عن الموسوعة الرجالية: 1/217، 4/357، (لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية: 654).
- 4- معجم رجال الحديث: 19/155.
- 5- قاموس الرجال: 10/56.
- 6- وسائل الإنجاب الصناعية (الملحق الحادي عشر): 654-656.
- 7- معجم رجال الحديث: 1/49.
- 8- معجم رجال الحديث: 19/151، قال الكشي (اختيار معرفة الرجال: 307-311 ح: 422، 429): (والبترية هم أصحاب كثير النوا، والحسن بن صالح بن حي، وسالم بن أبي حفصة، والحكم بن عتيبة، وسلمة بن كهيل، وأبي المقدم ثابت الحداد. وهم الذين دعوا إلى ولاية علي (عليه السلام) ثم خلطوها بولاية أبي بكر وعمر، ويثبتون لهما إمامتهما وينتقصون عثمان وطلحة والزبير [وعائشة.خ]، ويرون الخروج مع بطون ولد علي بن أبي طالب (عليه السلام). يذهبون في ذلك إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويثبتون لكل من خرج من ولد علي (عليه السلام) عند خروجه الإمامة.. عن سدير قال: دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) ومعني سلمة بن كهيل، وأبو المقدم ثابت الحداد، وسالم بن أبي حفصة، وكثير النوا، وجماعة معهم، وعند أبي جعفر (عليه السلام) أخوه زيد بن علي، فقالوا لأبي جعفر (عليه السلام): تتولى علينا وحسناً وحسيناً وتبرأ من أعدائهم؟ قال: نعم، قالوا: تتولى أبا بكر وعمر وتبرأ من أعدائهم؟ قال: فالتفت إليهم زيد بن علي، قال لهم: تبرءون من فاطمة؟! بترتم أمرنا بتركم الله، فيومئذ سموا البترية).

الطريق الرابع: ما تقدم عن المجلسي الأول (قدس سره) وأستاذنا السيد الحكيم (مدظله) من أن جميع ما يرويه في غاية المتانة، موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة. بل لو تتبعنا وجدت أخباره أسند وأمتن من أخبار مثل جميل بن دراج، وحريز بن عبد الله.

ولعله من خلال هذه الطرق يمكن القول بوثاقته وفق المنهج المتساهل في علم الرجال، وليس الأمر كذلك وفق غيره من المناهج لاسيما المنهج المشدد.

وأما الإشكال في الدلالة فيمكن أن يقال في جوابه: إن المراد من الاستبانة في المقام ما يرادف اليقين والعلم، والقرينة على ذلك ما ورد في صدر الرواية حيث قال (عليه السلام): ((حتى تعلم أنه حرام بعينه))، فإنه الأنسب لمطابقة المثال للكبرى المذكورة.

وثانياً: ما ذكره بعض أساتيدنا (دامت بركاته) أيضاً، وهو أنه (لو سلّم ظهور هذه الرواية في انحصار الحجّة في باب الموضوعات بالبينّة، إلا أنها لا تصلح أن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على حجية الاطمئنان فيها، فإن السيرة إذا كانت متسعة جداً يجب أن يكون الردع متسعاً أيضاً وبصورة واضحة ليقع مؤثراً، ولا يمكن الردع عن

البناء العقلاني على العمل بالاطمئنان في جميع أمورهم حتى ما يتعلق منها بالجوانب الدينية إلا مع تكرار المنع على لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم الصلاة والسلام) عن الاعتماد عليه في الأمور الشرعية. ولو كان كذلك لتمثل لا محالة في عدد غير قليل من النصوص والروايات، كما هو الحال في كل أمر تكرر الحديث بشأنه وتم التأكيد عليه بصورة موسعة على ألسنة المعصومين (عليهم السلام) ولا ينحصر الأمر في رواية واحدة(1).

وما ذكره (دامت بركاته) تام فيما لو كان المنظور هو رواية مسعدة بالخصوص - كما هو محل نظر المحقق العراقي (قدس سره) - ولكن لو ضم إلى ذلك جميع ما يستفاد منه الردع من قبيل النهي عن اتباع الظن الذي كان في دستور الإسلام وهو القرآن العظيم والذي له الحاكمية على كل التشريعات الواردة في الدين الحنيف، كما أن مستوى التبليغ الوارد فيه لا يوازي أي مستوى آخر، ربما يقال بأنه يصلح ذلك بنفسه رادعاً رغم سعة السيرة وانتشارها.

ولكن تقدم أن الإنصاف أن ما ذكر من شواهد على الردع لا يناسب السعة والشمول في سيرة العقلاء للعمل بالاطمئنان في أمورهم، فيكون ما ذكره (دامت بركاته) تاماً.

وثالثاً: بما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) (2) من أن المراد بالبينة هو المعنى اللغوي أي ما يتبين به الشيء، فيكون المراد منها مطلق الدليل، وهذا هو المراد من البينة على إطلاقها في الآيات والروايات كقوله تعالى: (إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي). ويتضح ذلك من مراجعة استعمال الكلمة في جملة من الروايات(3).

ص: 147

1- بحوث في شرح مناسك الحج: 1/335.

2- مصباح الأصول: 2/274.

3- لاحظ قرب الإسناد: 252، والكافي: 3/503، 6/80، 7/131، 355، 426، ومن لا يحضره الفقيه: 3/21، وغيرها من الموارد.

وقد قيل(1): إن دعوى دلالة خبر مسعدة بن صدقة على حصر ثبوت الموضوعات بالعلم أو بالبينة موقوف على أمرين: أحدهما: ثبوت الحقيقة الشرعية للبينة في شهادة العدلين في زمان صدور هذا النص، وذلك غير معلوم. ثانيهما: صيرورة معناها اللغوي العرفي وهو الحجة مهجوراً في ذلك الزمان، وهو ممنوع؛ لأن لازم مهجورية هذا المعنى إقامة القرينة عليه عند إرادته في الاستعمال ولم نشاهدها.

ولكن يمكن أن يقال: إن التعبير بـ(تقوم) قرينة على إرادة البينة بمعناها الاصطلاحي، هذا إذا لم يقل بأنه قد ثبتت الحقيقة الشرعية لها في ذلك، وإليك جملة من استعمالاتها في ذلك العصر بهذا المعنى..

ففي رواية الحسن بن زياد عن أبي عبد الله

(عليه السلام) قال: ((إذا دخل الرجل بامرأة ثم ادعت المهر وقال: قد أعطيتك. فعليها البينة وعليه اليمين)) (2).

وفي رواية الجعفریات: سألته عن رجل طلق قبل أن يدخل بامرأته فادعت أنها حامل منه ما حالها؟ قال: ((إن قامت البينة أنه أرخى ستراً ثم أنكر الولد لاعتها وبانت منه، وعليه المهر كاملاً)) (3).

وفي رواية الجعفریات الأخرى: وسألته عن رجل استأجر دابة فوقعت في

بئر فانكسرت ما عليه؟ قال: ((هو ضامن، كان عليه أن يستوثق منها، فإن أقام البينة أنه ربطها واستوثق منها فليس عليه شيء)) (4).

ص: 148

1- الاجتهاد والتقليد (رضا الصدر): 264.

2- تهذيب الأحكام: 7/360.

3- الجعفریات: 134.

4- الجعفریات: 196.

ورواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ((الغائب يقضى عنه إذا قامت البينة عليه، ويباع ماله ويقضى عنه وهو غائب، ويكون الغائب على حجته إذا قدم. ولا يدفع المال إلى الذي أقام البينة إلا بكفلاء إذا لم يكن ملياً))⁽¹⁾.

ورواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء رجل فيقيم البينة على أنها جاريته لم تُبْع ولم تُوهب. قال: فقال لي: ((يرد إليه جاريته ويعوضه مما انتفع))⁽²⁾.

وغيرها من الروايات الكثيرة⁽³⁾.

هذا كله في ما ذكر من الروايع الواردة على نحو العموم.

وبهذا ينتهي القسم الأول من البحث، ونبدأ في القسم الثاني إن شاء الله بما ورد من الروايات مما يستفاد منه الردع عن العمل بالاطمئنان في بعض الموارد الخاصة، ومن ثم يتم الكلام في بقية الأدلة التي سيقت على حجية الاطمئنان مديلاً بخاتمة تشتمل على عدة تنبيهات نذكر فيها أقسام الاطمئنان ومستوياته والموارد التي استثناها الأعلام من حجيته.

ص: 149

1- الكافي: 5/102.

2- الكافي: 5/216.

3- لاحظ المحاسن: 1/112، 303، 307، والنوادر: 153، والكافي: 5/217، 237، 239، 242، 405، 558، 563، 6/111، 112، 7/57، 58، 83، 185، وغيرها.

الحسين بن علوان (دراسة رجالية) - الشيخ إسكندر الجعفري (دام عزه)

إشارة

إنَّ الحسين بن علوان - موضوع هذه الدراسة - له روايات كثيرة في مصادرنا، بل في مصادر العامة أيضاً، وهي ذات قيمة فقهية وعقائدية كبيرة، فتحقيق حاله يؤثر على جملة من المسائل، ولذا كان لهذه الدراسة أهميتها وقيمتها.

ص: 151

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

المقدمة

إن البحث عن الراوي يكتسب أهميته من قيمة مروياته، ولا سيما في ما يرتبط منها بالبحث الفقهي الاستدلالي، ومن الواضح أنّ الراوي إذا لم تكن لروايته قيمة استدلالية في الفقه والعقيدة أو نحو ذلك، فإنه لا توجد حينئذ فائدة مهمة في البحث عن وثاقته وعدمها.

وحيث إن الراوي (الحسين بن علوان) - موضوع هذه الدراسة - له روايات كثيرة في مصادرنا، بل في مصادر العامة أيضاً، وهي ذات قيمة فقهية وعقائدية كبيرة، كان لهذه الدراسة أهميتها وقيمتها، ولعل بعض النتائج الفقهية ستتأثر سلباً أو إيجاباً في ضوء النتيجة التي نتوصل إليها من خلالها.

وقد أعددت هذه الدراسة ضمن مبحثين:

المبحث الأول: فيه مطلبان.

المطلب الأول: نبذة عن حياة الحسين بن علوان.

المطلب الثاني: أقوال الرجاليين في حقه.

المبحث الثاني: البحث في وثاقته، وفيه مطلبان أيضاً.

المطلب الأول: فيما يُستفاد من عبارات الرجاليين من حيث الوثاقة وعدمها، مع مناقشتها.

المطلب الثاني: فيما يُستفاد من التوثيقات العامة، مع مناقشتها.

ص: 153

إشارة

هو الحسين بن علوان بن قدامة الكلبي، كوفي الأصل، سكن بغداد، وحدث بها، روى عن جماعة، منهم الإمام الصادق (عليه السلام)، وهشام بن عروة بن الزبير، ومحمد بن عجلان، وسليمان بن الأعمش، وسعد بن طريف، وعمرو بن خالد، وعمرو بن ثابت، وغيرهم، وروى عنه جماعة منهم، المنبه بن عبد الله، والحسين بن سعيد، والحسن بن فضال، وأحمد بن صبيح، وأبان بن عثمان، وغيرهم، وسنأتي على ذكرهم في نهاية البحث إن شاء الله تعالى.

والاحتمالات في عقيدته ثلاثة:

الاحتمال الأول

إشارة

أنه إمامي، ويشهد لذلك أمران:

1. ما ذكره الكشي - في عبارته الآتية - من أنه قد قيل (إن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً).

2. رواياته، فإنه قد روى روايات تؤكد صحة مذهب الإمامية، ولنذكر - على سبيل المثال - اثنين منها.

الرواية الأولى

ما رواه الشيخ الصدوق بسند متصل عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن سعد بن طريف، عن الأصمغ بن نباتة، عن عبد الله بن عباس قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: (أنا وعلي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين مطهرون معصومون) (1).

الرواية الثانية

ما رواه علي بن بابويه بسند متصل عن حسين بن علوان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إنَّ الله فضَّل أولي العزم من الرسل بالعلم على الأنبياء، وورثنا

علمهم، وفضّنا عليهم في فضلهم، وعلم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ما لا يعلمون، وعلمنا علم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فروي لنا لشيعتنا، فمن قبل منهم فهو أفضلهم، وأينما نكون فشيعتنا معنا(1).

فمثل هذه الروايات لا يرويها - عادة - المخالف.

الاحتمال الثاني

أنه عامي، والشاهد له ما وصفه به الرجاليون، كالكشي، والطوسي، والنجاشي، والعلامة، كما سيتضح عند نقل عبائرهم.

الاحتمال الثالث

أنه زيدي، كما هو ليس ببعيد، لأمرين:

الأول: روايته كثيراً عن الزيدية، ورواية الزيدية عنه كثيراً، فقد أكثر هو الرواية عن عمرو بن خالد، وهو منهم كما هو معلوم، وروى عن غيره من الزيدية أيضاً، وروى عنه كثيراً أبو الجوزاء المنبه بن عبد الله، وهو زيدي أيضاً.

الثاني: وصفه الشيخ في الاستبصار بالزيدي(2).

إن قلت: إن الشيخ في الاستبصار قد وصفه بالزيدي العامي، فكيف يمكن الجمع بين الوصفين؟

قلت: يمكن أن يُجاب بما يأتي:

إن قسماً من الزيدية - وهم البترية - هم من العامة، فيحتمل كون الحسين منهم.

إن الأصحاب يطلقون العامي أحياناً على غير الاثني عشري.

لعل سبب وصف الزيدية بالعامة هو موافقتهم لهم في معظم الفقه.

وبهذا الجواب يمكن التوفيق بين الاحتمالين الأخيرين، فيقال: هو زيدي وعامي، حيث يكون مقصود الأعلام من كونه عامياً أنه لم يكن اثني عشرياً، وهذا المعنى لا يتنافى مع الاحتمال الثالث.

ص: 155

1- الإمامة والتبصرة: 139.

2- الاستبصار: 65 / 1 ح 196.

ولم يُشر الرجاليون إلى سنة ولادته ولا إلى سنة وفاته، ولكن يمكن أن يستفاد من بعض الروايات أنه كان حياً إلى سنة 200 هـ فقد روى الخطيب البغدادي في تاريخه ما نصه: (أخبرنا أبو طاهر إبراهيم بن محمد بن عمر العلوي، أخبرنا أبو المفضل محمد بن عبد الله الشيباني، حدثنا إبراهيم بن حفص بن عمر العسكري - بالمصيصة من أصل كتابه - حدثنا عبيد بن الهيثم بن عبيد الله الأنماطي البغدادي من ساكني حلب سنة ست وخمسين ومائتين، حدثنا الحسين بن علوان الكلبي - ببغداد في سنة مائتين - حدثني عمرو بن خالد الواسطي عن محمد وزيد ابني علي عن أبيهما عن أبيه الحسين، قال: كان رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم يرفع يديه إذا ابتهل ودعا كما يستطعم المسكين(1)).

وأما سنة الولادة فقد تكون سنة 130 هـ أو ما قبل ذلك، لأنه قد روى عن الإمام الصادق (عليه السلام)، ومن المعلوم أن سنة استشهاده (عليه السلام) 148 هـ فيمكن أن يكون الحسين قد لقي الإمام أواخر عمره الشريف، وهو له من العمر 16 أو 17 أو 18 سنة ويستبعد أقل من ذلك لعدم تأهل الراوي - عادة - لتحمل الحديث في أقل من هذا العمر على أقل تقدير، وإذا لاحظنا بقية الرواة الذين قد روى عنهم الحسين فإننا نجد أنه روى عن هشام بن عروة، الذي توفي سنة 145 هـ وقيل 146 هـ وقيل 147 هـ وعلى كل التقادير مات هشام قبل الإمام الصادق (عليه السلام) بسنة، وهذا مما يقوّي احتمال كون ولادة الحسين قبل سنة 130 هـ.

ومن هنا يتضح أنه من الطبقة الخامسة من رواة الحديث، بقرينة روايته مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وهكذا روايته عن أبي حمزة الثمالي الذي هو من الرابعة جزماً حيث توفي سنة 150 هـ، كما أن الطبقة السادسة قد روت عنه من أمثال الحسن

ص: 156

ابن فضال والمنبه بن عبدالله.

وللحسين بن علوان روايات كثيرة في مصادرنا تزيد على التسعين.

المطلب الثاني: أقوال علماء الرجال في حقه

إشارة

ونستعرض في هذا المطلب أقوال علماء الرجال التي تدور عليهما رحي الوثيقة وعدمها.

الكشي (رحمة الله)

قال: (محمد بن إسحاق، ومحمد بن المكندر، وعمرو بن خالد الواسطي، وعبد الملك بن جريح، والحسين بن علوان، والكلبي، هؤلاء من رجال العامة إلا أنّ لهم ميلاً ومحبةً شديدة.

وقد قيل: إن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً، وقيس بن الربيع بتري كانت له محبة.

فأمّا مسعدة بن صدقة بتري، وعباد بن صهيب عامي، وثابت أبو المقدم بتري، وكثير النواء بتري، وعمرو بن جميع بتري، وحفص بن غياث عامي، وعمرو بن قيس الماصر بتري، ومقاتل بن سليمان البجلي، وقيل: البلخي بتري، وأبو نصر بن يوسف ابن الحارث بتري(1).

والظاهر زيادة (الواو) قبل (الكلبي)، لأنه لقب الحسين بن علوان، وقوله: (إن الكلبي كان مستوراً) يعني أمره ومذهبه كان مستوراً لا شخصه، بقرينة قوله بعد ذلك (ولم يكن مخالفاً).

ص: 157

الطوسي (رحمة الله)

ذكره في رجاله قائلاً: (الحسين بن علوان الكلبي، مولا هم كوفي) (1).

وعده (رحمة الله) في الفهرست من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) حيث قال: (الحسين ابن علوان، له كتاب، أخبرنا به ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله ومحمد بن الحسن الصفار، عن أبي الجوزاء المنبه بن عبد الله، عن الحسين بن علوان) (2).

النجاشي (رحمة الله)

(الحسين بن علوان الكلبي، مولا هم، كوفي، عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة، روي عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وليس للحسن كتاب، والحسن أخص بنا وأولى، روى الحسين عن الأعمش وهشام بن عروة. وللحسين كتاب تختلف [يختلف] رواياته أخبرنا إجازة محمد بن علي القزويني، قدم علينا سنة أربعمائة، قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن يحيى، قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن هارون بن مسلم عنه به) (3).

العلامة (رحمة الله)

(الحسين بن علوان الكلبي، مولا هم كوفي، عامي، وأخوه الحسن، يكنى أبا محمد، روي عن الصادق (عليه السلام)، والحسن أخص بنا وأولى. قال ابن عقدة: إن الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا) (4).

ص: 158

1- رجال الطوسي: 184.

2- الفهرست: 108

3- رجال النجاشي: 52.

4- خلاصة الأقوال: 338.

(الحسين بن علوان الكلبي، مولا هم ق (جش) كوفي عامي)(1).

هذا كل ما جاء في ترجمته في كتبنا الرجالية.

وقد ترجم له علماء العامة أيضاً، ولا يهمننا من ذلك إلا ما يرتبط بنسبه وكنيته، ولهذا سننقل ما ذكره في هذا الصدد فقط.

فقد ترجمه عبد الله بن عدي الجرجاني قائلاً: (الحسين بن علوان أبو علي الكوفي الكلبي...)(2).

وجاء في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ما نصه: (الحسين بن علوان بن قدامة، أبو علي الكوفي الأصل، سكن بغداد وحدث بها عن هشام بن عروة، ومحمد بن عجلان، وسليمان الأعمش...)(3).

وكيف كان، فهذا مجمل الأقوال في حقه، وقد تلخص منها ما يأتي:

1. اسمه: الحسين بن علوان بن قدامة.

2. لقبه: الكلبي الكوفي.

3. كنيته: أبو علي.

4. تتفق كلمات علمائنا الرجاليين على عدم تضعيفه، ولكنها مختلفة في توثيقه.

ص: 159

1- رجال ابن داود: 240.

2- الكامل: 359 / 2.

3- تاريخ بغداد: 61 / 8.

المبحث الثاني: البحث في وثاقته

المطلب الأول: فيما يُستفاد من عبارات الرجالين

إشارة

اختلف علماؤنا في وثاقته (الحسين بن علوان) وعدمها على قولين:

1. الوثاقته.

2. عدم ثبوتها.

والذي يهمننا هو التعرض إلى أدلة الوثاقته أو ما يصلح لإثباتها، مع المناقشة والتحقيق.

فالكلام إذاً يقع الآن في أدلة الوثاقته المستفادة من عبارات الرجالين المتقدمة.

أدلة الوثاقته

إشارة

ذهب جماعة من علمائنا الأعلام إلى وثاقته، منهم السيد الخوئي (قدس سره)، وتبعه بعض تلامذته كشيخنا الأستاذ الإيرواني (دامت بركاته) (1).

وقد استندا في ذلك إلى عبارة النجاشي المتقدمة، وسنذكرها فيما يلي ضمن أدلة الوثاقته مع المناقشات.

الدليل الأول

استظهر السيد الخوئي (قدس سره) من قول النجاشي (ثقة) رجوعه إلى الحسين لا إلى الحسن، خلافاً للبعض حيث استظهر رجوعه إلى الحسن، واعتمد في هذا الاستظهار على قرينتين مهمتين، وقبل بيانهما لا بد من نقل عبارته بالكامل ليتسنى لنا استيضاح القرينتين، فقد قال (قدس سره) في ترجمة (الحسن بن علوان) ما نصه: (2929- الحسن بن علوان: قال النجاشي: "الحسين بن علوان الكلبي، مولا هم، كوفي، عامي، وأخوه

ص: 160

1- ذكر ذلك في مجلس المدرس عند البحث في المسألة 407 من مناسك الحج للسيد الخوئي (قدس سره) بتاريخ 11 ربيع الاول 1435 هجري.

الحسن يكنى أبا محمد ثقة روي عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وليس للحسن كتاب والحسن أخص بنا وأولى روى الحسين عن الأعمش، وهشام بن عروة، وللحسين كتاب تختلف رواياته. أخبرنا إجازة محمد بن علي القزويني قدم علينا سنة أربع مائة، قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن يحيى، قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن هارون بن مسلم، عنه به "انتهى".

وما ذكره ظاهر في أن الحسن كان أيضاً عامياً، واستفاد بعضهم: أن التوثيق في كلامه راجع إلى الحسن، ولكنه فاسد، بل التوثيق راجع إلى الحسين، فإنه المترجم وجملة (وأخوه الحسن يكنى أبا محمد) جملة معترضة، وقد تكرر ذلك في كلام النجاشي في عدة موارد، منها ما في ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الله أبي الثلج.

نعم استفاد توثيق الحسن من قوله: (والحسن أخص بنا وأولى)، ووثقه ابن عقدة أيضاً، ذكره العلامة في ترجمة الحسين بن علوان في القسم الثاني، ولكن طريقه إلى ابن عقدة مجهول، فلا يمكن الاعتماد عليه. ويأتي عن الشيخ بعنوان الحسن بن علي الكلبي (1).

والقرينتان هما:

الأولى: إن المناسب هو رجوع التوثيق إلى الحسين، لأنه المترجم له، فالنجاشي بصدد الحديث عنه وعن خصوصياته، وليس من المناسب إرجاع التوثيق إلى الحسن، لأنه إنما ذكر الحسن استطراداً.

هذا أقصى ما يمكن أن يقال في توضيح هذه القرينة.

ص: 161

أولاً: لو سلّمنا استظهار السيد الخوئي (قدس سره) لكان من المناسب جداً أن يكون قوله: (يكنى أبا محمد) راجعاً إلى الحسين أيضاً، لنفس النكته، فيقال: حيث إن الحسين هو المُترجم له فينبغي إرجاع كل ما يذكر من خصوصيات إليه، ومنها الكنية المذكورة، ولم يوضح (قدس سره) الفرق بين الأمرين.

ثانياً: لو كان التوثيق راجعاً إلى الحسين لكان المناسب له أيضاً أن يذكره قبل ذكر الجملة المعترضة، أو بعدها مع تكرار اسم المُترجم له، كما صنع ذلك كثيراً في كتابه، وإليك بعض الشواهد:

منها: ما ذكره في ترجمة يحيى بن الحجاج الكرخي:

(1204 - يحيى بن الحجاج الكرخي، بغدادي، ثقة، وأخوه خالد. روى عن أبي عبد الله (عليه السلام)) (1).

ومنها: ما ذكره في ترجمة هارون بن خارجة: (1176 - هارون بن خارجة، كوفي، ثقة، وأخوه مراد. روى عن أبي عبد الله (عليه السلام)) (2).

ومنها: ما ذكره في ترجمة مرازم بن حكيم: (1138 - مرازم بن حكيم الأزدي المدائني، مولى، ثقة، وأخوه محمد بن حكيم، وحديد بن حكيم) (3).

ومنها: ما ذكره في ترجمة علي بن النعمان: (719 - علي بن النعمان الأعمى النخعي، أبو الحسن، مولاهم، كوفي، روى عن الرضا (عليه السلام)، وأخوه داود أعلا منه،

ص: 162

1- رجال النجاشي: 445.

2- المصدر السابق: 437.

3- المصدر السابق: 424.

وابنه الحسن بن علي وابنه أحمد روي الحديث وكان علي ثقةً، وجهاً، ثبتاً، صحيحاً، واضح الطريقة(1).

ومنها: ما ذكره في ترجمة محمد بن جعفر: (318 - جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه أبو القاسم، وكان أبوه يلقب مسلمة من خيار أصحاب سعد، وكان أبو القاسم من ثقات أصحابنا وأجلاتهم في الحديث والفقهِ(2)).

إلى غيرها من الشواهد الكثيرة.

وعلى هذا الأساس يكون التوثيق المذكور في ترجمة الحسين بن علوان محتملاً للأمرين، ورجوعه إلى الحسين لكونه المترجم له ليس بأولى من رجوعه إلى الحسن لكونه الأقرب إليه بحسب مقتضيات اللغة، كما لا يخفى.

ثالثاً: هناك قرائن تقوّي احتمال رجوع التوثيق إلى الحسن، منها:

أ. ذكر النجاشي في عبارته (والحسن أخص بنا وأولى) وهو يشير بذلك إلى أقربية الحسن إلى مذهبنا من أخيه الحسين، فهذا يعني أن في كلام النجاشي عناية زائدة في ذكر الحسن ولم يذكره كجملة عابرة، بل يريد إعطائه مقداراً من الترجمة، وهذا مما يقوّي احتمال رجوع التوثيق إلى الحسن، ولا أقل من إجماله.

ب. إن الحسن ليس له كتاب كما صرح بذلك النجاشي، وهذا يعني أن النجاشي لا يترجم له في كتابه، فناسب ذلك أن يذكره - استطراداً - في هذا الموضوع، حتى لا يغمطه حقه، فيذكر ما قيل فيه من توثيق أو تضعيف أو نحو ذلك.

ج. إن قوله (يكنى أبا محمد) راجع إلى الحسن، لأن كنية الحسين أبو علي كما تقدّم في ترجمته، ومعه يمكن إرجاع التوثيق أيضاً إلى الحسن، لأنه الأقرب، ولأن القرينة التي اعتمدها السيد الخوئي (قدس سره) ستضعف بإرجاع الكنية إلى الحسن.

ص: 163

1- المصدر السابق: 274.

2- المصدر السابق: 123.

هذه القرائن إن صلحت لاستظهار رجوع التوثيق إلى الحسن فهو، وإلا فهي توجب إجماله وتردده.

الثانية: ذكر السيد الخوئي (قدس سره) أن النجاشي قد تكرر منه أن يذكر أثناء الترجمة جملاً اعتراضية ثم يذكر بعدها توثيقاً أو وصفاً أو نحو ذلك يرجع إلى المُترجم له، وقد استشهد لذلك بما ورد في ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الله بن أبي الثلج. ولا بدّ أولاً من ملاحظة ما ذكره النجاشي في ترجمة الراوي المذكور، ثم نلاحظ مدى تمامية الاستظهار الذي ذكره (قدس سره).

قال النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل الكاتب أبو بكر، يعرف بابن أبي الثلج، وأبو الثلج هو عبد الله بن إسماعيل، ثقة، عين، كثير الحديث(1).

وقد استظهر السيد الخوئي (قدس سره) رجوع التوثيق إلى المُترجم له، لا إلى أبي الثلج، ولكي تتم القرينة المذكورة كما استظهرها السيد الخوئي (قدس سره) ينبغي أن نقول: إن رجوع التوثيق في هذه العبارة إلى المُترجم له شيء واضح لا خلاف فيه.

وفيه:

أولاً: إننا لا نسلّم هذا الظهور، وننقل الكلام السابق في ترجمة الحسين بن علوان إلى هنا، ونقول: إن رجوع قوله: (ثقة، عين، كثير الحديث) إلى المُترجم له أول الكلام، إذ لعلّه راجع إلى أبي الثلج (عبد الله بن إسماعيل)، فرجوعه إلى المُترجم له يحتاج إلى قرينة، ومع عدمها يبقى الأمر مجملاً.

ثانياً: يمكن أن ندّعي وجود فارق بين الموردين، إذ في المقيس عليه (الشاهد) لم يكن قوله: (وأبو الثلج هو عبد الله بن إسماعيل) جملة اعتراضية مستقلة تمام

ص: 164

1- المصدر السابق: 381.

الاستقلال عن الكلام السابق عليها، إذ قال بعد ذكر محمد بن أحمد: (يعرف بابن أبي الثلج)، فناسب أن يذكر اسم أبي الثلج، لأنه يشكل جزءاً من التعريف بشخصية المُترجم له، فكأن الكلام واحد لم تتخلله جملة اعتراضية، فناسب رجوع التوثيق إلى المُترجم له، بخلافه في المقيس (مورد البحث)، فإنَّ الجملة المعترضة كانت مستقلة، والحديث فيها عن الحسن وأنه يكنى أبا محمد، ولم تكن جزءاً من ترجمة الحسين.

ثالثاً: إنَّ قال السيد الخوئي: (قدس سره) إنَّ رجوع التوثيق في هذا الشاهد إلى المُترجم له شيء واضح لقريظة خارجية، وهي وضوح أمر المُترجم له ووضوح وثاقته بما لا يقبل الشك، فيمتنع - معه - رجوع التوثيق إلى أبي الثلج.

قلنا: إذا تم هذا فليتم في مقامنا، حيث يمكن القول إنَّ التوثيق يرجع إلى الحسن لقريظة خارجية أيضاً، وهي معروفية الحسن عند أصحابنا وأقربيته إلينا من أخيه كما ذكر ذلك النجاشي - في عبارته المتقدمة - والعلامة نقلاً عن ابن عقدة.

وبعد هذا نقول: إن تمت هذه المناقشات في تضعيف استظهار السيد الخوئي (قدس سره) فيها، وإلا فإننا سنذكر شاهدين اثنين معاكسين للشاهد الذي ذكره (قدس سره)، نحاول من خلالهما إثبات أن النجاشي أحياناً يذكر جملاً اعتراضية، ويذكر بعدها كلاماً يعود إلى نفس الجملة الاعتراضية، ومعه تصبح تعابيره من هذا القبيل مجملة مرددة لا يستظهر منها رجوع الكلام إلى المُترجم له، كما استظهر ذلك السيد الخوئي (قدس سره).

والشاهدان هما:

الشاهد الأول: ما جاء في ترجمة الحسن بن علي بن النعمان، حيث قال ما نصّه: (81 - الحسن بن علي بن النعمان، مولى بني هاشم، أبوه علي بن النعمان الأعمى ثقة ثبت، له كتاب نوادر صحيح الحديث كثير الفوائد أخبرني ابن نوح عن البزوفري،

ص: 165

قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن الصفار عنه بكتابه(1).

فإنَّ قوله: (ثقة ثبت) كما يحتمل رجوعه إلى الحسن بن علي المُترجم له يحتمل أيضاً رجوعه إلى الأب علي بن النعمان، ولكن يمكن أن نستظهر رجوعه إلى الأب علي بن النعمان من خلال قريبتين:

الأولى: إنَّ قوله: (الحسن بن علي بن النعمان، مولى بني هاشم، أبوه علي بن النعمان الأعلم، ثقة ثبت) يمكن أن يستظهر منه رجوع التوثيق إلى الأب، لأنَّ قوله: (أبوه علي بن النعمان) شروع في وصفه وتوثيقه، لا مجرد ذكر اسمه، لأنه قد ذكر الاسم في أول العبارة عند قوله: (الحسن بن علي بن النعمان)، فلا معنى لتكراره، إلا أن يكون التكرار لغرض الوصف والتوثيق، كما هو كذلك.

الثانية: إن النجاشي قال في ترجمة علي بن النعمان ما نصّه:

(719 - علي بن النعمان الأعلم النخعي، أبو الحسن، مولاهم، كوفي، روى عن الرضا (عليه السلام)، وأخوه داود أعلا منه، وابنه الحسن بن علي وابنه أحمد روى الحديث، وكان علي ثقةً، وجهاً، ثبتاً، صحيحاً، واضح الطريقة، له كتاب يرويه جماعة، أخبرنا علي بن أحمد بن محمد، قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار وعبد الله بن جعفر وسعد، قالوا: حدثنا ابن أبي الخطاب، عن علي بن النعمان بكتابه(2).

فإنَّ قوله: (ثقةً وجهاً ثبتاً) يمكن أن يستظهر منه كون التعبير السابق في ترجمة الابن راجعاً إلى الأب، لأنه نفس التعبير والوصف.

الشاهد الثاني: ما جاء في ترجمة محمد بن جعفر بن محمد، حيث قال ما نصّه:

ص: 166

1- المصدر السابق: 40.

2- المصدر السابق: 274.

(1020- محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي، أبو الحسين الكوفي، ساكن الري. يقال له محمد بن أبي عبد الله، كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه - وكان أبوه وجهاً، روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى - له كتاب الجبر والاستطاعة. أخبرنا أبو العباس بن نوح، قال: حدثنا الحسن ابن حمزة، قال: حدثنا محمد بن جعفر الأسدي بجميع كتبه، قال: ومات أبو الحسين محمد بن جعفر ليلة الخميس لعشر خلون من جمادى الأولى سنة اثنتي عشرة وثلاثمائة. وقال ابن نوح: حدثنا أبو الحسن بن داود، قال: حدثنا أحمد بن حمدان القزويني عنه بجميع كتبه(1).

وموضع الشاهد قوله: (وكان يقول بالجبر والتشبيه وكان أبوه وجهاً روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى له كتاب الجبر والاستطاعة...).

فإنّ قوله: (وكان أبوه وجهاً روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى) جملة معترضة، وبحسب استظهار السيد الخوئي (قدس سره) ينبغي إرجاع قوله: (روى عنه أحمد...) إلى محمد بن جعفر، لأنه المترجم له، إلا أنه من البعيد أن يروي أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن جعفر، لكونه أعلى منه وأسبق، كما يظهر ذلك جلياً للمتتبع، فإنّ أحمد ابن محمد قد لقي الإمام الرضا (عليه السلام)، ومن المعلوم أن الإمام قد استشهد عام 203 هجرية، بينما محمد بن جعفر مات عام 312 هجرية، ولم يُذكر أنه كان معتمراً، وبهذا يتضح الفارق الطبقي بين الشخصيتين، ومعه يُستبعد أن يروي ابن عيسى عن محمد بن جعفر، فيتعيّن رجوع قوله: (روى عنه) إلى الأب جعفر بن محمد، وليس إلى الابن.

وبناءً على ما تقدّم تكون عبارة النجاشي مع إبراز مرجع الضمائر هكذا: (وكان - محمد بن جعفر - يقول بالجبر والتشبيه، وكان أبوه - جعفر بن محمد - وجهاً روى

ص: 167

عنه - أي عن جعفر بن محمد - أحمد بن محمد بن عيسى، له - أي محمد بن جعفر - كتاب الجبر والاستطاعة).

والضمير في قوله (له كتاب الجبر والاستطاعة) يرجع إلى الابن (محمد بن جعفر)، لأنه هو من يعتقد بالجبر والتشبيه، كما في العبارة المتقدمة.

وأنت تلاحظ كيف يداخل النجاشي بين الكلام الواحد، ويُرجع الضمائر في السياق الواحد إلى مراجع متعددة، ومعه كيف يتم الاستظهار الذي تبناه السيد الخوئي (قدس سره) من أن الظاهر رجوع كل ما يُذكر من خصوصيات إلى المُترجم له؟
والحاصل: إن لم يحصل الاطمئنان برجوع التوثيق إلى الحسن، فلا أقل من إجماله وتردده بين الأمرين.

الدليل الثاني

ما استفاد من كلام الكشي (رحمة الله):

قد يقال: يمكن الاستدلال على وثاقته من خلال جملتين وردتا في عبارة الكشي المتقدمة، هما:

1. قوله بعد ذكر أسمائهم - ومنهم الحسين -: (إلا أن لهم ميلاً ومحبةً شديدة).

2. قوله: (وقد قيل: إن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً).

ولكنه يقال: أما العبارة الأولى فهي وإن أفادت المدح، ولكنها لا تدل على الوثاقة في نقل الرواية، وأما الثانية فكونه من الخاصة لا يصيرُه ثقةً.

نعم، هاتان العبارتان تسلطان الأضواء على عبارة النجاشي المتقدمة، حيث قال: (والحسن أخص بنا وأولى)، فإنه مع ضمها إلى كلام الكشي (رحمة الله) يتضح أن الحسين بن علوان كانت له خصوصية بنا وميل نحونا، إلا أن أخاه الحسن كانت له خصوصية أكثر.

الدليل الثالث

ما نقله العلامة عن ابن عقدة: (قال ابن عقدة: إن الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا).

وابن عقدة هو أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمن بن زياد بن عبد الله بن زياد بن عجلان، مولى عبد الرحمن بن سعيد بن قيس السبيعي الهمداني، رجل جليل من أصحاب الحديث، مشهور بالحفظ، والحكايات تختلف عنه في الحفظ وعظمه، وكان كوفياً زدياً جارودياً على ذلك حتى مات، وذكره أصحابنا لاختلاطه بهم ومدخلته إياهم، وعظم محلّه، وثقته، وأمانته. له كتب، منها: ... كتاب الرجال، وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد (عليه السلام) ... (1).

وعبارته: (والحسن أوثق من أخيه) تدل على وثاقة الحسين أيضاً، ولكن الحسن أوثق منه، ومعه يتم المطلوب.

قد يقال: إن (أوثق) لا تدل على وثاقة الحسين، لأنه لا يراد به التفضيل، لأن الصيغة المذكورة قد تستعمل في غير التفضيل.

ولكن يقال: الظاهر إرادة التفضيل، واستعمال الصيغة في غير ذلك يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة، بل القرينة على إرادة التفضيل موجودة، وهي عبارة النجاشي المتقدمة.

هذا، ولكن الإشكال يبقى في صحة العبارة المنقولة عنه، إذ العلامة لم يذكر طريقه إلى كتاب ابن عقدة، فلا يُعلم كيف وصلت العبارة المذكورة إلى العلامة، هل وصل إليه كتاب ابن عقدة؟ أو وصلت إليه عن طريق أساتذته؟ أو غير ذلك.

قد يقال: إن المتتبع يجد أن العلامة عندما ينقل عن ابن عقدة ينقل بصيغة: (قال ابن عقدة)، مما يوحي بوصول كتابه إليه.

ولكن نقول: إنه مجرد ظن، ومعه لا نطمئن بالتوثيق.

ص: 169

1- المصدر السابق: 94، بتصرف.

الأول: وقوعه في أسناد تفسير القمي

إشارة

وقع الحسين بن علوان في أسناد التفسير المذكور في أكثر من موضع، نذكر فيما يلي موضعين:

الموضع الأول

قال القمي (رحمة الله): (أخبرنا الحسن بن علي عن أبيه عن الحسن بن سعيد عن الحسين بن علوان الكلبي عن علي بن الحسين العبدي عن أبي هارون العبدي عن ربيعة السعدي عن حذيفة بن اليمان: أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أرسل إلى بلال فأمره فنادى بالصلاة قبل وقت كل يوم في رجب لثلاث عشر خلت منه...)(1).

الموضع الثاني

وقال في موضع آخر: (وعنه - محمد بن همام - عن جعفر، قال: حدثني أحمد بن محمد بن أحمد المدائني، قال: حدثني هارون بن مسلم عن الحسين بن علوان عن علي بن عذاب عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله: ومن (يعرض عن ذكر ربه) قال: ذكر ربه ولاية علي بن أبي طالب...)(2).

ومع وقوع الحسين في أسناد التفسير ثبت وثاقته، بناءً على تمامية كبرى وثيقة كل من وقع في أسناد التفسير المذكور، كما هو مبني السيد الخوئي (قدس سره).

الثاني: إكثار الأجلاء الرواية عنه

إشارة

وتقريب هذا الدليل على الوثاقة يتوقف على تمامية مقدمتين: إحداهما كبرى والأخرى صغرى:

أما الكبرى: وهي إثبات أصل الكبرى، وهل رواية الأجلاء عن شخص كثيراً تدل على الوثاقة؟

ص: 170

وأما الصغرى: وهي إثبات رواية الأجلء عنه كثيراً.

إذا يقع الكلام في تحقيق هاتين المقدمتين:

تحقيق الكبرى

في البدء لابد من الالتفات إلى قضيتين مهمتين:

القضية الأولى: إن المراد من الكبرى المذكورة: هو أن يكثر الإجلء الرواية عن الشخص، وليس المراد مجرد روايتهم عنه، فإننا لا نمنع أن يروي الثقة الجليل عن الضعيف قليلاً، ومعه فالمدعى أن الأجلء لا يكترون الرواية إلا عن ثقة.

القضية الثانية: إن إكثار الأجلء الرواية عن شخص له صورتان، الأولى: أن يروي عدد كبير من الأجلء عن شخص ولو نادراً، فالمهم أن يكثر عدد الرواة عنه، لا أن تكثر روايتهم عنه، فالكثرة - بناءً على هذا الأساس - وصف لهم لا للرواية، والثانية: أن يكثر عدد من الأجلء - ولو كانوا قليلين - الرواية عنه، فالكثرة وصف للرواية لا للأجلء، وهذا هو محل الكلام.

وقد اختلفت الأعلام في ثبوت هذه الكبرى وعدمها على قولين هما:

1. عدم ثبوتها، فذهب جمع من الأعلام إلى عدم تمامية هذه الكبرى، وأنها لا تدل على الوثاقة، منهم السيد الخوئي (قدس سره) كما صرح بذلك في مواضع من المعجم (1).

2. ثبوتها، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة منهم المحدث النوري

(قدس سره) في خاتمة المستدرك (2)،

والميرزا جواد التبريزي (قدس سره) (3)، وغيرهما.

وما يمكن أن يستدل به على تمامية هذه الكبرى ثلاثة أمور:

ص: 171

1- راجع المعجم: 289/8، و 9/213، و 59/10، وغيرها.

2- راجع خاتمة المستدرك: 98/7.

3- راجع تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة): 51/3.

الأمر الأول: ما استدل به الميرزا التبريزي (قدس سره) حيث قال ما نصّه: (إن مع رواية الأجلء عن شخص كثيراً، وكثرة روايته عن الرجال يوجب كون الشخص من المعاريف، وبما أنه لم ينقل في حقه ضعف يكون ذلك كاشفاً عن حسن ظاهره المحكوم معه بالعدالة والثقة، لجريان العادة أنه لو كان في المعروف عيب يذكر في لسان البعض، وعدم ذكر التوثيق الخاص في كلمات مثل النجاشي فلأنهم تعرضوا لذكر التوثيق فيمن وصل فيه التوثيق الخاص من سلفهم)⁽¹⁾.

ودليله مركب من مقدمتين وتعليل.

المقدمة الأولى: كثرة رواية الأجلء عن شخص، وكثرة روايته عن الرجال، توجب معرفيته.

المقدمة الثانية: بما أنه لم يضعف فذلك يكشف عن وثاقته.

وعلّل ذلك بأنّ العادة قد جرت على أن المعروف لو كان فيه عيب لذكر ذلك في لسان الرجالين.

هذا حاصل كلامه (قدس سره).

والتعليل الذي ذكره يمكننا أن نزيده توضيحاً وبياناً فنقول: إن هناك ارتكازات اجتماعية عرفية عقلانية حاصلها: أن الأشخاص المعروفين تتوجه إليهم الأنظار، ويُتبعون من قبل النقاد ومن يهتمهم الأمر، فيفتشون عن عيوبهم وعثراتهم وزلاتهم، فإن وجدوا شيئاً من ذلك سارعوا إلى نشره، وبادروا لإظهاره، وعليه فإذا كان الشخص معروفاً ولم ينقل عن أحدٍ القدح فيه كشف ذلك عن عدم عثورهم عمّا يوجب القدح، لاسيّما إذا كان ذلك الشخص راوياً للحديث، فإن الدواعي الموجبة لإظهار ذمّه وقدحه كثيرة، منها: منع الرواة من الأخذ عنه، ومنها: منع الفقهاء من

ص: 172

1- المصدر السابق: 51/3.

العمل برواياته، إلى غيرها من الدواعي التي توجب على النقاد والمتتبعين نشر مثل هذا القدح الذي تترتب عليه جملة من الآثار المهمة.

وهذه الارتكازات الاجتماعية العرفية لا تحتاج إلى دليل، لوضوحها وبدايتها.

إن قلت: إذا كان الشخص معروفاً فكما أن الدواعي تتوفر على تتبع زلاته وعيوبه ونقلها كذلك الدواعي متوفرة على نقل مدحه ووثاقته، لما يترتب على ذلك من الآثار المهمة، فلم لم يصّر رح النجاشي وأمثاله بوثقته ومدحه مع معرفيته حسب الفرض، ألا يدل ذلك على عدم وضوح وثاقته؟

قلت: يمكن أن نجيب بجوابين:

الجواب الأول: إن الملازمة التي ندعيها بين معرفية الشخص غير المقدوح فيه ووثاقته ليست ثابتة في حالة معرفية الشخص ولزوم التصريح بالوثاقة، أي أنه إذا كان الشخص معروفاً بأنه لم يذم فلا يلزم التصريح بوثقته، إن مثل هكذا ملازمة ليست واضحة، لأنّ المعرفة ووضوح الوثاقة - أحياناً - يجعلان النقاد يعرضون عن التصريح بالوثاقة، لأنّه من تحصيل الحاصل مثلاً، ومعه فلا يكون عدم تصريح الطوسي والنجاشي وأمثالهما بالوثاقة كاشفاً عن عدمها، لاحتمال التعويل في ذلك على الوضوح والمعرفة.

الجواب الثاني: ما ذكره الميرزا (قدس سره) من أنّ النجاشي وأمثاله يلتزم بذكر ونقل ما وصل إليه من طريق أساتذته من التوثيق والتضعيف ونحو ذلك، ويمكن أن نذكر لما ذكره الميرزا شاهداً من كلام النجاشي، حيث ذكر في بداية الجزء الثاني ما نصه: (الجزء الثاني من كتاب فهرست أسماء مصنفي الشيعة وما أدركنا من مصنفاتهم وذكر طرف من كنانهم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم وما قيل في كل رجل منهم من مدح

ص: 173

ومحلّ الشاهد قوله: (وما قيل في كلّ رجل منهم...) فإنّه ظاهر في التزامه بذكر ما ينقله إليه أساتذته أو أصحاب الرجال، فما لم ينقلوا شيئاً لا ينقله.

وينبغي لفت النظر إلى قضية مهمة، وهي: أنه بناءً على هذا الدليل في تقريب تمامية الكبرى المذكورة يلزم أن تقتصر - في تماميتها - على أن إكثار الأجلاء الرواية عن شخص يكشف عن وثاقته ولكن شريطة أن لا يكون قد صدّ عَف، ومعه لا يمكن التمسك بهذه الكبرى لإثبات وثاقة أمثال محمد بن سنان، وعلي بن أبي حمزة البطائني، وأمثالهما.

هذا كله بلحاظ الأمر الأول لإثبات هذه الكبرى.

الأمر الثاني: قيام السيرة بين الرواة على أن الأجلاء لا يكثر من الرواية إلا عن ثقة، ولا يكثر عن ضعيف، ولهذه السيرة منبهات عدّة، نذكر بعضاً منها:

المنبه الأول: أنّ الرواية عن ضعيف تشكل جهة قدح في الراوي، ولا سيما مع الإكثار من ذلك، واليك بعض الشواهد:

الشاهد الأول: ما ذكره النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى:

(... كان ثقة في الحديث، إلا أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل...) (2).

الشاهد الثاني: ما ذكره في ترجمة محمد بن حسن الرازي:

(محمد بن حسن الرازي أبو عبد الله الزينبي، يعرف وينكر بين بين، يروي عن الضعفاء كثيراً) (3).

1- رجال النجاشي: 211.

2- المصدر السابق: 348.

3- المصدر السابق: 338.

الشاهد الثالث: ما ذكره في ترجمة محمد بن جعفر بن محمد:

(... كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء)(1).

الشاهد الرابع: قال في ترجمة نصر بن مزاحم:

(... مستقيم الطريقة صالح الأمر غير أنه يروي عن الضعفاء)(2).

فهذه الشواهد تقيّد أن الرواية عن الضعفاء كانت على خلاف الطريقة المعروفة والسائدة بين الرواة الأجلاء، إذ المعروف عندهم هو الرواية عن الثقة والإكثار عنه، ولو كانت الرواية عن الضعيف كثيراً أمراً سائغاً معروفاً بينهم وعلى وفق الطريقة السائدة، لما تبّه النجاشي على ذلك، ولما تعجب من رواية أستاذه أبي علي بن همام وأبي غالب الزراري عن جعفر بن محمد بن مالك، حيث قال: (313 - جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور، مولى أسماء ابن خارجة بن حصن الفزاري، كوفي، أبو عبد الله، كان ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام، وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله)(3).

المنبّه الثاني: سيرة القميين في التعامل مع الرواة الثقات الذين يروون عن الضعفاء، فقد ورد أن أحمد بن محمد بن عيسى أبعد أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن قم، لروايته عن الضعفاء(4).

ونقل النجاشي عن الكشي قوله روايةً عن نصر بن الصباح: (ما كان أحمد بن

ص: 175

1- رجال النجاشي: 373.

2- المصدر السابق: 427.

3- المصدر السابق: 122.

4- رجال ابن الغضائري: 39.

محمد بن عيسى يروي عن ابن محبوب، من أجل أن أصحابنا يتهمون ابن محبوب في أبي حمزة الشمالي(1).

والظاهر أنه ابن أبي حمزة البطائني، وقد وقع سهو من الناسخ.

إلى غيرها من الشواهد والمنبّهات التي يلحظها المتتبع في كتب الرجال، فإنه يجد أن سيرتهم قائمة على أن الإكثار لا يكون إلا عن ثقة.

إن قلت: لقد ثبتت رواية الأجلء كثيراً عمّن ضعّف، كإكثارهم للرواية عن سهل ابن زياد، ومحمد بن سنان، وعلي بن أبي حمزة البطائني، وغيرهم، فكيف يكون الإكثار المذكور كاشفاً عن الوثاقة؟!.

قلت: إن روايتهم عنه تكشف عن وثاقته، ولعل جهة التضعيف لا ترجع إلى وثاقته في الرواية، إذ لعلها ترجع إلى جهات أخرى، كالعقيدة مثلاً، بحيث لا تصطدم مع وثاقته في نقل الرواية، أو لعل الرواة المذكورين كانوا في نظر الأجلة ثقات، ولهذا أكثروا عنهم الرواية، ومعه يكون الإكثار المذكور كاشفاً عن وجود خلل في التضعيف.

إن قلت: هذه السيرة تحتاج إلى إمضاء لتثبت حجيتها.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإن الإجماع والسيرة في باب الرجال والتوثيق تدخل في قسم الشهادات، وأنها شهادة بالوثاقة، فلا تحتاج إلى إمضاء.

هذا، ولكن أشكل بعض الأعلام المعاصرين(2).

على تمامية هذه السيرة بثلاثة إشكالات، نذكرها فيما يلي مع المناقشة:

الإشكال الأول: إذا كنّا نعلم أن هؤلاء الأجلء لا يروون إلا عن ثقة فرواية واحد منهم كافية في التوثيق بلا حاجة إلى الإكثار والتعدّد، ويكون الحال فيهم كالحال

ص: 176

1- رجال النجاشي: 82.

2- أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: 310/2.

في المشايخ الثلاثة الذين عُرفوا أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة(1).

وفيه: أننا لا ندعي أن الثقة الجليل لا يروي عن الضعيف أصلاً، ولو لمرةً أو مرتين مثلاً، وإنما ندعي أن الإكثار عنه خلاف السيرة المتعارفة بينهم، فالمدار على الكثرة وعدمها، لا مطلق الرواية عنه.

وبهذا يتضح الفرق بين إكثار الأجلء الرواية عن شخص، ورواية المشايخ الثلاثة عنه، فإن الثلاثة قد عُرفوا أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ومقتضى إطلاق التعبير المذكور: أنهم لا يروون عن الضعيف مطلقاً حتى لمرة واحدة، بينما في رواية الأجلء لا ندعي أنهم لا يروون إلا عن ثقة، وإنما ندعي أنهم لا يكثرول إلا عن ثقة.

الإشكال الثاني: أن رواية الأجلء عن شخص وإن أشعرت بالمدح إلا أنه لا يكفي للحكم بالوثاقة، وذلك لأن رواية الأجلء عن شخص قد تكون من جهات متعددة، كأن يكون له أصل مشهور، فهم يروون عن أصله أو أن لهم طرقاً أخرى وهم يروون عنها، أو أن روايتهم عنه ليست للعمل بل لمجرد الرواية، وبناءً على ذلك فلا دليل على أن رواية الأجلء عن شخص تقتضي توثيقه(2).

وبعبارة مختصرة: إن روايتهم عنه لا تكشف عن ثبوت وثاقته لديهم، إذ لعلهم قد حصل لديهم وثوق بروايته لقرائن لا ترتبط بوثقته.

وفيه: أنه قد اتضح من خلال الشواهد المتقدمة أنه كان يُعاب على الثقة الجليل روايته عن الضعيف، على الأقل في صورة الكثرة، بل أحياناً يتركول الرواية عن الثقة غير المتحرّز عن الضعفاء، كما حدث مع أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، عندما أخرج من قم أحمد بن محمد بن خالد البرقي، لروايته عن الضعفاء، وهكذا يتعجب ويستغرب النجاشي من رواية اثنين من مشايخه الأجلء عن بعض الضعاف،

ص: 177

1- المصدر السابق: 310/2.

2- المصدر السابق.

إلى غيرها من الشواهد التي تكشف عن هذه القضية وهي: أنه كان يُعاب على الثقة الجليل الرواية عن الضعيف.

الإشكال الثالث: أنه قد ثبتت رواية الأجلء عن الضعيف، فقد روى جمع من الأجلء كعبد الله بن بكير، وجميل بن دُرّاج، وحمّاد، وابن سنان، وصفوان، وجعفر بن بشير، عن صالح بن الحكم النيلي الذي ضعّفه النجاشي، فقد قال في حقه: (533 - صالح بن الحكم النيلي الأجلء، ضعيف، روى عن أبي عبد الله (عليه السلام)، روى عنه ابن بكير، وجميل بن دُرّاج، له كتاب، يرويه عنه جماعة، منهم بشر بن سلام. أخبرنا أحمد بن علي بن نوح، قال: حدثنا محمد بن علي بن تمام، قال: حدثنا علي بن محمد الجرجاني، قال: حدثنا أبي ويحيى بن زكريا اللؤلؤي عن بشر بن سلام، عن صالح النيلي(1).

وفيه:

أولاً: - مناقشة صغروية - نقول: إن النجاشي ذكر أن هؤلاء قد رووا عنه، ولكنه لم يذكر أنهم قد أكثروا الرواية عنه، نعم من خلال التتبع يتضح أن الأجلء قد رووا عنه، ولكن لم يتضح أنهم قد رووا عنه كثيراً، وهو شيء لا - مانع منه، وإنما المدعى عدم إكثار الأجلء عن الضعيف.

ثانياً: - مناقشة كبروية - نقول: لا يصلح هذا الشاهد للنقض على أصل الدعوى، إذ المناسب في النقض أن يكون الراوي الذي أكثر عنه الأجلء الرواية معلوم الضعف عندهم، فهم يتفقون على ضعفه ومع ذلك أكثروا عنه الرواية، نعم هكذا يصح النقض، ولا يصح النقض بما ذُكر، لعدم وضوح ضعف الراوي المذكور عند هؤلاء الأجلء، إذ لعلمهم كانوا يرون وثاقته، ولأجل ذلك أكثروا عنه الرواية - لو سلمنا

ص: 178

1- رجال النجاشي: 200.

تحقق الإكثار - ومما يساعد على هذا الاحتمال أن من الأجلء المذكورين صفوان، وهو ممن عرف بعدم روايته إلا عن ثقة، ومما يؤيده أيضاً وقوع الراوي المذكور في أسناد كامل الزيارات، ولعل هناك غيرها من المؤيدات التي تقوّي احتمال وثاقته عند هؤلاء الأجلء.

إن قلت: يمكن تتميم الإشكال المذكور بما يلي: أن هذه الكبرى (إكثار الأجلء الرواية عن شخص يفيد التوثيق) لو كانت تامة لاعتمدها النجاشي نفسه ووثق من خلالها صالح النيلي، ولكنه عمد إلى تضعيفه مع علمه برواية الأجلء عنه كثيراً - حسب الفرض -، فتضعيفه إذاً يكشف عن عدم تماميتها عنده.

قلت: تقدم سابقاً أن النجاشي يلتزم بعدم التبرع في التضعيف والتوثيق، وإنما يعتمد في ذلك على نقل كلام أسانذته، فهو ينقل ما يذكروه له، فنقله للتضعيف لا يكشف عن عدم إيمانه بهذه الكبرى.

الأمر الثالث: هناك عبارة للكشّي ذكرها في كتابه يمكن أن يُستظهر منها تمامية هذه الكبرى، فقد ذكر في ترجمة محمد بن سنان ما نصه: (979 - أبو الحسن علي بن محمد ابن قتيبة النيسابوري، قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: ردوا أحاديث محمد بن سنان، وقال: لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حياً، وأذن في الرواية بعد موته. قال أبو عمرو: قد روى عنه الفضل، وأبوه، ويونس، ومحمد بن عيسى العبيدي، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، والحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازيان، وابنا دندان، وأيوب بن نوح، وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم، وكان محمد بن سنان مكفوف البصر أعمى فيما بلغني)(1).

بتقريب: أن الكشي بعد أن ذكر الروايات الدائمة لمحمد بن سنان - ومنها قول

ص: 179

الفضل بن شاذان: (لا أستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان) و(لا أحل لكم أن ترووا...)- عطف على ذلك ذكر من روى عن ابن سنان من الثقات الأجلاء، حيث قال بعد ذكر عدد منهم: (وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم)، وظاهره إثبات وثاقته من خلال رواية هؤلاء الأجلاء عنه، بل يستفاد منها أن إكثار الأجلاء الرواية عنه يدفع روايات وأقوال التضعيف الواردة في حقه، والمستند في هذا الاستظهار هو قوله: (من العدول والثقات من أهل العلم) فلو كان غرضه مجرد بيان من روى عنه، لما احتاج إلى ذكر هذا الوصف.

هذا، وقد أشكل بعض الأعلام المعاصرين بما حاصله: يحتمل أن ما ذكره الكشي من رواية الأجلاء عنه كان الغرض منه دفع ما نسب إلى الفضل بن شاذان من أنه لا يستحل روايته، ولم يكن غرضه التمسك لوثاقته برواية هؤلاء الأجلاء عنه، لأنه بعد أن ذكر الروايات المادحة لمحمد بن سنان عقبها بذكر الروايات الدائمة له، فنقل كلام الفضل: (لا أستحل...) ثم ذكر أن الفضل وأباه، و، و، قد رووا عنه، فهو يريد أن ينقض ما نسب إلى الفضل من القول، ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستظهار المذكور(1).

وفيه:

أولاً: إن هذا الكلام ذكره الكشي (رحمة الله)

بعد أن نقل الروايات الدائمة له فقط، وإنما ذكر الروايات المادحة له بعد هذا الكلام، ونتمكن أن نقول: إن ما ذكره من المدح والتوثيق له يبدأ من نقل هذا الكلام، فهو شروع في التوثيق.

ثانياً: لو كان غرضه نقض ما نسب إلى الفضل من كلام وأنه لا يستحل أن يروي أحاديث ابن سنان لاقتصر على قوله: (روى عنه الفضل بن شاذان)، لأنه برواية

ص: 180

الفضل نفسه ينتقض ما نسب إليه، فلا حاجة لذكر هذا العدد من الرواة الأجلاء، كما لا معنى لقوله بعد ذلك: (وغيرهم من العدول والثقات)، فإنه لا علاقة له بنقض ما نسب إلى الفضل حينئذٍ.

ثالثاً: إن ما ذكره الكشي بقوله: (روى عنه الفضل...) لا يصلح لنقض ما نسب إلى الفضل، لأن قوله: (ردّوا أحاديث محمد بن سنان) وقوله: (لا أحلّ لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حيّاً، وأذن في الرواية بعد موته) لازمه أنهم قد سمعوا من الفضل روايات محمد بن سنان، وأنه قد رواها لهم ردحاً من الزمن، ثم بعد ذلك نهاهم عن روايتها عنه ونسبتها إليه، إذ إنّ الفضل إذا لم يكن قد روى أحاديث ابن سنان فلماذا ينهاهم عن روايتها عنه؟!.

وعلى هذا الأساس يكون الفضل قد روى روايات ابن سنان فترة من الزمن ثم امتنع من الرواية عنه، ونهى الناس عن روايتهم لما سمعوه منه سابقاً من روايات ابن سنان، ومعه تكون عبارة الكشي اللاحقة: (روى عنه الفضل...) ليست نقضاً لما نسب إليه، فإنّ الفضل قد روى عنه فعلاً فترة من الزمن.

هكذا ينبغي أن يفهم كلام الكشي.

وكيف كان، سواء تمّ الاستظهار المذكور أو لا، تصلح هذه العبارة لتأييد السيرة المتقدمة.

ويمكن القول بأن هذه العبارة يستفاد منها أمران:

الأول: تأييد السيرة.

الثاني: تقييد أن رواية الأجلاء تكشف عن الوثاقة حتى في صورة ورود التضعيف، كما في محمد بن سنان.

والحاصل: أنّه اتضح من مجموع ما تقدم تمامية هذه الكبرى.

ص: 181

أنّ للحسين بن علوان روايات كثيرة تبلغ تيفاً وتسعين رواية تقريباً، رواها عنه الكثير من الرواة، وقد أكثر عنه بعضهم، وأقلّ آخرون. وإليك قائمة بأسماء الرواة الذين رووا عنه، ثم نذكر بعد ذلك أسماء من أكثر منهم الرواية عنه:

1. أحمد بن عبيد(1).
2. أحمد بن صبيح(2).
3. أبان بن عثمان(3).
4. الحسن بن فضال(4).
5. الحسن بن راشد(5).
6. الحسن بن ظريف(6).
7. الحسين بن سعيد(7).
8. أبو الجوزاء المنبه بن عبد الله(8).
9. الهيثم بن أبي مسروق(9).

ص: 182

-
- 1- الكافي: 2 / 253.
 - 2- أمالي الصدوق: 416.
 - 3- الخصال للصدوق: 522.
 - 4- مختصر بصائر الدرجات: 22، الكافي: 1 / 450.
 - 5- المحاسن: 1 / 141.
 - 6- الكافي: 5 / 338.
 - 7- المصدر السابق: 3 / 173.
 - 8- الاستبصار: 1 / 215.
 - 9- أمالي الصدوق: 77.

10. عبد الرحمن بن حماد(1).
11. عبد الصمد بن بندار(2).
12. هارون بن مسلم(3).
13. جعفر بن محمد التميمي(4).
14. محمد بن عيسى الأرمني(5).
15. محمد بن الحسين بن زيد(6).
16. محمد بن الحسين بن أبي الخطاب(7).
17. يونس(8).
18. محمد بن خالد البرقي(9).
19. علي بن عتبة(10).
20. علي بن محمد السدوسي(11).

هذا مجمل ما عثرت عليه من الرواة الذين رووا عنه، ومنهم من أكثر عنه الرواية، ومنهم من أقلّ منها.

ص: 183

- 1- مختصر بصائر الدرجات: 100.
- 2- الكافي: 381 / 6.
- 3- التهذيب: 228 / 1.
- 4- الكافي: 507 / 2.
- 5- المصدر السابق: 222 / 3.
- 6- كمال الدين: 86.
- 7- أمالي الصدوق: 409.
- 8- بصائر الدرجات: 248.
- 9- أمالي الصدوق: 366.
- 10- كفاية الأثر: 151.
- 11- الخصال: 504.

أما الذين قد أكثروا عنه الرواية فهم:

1. أحمد بن صبيح.

2. أبو الجوزاء المنبه بن عبد الله.

3. الحسن بن ظريف.

4. الحسين بن سعيد.

5. الهيثم بن أبي مسروق.

وأكثرهم أبو الجوزاء، ثم الحسين بن سعيد، ثم الحسن بن ظريف، فقد روى كل واحد من هؤلاء الثلاثة عشرات الروايات عنه.

أما رواية أبي الجوزاء عنه ففي: التهذيب (1)، والكافي (2)، والخصال (3)، وغيرها من الموارد.

وأما رواية الحسين بن سعيد عنه فهي في: الكافي (4)، وبصائر الدرجات (5)، وأمالى الصدوق (6)، وغيرها من الموارد.

وأما رواية الحسن بن ظريف عنه ففي: الوسائل (7)،

وغيرها من الموارد.

ولا إشكال ولا ريب في أن الحسن بن ظريف والحسين بن سعيد وأحمد بن صبيح من الرواة الثقات المعروفين، ولكن الكلام في الهيثم وأبي الجوزاء، فهل هما

ص: 184

1- 464/1 - 148/2 - 121/6 - 236/8 - 147/10.

2- 211/3، و213 - 9/5.

3- 137/37، و333.

4- 173/3، و259 - 67/4، و92 - 338/5.

5- 334، و411.

6- 102، و278، و598.

7- 425/2 - 270/7 - 15/9 - 360/11 - 322/18 - 255/19 - 28/29.

من الثقات المعروفين؟ ولا يهمنا إثبات ذلك بعد أن ثبت إكثار الحسين بن سعيد، والحسن بن ظريف، وأحمد بن صبيح عنه، فإن الصغرى تتحقق بهم.

إلى هنا انتهينا من البحث حول وثاقة الحسين بن علوان، وقد اتضح لنا وثاقة الرجل وقبول رواياته بعد أن تَمَّت لدينا كبرى أن رواية الأجلء كثيراً تكشف عن الوثاقة، واتضح أيضاً أن الأجلء قد أكثروا عنه الرواية، فالدليل المذكور تام من حيث الكبرى، ومن حيث الصغرى.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ص: 185

1. اختيار معرفة الرجال المعروف ب- (رجال الكشي)، لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، تصحيح وتعليق المعلم الثالث ميرداماد الاستربادي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، مطبعة بعثت - قم 1404 هـ.
2. الإمامة والتبصرة، للفقيه المحدث علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي (عليه السلام)، قم، ط 1: 1404 هـ.
3. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حققه وعلق عليه السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتب الإسلامية - طهران 1363 هـ.
4. أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، الشيخ محمد علي صالح المعلم، تقرير أبحاث سماحة الشيخ مسلم الداوري، ط 2: 1426 هـ، 2005 م، نشر مؤسسة المحبين.
5. تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1: 1417 هـ - 1997 م.
6. تفسير القمي للشيخ علي بن إبراهيم القمي، صححه وعلق عليه وقدم له العلامة السيد الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ط 3: 1404 هـ.
7. تنقيح مباني العروة، لآية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي (قدس سره) ط 2: 1429 هـ، دار الصديقة الشهيدة (صلى الله عليه وآله وسلم)، مطبعة نكين.
8. خاتمة المستدرک، للمحدث النوري، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ط 1: 1408 هـ - 1987 م.
9. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، للعلامة الحلي، تحقيق الشيخ جواد القيومي - مؤسسة النشر الإسلامي (نشر الفقاهة) 1417 هـ.

10. رجال ابن الغضائري، لأحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم أبي الحسين الواسطي البغدادي، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالى، قم، دار الحديث، 1422هـ.
11. رجال ابن داود، لتقى الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي، تحقيق: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف 1392هـ - 1972م.
12. رجال الطوسي لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، 1415هـ.
13. رجال النجاشي، للشيخ الجليل أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ط9: 1429هـ.
14. الفهرست، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الاسلامي، ط1: 1417هـ.
15. الكامل في ضعفاء الرجال، للحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط3: 1409هـ - 1998م.
16. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق، تعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
17. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، للإمام الأكبر السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط5: 1413هـ، 1992م.

الحديث في هذه المقالة مسوق بالأصالة لتحقيق وثاقة جابر من عدمها، إلا أنّ طبيعة شخصيّة جابر اقتضت الحديث تمهيداً عن جملة من أبعاد شخصيّته، حيث إنّ الرواة على قسمين:

(منهم) من لا معلومات عنه إلا ما ورد من رواياته، أو توصيفه بالثقة وعدمها.

(ومنهم) من تتوفر معلومات كثيرة حوله، بأن يكون ذا أدوار تاريخيّة واجتماعيّة وسياسيّة، وتتنازع المذاهب المختلفة، وتوجد حوله نقاط غامضة، وجابر بن يزيد من هذا القسم الذي لا بدّ فيه من مزيد تدقيق في كثير من حيثيات حياته لرفع جهات الإبهام في شخصيته.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وبه نستعين.

إن لعلم الرجال أهمية عظمى في جميع علوم التاريخ والشريعة، خاصة الفقه، وذلك بالنظر إلى أن كثيراً من الروايات الواردة فيها هي أخبار آحاد لا تبلغ درجة التواتر فتعتمد حجيتها على وثاقة روايتها، أو الوثوق بأخبارهم، وذلك مما يتفرّع على معرفة أحوال هؤلاء الرواة.

ومن هذا المنطلق فلا غنى لمن يتصدّى لتحقيق علوم الشريعة عن الوقوف على أحوال الرواة، وذلك بالاطلاع على ما ذكره عنهم علماء الجرح والتعديل، مع تمحيص شهاداتهم بالالتفات إلى ما ذكروه في مقام تعليلها من خلال سبر آثار الرواة وعرضها على المقاييس العامة الثابتة وملاحظة مدى غرابتها واضطرابها أو استقامتها.

وممن وقع مورداً للخلاف بين علماء الرجال من الفريقين التابعي الكوفي المشهور عند الفريقين (جابر بن يزيد الجعفي ت128هـ - على المشهور -)، المعدود من جملة أصحاب الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام).

والمقصود بهذا البحث أصالة التحقق من وثاقة جابر، كما هو محط النظر في علم الرجال، ولكن ذكرنا نكات حول سائر جوانب حياته تمهيداً أو لدخالة لها في استيضاح حال الرجل.

هذا، وقد روى الرجل في كتب الجمهور عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بتوسط بعض الصحابة، وكثير من التابعين، منهم الإمام الباقر (صلوات الله وسلامه عليه)، كما روى كثيراً من فتاوى الصحابة

ص: 191

والتابعين وتفاسيرهم للقرآن الكريم، كما روى في كتب الإمامية آثاراً كثيرة عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) وآثاراً عن بعض الصحابة والتابعين.

ومن ثمَّ اشتملت كتب الحديث والتفسير لدى الفريقين على روايات كثيرة عنه.

أما المصادر التي روت عنه عند الجمهور فقد خلت عن رواياته ثلاثة من الكتب المعتمدة، وهي: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن النسائي، ويلحق بها المستدرک على الصحيحين؛ لأنه تابع لشروط الصحيحين فيما يستدرکه من الأخبار.

وروت عنه سائر الكتب من المسانيد والسنن والمصنفات وكتب التفسير بما فيها الثلاثة الأخرى من الكتب الستة، وهي: سنن ابن ماجه والترمذي وأبو داود، غير أن الأخير لم يرو حديثه قوياً واقتصر على الرواية عنه في مورد واحد.

وفيما يلي ذُكر المصادر التي تضمنت الرواية عنه بالتسلسل الزمني ابتداءً بتلاميذ جابر كالثوري ومروراً بالآخرين(1):

1. تفسير سفيان بن سعيد الثوري (ت 161 هـ)(2).

2. مسند أبي داود الطيالسي(3)

(ت 207 هـ)(4).

3. المصنف لعبد الرزاق الصنعاني(5)

(ت 211 هـ)(6).

ص: 192

1- علماً أننا اقتصرنا مما ورد في كتب الحديث على الموارد التي وقعت بعنوان جابر الجعفي مع حذف المكرر. وأما في التفاسير فذكرنا بعض الموارد التي وقعت بعنوان جابر، لكن بملاحظة الراوي والمروي عنه يكون المقصود به جابر بن يزيد الجعفي.

2- تسعة عشر مورداً: 52, 80, 95, 102, 127, 133, 134, 141, 162, 173, 174, 183, 186 روايتان, 192, 197, 224, 228, 246.

3- هو (سليمان بن داود بن الجارود، الحافظ الكبير). سير أعلام النبلاء ج: 9 ص: 378.

4- موردان في ص: 108.

5- هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني ولد سنة 126 هـ وتوفي 211 هـ.

6- عشرون مورداً: 1/289, 312, 480, 2/553, 3/176, 202, 406, 452, 456, 4/95, 137, 270, 346, 6/77, 238, 465, 7/179, 8/401, 10/220.

4. تفسير القرآن. لعبد الرزاق الصنعاني (ت 211 هـ) (1).

5. مسند علي بن الجعد (2) (ت 230 هـ) (3).

6. المصنّف لابن أبي شيبة الكوفي (4) (ت 235 هـ) (5).

7. مسند إسحاق بن راهويه (6) (ت 238 هـ) (7).

8. مسند أحمد بن حنبل (8) (ت 241 هـ) (9).

9. سنن محمد بن ماجة (10) (ت 275 هـ) (11).

10. سنن أبي داود (12) (ت 275 هـ). مورد واحد (13). وعقبه بقوله: (وليس في كتابي

ص: 193

1- ستة موارد: روى عن مجاهد في 1/110، 3/34، 135، 291. وأرسل عن أبي بكر 1/174، وعن مجاهد عن ابن عباس 2/313.

2- هو علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن البغدادي الجوهري مولى بني هاشم. ولد 134 هـ ت 230 هـ. سير أعلام النبلاء: 10/459.

3- ستة موارد في ص: 327.

4- هو (عبد الله بن محمد ابن القاضي أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن خواستي ت 235 هـ). سير أعلام النبلاء: 11/122 - 127.

5- موردان: 1/65 و 368.

6- وهو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي.

7- مورد واحد: 4/250.

8- مسند أحمد: 1/109 و 241، 4/254، 6/119.

9- موردان: 1/241، 4/254.

10- هو (محمد بن يزيد الربيعي، مولاهم، أبو عبد الله بن ماجة القزويني الحافظ، ولد 209 هـ، وتوفي 273 هـ). تهذيب الكمال: 27/40.

11- مورد واحد: 2/784، وأخرج له بعنوان جابر بن يزيد مورداً آخر: 2/1051، ومما أخرجه عن جابر والمراد به الجعفي: 1/277 و

377 و 387، 2/753 و 755 و 889 و 1285.

12- هو (سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو بن عامر. ولد سنة 202 هـ، وتوفي 275 هـ). سير أعلام النبلاء: 12/203 - 221.

13- سنن أبي داود: 1/233.

عن جابر الجعفي إلا هذا الحديث).

11. سنن الترمذي (1) (ت 279 هـ) (2).

12. مسند أبي يعلى الموصلي (3) (ت 307 هـ) (4).

13. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. لمحمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ). فيما يزيد عن مائتي مورد (5).

14. شرح معاني الآثار لأحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي (ت 321 هـ) (6).

15. صحيح محمد بن حبان (7) (ت 354 هـ) (8).

16. المعجم الكبير للطبراني (9) (ت 360 هـ) (10).

17. المعجم الأوسط له كذلك (11).

ص: 194

-
- 1- هو (محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، ولد في حدود 210 هـ ت 279 هـ). سير أعلام النبلاء: 270 / 13 - 277.
 - 2- موردان، أورده في السند بعنوان جابر لكن في تعليقه على الرواية ذكر أنه جابر الجعفي: 1 / 133، 5 / 346.
 - 3- وهو أحمد بن علي بن المثنى التميمي 210 - 307 هـ.
 - 4- مورد واحد: 7 / 277.
 - 5- وسوف نذكر مواردها ومن تنتهي الرواية إليه في كتبه إن شاء الله تعالى.
 - 6- ستة موارد: 1 / 412، 3 / 150، 4 / 20 و 82 و 119 و 130.
 - 7- هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ. ولد سنة بضع وسبعين ومائتين، وتوفي 354 هـ.
 - 8- مورد واحد: 5 / 473.
 - 9- هو الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الطبراني. ولد في شهر صفر من سنة 260 هـ بمدينة طبرية، وقيل بعكا.
 - 10- موردان: 10 / 306، 22 / 30.
 - 11- أربعة عشر مورداً: 2 / 300، 3 / 101 و 348، 4 / 47، 5 / 108 و 256، 6 / 18 و 42 و 92 و 268 و 281 و 297، 7 / 297، 9 / 124.

18. الدعاء له أيضاً(1).

19. شعار أصحاب الحديث لابن إسحاق الحاكم(2) (ت378هـ)(3).

20. سنن الدارقطني(4) (ت380هـ)(5).

21. السنن الكبرى للبيهقي(6) (ت458هـ)(7).

وأما في مصادرنا المحفوظة فقد أخرج له:

1. أصل زيد الزرّاد - بالنسخة الواردة في الأصول الستة عشر - قال: (حدّثنا جابر بن يزيد الجعفي قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: ((إنّ لنا أوعيةً نملؤها علماً وحكماً...)))(8).

2. نوادر علي بن أسباط - بالنسخة الواردة في الأصول الستة عشر - ورد في موضع منه (عمرو بن ساير عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام))، والصواب: (عمرو بن شمر)، كما ورد في ثواب الأعمال(9).

3. كتاب جعفر بن محمد بن شريح الحضرمي - بالنسخة الواردة في الأصول الستة عشر -، ويلاحظ أنّ كتابه احتوى على مجموعة أحاديث عن عدد من الرواة،

ص: 195

1- مورد واحد: 64.

2- محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق النيسابوري الكرايسي الحاكم الكبير. ولد حدود سنة 290هـ.

3- مورد واحد: 108.

4- هو الحافظ أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان البغدادي، من أهل محلة دار القطن ببغداد، وإليها ينسب، ولد في سنة 306هـ.

5- مورد واحد: 105/1.

6- هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.

7- تسعة عشر مورداً: 1/266 و402، 2/371 و379، 3/80، 5/304، 6/27 و98 و122 و309، 7/169 و176، 8/42 و84 و90، 9/283، 10/151 و307 و312.

8- لاحظ الأصول الستة عشر: 124 حديث: 10.

9- لاحظ الأصول الستة عشر: 348 حديث: 585. وثواب الأعمال ص: 139 باب ثواب الصدقة.

فروى حميد بن شعيب عن جابر الجعفي سبعة وثمانين حديثاً متتالياً - عدا الحديث 40, 41 - مما قد يظن أنه قطعة من كتب جابر(1).
وروى في مجموعة أخرى ثلاثة أحاديث عن إبراهيم بن جبير عن جابر(2)، وأخرج أيضاً عن جابر حديثاً آخر(3).

4. كتاب المشيخة للحسن بن محبوب السردّ أو الزرّاد، فقد روى ابن إدريس في مستطرفاته عن جابر الجعفي من كتاب المشيخة حديثين(4).

5. كتابا المؤمن(5) والزهد(6)

للحسين بن سعيد الأهوازي من أصحاب الأئمة الرضا والجواد والهادي (عليهم السلام) المتوفى في القرن الثالث الهجري.

6. كتاب المحاسن(7) لأحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت 274هـ).

7. كتاب بصائر الدرجات(8) لمحمد بن الحسن الصفار (ت 290هـ).

ص: 196

1- لاحظ الأصول الستة عشر: 213 حديث: 205-291.

2- لاحظ الأصول الستة عشر: 248 حديث: 316-318.

3- لاحظ الأصول الستة عشر: 250 حديث: 322.

4- مستطرفات السرائر: 150 حديث: 14 و15. تحقيق السيد محمد مهدي الخرسان.

5- أخرج له ستة أحاديث في ص: 38 هي: 87, 88, 89, 90, 91, 92.

6- أخرج له ثمانية أحاديث: 10, 26, 28, 35, 50, 53, 55, 71.

7- أخرج عن جابر أربعة وأربعين حديثاً: 1 / 33 و 34 و 41 حديثين و 48 و 50 و 58 و 106 و 108 و 133 و 134 و 151 حديثين و 152 و 155 و 168 و 171 و 185 و 186 و 224 و 227 ثلاثة أحاديث و 241 حديثين و 249 و 252 و 253 و 260 و 263، و 2/ 299 و 300 و 387 و 410 و 411 و 435 و 457 و 507 و 517 و 522 و 600 و 615 و 641 حديثين.

8- بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد (عليهم السلام) وهي موزعة على أجزاء الكتاب العشرة، وكالاتي: ج: 1 باب: 2 ص: 23 ح: 1، و 24 ح: 5 و 8، و 25 ح: 14، باب: 5 ص: 28 ح: 2، ونادر من الباب 34 ح: 1، وباب 9/ 35 ح: 6، وباب 11/ 40 ح: 1، و 42 ح: 9، وباب: إن علم آل محمد (عليهم السلام) سرّ مستور: 48 ح: 1، باب 13/ 50 ح: 4، وباب 16/ 53 ح: 1، وباب 20/ 64 ح: 3، وباب 22/ 69 ح: 6، وباب 24/ 74 ح: 1، و 75 ح: 9، وج: 2 باب 7/ 90 ح: 1، وباب 10/ 95 ح: 6، و 96 ح: 3، وباب 16/ 110 ح: 3، ونادر من الباب 115 ح: 1، وباب 18/ 117 ح: 7، وباب 19/ 124 ح: 5، وباب 21/ 130 ح: 6، وج: 3 باب 2/ 137 ح: 13، وباب 12/ 164 ح: 12، وج: 4 باب 4/ 202 ح: 30 و 208 ح: 51، وباب 6/ 213 ح: 1 و 2، وج: 5 باب 1/ 233 ح: 4 و 235 ح: 14، وج: 6 باب 2/ 288 ح: 15، وباب 9/ 309 ح: 2، وباب 11/ 314 ح: 8، وباب 13/ 317 ح: 3 و 7، وباب 14/ 319 ح: 1، و 320 ح: 4 و 6، باب 18/ 329 ح: 5، وج: 7 باب 11/ 355 ح: 8، وباب 17/ 374 ح: 2، و 377 ح: 9 و 10، وج: 8 باب 2/ 396 ح: 5، وباب 12/ 417 ح: 2 و 419 ح: 8، وباب 13/ 424 ح: 4، باب 17/ 433 ح: 3، وباب 18/ 435 ح: 2، وج: 9 باب 14/ 466 ح: 1 و 467 ح: 4 و 5، وباب 15/ 473 ح: 12، وج: 10 باب 16/ 520 ح: 16، وباب 18/ 534 ح: 34.

8. كتاب بصائر الدرجات لسعد بن عبد الله الأشعري القمي (ت 299 أو 301هـ) الذي اختصره الحسن بن سليمان الحلبي المتوفى بداية القرن التاسع فقد أخرج له أربعة عشر حديثاً(1)، وقد انتزع الحلبي هذه الأحاديث من البصائر الأصل.

9. تفسير العياشي لمحمد بن مسعود العياشي (ت 320هـ) ستة وتسعين حديثاً(2).

10. تفسير القمي المنسوب لعلي بن إبراهيم بن هاشم القمي (ت حدود 329هـ) سبع عشرة رواية عن جابر بن يزيد الجعفي(3).

ص: 197

1- ص: 2 و 9 و 12 و 17 و 25 و 26 حديثين و 29 و 54 و 63 و 90 و 91 و 126 و 174.

2- في الجزء الأول ستة وخمسون حديثاً وردت في الصفحات: 11 و 12 و 39 و 40 و 41 و 42 و 48 و 49 و 51 حديثان، و 59 و 61 و 64 و 67 و 72 و 86 حديثان و 98 و 101 و 102 حديثان و 103 و 141 و 151 و 165 و 171 و 187 حديثان و 194 و 196 و 197 حديثان و 198 و 202 حديثان و 206 حديثان و 209 و 227 و 244 و 245 حديثان و 249 و 254 و 255 و 256 و 276 و 279 و 284 و 292 و 297 و 311 و 330 و 351 و 366 و 388. وأخرج في الجزء الثاني أربعين حديثاً وردت في الصفحات: 41 حديثان و 50 و 52 و 65 و 76 و 84 و 86 و 95 حديثان و 103 و 107 و 120 و 123 و 139 حديثان و 184 و 188 و 204 و 208 و 211 و 288 و 235 و 240 حديثان و 242 و 248 و 256 و 257 و 280 و 285 و 290 و 302 و 304 و 317 و 319 و 326 و 350 و 351. ويظهر من هذا العدد الكبير أن من المحتمل جداً أنه أخذ روايات جابر من كتابه في التفسير.

3- فقد أخرج له في الجزء الأول خمسة أحاديث في الصفحات: 27 و 36 و 339 و 361 و 369، وفي الجزء الثاني اثني عشر حديثاً في الصفحات: 14 و 27 و 65 و 104 و 111 حديثان و 165 و 255 و 297 و 391 و 407 و 421. ومن المحتمل أيضاً أنه نقلها من تفسير جابر.

لأبي عبد الله أحمد بن محمد السّياري(2) (ت ق3) فقد نقل عن جابر في خمسة وعشرين موضعاً من كتابه، ويحتمل أنه أخذها من تفسير جابر وهي في خصوص قراءة الآيات(3).

12. الكافي بأقسامه الثلاثة - من الأصول والفروع والروضة - لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (ت 329 هـ) مائة وسبعين رواية(4).

13. الإمامة والتبصرة لعلي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 329 هـ) خمسة أحاديث(5).

ص: 198

- 1- الناشر دار بريل للنشر في ليدن وبوسطن 2009.
- 2- قال عنه النجاشي: (أحمد بن محمد بن سيّار أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمد (عليه السلام). ويعرف بالسّياري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، ذكر ذلك لنا الحسين ابن عبيد الله. مجفو الرواية، كثير المراسيل). فهرست أسماء مصنفي الشيعة ص: 80. ونفس الكلام ذكره الشيخ في الفهرست ص: 66.
- 3- وهذه المواضع هي في الصفحات: 6 في حديث أن القرآن نزل على سبعة أحرف، و18، في قراءة الآية: 87، من سورة البقرة، و20، في قراءة الآية: 90، و23، في قراءة الآية: 189 و25، في قراءة الآية: 23 و27، في قراءة الآية: 234، منها و31، في قراءة الآية: 185، من آل عمران و38، في قراءة الآية: 47، من النساء و41، في قراءة الآية: 59، وقراءة الآية: 24 و43، في قراءة الآية: 15، منها و52 في قراءة الآية: 172، من الأعراف و62، في قراءة الآية: 15، من يونس و64، في قراءة الآية: 42، من هود و71، في قراءة الآية: 41، من إبراهيم و80، في قراءة الآية: 73، من الإسراء و89، في قراءة الآية: 3، من الأنبياء و103، في قراءة الآية: 15، من النمل و115، في قراءة الآية: 38، من يس وأيضاً في نفس الصفحة لِم سمي أمير المؤمنين (عليه السلام) كذلك و132، في قراءة الآية: 45، من الشورى نقل قراءتين و133 في قراءة الآية: 39، من الزخرف و147، في قراءة الآية: 1-3، من النجم و174 في قراءة الآية: 19.
- 4- لم نذكر مواضعها اختصاراً.
- 5- ص: 43 و111 و117 و131 و133.

14. كامل الزيارات لجعفر بن محمد بن قولويه (ت 368هـ) أربعة عشر حديثاً(1).

15. من لا يحضره الفقيه للصدوق (ت 381هـ) خمسة وثلاثين حديثاً(2).

16. تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي (ت 460هـ) ستة وأربعين حديثاً(3).

17. الاستبصار له أيضاً خمسة عشر حديثاً(4).

ولم نذكر سائر كتب الصدوق والشيخ، وكتب الحديث بعد الشيخ الطوسي من جهة عدم الحاجة، ويستتبط من أسانيد كتب الحديث - وما يحدس به من مصادرها - احتواء كتب الحديث في طبقة تلاميذ تلاميذه من أصحاب الإجماع وغيرهم - كالطبقة السادسة - عموماً على بعض روايات جابر بن يزيد الجعفي، بل يمكن إثبات ذلك بالنظر إلى تصريح من نقل عنه في المصادر كالشيخ في التهذيبين.

كما أنه روي عن جابر كثير في من كتب التاريخ والسيرة، منها:

1. مقتل الحسين لأبي مخنف(5) (ت 175هـ).

2. وقعة صفين لنصر بن مزاحم المنقري (ت 212هـ).

3. مقتل أمير المؤمنين لابن أبي الدنيا(6) (ت 281هـ).

ص: 199

1- ص: 114 و125 و148 و149 و162 و164 و183 و194 و282 و288 و323 و374/5 و433.

2- فقد أخرج له في الجزء الأول: خمس روايات، وفي الثاني: ثمان روايات، وفي الثالث: أربع عشرة رواية، وفي الرابع: ثمان روايات.

3- فقد أخرج له في الجزء الأول: 11 رواية، وفي الثاني: 3 روايات، وفي الثالث: 9 روايات، وفي الرابع: 4 روايات، وفي السادس: 6

روايات، وفي السابع: 3 روايات، وفي الثامن: 3 روايات، وفي التاسع: 3 روايات، وفي العاشر: 4 روايات.

4- فقد أخرج له في الجزء الأول تسع روايات في: 24 و41 و84 و202 و203 و216 و469 و471 و474، وفي الثالث أربع روايات في:

55 و59 و176 و209، وفي الرابع روايتين: 34 و174.

5- هو لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سليم الأزدي الغامدي.

6- هو عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس، أبو بكر القرشي، الأموي، مولاهم، البغدادي الحنبلي، ولد ببغداد (سنة 208 هـ).

4. تاريخ الأمم والملوك لمحمد بن جرير الطبري (ت 310هـ).

5. مقاتل الطالبين لأبي الفرج الأصفهاني(1) (ت 356هـ).

كما تعتمد كتب الغلاة أيضاً بشكل أساسي على روايات تنقلها عن جابر بن يزيد الجعفي.

موقف علماء الفريقين من جابر الجعفي

اختلف حول الرجل كل من علماء الفريقين اختلافاً كبيراً..

أما علماء الإمامية فقد وثقه ابن الغضائري والمفيد في بعض كلماته وساعد عليه بعض ما روي في حقه من طريق أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، وذهب جماعة إلى أنه من خاصة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وأوليائهم في مجموع مميزاته العلمية والمعنوية، وجرحه المفيد في بعض آخر من كلماته وتبعه النجاشي، والراجح أن الضعف إنما كان في بعض الرواة عنه وليس فيه.

وأما الجمهور فهم أيضاً بين موثق له ومبالغ في ورعه وصدقه، وبين قادح فيه لكونه كذاباً بما يبدو بالنظر إلى مجموعته أن أساس القدح فيه حسب ما أفصح عنه بعضهم(2): إنما كان رأيه وليس حديثه.

وينبغي الالتفات إلى أن الذي يظهر بالنظر إلى كلمات علماء الرجال والتاريخ في شأن جابر أن كثيراً من الأخبار المتعلقة بجابر قد ضاعت ولم تدوّن، فقد كان جابر رجلاً مشهوراً صاحب حكايات وأخبار، وقد ذكر الصفار في بصائر الدرجات أنه حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم قال: حدثني زياد بن أبي

ص: 200

1- هو علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد الله بن مروان المعروف بالحمار آخر خلفاء الدولة الأموية في الشام.

2- عن أحمد بن حنبل قال: (لم يتكلم في جابر في حديثه إنما تكلم فيه لرأيه). الضعفاء والمتروكين: 1/ 164.

الحلال قال: اختلف الناس في جابر بن يزيد وأحاديثه وأعاجيبه، قال: فدخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا أريد أن أسأله عنه فابتدأني من غير أن أسأله: ((رحم الله جابر ابن يزيد الجعفي كان يصدق علينا، ولعن الله المغيرة بن سعيد(1)، كان يكذب علينا)) (2).

وقد وصل إلينا جملة من الحكايات عن جابر أغلبها بإسناد ضعيف، إلا أن الظاهر ضياع جملة منها.

ومما ينبه على ذلك ما ذكره النجاشي من أن أحمد بن محمد بن عبيد الله الجوهري (ت 401 هـ) ألف كتاباً في أخبار جابر الجعفي (3).

وقد ذكر النجاشي أن الشيخ المفيد كان ينشد أشعاراً عن جابر، قال: (كان شيخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (رحمة الله) ينشدنا أشعاراً كثيرة في معناه تدل على الاختلاط، ليس هذا موضعاً لذكرها) (4).

ص: 201

1- وما أثبتناه هو الصواب، كما في الطبعة المحققة بتحقيق السيد محمد السيد حسين المعلم: 464/1، بشهادة ما ورد في رجال الكشي: 436/2 ح 336. مع حواشي الداماد، تحقيق السيد مهدي الرجائي، (ط. مؤسسة آل البيت). وص: 191-192 تحقيق حسن المصطفوي، (ط. دانشگاه مشهد)، وما ورد في كتب التاريخ والفرق. ولكن الموجود في طبعة القرص الفقهي مكتبة أهل البيت (عليهم السلام) ص: 258 تصحيح وتعليق وتقديم الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، وكذلك قرص الأنوار الرضوية ص: 238 نشر مكتبة آية الله المرعشي: (المغيرة بن شعبة). والظاهر تصحيف (سعيد) إلى (شعبة) في النسخة التي اعتمدت عليها الطبعتان لقرب رسم الكلمة جداً، ويحتمل انسباق ذهن الناسخ لتلك النسخة إلى (المغيرة بن شعبة) المعروف.

2- بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد (عليهم السلام): 258/5 ح 12.

3- لاحظ رجال النجاشي: 85 رقم: 207 ترجمة: أحمد بن محمد بن عبيد الله الجوهري.

4- لاحظ المصدر السابق: 128.

ولم يصل إلينا شيء من أشعار جابر من طرق الفريقين، كما أنه لم يصل إلينا كتاب الجوهرى في أخبار جابر الجعفي.

ولعل من أسباب ذلك إعراض الجمهور عن أخبار جابر بعد دخوله في مذهب الإمامية في أثر تتلمذه على الباقر والصادق (عليهما السلام)، وضياح كثير من تراث الإمامية - لاسيما ما كان يُتلقى ضرباً من الترف - لاسيما في ظل المصاعب التي كانوا يعانونها في حفظ كتبهم والتي ضاع في أثرها كثير من مصنفاتهم وتاريخهم.

والحديث في هذه المقالة - كما قلنا - مسوق بالأصالة لتحقيق وثاقة جابر أو عدمها، إلا أن طبيعة شخصية جابر اقتضت الحديث تمهيداً عن جملة من أبعاد شخصيته، لأن الرواة على قسمين:

قسم لا معلومات عنه إلا ما ورد من رواياته، أو توصيفه بالثقة وعدمها بالنظر إليها.

وقسم يكون ذا أدوار تاريخية واجتماعية وسياسية، وتكون هناك أخبار كثيرة حول دوره وتنازعه المذاهب المختلفة، وتوجد حوله نقاط غامضة مثل المفضل بن عمر الجعفي ومحمد بن سنان الزاهري وغيرهما، وجابر بن يزيد من هذا القسم، وهذا القسم لا بد من مزيد تدقيق في كثير من حيثيات حياته لرفع جهات الإبهام في شخصيته.

وقد اعتمدت في هذا البحث على مختلف كتب الرجال والحديث والتاريخ والفِرَق مما تطرق فيه لذكر جابر الجعفي، يضاف إلى ذلك جملة تأملات لبعض أساتيدنا⁽¹⁾ (دامت بركاته) تضمنت عدّة نكات حول الرجل وحياته، والله ولي التوفيق.

ونعقد الكلام حول الرجل في مقامات أربعة:

ص: 202

1- هو السيد محمد باقر السيستاني (دامت بركاته) أسأل الله سبحانه وتعالى أن يمد في عمره الشريف ويجعله مناراً للمؤمنين إنه سميع الدعاء.

الأول - تمهيدي - في التعريف بجابر: نسبه، علمه، مذهبه، وخصوصيات أخرى.

الثاني: في كتب جابر.

الثالث: في وثاقته وعدمها عند الفريقين.

الرابع: في معجم بأسماء الذين روى جابر عنهم ورووا عنه.

أما المقام الأول فالكلام فيه في جهات

الجهة الأولى: نسبه وكنيته

المشهور بين علماء الرجال من الفريقين أن جابر من قبيلة جعفي، كما وصفه كل من ذكره: فمن الإمامية البرقي والكشي وابن الغضائري والنجاشي والطوسي. ومن الجمهور ابن سعد والبخاري وابن أبي حاتم وابن حبان وغيرهم، وقد وصف به كثيراً عند ذكره في أسانيد الروايات حتى أصبح هذا اللقب مميزاً له عمن يشاركه في هذا العنوان فيقال له: (جابر بن يزيد الجعفي)، وقد يستغنى عن ذكر أبيه فيقال: (جابر الجعفي).

وقد ورد في الكافي بإسناده عن عمرو بن شمر عن جابر قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): ((يا أبا جعفر إن الإيمان أفضل من الإسلام، وإن اليقين أفضل من الإيمان، وما من شيء أعز من اليقين))⁽¹⁾.

وهذا المقدار قد يحتمل الانتساب إلى قبيلة جعفي بالولاء أو الزواج منهم لما وقع في جمع آخر.

إلا أن بعض علماء الرجال والأنساب صرحوا بأن الرجل عربي قديم.

قال النجاشي (ت 450هـ): (جابر بن يزيد، أبو عبد الله، وقيل: أبو محمد الجعفي، عربي، قديم⁽²⁾)، نسبه: ابن الحارث بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن

ص: 203

1- الكافي: 51 / 2 باب فضل الإيمان على الإسلام واليقين على الإيمان.

2- الظاهر أن قول النجاشي هذا إشارة إلى أن جابراً لا يرتبط بال الجعفي عن طريق الولاء أو الزواج، كما عتّب ذلك مباشرة بذكر نسبه، فهو في قوة كلمة (أصيل). وقد ذكر في كتب الأنساب بعض من يرتبط بهذه القبيلة بالزواج فنسب إليهم. لاحظ الأنساب: 68 / 2.

معاوية بن وائل بن مرار [ظ. ابن مران(1)] بن جعفي. لقي أبا جعفر وأبا عبد الله (عليهما السلام) ومات في أيامه سنة ثمان وعشرين ومائة(2).

وقد انفرد المزي(3) (ت 742 هـ) بين علماء الرجال بذكر نسبه الكامل وكأنه اقتبس من فهرست النجاشي، حيث قال: (جابر بن يزيد بن الحارث بن عبد يغوث بن كعب ابن الحارث بن معاوية بن وائل بن مرئي [ظ. ابن مران] بن جعفي الجعفي، أبو عبد الله، ويقال: أبو يزيد، ويقال: أبو محمد الكوفي)(4).

وحيث إن جابراً كان من المشاهير فإن أغلب كتب الأنساب تعرضت لذكره في ضمن ذكر قبيلته جعفي، أو بعض فروعها، قال ابن حزم (ت 456 هـ): (وجابر بن يزيد بن الحارث بن زيد بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل بن

ص: 204

1- وهو الصواب، وقد اتفق عليه علماء الرجال والأنساب، فمن الأول: ابن سعد (ت 230 هـ) في طبقاته: 324 / 1، 49 / 6 و 286، وتاريخ ابن خليفة (ت 240 هـ): 226 و 265 و 276، وابن عبد البر (ت 463 هـ) في الاستيعاب: 1667 / 4، وابن مأكولا (ت 475 هـ) في إكمال الكمال: 407 / 2 و 427، 6 / 7، والمزي في تهذيب الكمال: 370 / 8، والذهبي (ت 748 هـ) في سير أعلام النبلاء: 320 / 4، وابن حجر (ت 852 هـ) في الإصابة في تمييز الصحابة: 155 / 2. ومن الثاني السمعاني (ت 562 هـ) في الأنساب: 181 / 2، 280 / 3، 249 / 5، وابن الأثير (ت 630 هـ) في اللباب في تهذيب الأنساب: 71 / 1 و 129، 129 / 2.

2- فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي): 128 - 129 رقم: 332.

3- هو الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف ابن الزكي عبد الرحمان بن يوسف بن علي بن عبد الملك بن علي بن أبي الزهر الكلبي القضاعي المزي المولود في (ليلة العاشر من شهر ربيع الآخر سنة 654) بظاهر حلب والمتوفى في (12 صفر 742 هـ).

4- تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 465 / 4.

مران بن جعفي، المحدث المتهّم بالكذب(1).

وقال السمعاني (ت562هـ): (ومن القدماء أبو يزيد جابر بن يزيد الجعفي من أهل الكوفة وقيل كنيته أبو محمد)(2).

وذكر ابن الأثير (ت630هـ) نسبه، فقال: (الوائلي نسبة إلى وائل بن مروان [ظ. مران] بن جعفي، بطن من جعفي، منهم جابر بن يزيد بن الحارث بن زيد بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل. الفقيه الوائلي كان من غلاة الشيعة)(3).

وحكى الشيخ في رجاله في ذكره في أصحاب الباقر (عليه السلام) عن القتيبي(4) أنه قال: إنه من الأزد(5).

وهذا خطأ بيّن، وإن لم يعترض على الشيخ، بل حكاه عامّة من بعده من غير اعتراض عليه. فإنّ كون جابر جعفياً في غاية الوضوح والاشتهار.

والظاهر وقوع الخطأ في حكاية الشيخ عن القتيبي، لا من جهة القتيبي، كما تنبّه له صاحب القاموس (قدس سره)، فقال: (إنّ قول الشيخ هذا خلط منه بين هذا وبين جابر بن زيد، إذ عنون القتيبي "وهو ابن قتيبة" في معارفه كليهما في التابعين، وقال في هذا: "جابر الجعفي، وكان ضعيفاً في حديثه، ومن الرافضة الغالية الذين يؤمنون بالرجعة، وكان صاحب شعبذة ونيرنجات، وقد روى عنه الثوري وشعبة".

ص: 205

1- جمهرة أنساب العرب: 410.

2- الأنساب: 68/2.

3- اللباب في تهذيب الأنساب: 352/3.

4- هو ابن قتيبة الدينوري (ت276هـ).

5- رجال الطوسي: 129.

وقال في جابر بن زيد: "قال الواقدي: هو من الأزدي، وقال الأصمعي: جوفي من اليمن". فتوهم الشيخ أنه عنونه مرتين، ولا بدَّ أنه قرأ قوله: "جوفي" جعفي(1).

والأقرب أن منشأ الخطأ هو وقوع خطأ في نسخة الشيخ من كتاب ابن قتيبة (المعارف) من تصحيح (زيد) إلى (يزيد)، ولفظ ابن قتيبة في (جابر بن زيد) ما يلي: (جابر بن زيد. قال الواقدي: هو من الأزدي، ويكنى: أبا الشَّعثاء. وحدثني سهل بن محمد، عن الأصمعي، قال: أبو الشعثاء جوفي [جوفي: نسبة إلى درب الجوف، بالبصرة] من اليمن، وكان أعور. ومات سنة ثلاث ومائة(2).

وأياً كان، فإن سائر ما ذكر في المعارف عن الرجل مثل: (كنيته، وعوره، وسنة وفاته) مما كان ينبغي أن يكون منبهاً على خطأ الكتابة، مضافاً إلى ذكره جابر الجعفي في موضع آخر(3).

وقد علّم مما ذكرنا اعتماد الشيخ في رجاله على كتاب ابن قتيبة ولو بالواسطة.

والمتحصل: أنه لا خلاف في اسمه ونسبه وبلده، ولكن وقع الخلاف في كنيته، فرجح النجاشي بأن كنيته (أبو عبد الله)، ونسب إلى القليل بأنها (أبو محمد)، وهي المذكورة في حديثين:

أحدهما: ما ورد في أصل جعفر بن محمد بن شريح الحضرمي، من أن جابراً قال ذات مرة: (مات والله الذي لا إله إلا هو، قال: قلنا من يا أبا محمد؟ قال: مات والله الذي لا إله إلا هو، الوليد(4).

ص: 206

1- قاموس الرجال: 543 / 2.

2- المعارف: 453.

3- المعارف: 480.

4- الأصول الستة عشر: 249 حديث: 320.

والآخر: ما ورد في رجال الكشي: (جاء العلاء بن يزيد رجل من جعفي، قال: خرجت مع جابر لما طلبه هشام حتى انتهى إلى السواد، قال: فبينما نحن قعود وراعٍ قريب منا: إذ لفتت نعجة من شأنه إلى حمل، فضحك جابر، فقلت له: ما يضحكك أبا محمد؟...)(1).

وأما عند العامة فكنيته مرددة بين (أبي محمد، وأبي يزيد، وأبي عبد الله(2)).

وأما الأؤلان فذكر البخاري (ت 256 هـ): (قال علي(3): أراه أبا يزيد... عن شعبة: عن جابر بن يزيد أبي محمد(4)).

وقال ابن أبي حاتم الرازي (ت 327 هـ): (جابر بن يزيد الجعفي الكوفي أبو محمد(5)).

وقال ابن حبان (ت 354 هـ): (جابر بن يزيد الجعفي من أهل الكوفة كنيته أبو يزيد وقد قيل أبو محمد...)(6).

وكأنّ الوجه في الاختلاف فيه: عدم اشتهاار جابر بكنيته، بل باسمه وقبيلته، فكان كل واحد يكتنيه بمن يعلم من أولاده، ولا أهمية لهذا الخلاف، إذ لم تقع كنيته في مورد يحتمل أن يكون قد أريد بها.

الجهة الثانية: قبيلته

جعفي قبيلة قحطانية يمنية تنتسب إلى (جعف بن سعد العشيرة من مذحج)، وقد قدم وفد منهم على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في عام الوفود وأسلموا وشاركوا في حرب القادسية وبقوا بعد الفتوحات في الكوفة، فكانوا حيناً من أحيائها - على عادة القبائل في السكن

ص: 207

1- اختيار معرفة الرجال: 2/ 444 / 346.

2- ذكرها عبد الله بن عدي الجرجاني (ت 365 هـ) في الكامل في ضعفاء الرجال: 2/ 113.

3- يريد علي بن المدني (ت 234 هـ).

4- التاريخ الكبير: 2/ 210.

5- الجرح والتعديل: 2/ 497.

6- كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: 1/ 208.

الجماعي - كما كان لسائر القبائل أحياء فيها مثل حي كندة. ولهذه القبيلة في حَيَّها بالكوفة مسجد يعرف بمسجد جعفي صلى فيه أمير المؤمنين (عليه السلام) ودعا فيه (1)، وذكر ابن سعد (2): أن عمرو بن شمر الجعفي - تلميذ جابر - كان إمام مسجد جعفي ستين سنة وكان قاصاً، ولعل عمرو بن شمر قام مقام جابر بعد وفاته (128 - 171هـ)، ولعله كان يؤم الناس في حياته أيضاً لترك جابر الجماعة احتياطاً.

ولا يبعد أن جابراً كان يؤم الناس في هذا المسجد.

وقد ورد في التاريخ عن عمران بن مسلم قال: (مرّ رجل من صحابة الحجاج على مؤذن جعفي وهو يؤذن، فأتى الحجاج فقال: ألا تعجب من أنني سمعت مؤذناً يؤذن بالهجير قال: فأرسل فجاء به، فقال: ما هذا؟ قال: ليس لي أمرٌ، إنما سويد (3) الذي يأمرني بهذا، فأرسل إلى سويد، فجاء به، فقال: ما هذه الصلاة؟ قال: صليتها مع أبي بكر، وعمر، وعثمان... الحديث (4).

وقد راج التشيع في الكوفة بعد وفود أمير المؤمنين (عليه السلام) واتخاذها عاصمة له، وتبليغه لحق أهل البيت (عليهم السلام) من على منبره في خطبه البليغة التي اعتنى الكوفيون بحفظها حتى جمع جملة منها الرضي في نهج البلاغة، وإيهم ينتمي جملة من أصحاب أمير المؤمنين والحسن وعلي بن الحسين والباقر والصادق ومن بعدهم -

ص: 208

1- لاحظ مزار بن المشهدي (ت 6هـ): 149، وفضل الكوفة ومساجدها له: 61، ومزار الشهيد: 270. ولاحظ ما في البحار: 360/80 عن كتاب الغارات في حديث عن علي (عليه السلام)، وعن التهذيب عن أبي جعفر (عليه السلام) أيضاً في ذكر المساجد المباركة بالكوفة حيث عدّ منها مسجد جعفي.

2- الطبقات الكبرى: 345/6.

3- هو سويد بن غفلة الجعفي (ت 80هـ) أبرز شخصية في قبيلة جعفي في عصره، وهو من أجلة أصحاب عبد الله بن مسعود ثم أمير المؤمنين (عليه السلام)، وقد حضر معه صفين، وقد عمّر أكثر من (120) عاماً.

4- تاريخ الإسلام: 77/6.

كما يظهر من ملاحظة رجال الشيخ وفهرسته، وفهرست النجاشي، كما كان في مواليتهم أيضاً جماعة من الرواة والمحدثين، وقد استشهد بعض الباحثين على تشيع المتنبّي بأنه من قبيلة جعفي(1).

وقد كان منهم وفي مواليتهم قوم من الجمهور ذكرهم الجمهور في كتبهم، ومن أبرز مواليتهم من علماء الجمهور (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي)، صاحب الصحيح، فإنه جعفي بالولاء على ما صرحوا به.

الجهة الثالثة: عقب جابر الجعفي وقرابته

تشير كنى جابر إلى وجود أولاد له بعنوان (يزيد وعبد الله ومحمد) إلا أنه لم يذكر أياً منهم في الرواة والعلماء(2).

نعم، ظن بعض علماء الرجال أن (إسماعيل بن جابر) - أحد الرواة عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) - هو ابن جابر الجعفي، كما عتونه في رجال الكشي والبرقي والنجاشي والشيخ ومصادر أخرى(3)، وعليه جرى بعض

ص: 209

1- لاحظ أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين (ت 1371هـ): 515/2.

2- نعم، ذكر بعض الأعلام - تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي: 42/5 - (محمد بن جابر الجعفي) في ضمن الرواة. ولم يظهر له وجه بالتتبع، فإن عنوان (محمد بن جابر) وإن كان قد وقع في بعض أسانيد الخاصة والعامة، إلا أنه لم يظهر كونه الجعفي. وقد ذكر الشيخ في الرجال - في أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام): 279 - (محمد بن جابر اليماني). وذكر الجمهور في رجالهم هذا الرجل مع آخرين ك-(محمد بن جابر بن عبد الله الأنصاري)، ووقع في بعض الأسانيد (محمد الجعفي عن أبيه) - كما في الكافي: 549/2 - وفسر في بعض آخر ب-(محمد بن إبراهيم الجعفي) - كما في المحاسن: 493/2 ح 584 -.

3- اختيار معرفة الرجال: 450/2. وأيضاً ذكره البرقي: ص: 12 في أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) بعنوان (إسماعيل بن جابر الجعفي)، ولكنه ذكره في أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام): ص: 28 من دون نسبة، وأيضاً عتونه النجاشي في فهرسته: ص: 32 بعنوان (إسماعيل بن جابر الجعفي)، ولكن ذكره الشيخ الطوسي في رجاله في أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) بعنوان (إسماعيل بن جابر الخثعمي)، وذكر أن له أصولاً رواها عنه - كما ذكر النجاشي - صفوان بن يحيى، وعاد وذكره مرة أخرى: ص: 160 في أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) بعنوان إسماعيل بن جابر الجعفي الكوفي. وذكره مرة ثالثة في أصحاب الكاظم (عليه السلام): ص: 331 بعنوان (إسماعيل بن جابر، روى عنهما (عليهما السلام) أيضاً). وذكره بنفس هذا العنوان في الفهرست: ص: 53 وقال: إن له كتاباً رواه عنه صفوان، فيظهر من ذلك أنه نفس الذي عتونه في أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) بعنوان الخثعمي. وقد بنى السيد الخوئي (قدس سره) في معجمه: 34/4 على أن الرجل واحد، و (الخثعمي) تصحيف (الجعفي). هذا، وقد جرى العلامة في الخلاصة: ص: 54 والعلامة التفريشي في نقد الرجال: 212/1 على أنه الجعفي، ولكن جرى ابن داود في رجاله: ص: 50 على أنه الخثعمي. وبنى صاحب قاموس الرجال: (33/2) على أن إسماعيل بن جابر خثعمي من أصحاب الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام)، وأيضاً بنى على أن إسماعيل الجعفي هو ابن عبد الرحمن، وهذا قد ذكره الصدوق في المشيخة والشيخ والبرقي والنجاشي في عنوان ابن أخيه بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي. وقال (ص: 33 - 34): (ووصف الكشي والنجاشي والبرقي (إسماعيل بن جابر) ب-(الجعفي) وهم. ونقل الكشي الخبر الأول من خبره الذي بلفظ عن (إسماعيل بن جابر) في عنوانه (إسماعيل بن جابر الجعفي) غلط، كتنقله خبره الثاني بلفظ (إسماعيل الجعفي) فالأول في (إسماعيل بن جابر الخثعمي)، لأن (إسماعيل بن جابر) ليس غيره، والثاني في (إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي) فلا ينطبق أحدهما على عنوانه،

وكيف؟ ولا- وجود له! وقال أيضاً (37/2): (والظاهر أن منشأ وَهْم الكشي والنجاشي: أنهما رأيا إسماعيل الجعفي ورأيا إسماعيل بن جابر ومعلوم أن جابر الجعفي معروف، فظنا أن الجعفي ابنه. والموضع مما استدللنا به على سقوط قولهم بترجيح قول النجاشي على قول الشيخ مطلقاً عند التعارض..).

ولكن الظاهر أنه خطأ نشأ عن انسباق عنوان (جابر) إلى (الجعفي) في ذهن الكشي وسائر من أشير إليه، أو عن تحريف (الختعمي) إلى (الجعفي)، فإنه ليس هناك أي شاهد على كون (إسماعيل) ابناً لجابر ولا من قبيلة جعفي، فلم ترد له أية رواية

ص: 210

1- لاحظ كتاب جابر بن يزيد جعفي ص: 49 لسعيد طاووسي مسرور، باللغة الفارسية.

عن جابر، ولا وصف بالجعفي في أي موضع عدا موردين يتوقع وقوع الخطأ فيهما(1)، ولا ذكر اسمه ثلاثياً بأن يقال: (إسماعيل بن جابر بن يزيد)، كما هو المتعارف في سائر أولاد الأعلام من وقوع ذلك في بعض موارد ذكرهم مثل (عبيد بن زرارة) فيقال: (عبيد بن زرارة بن أعين)، أو (عبد الله بن بكير بن أعين).

هذا، وقد يدعى أن (ابن مسكان) ابن أخي جابر، فقد ذكر ابن إدريس في موضعٍ من مستطرفات السرائر - فيما استطرفه من كتاب نوادر المصنّف لمحمد بن علي ابن محبوب - عند ذكر ابن مسكان ما لفظه: (قال محمد بن إدريس: واسم ابن مسكان: الحسن، وهو ابن أخي جابر الجعفي، غريق في الولاء لأهل البيت (عليهم السلام))(2).

وهذا خطأ منه، فإن (ابن مسكان) هو (عبد الله) وهو من الموالي، فهو مولى عنزة كما ذكر البرقي والشيخ في رجاله، والنجاشي(3).

ص: 211

1- أحدهما: في الفقيه: 341/3 حديث: 4808 ط. منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت- لبنان، رواها الصدوق بإسناده عن جميل بن دراج، عن إسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ((خمس يطلقن على كل حال، الحامل المتبين حملها..)). ولكن وردت الرواية في الكافي: 79/6 باب طلاق الغائب عن (إسماعيل الجعفي) وقد رواها عنه جميل بن دراج، ورواها عنه كل من: أحمد بن محمد بن أبي نصر، وجعفر بن سماعة، ومحمد بن أبي عمير، وكذلك في الاستبصار: 294/3، والتهذيب: 61/8. فكان كلمة (ابن جابر) إضافة من الصدوق أو بعض نساخ الفقيه. والآخر في تفسير العياشي: (عن إسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي عبد الله (عليه السلام) ..). 2/147 ح26. وقد وردت في روضة الكافي: 283/8 حديث: 427 عن إسماعيل الجعفي، باختلاف يسير. وقد رواها معه: (عبد الكريم بن عمرو، وعبد الحميد بن أبي الديلم). والظاهر أن ما في تفسير العياشي أيضاً من انسباق لفظ جابر إلى الجعفي.

2- مستطرفات السرائر: 189. تحقيق السيد محمد مهدي الخرسان.

3- لاحظ رجال النجاشي: 214 رقم: 559.

وقال إسحاق ابن راهويه في مسنده (ت 238هـ): (ذكر لنا عن شريك، عن جابر الجعفي، عن خالته أم عثمان، عن الطفيل بن أخي جويرية، عن جويرية، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: من لبس الحرير في الدنيا ألبسه الله [ثوباً] من النار)(1).

وذكر لجابر في بعض أسانيد العامة خالة يروي عنها كما روى ابن عساكر (ت 571هـ) بإسناده عن (أبي القاسم إسماعيل بن أحمد، أنا أبو الحسين أحمد بن محمد بن النقوم، أنا أبو طاهر المخلص، أنا أبو بكر أحمد بن عبد الله بن سيف، نا أبو عبيدة التميمي، نا شعيب بن إبراهيم التيمي، نا سيف التميمي، نا جابر بن يزيد الجعفي، عن أم جهيش خالته إحدى بني جذيمة، قالت: بينا نحن بدثينة بين الجند وعدن، إذ قيل هذا رسول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - (...)(2).

الجهة الرابعة: مشايخه في العلم

تتلمذ جابر عند أغلب الوجوه البارزة من التابعين من الطبقة السابقة عليه وأخذ منهم الحديث، وقد جاء في تراثه عند الجمهور روايته عن الإمام محمد بن علي الباقر (صلوات الله وسلامه عليه). ومن الصحابة: أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي، وجابر بن عبد الله

- على احتمال غير راجح، كما سيأتي - ومن التابعين: تميم بن حذيم، وثابت بن أبي صفية (أبو حمزة الشمالي)، وسويد بن غفلة، وعبد الله بن يحيى الحضرمي، وأبو حريز عبد الله بن الحسين قاضي سجستان، والحارث بن مسلم، وخيثمة بن أبي خيثمة البصري، وزيد العمي، وسالم بن عبد الله بن عمر، وطاووس بن كيسان، وعامر بن شراحيل الشعبي، وعبد الله بن نجدي، وعبد الله بن عبد الرحمان بن الأسود بن يزيد، وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، وعمار الدهني،

ص: 212

1- مسند إسحاق بن راهويه: 4/ 250 ح 2073.

2- تاريخ مدينة دمشق: 414/58.

والقاسم بن عبد الرحمان بن عبد الله بن مسعود، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، ومجاهد بن جبر، ومحمد بن قرظة الأنصاري، وأبو الزبير محمد بن مسلم المكي، وأبو الضحى مسلم بن صبيح، وأبو عازب مسلم بن عمرو، والمغيرة بن شبيب.

وأما تراثه عند الإمامية فإن جلّه عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام)، ولكن وردت له روايات مرسلّة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو عن طريق آخرين من الصحابة والتابعين، وإن كانت غالب أسانيد هذا القسم من رواياته ينتهي إلى طرق الجمهور.

فقد روى مرسلّاً عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) روايتين، وواحدة عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، وروى روايتين عن الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام)، وعن الإمام الباقر (عليه السلام) ما يزيد على أربعمئة وخمسين رواية، وعن الإمام الصادق (عليه السلام) ما يزيد على ثمانين رواية.

وروى عن جماعة من الصحابة والتابعين، روايات أسانيد كثير منها عامية، فروى عن جابر بن عبد الله الأنصاري مباشرة اثنتي عشرة رواية، وروايتين بتوسط أبي الزبير المكي، ورواية واحدة بتوسط أبي نصرّة [أبي حمزة]، ورجل، وروى أربع روايات عن عبد الله بن نجّي الحضرمي [الكندي]، وروى ثلاث روايات عن الشعبي، وسعيد بن المسيب، ورواية واحدة عن كل من: أبي حمزة الشمالي، وأبي الطفيل، وشرحبيل بن سعد الأنباري، ومسافر، وعبد الأعلى، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وعبد الرحمن بن سابط، وإبراهيم القرشي، وتميم بن جديم، وعكرمة، وسويد بن غفلة، ومجاهد، والهيثم بن عبد العزيز، وأرسل عن المسيب بن نجية رواية واحدة، ورفع رواية عن أبي مريم.

وسياّتي تفصيل الكلام في ذلك في المقام الرابع إن شاء الله تعالى.

الجهة الخامسة: في ولادة جابر ووفاته وعمره

ولنقدم الكلام في وفاته لتعرض مترجميه لها، فنقول: في تاريخ وفاته (رحمة الله) أقوال:

الأول: ما هو المشهور بين رجالبي الخاصة والعامة من أن تاريخ وفاته سنة

128هـ، وعليه النجاشي(1) والشيخ ناسباً ذلك إلى ابن حنبل (ت 241هـ)(2)، وذكره أيضاً محمد بن سعد (ت 230هـ)(3)،

والبخاري (ت 256هـ)(4)، وابن حبان (ت 354هـ)(5)، والفضل بن دكين أبو نعيم (ت 218 أو 219هـ) - كما في الكامل(6) -، وأبو موسى محمد بن المثنى (ت 252هـ)(7)، وآخرون.

الثاني: ما عن مطين(8) عن المفضل بن صالح من أنه توفي (سنة 127هـ)(9).

الثالث: ما عن ابن أبي خيثمة عن يحيى بن معين من أنه توفي (سنة 132هـ)(10).

الرابع: ما ذكره الدميري (ت 808هـ) من أنه توفي سنة ست وستين ومائة(11)، وكأن كلمة (ستين) غلط، والصواب (سنة ست وعشرين).

وقد رجح القول الثالث بعض الباحثين(12) استناداً إلى رواية رواها الكشي، وهو محل نظر.

وتفصيل ذلك: إن ما يمكن أن يؤيد به هذا القول أمور:

ص: 214

-
- 1- رجال النجاشي: 128 رقم: 332.
 - 2- رجال الطوسي: 129.
 - 3- الطبقات الكبرى: 6/345.
 - 4- التاريخ الكبير: 2/210.
 - 5- كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: 1/208.
 - 6- الكامل في ضعفاء الرجال لعبد الله بن عدي الجرجاني (ت 365هـ): 2/114. تلميذ سفيان الثوري، كما في تهذيب التهذيب: 8/243.
 - 7- الكامل في ضعفاء الرجال: 2/117. سمع سفيان بن عيينة كما في تاريخ بغداد: 4/51.
 - 8- هو أبو جعفر محمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي الكوفي (ت 297هـ). سير أعلام النبلاء: 42/14.
 - 9- تهذيب التهذيب: 2/42.
 - 10- المصدر السابق: 2/42.
 - 11- حياة الحيوان الكبرى: 1/451.
 - 12- لاحظ جواهر التاريخ: 5/159.

الأول: ما رواه الكشي عن (جبريل بن أحمد(1)،

حدثني الشجاع(2)، عن محمد ابن الحسين(3)، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، قال: دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) وأنا شاب، فقال: ((من أنت؟)). قلت: من أهل الكوفة، قال: ((ممن؟)). قلت: من جعفي، قال: ((ما أقدمك إلى هاهنا؟)). قلت: طلب العلم، قال: ((ممن؟)). قلت: منك، قال: ((فإذا سألك أحد من أين أنت؟ فقل من أهل المدينة)). قال، قلت: أسألك قبل كل شيء عن هذا، أيحل لي أن أكذب؟ قال: ((ليس هذا بكذب من كان في مدينة فهو من أهلها حتى يخرج)). قال: ودفع إليّ كتاباً وقال لي: ((إن أنت حدثت به حتى تهلك بنو أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي، وإذا أنت كتبت منه شيئاً بعد هلاك بني أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي، ثم دفع إليّ كتاباً آخر، ثم قال: وهالك هذا فإن حدثت بشيء منه أبداً فعليك لعنتي ولعنة آبائي)) (4).

وهذه الرواية رواها ابن شهر آشوب عن أبي كهمس وليس فيها هذه التتمة: (قال

ص: 215

1- قال الشيخ في رجاله في باب من لم يرو عنهم (عليهم السلام) ص: 418 (جبريل بن أحمد الفارياي، يكنى أبا محمد، وكان مقيماً بكش، كثير الرواية عن العلماء بالعراق وقم وخراسان). وقد روى عنه الكشي كثيراً من دون واسطة.

2- كأنه (علي بن محمد بن الشجاع) الذي ذكر في بعض أسانيد الكشي بهذا العنوان كما في ترجمة سلمان، وفي بعضها بعنوان (علي بن شجاع) كما في ترجمة ريان بن الصلت، وذكره الشيخ في رجاله [ص: 400] في أصحاب أبي محمد الحسن العسكري (عليه السلام). وعلى أي حال فالرجل مهمل.

3- قال النجاشي: (محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمداني - واسم أبي الخطاب زيد - جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة، عين، حسن التصانيف، مسكون إلى روايته). فهرست أسماء مصنفي الشيعة ص: 334. وقال الشيخ في الفهرست ص: 215 (محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، كوفي، ثقة).

4- اختيار معرفة الرجال: 438/2 ح 339.

كهمس [هكذا في المصدر، والصواب أبو كهمس (1) بشهادة ما ورد في الأسانيد(2)]: (قال لي جابر الجعفي: دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) فقال لي: ((من أين أنت؟)) فقلت: من أهل الكوفة، قال: ((ممن؟)) قلت: من جعف، قال: ((ما أقدمك إلى هاهنا؟)) قلت: طلب العلم، قال: ((ممن؟)) قلت: منك، قال: ((إذا سألك أحد من أين أنت؟ فقل: من أهل المدينة))، قلت: أيحل لي أن أكذب؟ قال: ((ليس هذا كذباً من كان في مدينة فهو من أهلها حتى يخرج)) (3).

وهذه الرواية..

أولاً: ضعيفة سنداً ولا أقل بعمر بن شمر والشجاعى.

وثانياً: إن في الذيل المذكور غرابة من جهات:

منها: أنه لم يعهد في الآثار الصحيحة أن الأئمة (عليهم السلام) دفعوا لأحد من أصحابهم كتاباً، بل كان أصحابهم أحياناً يكتبون ما يذكرونه.

ومنها: أن مقتضى مساق الرواية أن ذلك كان في أول لقاء للإمام (عليه السلام) بجابر، ومن ثمَّ سأله عن اسمه وموطنه وقبيلته، فكيف يثق به حتى يعطيه كتاباً ويجعله من أصحاب سره!!

ومنها: أن ما ذكره عنه (عليه السلام): ((إن أنت حدثت به حتى تهلك بنو أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي...))، بعيد عن أسلوب الإمام (عليه السلام) وأدبه، بل كانوا يقولون تعريضاً لمن يترك التقية وبث أسرارهم: ((إن التقية ديني ودين آبائي))، وأنه ((لا دين لمن لا تقية له))، وإنما هذه التعابير من أساليب الغلاة في كيفية سترهم لأسرارهم.

وعليه فلا يبعد كون الزيادة في الحديث من جهة (عمر بن شمر) الذي اتهم بالزيادة في كتب جابر وأحاديثه أو بعض من بعده، ومن عادة الضعفاء الإضافة على

ص: 216

1- هو هشيم (الهشيم) بن عبد الله أبو كهمس، كوفي، عربي. رجال النجاشي: 436.

2- يلاحظ على سبيل المثال الكافي: 78/2، 104، 235، 485، 608.

3- مناقب آل أبي طالب: 331/3.

الروايات المعهودة حتى تنال التصديق تبعاً.

وعليه فلا اطمئنان بذيل الرواية الذي انفرد به عمرو بن شمر.

الثاني: إن اليعقوبي المؤرخ (ت284هـ) عدّ جابر الجعفي من الفقهاء في عهد أبي العباس السفاح الذي تولى الخلافة سنة (132هـ) (1)، كما عدّه من الفقهاء في أيام مروان الحمار آخر خلفاء بني أمية (2).

ولكن في الاعتماد على قول اليعقوبي هذا في مقابل قول غيره من المؤرخين وعلماء الرجال، نظر، لاسيما أنّ عدّ جابر من الفقهاء في أيام السفاح غير وجيه حتى لو كان قد توفى في نفس سنة خلافته.

الثالث: ما ورد من رواية أحداث أصحاب الصادق (عليه السلام) عنه مثل:

1. عبد الله بن سنان.

2. هارون بن خارجة.

3. حميد بن المثنى أبو المغرا العجلي.

4. مrazم بن حكيم الأزدي المدائني.

5. مثنى بن الوليد الحناط.

6. سيف بن عميرة النخعي.

7. محمد بن الفضيل بن كثير الصيرفي.

8. نصر بن قابوس اللخمي القابوسي، إلى غير هؤلاء من الرجال.

هذا، ولكن الظاهر عدم إدراك جمع من هؤلاء لجابر ولو كانت وفاته (132هـ)، ولا يبعد وقوع سقط في أسانيد هذه الروايات، فإن أسانيد الروايات عن جابر يكثر الخلل فيها. وسيأتي تحقيق ذلك في المقام الرابع إن شاء الله تعالى.

ص: 217

1- تاريخ اليعقوبي: 363/2.

2- المصدر نفسه: 348/2.

فالأرجح ما عليه قول المشهور.

وأما الكلام على ولادته فالواقع أنه لم يتعرض أحد لذكرها شأن ولادة أغلب الرواة، كما لم يحدد له عمر يستنبط منه سنة ولادته - كما يذكر في بعض الرواة -، ولا شك أن جابراً لم يخترم مبكراً كأن يكون قد توفي عن أربعين سنة أو دونها مثلاً، وإلا لذكر ذلك في شأنه لاسيما مع شهرته، بل الظاهر أنه عاش عمراً طبيعياً على الأقل بحدود (60 سنة)، فإنه كان من مشايخ أهل الحديث في طبقتة، وعليه فلا بد أن يكون مولوداً سنة (70هـ) على أقل تقدير، ولا يبعد أن تكون ولادته حدود (60 - 65هـ).

وربما قيل: (إنه يمكن تعرف عصر مولده مما اتفق عليه الأكثرون، من أنه مات سنة ثمان وعشرين ومائة، وأيضاً من كونه شيخاً كبير السن حين مات، وهو في العادة ابن ثمانين أو قبله أو بعده بقليل. ومن أنه روى عن غير واحد من الصحابة وأكابر التابعين، كما سيأتي ذكرهم. ومن كونه تابعياً، كما صرح به الشيخ في أصحاب الصادق (عليه السلام) بقوله: (تابعي أسند عنه)، وقد عدّ جماعة من نظرائه من أصحاب الصادق (عليه السلام) من التابعين مثل أبي حمزة الثمالي، وإسماعيل بن عبد الرحمان الكوفي، وعبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي (عليهما السلام)، وغيرهم كما في مناقب ابن شهر آشوب في أصحابه (عليه السلام) من التابعين. وغير ذلك من الشواهد التي ستعرفها إن شاء الله. وعلى هذا فهو على الظاهر من مواليد سنة خمسين أو قبيل ذلك أو بعينها) (1).

أقول: لم يثبت بلوغ جابر حدود الثمانين حتى تكون ولادته سنة (50هـ) تقريباً، فإنه لو بلغها لنبهوا عليه عادة - لاسيما في مثله من المشاهير - ولم أقف على ذكر كونه

(شيخاً كبير السن حين مات) في كلمات الفريقين.

ص: 218

1- تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي: 45/5.

وأما عدّه من التابعين فلا يدل عليه، فإن التابعي عندهم من أدرك الصحابة وقد عدّهم ابن حجر طبقات أربع(1):

الأولى: طبقة كبار التابعين كسعيد بن المسيب (ت 93هـ).

الثانية: الطبقة الوسطى من التابعين، كالحسن بن أبي الحسن البصري واسم أبيه يسار الأنصاري (ت 110هـ)، ومحمد بن سيرين الأنصاري (ت 110هـ).

الثالثة: الطبقة الصغرى منهم، الذين رأوا الواحد والاثنين، ولم يثبت لبعضهم السماع من الصحابة كالأعمش (61 - 148هـ).

الرابعة: عاصروا الطبقة الثالثة ولكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كابن جريج(2) (ت 150هـ)، وعدّ بعدهم طبقة تابعي التابعين كالإمام الصادق (عليه السلام) (83 - 148هـ)، ومالك (94-179هـ) والثوري (ت 161هـ)، وأيوب السختياني (68 - 131هـ)(3)،

وعبد الله بن عون بن أرطبان (66 - 151هـ)(4)، وغيرهم.

وقد علم أن من الصحابة من بقي حتى بعد المائة كأبي الطفيل عامر بن واثلة، وقد عدّ من التابعين مثل هشام بن عروة بن الزبير (60 - 145هـ)(5)، وحميد بن أبي حميد الطويل (68 - 143هـ)(6)، وقتادة بن دعامة البصري (61 - 117هـ)(7)،

ص: 219

1- لاحظ تقريب التهذيب: 25-26/1.

2- هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، ويكنى أبا الوليد أو أبا خالد، مولى أمية ابن خالد ابن اسيد القرشي. لاحظ مشاهير علماء الأمصار: 230.

3- المصدر السابق: 237.

4- المصدر السابق: 238.

5- المصدر السابق: 130.

6- المصدر السابق: 150.

7- المصدر السابق: 153.

وسليمان بن مهران الأعمش (61 - 148هـ) (1)، ويزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك الهمداني الأشعري (60 - 130هـ) (2).

فعدّه من التابعين لا يدل على تولده في حدود (سنة 50هـ)، فهذا أبو حمزة الشمالي (ت 150هـ) وأدرك علي بن الحسين (عليهما السلام) إدراكاً بيّناً، وروى عنه روايات مشهورة، كما أدرك بعضاً آخر من الصحابة مثل أنس بن مالك (ت 91هـ) (3) وغيره، مع ذلك فالظاهر أنه ليس مولوداً سنة (50هـ)، وإلا لكان قد عاش مائة سنة وهو ما لم يُذكر رغم شهرته وذكره في رجال العامة.

وأما جابر فلم يثبت في شأنه مثل ذلك، بل أغلب من روى عنهم ممن توفي حوالي المائة كالفاسم بن محمد بن أبي بكر (ت 102هـ) (4)، وعامر الشعبي (ت 103هـ)، ومنهم من توفي بعدها كأبي الطفيل (ت 110هـ)،

هذا، وقد ينقض على ما ذكرناه بورود روايته عن بعضٍ مما يقتضي تقديم سنة ولادته، وذلك عن ثلاثة:

1. ما ذكره بعض الأعلام (5) من روايته عن زينب العقيلة كما في الفقيه حيث ذكر الصدوق: (وروي عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد، عن جابر، عن زينب بنت علي (عليهما السلام) قالت...) (6).

وهذه الرواية - إن سلمنا بهذا الإسناد - مرسلة جزماً فإن العقيلة (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت وفاتها - على المشهور - سنة (62هـ)، فلا يمكن أن يروي جابر عنها حتى لو كانت ولادته بحدود الـ (50هـ).

ص: 220

1- المصدر السابق: 179.

2- المصدر السابق: 191.

3- المصدر السابق: 65.

4- المصدر السابق: 105.

5- لاحظ تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي: 56/5.

6- من لا يحضره الفقيه: 567/3 ح 4940.

على أن الظاهر وقوع تحريف وسقط في هذا الإسناد، كما تنبّه له العلامة المجلسي الأول (رضوان الله عليه)، حيث قال: (والظاهر عن أحمد بن محمد الخزاعي، عن محمد بن جابر، عن زينب، كما هو في العلل(1)).

وسيجيء في الفهرست(2):

عن محمد بن جابر، عن عبّاد العامري، عن زينب بنت علي (عليه السلام)(3).

هذا، وقد وردت رواية جابر الجعفي لهذه الخطبة في دلائل الإمامة عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) (4).

2. روايته عن جابر بن عبد الله الأنصاري (ت 78هـ).

فقد وردت رواية جابر بن يزيد الجعفي مباشرة عن جابر بن عبد الله الأنصاري في جملة من أسانيد العامة في كتب الإمامية في عدة مواضع في أمالي الصدوق(5)، وفي كمال الدين وتمام النعمة(6)، وفي معاني الأخبار(7)، وفي الفقيه(8)، وذكر الصدوق طريقه في المشيخة إلى جابر بن عبد الله الأنصاري عن طريقه(9)، وفي نوادر

ص: 221

1- والملاحظ أنه في الأقراص الليزرية - مكتبة أهل البيت الإصدار الثاني، ونور2، والأنوار الرضوية، والجامع الفقهي - عن أحمد بن محمد بن جابر. علل الشرائع: 1/ 248 ح2. والصحيح ما في نسخة العلامة المجلسي الأول (رضوان الله عليه) بشهادة ما في مشيخة الفقيه.

2- قال الصدوق: (وما كان فيه عن إسماعيل بن مهران من كلام فاطمة (صلى الله عليه وآله وسلم) فقد روته عن محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد الخزاعي، عن محمد بن جابر، عن عبّاد العامري، عن زينب بنت أمير المؤمنين (عليهما السلام)). من لا يحضره الفقيه: 4/ 531.

3- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه: 276/9.

4- دلائل الإمامة: 110.

5- ص: 184 و187.

6- ص: 253 و286 و394.

7- ص: 55.

8- من لا يحضره الفقيه: 4/ 413 ح5901.

9- المصدر السابق: 4/ 445.

المعجزات(1)، وفي مستدرك الوسائل(2) نقلاً عن كتاب عمل شهر رمضان للسيد ابن طاووس.

ولو ثبتت هذه الرواية اقتضى تقديم ولادة جابر عمّا قدرناه من سنة (60هـ) تقريباً، لأن عمره يكون حين وفاة جابر بن عبد الله الأنصاري ثمانى عشرة سنة، وهذا العمر من غير المتعارف فيه تحمل الرواية، ولو حصل هكذا شيء لنبه عليه الرجاليون لأنه نادر الوقوع. وعليه فالمناسب أن تكون ولادته حدود تيف وخمسين.

وهناك مورد آخر: وهو ما رواه قطب الدين الراوندي عن (دعبل الخزاعي قال: حدثني الرضا، عن أبيه، عن جده (عليهم السلام) قال: كنت عند أبي الباقر (عليه السلام) إذ دخل عليه جماعة من الشيعة وفيهم جابر بن يزيد، فقالوا: هل رضي أبوك علي (بن أبي طالب) (عليه السلام) بإمامة الأول والثاني؟ فقال: اللهم لا. قالوا: فلم نكح من سببهم خولة الحنفية إذا لم يرضَ بإمامتهم؟ فقال الباقر (عليه السلام): امض يا جابر بن يزيد إلى (منزل) جابر بن عبد الله الأنصاري فقل له: إن محمد بن علي يدعوك...)(3) إلى آخر الرواية وهي طويلة وفيها كرامة لجابر بن عبد الله الأنصاري.

وهذه الرواية الأخيرة:

أولاً: ضعيفة بالإرسال.

وثانياً: إنها مخالفة للواقع التاريخي، لأن مقتضاها أن الإمام الصادق كان عند أبيه (عليهما السلام) عند دخول وفد الشيعة عليه، مع أن ولادته (عليه السلام) كانت بعد وفاة جابر بن عبد الله الأنصاري بخمس سنوات، إذ إن ولادته المباركة كانت (عام 83هـ).

والجواب عن الموارد الأول: أن الوثوق بهذه الموارد بعيد، بالنظر إلى مجموع أمور:

ص: 222

1- ص: 30.

2- مستدرك الوسائل: 455/6.

3- الخرائج والجرائح: 2 / 589-593 فصل في أعلام الإمام محمد بن علي بن الحسين الباقر (عليهم السلام) ح 1.

أ. عدم وجود شواهد أخرى على حكاية جابر الجعفي عن آخرين من طبقة جابر الأنصاري، فهذه الحالة مفردة.

ب. إن لجابر بن عبد الله الأنصاري روايات كثيرة في كتب الجمهور، ولم ترد رواية جابر الجعفي عنه إلا بالواسطة.

كما روى عنه بالواسطة في جملة من روايات الخاصة، فقد وردت روايته عن جابر بن عبد الله الأنصاري بتوسط الإمام الباقر (عليه السلام) في الكافي(1)

وفي علل الشرائع(2)، وأبي الزبير المكي في أمالي الصدوق(3) وفضائل الأشهر الثلاثة(4)، وعن رجل في مستدرک الوسائل نقلاً عن آخر كتاب أبي جعفر محمد بن المشي ابن القاسم الحضرمي(5).

ج. ضعف الإسناد في الموارد المذكورة إلى جابر الجعفي بمثل عمرو بن شمر، والمفضل بن عمر، وأبي جميلة المفضل بن صالح، وغيرهم، ومثل هؤلاء الضعفاء ممن لا وثوق بما تنفرد به أسانيدهم، إذ لا أقل من احتمال التدليس فيها.

د. إن جابر الأنصاري كان في المدينة وجابر الجعفي كان في الكوفة، ولم يذكر سفر جابر إلى المدينة في هذا التاريخ وإنما ورد في بعض رواياته سفره في زمان إمامة الإمام الباقر (عليه السلام)، وكأنه كان بعد شهادة أبيه السجاد (عليه السلام) عام (95هـ).

ص: 223

1- 233/3 و528/5.

2- 183/1.

3- ص: 73.

4- ص: 139.

5- 470/2.

3. روايته عن محمد بن الحنفية المتوفى على الأرجح سنة (81 هـ) (1)،

كما وقع في عدة موارد:

الأول: ما في مصنف عبد الرزاق الصنعاني في أن (المؤذن المحتسب كالشاهر سيفه في سبيل الله) (2).

ولو تمت هذه الرواية لكان ذلك مقرباً لولادة جابر قبل سنة (60) ك- (55) مثلاً حتى يكون عمره (26 سنة) مثلاً.

ولكن الوثوق بهذا الإسناد مشكل، ولا سيما أن جابراً كان بالكوفة وكان ابن الحنفية بالمدينة ثم برضوى وتوفي بها.

ومن المحتمل أن تكون الرواية في الأصل عن (محمد بن علي) من غير تقييد، وقد أريد به الباقر (عليه السلام) - كما يتكرر في أسانيد جابر -، إلا أن عبد الرزاق لما وجد رواية (جابر عن محمد بن علي) ظن أن المراد به (ابن الحنفية) لشهرته.

وقد وردت في المحاسن رواية هذا الحديث عن جابر عن محمد بن علي من غير تقييد ب- (ابن الحنفية)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث روى البرقي عن عبيد بن يحيى بن المغيرة، عن سهل بن سنان، عن سلام المدائني، عن جابر الجعفي، عن محمد بن علي، قال: ((رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأله و سلم): المؤذن المحتسب كالشاهر بسيفه في سبيل الله، القاتل بين صفيين)) (3).

ص: 224

1- الطبقات الكبرى لابن سعد (ت 230 هـ): 116/5. قال ابن سعد: (أخبرنا محمد بن عمر قال حدثنا زيد بن السائب قال سألت أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية أين دفن أبوك؟ فقال: بالبقيع. قلت: أي سنة؟ قال: سنة إحدى وثمانين في أولها وهو يومئذ ابن خمس وستين لا- يستكملها). وقال المزي في تهذيب الكمال: 152/26 (ومات برضوى سنة ثلاث وسبعين، ودفن بالبقيع، وقيل: مات سنة ثمانين، وقيل: سنة إحدى وثمانين، وقيل: سنة اثنتين وثمانين، وقيل: سنة اثنتين وتسعين، وقيل: سنة ثلاث وتسعين، وهو ابن خمس وستين).

2- المصنف: 485/1.

3- المحاسن: 48/1 باب: 51 (ثواب الأذان) ح 68.

ويحتمل إرسال جابر الرواية عن ابن الحنفية، وكان ذلك أمراً متعارفاً، أو يكون قد سقط الواسطة فيكون الأصل مثلاً: (جابر عن محمد بن علي عن ابن الحنفية) - كما روى عن ابن الحنفية في مورد بتوسط الإمام الباقر (عليه السلام) (1)

- فدمج بعضهم الاسمين الأخيرين بتصوير أن (عن) بينهما خطأ لوحدة العنوانين، والله العالم.

الثاني: ما ذكره المقرئزي (ت845هـ) بقوله: (وقال سيف(2): عن جابر بن يزيد عن محمد بن علي ابن الحنفية قال: دخل القبر العباس وعلي والفضل وعبد الرحمن ابن عوف - رضي الله تبارك وتعالى عنهم - وكان بعض الأخوال يدخل مع العمومة القبر(3).

وهذا الحديث ضعيف من أكثر من جهة:

الأولى: الإرسال بين المقرئزي وبين سيف بن عمر.

الثانية: إن (سيف) قد ضعفه عامة رجالي العامة، وذكروا في ترجمته أنه يروي الموضوعات، وقد اتهم بالزندقة(4).

والحاصل: إن هذا الحديث لا يثبت.

الثالث: ما ورد من حكاية منازعة الإمام زين العابدين مع محمد بن الحنفية(5) وسوف نتعرض له في الحديث عن إمكان روايته عن الإمام السجاد (عليه السلام) ونذكر النظر فيه هناك.

ص: 225

1- يلاحظ إقبال الأعمال: 37/2.

2- هو سيف بن عمر التميمي البرجمي، ويقال: السعدي، ويقال: الضبي، ويقال: الأسدي، الكوفي صاحب كتاب (الردة والفتوح). بقرينة بقية الأسانيد كما في تاريخ مدينة دمشق: 414/58.

3- إمتاع الأسماع: 587/14.

4- لاحظ كتاب المجروحين: 345/1، والكامل في ضعفاء الرجال: 435/3، وتهذيب الكمال: 324/12، وتهذيب التهذيب: 259/4.

5- مناقب آل أبي طالب: 288/3.

3. روايته عن سعيد بن المسيب (ت93هـ)، وقد وقعت روايته عنه في بعض أسانيده العامة في كتب الإمامية(1)

مما في طريقه مثل محمد بن سنان، والمفضل بن عمر، ممن لا وثوق به.

الجهة السادسة: من روى عنه من أئمة أهل البيت (عليهم السلام)

قد عدّ أصحابنا جابر في أصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام) فقد عدّه البرقي (ت274هـ) في رجاله من أصحابهما(2)، وقال النجاشي: (لقي أبا جعفر وأبا عبد الله (عليهما السلام) (3)، وذكره الشيخ الطوسي في رجاله في أصحاب أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله (عليهما السلام)، وقال في الموضوع الثاني: (جابر بن يزيد، أبو عبد الله الجعفي، تابعي، أسند عنه، روى عنهما (عليهما السلام)) (4).

وقد يتراءى من عبارة النجاشي في ذكره لقاء جابر مع الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) أنه يشك في روايته عنهما، لذا قد يقال: (ولعله نشأ مما رواه الكشي [ص 191 / ر 335] عن حمدويه وإبراهيم ابني نصير، عن محمد بن عيسى، عن علي ابن الحكم، عن ابن بكير، عن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن أحاديث جابر، فقال: ((ما رأيته عند أبي (عليه السلام) قط إلا مرة واحدة، وما دخل عليّ قط)) (5).

وقد أورد عليه: (بمخالفته لضرورة كونه من أصحابهما (عليهما السلام)، وروايته عنهما مؤول، أو أنه من الأغلاط التي أشار إليها النجاشي في ترجمة الكشي عند ذكر كتابه بقوله: (وفيه أغلاط كثيرة) ولو صدر عنه (عليه السلام) مثله لشتت به الأعداء).

ص: 226

1- لاحظ أمالي الصدوق: 78، وكمال الدين وتمام النعمة: 256، ودلائل الإمامة: 62.

2- لاحظ رجال البرقي: 9 و16.

3- لاحظ رجال النجاشي: 128.

4- رجال الطوسي: 129 و176.

5- تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي: 59/5.

وأقول: إن هذه الرواية لا- تنفي روايته عن الباقر والصادق (عليهما السلام)، إذ المفروض فيها إثبات لقائه للباقر (عليه السلام) ولو لمرة واحدة، ولا- ينفي وقوع اللقاء معه في تلك المرة، ولا- وقوع لقائه معهما وروايته عنهما من غير الدخول على أحدهما كما لو لقيهما في المسجد النبوي أو المسجد الحرام مثلاً.

نعم، هذه الرواية تقتضي نفي علاقته بالإمامين (عليهما السلام) وروايته عنهما بما لا يزيد على مقتضى الجلسة الواحدة، إلا أن يكون عرضياً خارج الدار.

والأقرب أن مبنى كلام النجاشي هو تضعيفه لجابر، فلا يحصل الوثوق بما زعمه من روايته عن الإمامين (عليهما السلام)، وحينئذ فيكون الاستناد إلى هذه الرواية في إثبات لقائه لا نفي روايته. نعم، يمكن أن تكون هذه الرواية من جملة مبادئ هذا التضعيف، لما ثبت عن جابر من روايات تقتضي أزيد مما جاء في هذه الرواية، وهي تنفي ذلك.

وعليه لا يصح مصادمته بروايته عن الإمامين (عليهما السلام) بالضرورة، فإنه لا ضرورة في البين عدا حكاية جابر وتلامذته الضعفاء، ولا باتفاق العلماء، فإن المقدار المحرز اتفاق من يوثقه ويصدقه فيما ينقله من روايته لا من يضعفه، فإن من يضعف الراوي لو ذكر روايته عن الإمام (عليه السلام) فهو ناظر إلى ما يرد به الإسناد، كما هو المنظور العام في ذكر أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، وإلا فلا سبيل إلى إثبات رواية كل من روى عن الإمام شيئاً فعلاً.

وأما حديث احتمال الخطأ في نسخة الكشي في هذه الرواية فلا يغفل عنه النجاشي المنبه على أصل ظاهرة الأخطاء فيه، ولكنه قد يكون مرهوناً بوجود كيفية مناسبة لوقوع الخطأ مثل تحريف لفظة بأخرى، أو زيادة كلمة ونحو ذلك، وليس هناك كيفية مناسبة تفرض للخطأ في هذه الرواية.

هذا، ولكن الإنصاف أنه لا يبعد الوثوق برواية جابر عن الإمامين (عليهما السلام) على كل حال - حتى لو قيل بضعفه -، لأن جملة من روايات جابر عن الإمام الباقر (عليه السلام) لدى

الفريقين(1)، وعنهما (عليهما السلام) عندنا من طريق الثقات، وتلقيه لتلك الروايات - من غير أن يكون أي لقاء بالإمامين (عليهما السلام) عدا مرة واحدة - بعيد، بل ربما لم يكن يتأتى له أن يزعم الرواية عنهما فيما لم يروه إذا لم يكن يدخل عليهما ويسألهما وكان ذلك مما يوجب الريبة فيه، فتأمل.

وأما رواية الكشي فلا يبعد صدورهما على وجه من التقية من السلطنة، أو دفعاً لتصديق من روى عنه من الضعفاء، والأول أقرب لما سيأتي إن شاء الله تعالى من حراجة موقف (جابر) لدى السلطنة.

وهل روى عن علي بن الحسين (عليهما السلام)

(ت 94هـ) أو لا؟

الظاهر أن طبقة جابر تسمح بالرواية عنه، لما مرّ من أنه توفي - على الأرجح - سنة (128هـ)، أي بعد وفاته (عليه السلام) بثلاث وثلاثين سنة، ولم يخترم، فلو عمّر سبعين سنة كان عمره سبعة وثلاثين عاماً حين وفاة الإمام (عليه السلام) فتصح روايته عنه، إلا أن الكلام في ثبوتها فقد نفاها السيد الخوئي (قدس سره) في المعجم حيث قال في ذيل الروايات الواردة بعنوان جابر في تمييزه: (أقول: إن جابراً الذي يروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وعن علي وعلي بن الحسين (عليهما السلام)، هو جابر بن عبد الله الأنصاري...)(2).

وأثبت بعض الأعلام(3)

استناداً إلى بعض الأسانيد، والأقوى عدم ثبوت روايته عنه.

ص: 228

1- ومن أمثلة ما رواه جابر في كتب الجمهور عن أبي جعفر (عليه السلام) يلاحظ على سبيل المثال: مسند أحمد: 234/1، والسقيفة وفدك للجوهري: 100، والسنن الكبرى للبيهقي: 379/2، 168/5، 312/10، وروى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بتوسط الباقر (عليه السلام)، يلاحظ على سبيل المثال: المصنف لابن أبي شيبة الكوفي (ت 235هـ): 474/1، 366/2، 367، 361/4، 514، 38/5 و337، 20/7 و514 حديثان. ولم أعثر على رواية أخرجها العامة في كتبهم عن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أو عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بتوسطه.

2- معجم رجال الحديث: 8/4 من الطبعة النجفية.

3- لاحظ تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي: 58/5.

بيان ذلك: أن روايته عنه (عليه السلام) وقعت في عدة موارد لا يثبت شيء منها:

المورد الأول: ما جاء في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عمرو بن شمر، عن جابر: قال علي بن الحسين (عليهما السلام): ((ما ندري كيف نصنع بالناس إن حدثناهم بما سمعنا من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ضحكوا وإن سكتنا لم يسعنا)).

قال: فقال ضمرة بن معبد: حدثنا.

فقال: ((هل تدرين ما يقول عدو الله إذا حمل على سريره؟)).

قال: فقلنا: لا.

قال: ((فإنه يقول لحملته: ألا تسمعون أنني أشكو إليكم عدو الله خدعني وأوردني ثم لم يصدرني، وأشكو إليكم إخواناً واخيتهم فخذلوني، وأشكو إليكم أولاداً حاميت عنهم فخذلوني، وأشكو إليكم داراً أنفقت فيها حريتي فصار سكانها غيري، فارقوا بي ولا تستعجلوا)) (1).

قال: فقال ضمرة: يا أبا الحسن إن كان هذا يتكلم بهذا الكلام يوشك أن يشب على أعناق الذين يحملونه؟

ص: 229

1- إلى هنا نفس الحديث الثاني مختصراً.

قال: فقال علي بن الحسين (عليهما السلام): ((اللهم إن كان ضمرة هزأ من حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فخذة أخذة أسف)).

قال: فمكث أربعين يوماً ثم مات فحضره مولى له قال: فلما دفن أتى علي بن الحسين (عليهما السلام) فجلس إليه فقال له: ((من أين جئت يا فلان؟)).

قال: من جنازة ضمرة، فوضعت وجهي عليه حين سوي عليه، فسمعت صوته والله أعرفه كما كنت أعرفه وهو حي يقول: ويلك يا ضمرة بن معبد اليوم خذلك كل خليل وصار مصيرك إلى الجحيم فيها مسكنك ومبيتك والمقيل.

قال: فقال علي بن الحسين (عليهما السلام): ((أسأل الله العافية هذا جزء من يهزأ من حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (1)).

أقول: هذا الحديث ورد من طريق عمرو بن شمر، وهو ليس بثقة، وقد اتهم بالزيادة في روايات جابر كما ذكر النجاشي، وقد ورد من طريق غيره عن جابر الجعفي عن الباقر (عليه السلام) عن جابر الأنصاري (2).

وليس فيه ذكر لضمرة، ولا حديث استهزائه وعاقبته. وهي زيادة غريبة ومريبة.

ص: 230

1- الكافي: 234-235 ح 4.

2- فقد ورد في الحديث الثاني في الباب عن سهل بن زياد، عن الحسن بن علي [بن فضال]، عن بشير الدهان [هكذا، وكان الصواب عن غالب بن عثمان عن بشير، فإن ابن فضال يروي عن بشير بواسطة كما تبه عليه في هامش الكافي طبعة دار الحديث: 577/5 هامش: 2] عن أبي عبد الله (عليه السلام). وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى [بن عبيد]، عن يونس [بن عبد الرحمن]، عن أبي جميلة، عن جابر، عن الباقر (عليه السلام) عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ((إذا حمل عدو الله إلى قبره نادى حملته: ألا تسمعون يا إخوانه إني أشكو إليكم ما وقع فيه أخوكم الشقي إن عدو الله خدعني فأوردني ثم لم يصدرني، وأقسم لي أنه ناصح لي فغشني، وأشكو إليكم دنيا غرتني حتى إذا اطمانت إليها صرعتني، وأشكو إليكم أخلاء الهوى متوني ثم تبرؤوا مني وخذلوني، وأشكو إليكم أولاداً حميت عنهم وأثرتهم على نفسي فأكلوا مالي وأسلموني، وأشكو إليكم مالا منعت منه حق الله فكان وباله علي وكان نفعه لغيري، وأشكو إليكم داراً أنفقت عليها حرييتي وصار ساكنها غيري، وأشكو إليكم طول الثواء في قبر [ي] ينادي أنا بيت الدود أنا بيت الظلمة والوحشة والضيق، يا إخوانه فاحبسوني ما استطعتم واحذروا مثل ما لقيت فإني قد بشرت بالنار وبالذل والصغار وغضب العزيز الجبار، واحسرتاه على ما فرطت في جنب الله ويا طول عولته فما لي من شفيع يطاع ولا- صديق يرحمني فلو أن لي كرة فأكون من المؤمنين)). 234/3 ح 2. وذكر الكليني في الحديث الثالث من الباب: (محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين [بن أبي الخطاب]، عن عمرو بن عثمان، عن جابر [هكذا، وكان في هذا السند سقطاً بين عمرو وجابر فقد روى عمرو بن عثمان عن جابر بواسطة المفضل بن صالح في موارد أخرى منها: ما في بصائر الدرجات: 377، والكافي: 133/3 و148 و169 و223] عن أبي جعفر (عليه السلام) مثله - وزاد فيه - ((فما يفتر ينادي حتى يدخل قبره، فإذا دخل حفرته ردت الروح في جسده وجاءه ملكا القبر فامتحناه)). قال - أي جابر - وكان أبو جعفر (عليه السلام) يبكي إذا ذكر هذا الحديث: 234/3 ح 3.

لم أعر عليه في كتب التراجم والتاريخ عند العامة والخاصة، فلعله عنوان مختلق اختلقه عمرو بن شمر، كما أضاف هذه الزيادة وأسندها إلى علي بن الحسين (عليه السلام).

وقد يحتمل أن الأصل في إسناد الرواية (عن جابر عن الإمام الباقر (عليه السلام) عن جابر ابن عبد الله الأنصاري عن علي بن الحسين (عليهما السلام))، ولكن تجاوز نظر الناسخ اسم (جابر الجعفي والإمام الباقر (عليه السلام)) ووقع بصره على (جابر) الأخير الناقل عن الإمام علي بن الحسين (عليه السلام)، وهو بعيد.

وقد يتراءى من الكلام المتقدم عن السيد الخوئي (قدس سره) أنه حمل جابراً في هذا الطريق على جابر بن عبد الله الأنصاري، وهو غير وارد، بالنظر إلى رواية (عمرو بن شمر) عنه، وهو رواية جابر الجعفي ولم تعهد روايته عن الأنصاري، بل لا يناسب ذلك طبقتة، فلاحظ.

والحاصل: أنه لا وثوق بهذا الإسناد حتى يثبت به رواية جابر عن علي بن الحسين (عليهما السلام).

ص: 231

1- في الخرائج والجرائح لقطب الدين الراوندي (ت 573 هـ): 586/2 (ضمرة بن سمرة)، هذا أيضاً لا ذكر له في الأسانيد وكتب الرجال. نعم، في بعض نسخ الكافي - كما في هامش الكافي طبعة دار الحديث - (ضمرة بن سعيد). وهو المازني الأنصاري روى عنه مالك المولود (سنة 94 أو 89 والمتوفى 179 هـ) كما في الموطأ: 26/1 و111 و180، وصحيح مسلم: 21/3. ولكنه خطأ جزماً - كما تنبه له في هامش طبعة دار الحديث: 579/5 هامش: 10 - لأن (ضمرة) في الحديث توفي في حياة علي بن الحسين (عليهما السلام) (ت 94 هـ)، و(ضمرة بن سعيد) توفي بعد (سنة 120 هـ) كما ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام: 135/8، وعده ابن حجر في تقريب التهذيب: 1/445 من الطبقة الرابعة، كما روى عنه.

المورد الثاني: ما رواه محمد بن جرير الطبري المتوفى في القرن الرابع، بقوله: (روى الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن نصر يرفع الحديث برجاله إلى محمد بن جعفر البرسي(1)، عن إبراهيم بن محمد الموصلي، عن جابر الجعفي. قال جابر: لما أفضت الخلافة إلى بني أمية سفكوا في أيامهم الدم الحرام ولعنوا أمير المؤمنين (عليه السلام) على منابهم [ألف شهر، واغتالوا شيعته في البلدان وقتلوه واستأصلوا شأفتهم، وما لاهم على ذلك علماء سوء رغبة في حطام الدنيا، وصارت محنتهم على الشيعة لعن أمير المؤمنين (عليه السلام)] ومن لم يلعه قتلوه. فلما فشا ذلك في الشيعة وكثر وطال اشتكت الشيعة إلى زين العابدين

(عليه السلام)، وقالوا: يا بن رسول الله أجلونا عن البلدان، وأفتونا بالقتل الذريع، وقد أعلنوا لعن أمير المؤمنين (عليه السلام) في البلدان وفي مسجد الرسول على منبره، ولا ينكر عليهم منكر، ولا يغيّر عليهم مغيّر، فإن أنكر واحد منّا على لآعنه، قالوا: هذا ترابي ورفع ذلك إلى سلطانهم وكتب إليه أن هذا ذكر أبا تراب بخير، فيحبسونه ويضربونه ويقتلونه. فلما سمع (عليه السلام) ذلك نظر إلى السماء، فقال: سبحانك ما أحلمك وأعظم شأنك! إنك أمهلت عبادك حتى ظنوا أنك أهملتهم [وهذا كله بعينك، إذ لا يغلب قضاؤك، ولا يرد تدبير محتوم أمرك، فهو كيف شئت، وأتى شئت لما أنت أعلم به منّا] ثم دعا ابنه أبا جعفر محمد (عليه السلام) فقال: يا محمد، إذا كان غداً فاعِدْ إلى المسجد [وخذ الخيط الذي نزل به جبرئيل على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)] فحرّكه تحريكاً ليناً، ولا تحركه شديداً فيهلك الناس جميعاً... إلى آخر الرواية(2).

ص: 232

- 1- هذا الرجل لم يذكر في كتب الرجال، فهو مهمل.
- 2- نوارد المعجزات في مناقب الأئمة الهداة (عليهم السلام). الباب الخامس في معجزات وأعلام الإمام علي بن الحسين (عليه السلام): 120 - 125 ح 12. ومدينة المعاجز: 4/424، 5/115.

وقد تضمنت الرواية أن جابراً حضر عند الإمام الباقر (عليه السلام) في اليوم التالي، وذهب مع الإمام إلى مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وصلى هناك الإمام ودعا، ثم أخرج الخيط وأخذ جابر بطرف منه والطرف الآخر عند الإمام فحركه الإمام تحريكاً خفيفاً، فإذا مدينة النبي زلزلت زلزلاً شديداً وهلك عشرات الآلاف من الرجال والنساء والولدان، ففزع الناس إلى الإمام الباقر (عليه السلام) فأمرهم بالصلاة والدعاء والصدقة، ثم إن الإمام صعد المنارة وجابر يراه والناس لا تراه وأدار يده الكريمة حول المنارة فحدثت الزلزلة الثانية، فخرجت النساء باكيات كاشفات فرَّقَ لهن الإمام ووضع الخيط في كَمِّه، ثم نزل الإمام من المنارة وخرجا من المسجد، وسأله جابر عن هذا الخيط، فقال له الإمام إنه بقية مما ترك آل موسى وهارون، ثم حدّثه (عليه السلام) بامتياز أهل البيت (عليهم السلام)، وحمد جابر الله تعالى على نعمة الهداية والولاية، ثم استقبل أمير المدينة للإمام علي ابن الحسين (عليهما السلام) والاستغاثة به. وهنا تهافت بين صدر الرواية وذيلها، إذ كان المحرِّك للخيط بحسب الرواية هو الإمام الباقر (عليه السلام) وأيضاً الذي اقبل مع جابر هو الباقر (عليه السلام)!!! فلاحظ.

وهذه الرواية أيضاً موهونة سنداً ومتناً..

أما سنداً فلوجود ثلاثة رجال مهملين في إسنادها هم: الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن نصر، ومحمد بن جعفر البرسي، وإبراهيم بن محمد الموصللي.

مضافاً إلى الإرسال الحاصل بين الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن نصر وبين محمد بن جعفر البرسي، ثم الإرسال بين إبراهيم بن محمد الموصللي وجابر بن يزيد الجعفي.

وروى الحديث الخصبي عن (إبراهيم بن محمد الموصللي عن أبيه عن حنان بن

سدير الصيرفي عن جابر بن يزيد الجعفي(1)، وذكر في البحار فيما حكاه عن والده مما ذكر أنه رآه في كتاب عتيق جمعه بعض محدثي أصحابنا في فضائل أمير المؤمنين (عليه السلام)، قال: (وحدثني والدي من الكتاب المذكور قال: حدثنا أحمد بن عبيد الله قال: حدثنا سليمان بن أحمد قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا محمد بن إبراهيم بن محمد الموصلي قال: أخبرني أبي، عن خالد [لعله: حنان، بقرينة ما في الهداية]، عن جابر بن يزيد الجعفي. وقال: حدثنا أبو سليمان أحمد قال: حدثنا محمد بن سعيد، عن أبي سعيد، عن سهل بن زياد قال: حدثنا محمد بن سنان، عن جابر بن يزيد الجعفي قال...)(2).

وهذان الطريقتان في كل منهما أكثر من ضعيف ومجهول، وفي الطريق الثاني بالإضافة إلى ذلك الإرسال بين محمد بن سنان وجابر الجعفي.

وأما متناً فما أشرنا إليه من التهافت فيه، مع عدم حكاية وقوع ما ذكر في التاريخ، وإنما هو من وضع الغلاة.

المورد الثالث: ما ورد في ذيل رواية محكية عن جابر بن يزيد الجعفي: (قال سمعت جابر بن عبد الله الأنصاري يقول...) في حديث رواه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تعيين الأئمة الاثني عشر حيث ورد في ذيله، (قال جابر بن يزيد: فدخل جابر بن عبد الله على علي بن الحسين (عليهما السلام)، فبينما يحدثه إذ خرج محمد بن علي الباقر (عليهما السلام) من عند نسائه وعلى رأسه ذؤابة وهو غلام..)(3).

ولكن يلاحظ عليه ب: أولاً: ضعف سند الحديث فإن أغلب رجال سنده مجاهيل وضعفاء ومتهمون بالوضع، حيث رواه عن أحمد بن إسماعيل السلماني ومحمد بن عبد الله الشيباني، عن محمد بن همام، عن جعفر بن محمد بن مالك الفراري

ص: 234

1- الهداية الكبرى: 226.

2- بحار الأنوار: 8/26 ح2.

3- كفاية الأثر: 53 - 56.

[ظ. الفزاري]، عن حسين بن محمد بن سماعة، عن أحمد بن الحارث، عن المفضل ابن عمر، عن يونس بن ظبيان، عن جابر بن يزيد الجعفي.

وثانياً: أنه مخالف للواقع التاريخي لأنه يقتضي أن يكون جابر رجلاً في زمان كان الإمام الباقر (عليه السلام) صبياً.

وقد روى الحديث الصدوق في الأمالي بإسناد صحيح عن أبان بن عثمان عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) وفيه ذيل الحديث، قال: ((إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ذات يوم لجابر ابن عبد الله الأنصاري: يا جابر، إنك ستبقى حتى تلقى ولدي محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، المعروف في التوراة بالباقر فإذا لقيته فأقرئه مني السلام. فدخل جابر إلى علي بن الحسين...)) (1).

وكأن هذا المعنى أخذ من هذا الحديث فنسبوه إلى رواية جابر بن يزيد الجعفي على عادة الضعفاء في تكثير الأسانيد حسبما يرغبون.

المورد الرابع: ما عن مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب، والموجود فيه: (نوادير الحكمة، عن محمد بن أحمد بن يحيى بالإسناد عن جابر، وعن الباقر (عليه السلام) أنه جرى بينه وبين محمد بن الحنفية منازعة...) (2).

أقول: حديث ابن الحنفية مع علي بن الحسين (عليهما السلام) مروى من عدة طرق في كتب الأصحاب غير جابر - كأبي خالد الكابلي ووزارة وأبان وأبي عبيدة الحذاء - وهذا النقل المرسل انفرد به من طريقه، ومع ذلك فقوله: (عن جابر وعن الباقر) قد تكون الواو زائدة والمراد أنه رواه جابر عن الباقر (عليه السلام).

ص: 235

1- الأمالي: 434 ح 9، وورد في الاختصاص المنسوب إلى المفيد: 62 بإسناد آخر، وفي أمالي الطوسي: 636 ح 15 أيضاً كذلك.

2- مناقب آل أبي طالب: 288/3. وذكره في تهذيب المقال في تنقيح كتاب رجال النجاشي: 58/5.

ويشهد لهذا ما أورده السيد هاشم البحراني (ت 1107هـ) في مدينة المعاجز من نقله هذه الرواية عن جابر عن الباقر (عليه السلام) (1).

المورد الخامس: ما في الفضائل لشاذان بن جبرئيل القمي (ت 660هـ) حيث قال: (خير آخر: عن جابر بن يزيد الجعفي قال خدمت سيدنا الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليهم السلام) وودعته وقلت أفدني فقال: ((يا جابر بلغ شيعتي مني السلام وأعلمهم أنه لا قرابة بيننا وبين الله...)) (2).

قلت: هذا الخبر روي عن جابر عن الإمام الباقر (عليه السلام)، فكان الأصل فيه: (محمد ابن علي بن الحسين... فسقط ذكر (محمد بن).

الجهة السابعة: طبقته

قد عرفت أن جابراً توفي - على الأرجح - سنة 128هـ - وعلى رواية أخرى سنة 132هـ -، كما عرفت أنه يرجح أن تكون ولادته حدود (سنة 60هـ)، وبناءً عليه فيكون من كبار الطبقة الرابعة من نظام الطبقات المعروف عند متأخري الإمامية المبني على احتساب كل جيل حدود (35 - 40 سنة) فيكون الجيل الأول بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أحداث الصحابة الذين معدل وفياتهم حدود (35هـ) كالإمام علي (عليه السلام) المستشهد (سنة 40هـ)، والجيل الثاني يكون معدل وفياتهم حدود (75هـ)، ومن كبار هذا الجيل الإمام الحسن (عليه السلام) المستشهد (سنة 50هـ)، والإمام الحسين (عليه السلام) المستشهد (سنة 61هـ)، والجيل الثالث ممن عاش إلى حوالي (105 - 110هـ)، ومن هذا الجيل الإمام السجاد (عليه السلام) (ت 94هـ)، والإمام الباقر (عليه السلام) (ت 114هـ)، والجيل الرابع من توفي حدود (145 - 150هـ)، ومن هذا الجيل الإمام الصادق (عليه السلام) (ت 148هـ)، فيكون جابر الجعفي من كبار هذا الجيل كما تقدم آنفاً.

ص: 236

1- مدينة المعاجز: 4/ 282 ح 1313.

2- الفضائل: 8.

وأما عند العامة فقد ذكر غير واحد كابن تغري وابن حجر⁽¹⁾ أنه يندرج في الطبقة الرابعة من الطبقات الخمسة للتابعين، فيكون على حدّ سليمان بن مهران الأعمش (61 - 148 هـ).

ولا يخفى أن الملحوظ عند أهل السنة في نظام طبقات التابعين مقدار من أدركه التابعي من الصحابة، فالطبقة الصغرى من التابعين من لم يدرك إلا الواحد والاثنين من الصحابة، والطبقة السابقة عليها من أدرك عدداً معتداً به من الصحابة.

وهذا المعيار يشير إلى زمان تحمل الراوي للعلم، فإن من تأخر أساتيدَه فإن ذلك علامة على تأخره في تلقي العلم وإن سبقت ولادته، ولذا ترى في الطبقة الواحدة أجيالاً متعددة مختلفين في سني الولادة والوفاة، بينما قد يتشابه بعضهم مع الطبقة السابقة أو اللاحقة.

ومنه يظهر وجه عدّ جابر من الطبقة الرابعة من التابعين، فإنه لم يثبت عن جابر ملاقة عدد معتد به من الصحابة.

والمعيار عند العامة - كما ذكرنا - هو بلقاء الصحابة.

هذا، ومحل (جابر) في عامة أسانيدَه عند الإمامية يساعد على كونه من الطبقة التي وصفناها، سواء من حيث الراوي أو المروي عنه، كما يتضح مما ذكرناه من ذكر مشايخه والرواة عنه.

الجهة الثامنة: مذهبه

وفيه أقوال عديدة أهمها اثنان:

الأول: كونه إمامياً، وهو الظاهر من كلمات الإمامية ومقتضى مضامين الروايات التي رووها عنه. وقد ذكره بعض الجمهور في الرفضة وذكر عنه أنه كان يرى وصاية

ص: 237

1- لاحظ تقريب التهذيب: 1/154. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: 1/308. ليوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت 874 هـ).

أمير المؤمنين (عليه السلام) ثم الحسن ثم الحسين إلى أن يبلغ جعفر بن محمد، وأنه كان ينتقد أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ويؤمن بالرجعة، كما سيأتي نقل ذلك.

الثاني: إنه كان عامياً متشيعاً كعامة أهل الكوفة، والمراد بالتشيع: إما التشيع الأصغر، وهو تفضيل علي (عليه السلام) على عثمان، أو التشيع الأكبر، وهو تفضيل علي (عليه السلام) حتى على الشيخين، والظاهر أن هذا التشيع كان هو التشيع العام في أهل الكوفة.

وهذا القول يتراءى من كلمات علماء الجمهور ممن ذكر الرجل ولم ينبه له على مذهب آخر.

والصحيح أن كلا القولين صائب على الإجمال، بالنظر إلى إحدى مرحلتي حياة جابر.

بيان ذلك: أن الظاهر أن جابراً - ككثير من أهل الكوفة - كان في المرحلة الأولى عامياً متشيعاً، ثم التقى بالإمام الباقر (عليه السلام) وتلمذ عليه وقال بوصاية أهل البيت (عليهم السلام) فصار إمامياً، وهذا مما أدى إلى التشكيك في وثاقته عند بعض علماء الجمهور واتهامه بالكذب.

ويشهد لذلك ما نقله الحميدي قال: (سمعت ابن أكرم الخراساني قال لسفيان: رأيت يا أبا محمد الذين عابوا علي جابر الجعفي قوله حدثني وصي الأوصياء! فقال سفيان: هذا أهونه) (1).

وكان هذا حال كثير من علماء الكوفة ومحدثيها، فإنهم كانوا في الأول من العامة المتشيعين المفضلين لأمير المؤمنين (عليه السلام) والمحتجين بقوله، ثم لما وقفوا على علم الباقر بأقواله (عليهما السلام) دخلوا في مذهب الإمامية، ويشير إلى هذا ما ذكره مسعر وسفيان، فقد قال مسعر: (حدثنا جابر بن يزيد قبل أن يحدث ما حدث) (2). وقال سفيان: (كان

ص: 238

1- الضعفاء الكبير: 194 / 1 رقم: 24.

2- الجامع الصحيح (صحيح مسلم): 15 / 1.

الناس يحملون عن جابر قبل أن يظهر ما أظهر فلما أظهر ما أظهر اتهمه الناس في حديثه وتركه بعض الناس. فقيل له: وما أظهر؟ قال: الإيمان بالرجعة(1).

وليس هناك ما يمكن به توقيت زمان حدوث هذا التغيير بالدقة، لكن الظاهر أن جابراً كان ممن يشهد لديه إرهابات للتحويل الفكري قبل تحقق هذا التحويل من جهة ميله للتشيع مما كان يمكن التنبؤ بأنه يتحرك إلى جهة تعتبر وفق الاتجاه العام غلوّاً في التشيع.

وإذا صدق ما روي عن سعيد بن جبير (ت 95هـ) من أنه لما حكي له قول جابر، قال: (كذب جابر)(2)، فهو يدل على أن جابراً في هذا التاريخ كان يصدّق من الأخبار الموثوقة عنده ما لم يكن يتحمّله مثل سعيد.

ومن المتوقع أن يرتبط ذلك بالتشيع لأمر المؤمنين (عليه السلام)، فإن سعيداً وإن كان شيعياً بمعنى عام، ولكن كان للتشيع درجات لا يتحمل من يعتقد ببعضها المعتقد بما يزيد عليه.

وكذا ما روي عن أستاذه الشعبي (ت 103هـ) من أنه تنبأ بأنه سوف يكذب على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد حكي عنه تكذيب جابر، حيث قال: (يا جابر! لا تموت حتى تكذب على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال إسماعيل: ما مضى الأيام والليالي حتى اتهم بالكذب)(3).

ص: 239

1- المصدر السابق: 15/1.

2- لاحظ ضعفاء العقيلي: 191/1. حيث روى العقيلي (ت 322هـ) بإسناده عن ابن عليه، قال: حدثنا أيوب [وهو أيوب بن أبي تميمة جالس السخيتاني]، قال: قلت لسعيد بن جبير: إن جابر بن يزيد يقول كذا وكذا. فقال: كذب جابر).

3- التاريخ الكبير: 210/2 رقم: 2223. وكتاب الضعفاء الصغير: 29 رقم: 49.

وقد ورد في بعض الروايات أنه حضر عند الإمام الباقر (عليه السلام) ثمانية عشر عاماً، وذلك فيما رواه الشيخ في الأمالي بإسناده عن جابر بن يزيد الجعفي قال: (خدمت سيدنا الإمام [في البحار: سيد الأئمة] (1) أبا جعفر محمد بن علي (عليهما السلام) ثماني عشرة سنة، فلما أردت الخروج ودعته، وقلت: أفدني. فقال: ((بعد ثماني عشرة سنة، يا جابر!)). قلت: نعم إنكم بحر لا ينزف ولا يبلغ قعره. فقال: ((يا جابر، بلغ شيعتي عني السلام، وأعلمهم أنه لا قرابة بيننا وبين الله، ولا يتقرب إليه إلا بالطاعة له. يا جابر، من أطاع الله وأحبنا فهو ولينا، ومن عصى الله لم ينفعه حبنا. يا جابر، من هذا الذي يسأل الله فلم يعطه، أو توكل عليه فلم يكفه، أو وثق به فلم ينجه! يا جابر، أنزل الدنيا منك كمنزل نزلته تريد التحويل عنه، وهل الدنيا إلا دابة ركبتها في منامك فاستيقظت وأنت على فراشك غير راكب ولا آخذ بعنانها، أو كثوب لبسته أو كجارية وطئتها. يا جابر، الدنيا عند ذوي الأبواب كفيء الظلال، لا إله إلا الله إعزاز لأهل دعوته، الصلاة تثبيت للإخلاص وتنزيه عن الكبر، والزكاة تزيد في الرزق، والصيام والحج تسكين للقلوب، القصاص والحدود حقن الدماء، وحبنا أهل البيت نظام الدين، وجعلنا الله وإياكم من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون)) (2).

ص: 240

1- بحار الأنوار: 182/75.

2- أمالي الطوسي: 296 ح 582. وسند الحديث: (أبو محمد الفحام [وهو الحسن بن محمد بن يحيى بن داود الفحام المعروف بابن الفحام، من أهل سر من رأى (ت 408 هـ). شيخ النجاشي والشيخ، وثقه صريحاً الخطيب البغدادي في تاريخه: 436/7]، قال: حدثني عمي [وهو عمر بن يحيى بن داود، أبو القاسم البزاز السامري، يعرف بابن الفحام، وثقه الخطيب في تاريخه: 239/11] قال: حدثني محمد بن جعفر [مشارك ومبهم] قال: حدثنا محمد بن المثنى [وهو الحضرمي الكوفي، وثقه النجاشي صريحاً في رجاله: 371] عن أبيه [المثنى بن القاسم، لم يوثق في كتب الرجال]، عن عثمان بن زيد [الجهني، لم يوثق في كتب الرجال. مضافاً إلى أنه روى في أمالي الطوسي: 413، عن المفضل بن عمر عن الإمام الصادق (عليه السلام). وعليه فيحتمل وجود إرسال في البين، وإن كان غالب روايات الرجل عن جابر مباشرة]، عن جابر بن يزيد الجعفي). والحاصل: أن الرواية ضعيفة بعدة رجال، واحتمال الإرسال.

وإذا لاحظنا أن شهادة الإمام الباقر (عليه السلام) كانت (سنة 114هـ)، وفرضنا أنه كان قد فارق الإمام (عليه السلام) قبل شهادته بسنتين فمعناه أنه منذ (سنة 94هـ) كان بخدمته.

لكن قد يستبعد استمراره بالمكوث عند الإمام ثماني عشرة سنة بالمدينة كما هو ظاهر الرواية.

وقد يحتمل: أنه كان في أغلب هذه المدة بخدمة الإمام (عليه السلام) وقد كان يرجع إلى الكوفة بين فترة وأخرى ويحدث بها، فتأمل.

ومنه يظهر أنه لا يصح ما يظهر من كلمات بعض علماء الجمهور من كونه عامياً، فإن تعميم ذلك على المرحلة الثانية من حياة جابر كان من جهة أن جابراً لم يزل بعد عدوله إلى القول بالإمامة يواظب على مداراة أكثر الناس واتقاء السلطة خشية المحاذير المترتبة على إبداء مذهبه.

وهناك أقوال ثلاثة أخرى في شأن جابر في انتسابه إلى بعض الفرق الشاذة المعدودة من الشيعة:

القول الأول: كونه سبئياً، اتهمه به بعض العامة، ويظهر أنه مبني على قوله بالرجعة، فقد ذكر ابن حبان: أنه (كان سبئياً من أصحاب عبد الله بن سبأ، وكان يقول، إن علياً (عليه السلام) يرجع إلى الدنيا)⁽¹⁾. ومثله كلام جمع آخر.

وهذا ليس صحيحاً، بل الضابط في كون الرجل سبئياً القول بأن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) غاب ولم يمت وسوف يرجع، ولم يثبت ذلك عن جابر لا من طريق الجمهور، ولا من طريق الإمامية.

ص: 241

نعم، ذكر العقيلي (ت 322 هـ) (1):

أنه (حدثنا الحميدي، قال: حدثنا سفيان، قال: سمعت رجلاً سأل جابر عن قوله: [أَفَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ] قال جابر: لم يأت تأويل هذه الآية بعد. قال سفيان: وكذب. قال الحميدي: فقلنا لسفيان: وما أراد بهذا؟ فقال: إن الرافضة تقول إن علياً في السحاب فلا يخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي منادٍ من السماء. يريد أن علياً ينادي من السحاب اخرجوا مع فلان. يقول فهذا تأويل هذه الآية. وكذب، هذه كانت في إخوة يوسف) (2).

ولكن هذا حدس من سفيان، فإن قول جابر: (لم يأت تأويل هذه الآية بعد)، ليس ظاهراً في نفي ممات أمير المؤمنين (عليه السلام)

وغيبته ليظهر لاحقاً.

ومما يدل على ذلك: أن لجابر كتاباً في (مقتل أمير المؤمنين) كما ذكره أصحاب الفهارس من الإمامية، وقد ذكر ابن أبي الدنيا روايات عن جابر تتعلق بمقتله.

على أن هناك روايات أخرى عن جابر حول مقتل أمير المؤمنين (عليه السلام) ودفنه (3).

على أن إنكار مقتل أمير المؤمنين (عليه السلام) - التي كانت حادثة مشهودة في الكوفة - أمر بعيد عن شخصية جابر التي عرفت بالعلم والفقه والورع والاستقامة ورواية الحديث.

نعم، لا شك أن جابراً كان يقول بالرجعة كما نقله عنه غير واحد من تلاميذه من علماء الجمهور، ولكن ذلك بأحد معنيين - كما يتراءى بمراجعة النصوص - ربما يقع

ص: 242

- 1- هو (الحافظ الإمام أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، المتوفى سنة 322 هـ). [تذكرة الحفاظ: 833 / 3 - 834].
- 2- الضعفاء الكبير: 1 / 193. رقم: 24. وأيضاً نقلها مسلم في صحيحه [16 / 1] بقوله: (وحدثني سلمة ابن شبيب، حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان...).
- 3- لاحظ المستجاد من الإرشاد للعلامة الحلي: 28.

الأول: رجوع المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف) من أهل البيت بعد غيبة له عن الناس.

وهذا المعنى مما كان معروفاً لدى الشيعة في بعض ما تلقوه من التنبؤات بشأن دولة أهل البيت (عليهم السلام)، لما علم من أن الله سبحانه بهم بدأ هذه الأمة وبهم يختم.

الثاني: رجوع بعض الأولياء والناس إلى الحياة بعد الموت في دولة أهل البيت (عليهم السلام). وهو من جملة العقائد التي كان يقول بها كثير من الشيعة.

القول الثاني: ما ذكر في بعض كتب الفرق من أنه كان من أتباع المغيرة بن سعيد القائل بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن ومهدويته ورجوعه إلى الحكم، قال البغدادي: (وكان جابر بن يزيد الجعفي على هذا المذهب - أي من المحمدية التابعين للمغيرة بن سعيد العجلي (1) المنتظرين لمحمد بن عبد الله بن الحسن (2) - وكان يقول برجعة الأموات إلى الدنيا قبل القيامة) (3).

وفي الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ت 456هـ): (وقد قيل: إن جابر ابن يزيد الجعفي الذي يروي عن الشعبي كان خليفة المغيرة بن سعيد، إذ حرقه خالد ابن عبد الله القسري (4) فلما مات جابر، خلفه بكر الأعرور الهجري، فلما مات فوضوا

ص: 243

1- قال فيه الإمام الصادق (عليه السلام): ((لعن الله المغيرة بن سعيد كان يكذب علينا)). رجال الكشي: 436/2 ح 336. خرج في الكوفة (سنة 119هـ) هو وبيان [أو بنان] في ستة رهط أو سبعة فأخذه خالد القسري فقتله وصلبه، وفي رواية أخرى أحرقهم بالنار. لاحظ تاريخ الطبري: 457/5.

2- هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (عليه السلام)، الملقب بالنفوس الزكية، خرج بالمدينة سنة 144هـ. وجّه المنصور إليه الجيوش مع عيسى بن موسى، وعلى مقدمته حميد بن قحطبة، فقتل محمد بن عبد الله في شهر رمضان سنة 145هـ. لاحظ المعارف لابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ): 378. والأخبار الطوال له: 385.

3- الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت 429هـ): 64-65.

4- والي العراق زمن هشام بن عبد الملك استعمله من سنة 106 - 120 هـ. وولي قبل ذلك مكة للوليد ابن عبد الملك، ثم لسليمان. قتل سنة 126هـ. لاحظ المعارف: 365، وسير أعلام النبلاء: 5/425-432.

أمرهم إلى عبد الله بن المغيرة رئيسهم المذكور وكان لهم عدد ضخم بالكوفة..(1)، وعليه جرى الصفدي (ت764هـ)(2).

وهذا القول خطأ أيضاً لا شاهد عليه وتنفيه الآثار الثابتة عن جابر في تراث المسلمين سنة وشيعة، على أن جابراً كان من أهل الفقه والعلم والحديث متلمذاً عند مشايخ الحديث، والذين كانوا ينتمون إلى هذه الفرق كانوا إما من رؤوس الضلالة الذين اختاروها لمآرب سياسية واجتماعية على علم، أو من الهمج الرعاع ولم يكونوا من أصحاب فقه وحديث وعلم.

القول الثالث: إن هذا الرجل من الغلاة القائلين بالوهية كل الأئمة من آل البيت (عليهم السلام)، كما كان في زمان أغلب الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) من يقول بذلك حتى بعد زمان الغيبة، ومن هؤلاء أتباع محمد بن نصير النميري، ويحتوي تراث الغلاة والنصيرية خاصة على أخبار وأقاويل وآثار كثيرة عن جابر الجعفي حيث يعدونه من جملة أركان هذا المذهب - كما سيأتي توصيفه -، وربما نسب إلى هذا المذهب بعض تلاميذ جابر، وربما كان ذلك من أسباب تضعيف الرجل عند بعض علماء الرجال من الإمامية.

ومما نسب إلى جابر ما وقع من فرقة الغلاة من فروع القائلين بإمامة عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي خرج بالكوفة سنة (127هـ) وقاتله عبد الله بن عمرو والي الكوفة فخرج إلى المدائن، ثم إلى بلاد فارس حتى قتل بأمر أبي مسلم الخراساني سنة (129هـ).

وذكر النوبختي أنه (لما قتل كان في أصحابه رجل يقال له عبد الله بن الحارث(3))

ص: 244

1- 184/4.

2- الوافي بالوفيات: 244/3.

3- روى في النخصال في باب السبعة (ص: 402) عن الصادق (عليه السلام) إن الشياطين تنزل على سبعة هو أحدهم، واختيار معرفة الرجال: 577/2 ح511.

وكان أبوه زنديقاً من أهل المدائن فأخرج من أصحاب عبد الله جمعاً في الغلو والقول بالتناسخ والأظلة والأدوار وأسند ذلك إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، ثم إلى جابر ابن يزيد الجعفي، فخدعهم بذلك حتى ردهم عن جميع الفرائض والشرائع والسنن، وادعى أن هذا مذهب جابر بن عبد الله وجابر بن يزيد رحمهما الله، فإنهما كانا من ذلك بريئين(1).

ويظهر من ذلك أن جابر بن يزيد كان له نفوذ وسمعة في أوساط الشيعة، فكان الغلاة الثائرون يتشبثون به لتصديق عقائدهم بسمعته ومقبوليته واشتهاره بالأمر المعنوية.

وكانت آفة هؤلاء الغلاة على الإمامية كبيرة، لأنهم كانوا يتخفون في الغالب ويروون الحديث والفقه، حتى إذا صارت الغيبة انفصلوا عن الإمامية، ولكن بقيت آثارهم في تراث الإمامية.

ومن ثمَّ انبرى علماء الرجال إلى تمحيص هذا التراث من خلال ذكر هؤلاء والإشارة إلى كتبهم.

ولكن الواقع لم يثبت (الغلو) عن جابر، ولكن من عادة الغلاة أن ينتحلوا الشخصيات التي يجدون فيها رائحة من المعنوية والعلوم الغربية لاسيما في مقام إعادة قراءتهم للتاريخ الأول المتعلق بعصر الأئمة وذلك لتأسيس مشروعية تاريخية لعقيدتهم وإسنادها إلى الأئمة (عليهم السلام)، وتزداد حاجتهم إلى ذلك كلما تقدم بهم العصر؛ لأنهم يجدون منذ عصر الصادق شخصيات روائية يعولون عليها كالمفضل بن صالح، وداود الرقي، ومحمد بن سنان وآخرين، ولكن كان من المهم عندهم وجود أشخاص على

مثال هؤلاء بالنسبة إلى الأئمة الأولين. وسيأتي تفصيل ذلك.

ص: 245

1- لاحظ فرق الشيعة للنوبختي والقمي: 47. (ط. دار الرشاد. الطبعة الأولى 1421هـ - 1992م تحقيق د. عبد المنعم الحنفي).

الجهة التاسعة: إسناده جابر الحديث عن أهل البيت (عليهم السلام)

ويظهر أن جابراً كان معنياً بالإسناد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

فقد روى أحاديث عن أبي جعفر (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تراث الفريقين:

1. روى البرقي بإسناده عن جابر الجعفي، عن محمد بن علي، قال: ((قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): المؤذن المحتسب كالشاهر بسيفه في سبيل الله، القاتل بين صفيين. وقال: من أذن احتساباً سبع سنين جاء يوم القيامة ولا ذنب له. وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إذا تغولت لكم الغيلان فأذنوا بأذان الصلاة)) (1).

2. وروى ابن قولويه بإسناده عن جابر، عن محمد بن علي (عليهما السلام)، قال: ((قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): من سرّه أن يحيى حياتي ويموت مماتي ويدخل جنتي، جنة عدن غرسها ربي بيده، فليتولّ علياً ويعرف فضله والأوصياء من بعده، ويتبرأ من عدوي...)) (2).

3. وروى الصدوق بإسناده عن جابر عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليهما السلام) قال: ((قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً لعلّ الله أن يرزقه نسمة، تثقل الأرض بلا إله إلا الله)) (3).

4. وروى عبد الرزاق الصنعاني (ت 211هـ) بإسناده عن جابر عن محمد بن علي قال: ((مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم برجل نغاش، يقال له زعيم، فخر ساجداً ثم رفع فقال: أسأل الله العافية)) (4).

ص: 246

1- المحاسن: 48/1 ح 68.

2- كامل الزيارات: 148 ح 175 باب: 22.

3- من لا يحضره الفقيه: 3/382 ح 4340.

4- المصنف: 3/357 ح 5960.

ومن ثمَّ قال الشيخ: (أسند عنه)، وفي الحديث عن عمرو بن شمر، عن جابر قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليهما السلام): إذا حدثتني بحديث فأسنده لي، فقال: ((حدثني أبي، عن جدي، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، عن جبرئيل (عليه السلام)، عن الله، وكل ما أحدثك بهذا الإسناد. وقال: يا جابر لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها)) (1).

ولا يبعد أن من قصد جابر في طلب الإسناد أن يتمكن من أن يروي ذلك للجمهور.

وقد حكى الجمهور عنه - عن أبي حنيفة وغيره (2) - أنه كان يدعي أن له أحاديث كثيرة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يحدث بكثير منها، وكان يأتي في كل شيء بحديث، وجعلوا ذلك دليلاً على كذبه.

الجهة العاشرة: نشاطات جابر

إشارة

كان لجابر عدّة نشاطات..

1. النشاط العلمي في التلمذ ومشاخه

ونحن نذكر بعض مشايخ جابر المشهورين:

أ. الحكم بن عتيبة أبو محمد الكندي الكوفي، ثقة، ثبت، فقيه، من الخامسة (ت 113 هـ) أو بعدها وله نيف وستون (3).

ب. سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أبو عمر أو أبو عبد الله المدني، أحد الفقهاء السبعة، من كبار الثالثة، توفي في آخر سنة (106 هـ) على

ص: 247

1- أمالي المفيد: 42 ح 10.

2- عن أبي يحيى الحماني قال: (سمعت أبا حنيفة يقول... ما أتيت به - أي جابر الجعفي - قط بشيء من رأي إلا جاءني فيه بأثر وزعم أن عنده ثلاثين ألف حديث لم يظهرها). تاريخ الإسلام للذهبي: 8/60.

3- لاحظ تقريب التهذيب: 232/1.

الصحيح(1).

ج. طاووس بن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن الحميري الجندي المتوفى بحدود المائة(2).

د. عامر الشعبي: هو عامر بن شراحيل الشعبي - بفتح المعجمة - أبو عمرو، ثقة، مشهور، فقيه، فاضل، من الثالثة، المولود لست سنين خلت من خلافة عمر بن الخطاب، على المشهور، (ت 103 هـ)(3).

هـ. أبو الطفيل عامر بن وائلة بن عبد الله بن عمرو بن جحش الليثي المولود عام أحد والمتوفى سنة (110 هـ) وهو آخر من مات من الصحابة(4).

و. عطاء بن أبي رباح - بفتح الراء والموحدة - واسم أبي رباح أسلم القرشي مولاهم المكي، ثقة، فقيه، فاضل، من الثالثة (ت 114 هـ)(5).

2. التدريس

تتلمذ على جابر الجعفي فقهاء كبار من العامة وبعضهم أصبح صاحب مذهب، ومن أبرزهم:

أ. إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الهمداني أبو يوسف الكوفي من السابعة (ت بحدود 160 هـ)(6).

ب. سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله الكوفي من رؤوس الطبقة

ص: 248

1- لاحظ المصدر السابق: 1/ 335.

2- لاحظ المصدر السابق: 5/ 8.

3- لاحظ المصدر السابق: 1/ 461، وتهذيب الكمال: 14/ 28 - 40.

4- لاحظ تقريب التهذيب: 1/ 464 رقم: 3122.

5- لاحظ المصدر السابق: 1/ 675.

6- لاحظ المصدر السابق: 1: 88.

ج. سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي أبو محمد الكوفي، ثم المكي، ثقة، حافظ، فقيه، إمام، حجة، من رؤوس الطبقة الثامنة، توفي في رجب (198هـ) وله إحدى وتسعون سنة (2).

د. شريك بن عبد الله النخعي الكوفي القاضي بواسط، ثم الكوفة، أبو عبد الله من الثامنة توفي بحدود (177هـ) (3).

هـ. شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي مولاهم أبو بسطام الواسطي، ثم البصري من السابعة (ت 160هـ) (4).

و. عيسى بن المسيب البجلي الكوفي قاضي الكوفة، توفي في خلافة المنصور، وثقه أكثر علماء العامة (5).

ز. النعمان بن ثابت أبو حنيفة، فقد ذكر ابن حبان في صحيحه وابن حجر في فتحه والعيني في عمدته وغيرهم أنه عمل بحديث جابر الجعفي (6).

3. إقامة الجماعة

وهذا يُستفاد مما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفي قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إني أؤم قوماً فأركع فيدخل الناس وأنا راع فكم انتظر؟ قال: ((ما أعجب ما تسأل عنه يا جابر!!! انتظر مثلي ركوعك فإن انقطعوا،

ص: 249

1- لاحظ المصدر السابق: 371 / 1.

2- لاحظ المصدر السابق: 371 / 1.

3- لاحظ المصدر السابق: 417 / 1.

4- لاحظ المصدر السابق: 418 / 1.

5- لاحظ لسان الميزان: 405 / 4.

6- لاحظ صحيح ابن حبان: 413 / 5، وفتح الباري: 98 / 9، وعمدة القاري: 219 / 5.

وإلا فارفع رأسك)) (1).

وروى ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلاً عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن ابن سنان عن جابر الجعفي، قال: سألته (عليه السلام): إن لي جيراناً بعضهم يعرف هذا الأمر وبعضهم لا يعرف، وقد سألتوني أن أؤذن لهم وأصلي بهم، فحفت أن لا يكون ذلك موسعاً، فقال: ((أذن لهم وصلّ بهم وتحراً الأوقات)) (2).

4. مساعدة القضاة

حكّت مصادر الجمهور أكثر من دور لجابر الجعفي في مساعدة القضاة، فتارةً: يكون معيناً لبعضهم أثناء قضاءه، وأخرى: يكون ناصحاً لبعض آخر من الذين اشتهروا بالتعسف والتسرع.

فمن الأول ما ذكره محمد بن سعد (ت230هـ) في ترجمة عيسى بن المسيب البجلي بقوله: (كان قاضياً لخالد بن عبد الله القسري على الكوفة، ولكنه عمّر، وكان جابر بن يزيد الجعفي يجلس معه إذا جلس للقضاء...) (3).

ومن الثاني ما جاء في أخبار القضاة بإسناده عن سفيان قال: (لقي ابن شبرمة (4) جابر الجعفي، فقال: ما يمنعك أن تستشير؟ قال: أستشير فيما أعلم أو فيما لا أعلم! فلو قال: فيما تعلم، فقلت: فلم أستشير فيما أعلم، ولو قال: فيما لا تعلم، لقلت: لِمَ أفضّ بما لا أعلم) (5).

قلت: يبدو أن جابراً أراد أن يذكره تذكيراً بحاجته إلى المشورة، فلما رأى مجادلته تركه.

ص: 250

1- تهذيب الأحكام: 48/3.

2- مستطرفات السرائر: 150 ح15. تحقيق السيد محمد مهدي الخرسان.

3- الطبقات الكبرى: 346/6.

4- هو عبد الله بن شبرمة بن الطفيل بن حسان الضبي، أبو شبرمة الكوفي القاضي، من الخامسة (ت144هـ). لاحظ تقريب التهذيب: 1/500.

5- أخبار القضاة لمحمد بن خلف بن حيان (ت306هـ): 122/3.

وقد روي عن سفيان قال: (قالوا لابن شبرمة: نراك معجباً برأيك. قال: لو لم أعجب به لم أفضِّ به) (1).

الجهة الحادية عشر: تعلّم جابر بمكة المكرمة والمدينة المنورة

لقد كان جابر كوفياً فهو ولد ونشأ فيها، وكان القسط الأكبر من تعلّمه في الكوفة بطبيعة الحال، وقد كانت الكوفة مركزاً رئيسياً للتعلّم والتعليم بعد المدينة وينتهي علم مدرسة الكوفة الفقهية إلى ابن مسعود وأمير المؤمنين (عليه السلام)، وكان الكوفيون يفضلون فقههم على فقه أهل المدينة، ويعتبرون هذين العَلَمين أعلم ممن كان تتبعهم مدرسة المدينة مثل عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وقد روى جابر عن جملة من مشاهير التابعين بها، منهم:

1. إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي (50 - 95 هـ).
2. الحكم بن عتيبة أبو محمد الكندي، الكوفي (50 - 115 هـ).
3. سالم بن أبي الجعد رافع الأشجعي، الكوفي (ت 97 هـ).
4. سلمة بن كهيل الحضرمي (ت 121 هـ).
5. عامر بن شراحيل الشعبي (21 - 105 هـ)، وقد أدرك خمسين ومائة من الصحابة.
6. عبد الجبار بن وائل بن حجر الحضرمي، الكوفي (ت 112 هـ)، وعدّ من أتباع التابعين (2).
7. عدي بن ثابت الأنصاري، الكوفي مات في ولاية خالد بن عبد الله القسري (سنة 106 هـ).
8. القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، أبو عبد الرحمن، الكوفي (ت 120 هـ).

ص: 251

-
- 1- المصدر السابق: 121/3.
 - 2- لاحظ مشاهير علماء الأمصار لابن حبان (ت 354 هـ): 258. لكن عدّه ابن حجر في تقريب التهذيب: 552/1 من الطبقة الوسطى من التابعين.

9. مسلم بن صبيح - بالتصغير - الهمداني أبو الضحى، الكوفي، العطار، مولى لآل سعيد بن العاص القرشي (ت 100هـ).

ولكن الغالب على الكوفيين الرواية عن عدد من مشاهير العلماء في المدينة ومكة، منهم من كان ينتفع بزمان الحج، وقلة منهم كان يهاجر إلى المدينة لأجل تحصيل العلم، وكان الاهتمام بالمدينة كبيراً في أوساط الشيعة في الكوفة لعلاقتهم بالأئمة من آل البيت (عليهم السلام) من ذرية أمير المؤمنين مثل الباقر والصادق (عليهم السلام)، وقد تتلمذ جابر فعلاً على كل من الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) في المدينة.

كما روى عن جماعة من مشاهير التابعين بها، منهم:

1. سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أحد الفقهاء السبعة (ت 106هـ).

2. القاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي من الفقهاء السبعة أيضاً بالمدينة، (30-106هـ).

3. محمد بن مسلم بن تدرس، أبو الزبير المكي، سكن المدينة مدة ومكة زماناً (ت 126هـ) (1).

4. نافع أبو عبد الله المدني مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 129هـ).

ومن مشاهير علماء مكة روى عن جماعة، منهم:

1. عطاء بن أبي رباح (27 - 114هـ).

2. مجاهد بن جبر أبو الحجاج المخزومي، مولاهم المكي (21 - 103هـ).

3. عكرمة مولى ابن عباس (ت 107هـ).

4. عبد الله بن كيسان التيمي أبو عمر المدني مولى أسماء بنت أبي بكر، وكان ختن عطاء بن أبي رباح.

ص: 252

1- لاحظ مشاهير علماء الأمصار لابن حبان (ت 354هـ): 111.

ومن علماء البصرة روى عن أبي حريز عبد الله بن الحسين الأزدي البصري، وُلِيَ القضاء بسجستان وبها مات، كتب عنه البصريون.

ومن علماء اليمن روى عن طاووس بن كيسان الهمداني (ت 101هـ).

ولكن يتوقع كون لقائه بهما اتفاقياً وليس هجرة إلى البصرة أو اليمن، فإنه لا أثر في سيرة جابر من السفر إليهما. نعم، ذكر النجاشي أنه فيما يضاف إلى كتبه رسالة من أبي جعفر (عليه السلام) إلى أهل البصرة، ولم تثبت.

وقد يترأى من بعض الروايات أن أخذ جابر العلم في المدينة لم يقتصر على أوان الذهاب إليها بعد الحج كما كان الغالب لدى الرواة، بل إنه هاجر إليها خصيصاً.

منها: رواية تقدم ذكرها وتضمنت أنه تعلم عند الباقر (عليه السلام) ثماني عشرة سنة، ولكنها مريبة، ويتوقع أن ذلك مما لُفِّقه الضعفاء والغلاة حول جابر مبالغة في شأنه ومكانته.

ومنها: رواية أخرى تقدم ذكرها أيضاً تضمنت أنه عندما دخل على أبي جعفر (عليه السلام) قال له: ((من أين أنت؟)). فقلت: من أهل الكوفة، قال: ((ممن؟)). قلت: من جعف، قال: ((ما أقدمك إلى هاهنا؟)). قلت: طلب العلم، قال: ((ممن؟)). قلت: منك، قال: ((إذا سألك أحد من أين أنت؟ فقل: من أهل المدينة))، قلت: أيحل لي أن أكذب؟ قال: ((ليس هذا كذباً من كان في مدينة فهو من أهلها حتى يخرج)) (1).

فهذه الرواية ربما تشعر بأنه كان ناوياً للبقاء في المدينة، فأراد الإمام (عليه السلام) منه أن يتكتم على كونه كوفياً كي لا يتحسس منه أهل المدينة.

وكأنه كانت هناك حساسية - على العموم - بين أهل المدينتين، فكان هوى المدينة مع تقديم الخلفاء، وهوى الكوفة مع تقديم علي (عليه السلام) وتفضيله وانتقاد عثمان.

ص: 253

1- مناقب آل أبي طالب: 331/3.

وربما حدّث عن سيرة الباقر (عليه السلام) بما يدل على أنه كان في شهر رمضان في المدينة، فقد روى الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، قال: كان أبو جعفر (عليه السلام) يبيّج إلى المسجد يوم الجمعة حين تكون الشمس قدر رمح، فإذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك، وكان يقول: ((إن لجمع شهر رمضان على جمع سائر الشهور فضلاً كفضل شهر رمضان على سائر الشهور)) (1).

ولكن مع ذلك فإنه ليس هناك من دليل على هجرة جابر إلى المدينة.

الجهة الثانية عشرة: عصر جابر

عاش جابر تمام حياته في العصر الأموي، فقد أدرك جميع خلفاء بني أمية - بعد معاوية (2) - صبيّاً وشاباً وشيخاً.

وأما عن موطنه الكوفة فإنها في جُلّ هذه الفترة كانت تحت حكم بني أمية من خلال ولايتهم عليها، وربما قامت حركات ثورية ضدهم سيطرت على الكوفة لفترة قصيرة.

وأما من حيث بيئة الكوفة العلمية والفكرية فقد مصّرت الكوفة في عهد عمر بن الخطاب بعد فتح العراق، ثم كان للكوفة دور مهم في الثورة على عثمان التي أدت إلى مقتله ومبايعة أمير المؤمنين (عليه السلام) فاتخذها الإمام عاصمة له بعد رجوعه من حرب الجمل واستقر فيها، وخطب بين ظهراني أهلها باصطفاء أهل البيت (عليهم السلام) ولزوم اتباعهم وعرض بانتهاك حقهم واستبعادهم عن مكاتبتهم بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فتأثر أكثر أهل الكوفة به حتى غلب عليهم التشيع بالمعنى العام، وهو تفضيل أمير المؤمنين، وآمن جماعة منهم بالتشيع الخاص وهو تعيين أمير المؤمنين وأهل البيت (عليهم السلام) لخلافة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، على خلاف في أن هذه الأولوية سياسية محضّة، أم مقرونة بما آتاهم الله من العلم.

ومن ثمّ كان لأهل الكوفة:

ص: 254

1- الكافي: 3/429/8 ح باب نوادر الجمعة. وتهذيب الأحكام: 3/244 ح42 عن الكافي.

2- وأما إدراكه لمعاوية فهو منوط بأن يكون قد ولد قبل (سنة 60هـ) التي هي سنة وفاة معاوية.

أولاً: انتقاد لعثمان ولعشيرته بني أمية التي زعمت الانتصار له ووراثته.

وثانياً: محبة أمير المؤمنين (عليه السلام) .

وتحدّث كتب الفرق عن فرق الشيعة التي نشأت في الكوفة عقيب أمير المؤمنين (عليه السلام)، وهي في الغالب فرق ثورية وعقدية في آن واحد فاتبعت ذلك عدة ثورات كانت تزيد على العموم في زخم التشيع فيها لما يلقاه الثوار من قمع واضطهاد من قبل الدولة الأموية، فبعد ثورة الإمام الحسين (عليه السلام):

1. خرج المختار عام 66هـ(1).

2. ثم آل الزبير من سنة 67هـ(2) إلى أن استعادها عبد الملك بن مروان من مصعب بن الزبير سنة 72هـ(3).

3. ثم خرج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس (سنة 83هـ) عامل الحجاج على سجستان على الحجاج، وامتد القتال بينهما إلى البصرة والكوفة، وكان مع عبد الرحمن جماعة من قراء العراق منهم الحسن البصري، وعامر الشعبي، وسعيد بن جبير، وإبراهيم النخعي، وهزمهم الحجاج في نفس السنة(4).

4. ثم زيد بن علي بن الحسين (عليهم السلام) سنة 122هـ(5).

5. ثم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار سنة 127هـ(6).

والثورات كانت إما بعنوان حق أهل البيت (عليهم السلام)، كما في الأولى والأخيرتين، أو تتغذى من مشاعر الأولى والأخيرتين من المحبة لهم والمعاناة لبني أمية وولاتهم كما في

ص: 255

1- لاحظ تاريخ الطبري: 513/4.

2- لاحظ المصدر السابق: 577/4.

3- لاحظ المصدر السابق: 11/5.

4- لاحظ تاريخ اليعقوبي: 277/2-279.

5- لاحظ تاريخ الطبري: 481/5.

6- لاحظ المصدر السابق: 595/5.

ومحصل ما ذكر فى كتب الفرق: أن الناس اختلفوا فى حياة أمير المؤمنين وبعده فى شأن خلافته إلى:

1. قوم رأوا أنه لا مشروعىة لخلافته، لأنه حمى قتلة عثمان، وعلى أساسه حصلت حرب الجمل وصفين، وهو الاعتقاد الأموى الذى كانت تفرضه الخلافة الأموىة.

2. قوم رأوا أنه لا مشروعىة لخلافته لخروجه عن الجادة المستقيمة بقبوله بالحكمين، وهم الخوارج.

3. قوم رأوا أن خلافته مشروعىة كمشروعىة خلافة من قبله، من غير امتياز له (عليه السلام)، وفى هؤلاء من رأى عدم مشروعىة خلافة عثمان فى الفترة الأخيرة من حكمه، ومن هؤلاء عامة أهل السنة اليوم.

4. قوم رأوا أن لعلى (عليه السلام) ميزة على من سبقه من الخلفاء، وهؤلاء هم الشىعة بالمعنى العام وهم أكثر أهل الكوفة، وأما الأقوام الأولون فكانوا قلة فى الكوفة لتأثر عامتهم بشخصىة أمير المؤمنين (عليه السلام) وأقواله، وهذا هو التشيع بالمعنى الأعم الأوسع.

والواقع أن أقوال أمير المؤمنين (عليه السلام) التى تؤكد على امتياز أهل البيت (عليهم السلام) - والذى جاء كثير منها فى نهج البلاغة - هى الباعث الأساس فى نشأة التشيع فى الكوفة وصيرورة الكوفة علوىة الهوى.

ثم انقسم الشىعة بهذا المعنى العام - بحسب ما كانوا قد استفادوه من أقوال أمير المؤمنين (عليه السلام) واعتقدوه فىما يجوز أو لا يجوز القول به فى شأن من سبقه - إلى طوائف هى:

1. طائفة رأت أن خلافة أبى بكر وعمر شرعىة وإن كان على (عليه السلام) هو الأفضل والأمة مخطئة فى عدم توليته الأمر، وعليه ابن التمار.

وبعض هؤلاء قالوا إنه كان للأمة تولية من شاءت وإن لم يكن الأفضل.

2. طائفة رأت أنها كانت شرعىة وإن كان على (عليه السلام) هو الأفضل، لأن علىاً لم

يعارضهما فهو بمثابة حق كان لأحد فتركه، وهم المعروفون بالبترية أصحاب الحسن بن صالح بن حيّ، وكثير التّوا، وسالم بن أبي حفصة، والحكم بن عتيبة، وسلمة بن كهيل، وأبو المقدم ثابت الحداد.

3. طائفة رأّت أنها لم تكن شرعية، إلا أن أبا بكر وعمر لا يستحقان اسم الفسق لأنهما تأولا فأخطأ.

4. طائفة رأّت أنه (عليه السلام) معيّن بالنصّ فلا شرعية لخلافه غيره ولو بالتأويل، وهؤلاء الروافض بتعبير أهل السنة، وهم قوم ثبت عندهم أن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان يرى النصّ عليه وتعيينه.

وهذه الطائفة كانت في ازدياد في الكوفة بمرور الزمن، وهي كانت مقسمة إلى أقسام:

1. قسم قال بأن أمير المؤمنين لم يقتل ولم يمت وسوف يرجع ليملاً- الأرض قسطاً وعدلاً، ولا إمام على الخلق حتى يرجع، وتسمى بالسبئية نسبة إلى عبد الله بن سبأ.

والظاهر سرعة انقراض هذه الطائفة بعد أمير المؤمنين، وأغلب من عدّ من السبئية من الرجال كجابر كان على وجه الغلط، فإنهم كانوا يرون إمامة بعض الأحياء، وعامة الشيعة بعد أمير المؤمنين قالوا بإمامة الحسن

(عليه السلام)، وقد بويع بعد أبيه من قبل عامة أهل الكوفة، ولعل بعضهم ارتد لاحقاً بعد صلحه (عليه السلام) مع معاوية.

2. قسم قال بأن الإمامة في الحسن ثم الحسين ولم يرَ نصب إمام بعدهما.

والظاهر انقراض هؤلاء أيضاً سريعاً، فإن معظم الشيعة كانوا يبحثون عن إمام حيّ فعلي، كما يدل عليه تأمل التراث التاريخي والروائي.

3. قسم قال إن الإمامة في أهل البيت مستمرة، وهم عامة الشيعة في الكوفة حيث كانوا يبحثون عن إمام حيّ.

وافترق هؤلاء إلى أربع فرق: يمكن أن يعبر عنهم بالهاشمية والعلوية والفاطمية والحسينية.

أما الهاشمية فهم من يرى الإمامة في عامة بني هاشم سواء من ذرية علي (عليه السلام)، أو أخيه جعفر، أو عمه العباس، أو غيرهم، كما أن العلوية هم من يرى الإمامة في نسل علي (عليه السلام) خاصة.

ويندرج في هذه الفرقة من قال بإمامة محمد ابن الحنفية وينبغي أن يسموا بالحنفية، واشتهروا بالكيسانية، وهو ما نسب إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي، وكان منهم السيد إسماعيل الحميري الشاعر، ثم فرقة منهم قالت بموت محمد ابن الحنفية وانتقلت الإمامة بعده إلى ابنه عبد الله، وسميت هذه الفرقة بالهاشمية، وهم الهاشمية الخالص (1).

ومنهم من التزم بعدم وفاته وأنه بقي حياً ولا بدّ من رجوعه، وهؤلاء سمووا بالكربية، وخرج من هؤلاء حمزة بن عمار البربري الذي ادعى لاحقاً الإمامة لنفسه والإلوهية لابن الحنفية، وتبعه رجلان هما صائد النهدي وبيان بن سمعان، وكذا من أجرى الإمامة في ابنه عبد الله المكنى بأبي هاشم من بعده.

ثم إنه بعده منهم من زعم مهدويته وغلوا فيه وهؤلاء عرفوا بالبيانية نسبة إلى بيان ابن سمعان. وقد أحرقه خالد بن عبد الله القسري هو وأصحابه في مسجد الكوفة (2).

ومنهم من زعم أنه أوصى إلى أخيه علي بن محمد ابن الحنفية، ثم أوصى علي إلى ابنه الحسن، ثم أوصى الحسن إلى ابنه علي، والوصية عندهم في أولاد ابن الحنفية، وهذه الفرقة تسمى الكيسانية الخالص (3).

ومنهم من ينبغي أن يسموا بالجعفرية وهم من أجرى الإمامة بعد أبي هاشم بوصية منه في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي ثار بالكوفة

ص: 258

1- لاحظ فرق الشيعة للنوبختي والقمي: 43.

2- لاحظ المصدر السابق: 39. وقيل إنه قتل وصلب.

3- لاحظ المصدر السابق: 46.

(سنة 127هـ) وهرب إلى خراسان فقتله أبو مسلم الخراساني (سنة 129هـ).

وبعد اختلف أصحابه بين قائل بمهدويته، وقائل إنه حي لا يموت حتى يقود نواصي الخيل إلى رجل من ولد علي وفاطمة (عليهما السلام) ثم يموت، وقائل إنه مات ولم يوصِ وليس بعده إمام.

ومن أتباعه رجل غلا- يعرف ب- (عبد الله بن الحارث)، أدخل أتباعه في الغلو والتناسخ والأظلة والأدوار ونسبه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري وجابر بن يزيد الجعفي(1).

ومنهم من ينبغي أن يسموا بالعباسية وهم من أجرى الإمامة بالوصية بعد أبي هاشم في محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب وذريته إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور.

وقد انقرض الحنفية بمختلف أقسامهم سريعاً لاسيما بعد ظهور العباسيين وعدل أصحابها إلى المذاهب الأخرى.

وأما الفاطمية فالمراد بهم من يرون الإمامة محصورة في البطنين الحسن والحسين الذين هما ذرية رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد اشتهروا بالزيدية فقالوا إن الإمامة شرع سواء في أولاد الحسن والحسين والمناطق فيها الثورة، فمن خرج ودعا إلى نفسه كان إماماً، وهؤلاء هم الجارودية، ومن أعلامهم (زياد بن المنذر المكنى بأبي الجارود)، وباسمه سميت الفرقة، ومنهم أبو خالد الواسطي الراوي المشهور عن زيد، ومنهم فضيل بن الزبير الرسان، وقد قالوا بإمامة زيد، ثم محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى، ثم سائر الخارجين من أهل البيت، ومن هؤلاء المغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد، ومنهم من زعم مهدوية ذي النفس الزكية.

وأما الحسينية فهم الذين قالوا إن الإمامة بعد الحسين في نسله وهم: علي بن

ص: 259

1- لاحظ المصدر السابق: 43-45.

الحسين، ثم محمد بن علي الباقر، ثم جعفر بن محمد الصادق (عليهم السلام) وهكذا.

وعلى هذا المذهب كان جابر.

والحاصل من ذلك: أن الصراع في الكوفة بين اتجاهات التشيع كان من جهات متعددة:

فمن جهة كان هناك صراع بمستويات متعددة ابتداءً من مجرد تفضيل الإمام علي (عليه السلام)، ومروراً بإناطة شرعية غيره بعدم اعتراضه، وانتهاءً بالاعتقاد باصطفائه وأهل بيته والنص عليه، وتجاوزاً إلى الحركات الغالية التي ادعت الإلهوية والنبوة له، وكانت هذه الطبقة من غير أهل العلم.

ومن جهة أخرى: كان هناك صراع بين التوجه الثوري في التشيع الذي يرى الأولوية للخروج، ويرى إناطة الإمامة به وعليه الحنفية والعباسية والزيدية وقد انقرضت الفرقتان الأوليان، وبين التوجه العلمي الذي يرى أن أعلم أهل البيت (عليهم السلام) أولاهم بالخلافة، وهو الاتجاه الإمامي.

وقد كان الاتجاه الثوري هو الغالب في الكوفة - بعد شهادة الحسين (عليه السلام) وما استوجبه من التضيق على أهل البيت (عليهم السلام) - كرد فعل على الاتجاه الأموي للدولة ولولاها على الكوفة، إلى أن توفي الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام) سنة (94هـ)، وبعده تصدى الإمام الباقر (عليه السلام) بقوة لجذب أهل الكوفة إلى التوجه العلمي على أساس أنهم يحملون ميراث أمير المؤمنين (عليه السلام) الذي كان هو السبيل الأوثق عند عامة شيعة الكوفة إلى أحاديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فانجذب إليه كثير من أهل الفقه والعلم أو من المهتمين بالبحث والتفقه فيما يعملون به من الفتاوى من الجيل الذي عاش بين (60 - 94هـ) أي بين شهادة الحسين وشهادة ابنه علي بن الحسين (عليهما السلام) مثل زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم الطائفي وغيرهم.

وكان جابر من القسم المتعلم من هذا الجيل المتلمذ عند عدد من التابعين، فانجذب إلى الإمام الباقر ثم إلى ابنه الصادق (عليهما السلام) وأخذ عنهما.

لقد صار هذا الجيل الذي تلمذ على الإمام الباقر (عليه السلام) من جملة أعوان الإمام الباقر (عليه السلام) على أمرين كان يهدف إليهما:

أحدهما: إيصال أمر اصطفاء أهل البيت (عليهم السلام) إلى المجتمع الكوفي العام بين الاتجاهات الفكرية المختلفة.

والآخر: إرساء أسس علمية متينة للمذهب الإمامي من خلال آثار مسندة إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمير المؤمنين (عليه السلام) في العقائد والفقهاء والتفسير.

ومن أبرز هؤلاء الفضلاء الستة: زرارة وأقرانه، كما ورد وصفهم في عدّة روايات عن الإمام الصادق (عليه السلام).

ولكن كان جابر مؤثراً في ثقله المعنوي أكثر من الدور العلمي حيث لم يتأت له تربية تلاميذ مثل تربية زرارة وأقرانه لحريز وابن بكير وغيرهما، بل استغل جماعة من الغلاة والضعفاء الانتماء إليه.

هذا توضيح موجز لعصر جابر والخيارات المتعددة فيه لأهل الكوفة وشيعتها واختيار جابر بينها، وهذا ينفع في شأن معرفة سرّ اختيار سائر الرواة مثل زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم مذهب أهل البيت (عليهم السلام).

هذا تمام الكلام في الحلقة الأولى، وسيأتي الكلام في الحلقة الثانية - إن شاء الله تعالى - عن بقية الجهات المتعلقة بشخصية جابر وهي: شهرة جابر في الوسط الاجتماعي. جابر والسلطة الحاكمة. جنون جابر أو تظاهره بالجنون. طبيعة تعامل جابر مع الوسط السني العام بعد تحوله الفكري إلى المذهب الإمامي. جابر والحركات الثورية. عناية الإمام الباقر (عليه السلام) بجابر. خوارق جابر أو كراماته. جابر والأنباء الغيبية.

إنارة العقول في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للسيد الخوئي (قدس سره) - السيد جواد الغريفي

إشارة

إنارة العقول

في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول

تأليف

الاستاذ الاكبر سماحة آية الله العظمى

السيد ابوالقاسم الوسوى الخوئي (قدس سره)

تحقيق

السيد جواد الموسوى الغريفي

ص: 263

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة والسلام على خاتم رسله محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ها نحن نقطف ثمرة جديدة من الشجرة المباركة العريقة، الحوزة العلمية الشريفة في النجف الأشرف لنقدمها إلى ذوي الفضل والعلم.

وإن نظرة خاطفة إلى سير الدراسات العلمية ولا سيما الفقهية والأصولية الصادرة عن هذه المدرسة المباركة خلال تأريخها الوضاء تكشف عن عدم فتور أو توقّف دورها الفاعل وبحوثها العلمية، بل تُعرب عن تطوّرها وتكاملها رغم الظروف الصعبة والأحداث المريرة التي مرّت عليها، فكان لها الحظ الأوفر في إكمال مسيرة الفقه الإمامي، وإنجاب رجالٍ أفذاذ على مرّ السنين والأيام، ومن بين أولئك الذين كان لهم بالغ الأثر في استمرار ذلك الدور وتحمل مهام الحفاظ على الحوزة العلمية في أحلك الظروف التي مرّت عليها، وكان حلقة الوصل مع العصر الذهبي للحوزة العلمية في النجف الأشرف إبان أوج حراكها العلمي هو مؤلّف الرسالة الشريفة التي بين أيدينا أستاذ الفقهاء والمجتهدين وقبلة المشتغلين سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - أعلى الله مقامه الشريف -.

المؤلف (قدس سره) في سطور(1):

إنَّ سماحة السيد الخوئي (قدس سره) غني عن التعريف، وقد أثنى عليه وأشاد بمكانته العليا في العلم والدين كبار المراجع والعلماء، فقد وصفه أحد المراجع بأنَّه (كان مناراً للعلم والتقى، وسلطان الفقاهاة والإفتاء، زعيم الحوزات العلميَّة)(2)، ووصفه مرجع آخر بأنَّه كان (أنموذج السلف الصالح، بعقريته الفذَّة، ومواهبه الكثيرة، وملكاته الشَّريفة، التي أهلتَه لأنَّ يُعدَّ في الطليعة من علماء الإمامية، الذين كرَّسوا حياتهم لنصرة الدِّين والمذهب)(3). وقال ثالث: (لا مثيل للإمام الخوئي في مجال العلم والتفقه، ويصدق حديث بعض العلماء حوله إذ يقول: هو أستاذي وأستاذ كل من يحفظ عنه العلم في القرن الأخير. وبوجيز العبارة لا بدَّ من القول إن العلامة الخوئي أعلم الفقهاء منذ عصر الغيبة حتى يومنا هذا ولا أعرف أحدا يفوقه علماً)(4).

وقد أُلِّف في ترجمته وانجازاته في مختلف الميادين العديد من الكتب والرسائل الجامعيَّة وغيرها.

بالإضافة إلى ما ذكره (قدس سره) بنفسه في ترجمته في كتابه الخالد (معجم رجال الحديث)، ولذلك سنكتفي بذكر سطور عن حياته الشَّريفة:

• ولد (قدس سره) في 15 رجب 1317 هـ الموافق 19/11/1899م في مدينة خوي من إقليم آذربيجان. ويتصل نسبه الشريف بالإمام موسى بن جعفر (عليه السلام).

ص: 266

1- استفدناها ممَّا كتبه (قدّس سره) بنفسه، ومما كُتِب عنه، يلاحظ: معجم رجال الحديث الجزء (23)، الإمام أبو القاسم الخوئي زعيم الحوزة العلميَّة، موسوعة الإمام الخوئي (المقدمة)، نبذة مختصرة من حياة السيد الخوئي، مجلة الموسم العدد (17) الخاص عن الإمام الخوئي، وغيرها.

2- المرحوم السيّد محمَّد رضا الكلبيكاني (قدس سره).

3- سماحة السيد علي الحسيني السيستاني (دام ظلّه العالی).

4- سماحة السيد صادق الحسيني الروحاني (دام ظلّه).

- دخل مدرسة نمازی في خوي في حدود عام (1324 هـ) الموافق (1906م).
- سافر والده إلى النجف الأشرف عام (1328 هـ) الموافق (1910 م) لأجل حادثة المشروطة.
- التحق برفقة أخيه الأكبر - غير الشقيق - وبقية أفراد عائلته بوالده في النجف الأشرف عام (1330 هـ) الموافق (1912 م), وسكنوا محلّة العمارة.
- شرع بالدروس الحوزوية فور وصوله إلى النجف الأشرف, أي: عام (1330 هـ) الموافق (1912 م).
- تتلمذ في مرحلة السطح العالي عند الأساتذة المعروفين:
 1. آية الله السيد علي الكازروني, الجزء الأول لكتاب كفاية الأصول.
 2. آية الله الشيخ ميرزا محمود الشيرازي, الجزء الثاني لكتاب كفاية الأصول.
 3. آية الله الشيخ ميرزا فرج الله التبريزي, كتاب المكاسب المحرمة.
- أكمل المقدمات والسطح العالي, وشرع بالحضور في البحث الخارج عام (1338 هـ) الموافق (1919 م).
- عدّ (قدس سره) في معجمه من أساتذته في الدروس العليا (البحث الخارج):
 1. آية الله الشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الأصفهاني (ت 1339 هـ).
 2. آية الله الشيخ مهدي المازندراني (ت 1342 هـ).
 3. آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي (ت 1361 هـ).
 4. آية الله الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت 1361 هـ).
 5. آية الله الشيخ محمد حسين النائيني (ت 1355 هـ).

ولعلّ الترتيب الذي أورده (قدس سره) في ذكر أسماء مشايخه يعود إلى الأسبقية في زمن الحضور في مجالس بحوثهم وليس في الأهمية أو المرتبة العلمية لأساتذته.

وقد أفاد (قدس سره) أن أستاذه النائيني والأصفهاني أكثر من تتلمذ عليهما فقهاً وأصولاً. وأنه كان يقرر أبحاثهما على جمع من الحاضرين في البحث وفيهم غير واحد من الأفاضل, وهذا يدل على قابلية خاصة لا تتوفر إلا لمن تمكّن من دراسته وتميّز عن أقرانه.

● وقد درس (قدس سره) عند أساتذة آخرين, منهم:

1. آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي (ت 1352 هـ), ويعدّ السيد (قدس سره) من الطلاب البارزين لهذا الأستاذ العظيم في علم الكلام والعقائد والتفسير. وقد مدحه في مقابلة له مع مجلة الغري النجفية⁽¹⁾ بما هو أهله, قائلاً: (إنّه كان من أبرز العلماء المحققين والجهابذة المدققين ومن الطراز الأول من الفقهاء والأصوليين). وأشار إلى مزيد اختصاصه به حين قال: (إنّه كان يطلعني على كتابه (الرحلة المدرسيّة) كراسة كراسة ثمّ يبعثها إلى المطبعة على شكلها الأخير). وقال أيضاً: (كنت أنا وحدي الذي منحه إجازة الاجتهاد حيث كان يمتنع عن اعطائها أشد الامتناع).

2. آية الله الميرزا علي القاضي (ت 1380 هـ), (في مرحلة زمنية من عمره الشريف) وكان له الدور الفعّال والأساس في مراحل سير وسلوك السيد الخوئي (قدس سره).

3. آية الله السيد حسين البادكوبه اي (ت 1358 هـ) حضر عنده الفلسفة والعرفان.

4. آية الله السيد أبو القاسم الخوانساري (ت 1358 هـ) وكان أستاذه في الرياضيات العالية.

5. آية الله السيد عبد الغفار المازندراني (ت 1365 هـ) وقد حضر عنده درس الأخلاق.

ص: 268

• أجازته بالاجتهاد أعلام عصره وأساطين أساتذته، وهم: الشيخ محمد حسين الأصفهاني بتأريخ (22 محرم الحرام 1350 هـ)، والشيخ محمد حسين النائيني بتأريخ (19 شوال 1353 هـ)، وأغاضياء الدين العراقي، والميرزا علي آقا الشيرازي، والشيخ جواد البلاغي، والسيد أبو الحسن الاصفهاني بتأريخ (20 شوال 1353 هـ).

• طبع تقارير بحث الميرزا النائيني المسماة ب- (أجود التقارير) في سنة (1348 هـ)، أي: قبل وفاة الميرزا بسبع سنين.

• بدأ (قدس سره) بتدريس البحث الخارج (الدورة الأولى) سنة (1355 هـ) (1) الموافق (1936 م)، وحكي أنه بدأ بالبحث الخارج سنة (1352 هـ) الموافق (1933 م) أو قبل ذلك (2).

• اشتهر درسه ودرس تلميذ آخر للميرزا النائيني - وهو المرحوم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني صاحب فوائد الأصول - بعد وفاة الميرزا النائيني (1355 هـ)، وبعد رحيل المرحوم الكاظمي عام (1365 هـ) تصدّر درس السيد (قدس سره) الدروس الأخرى من حيث الكيفية والكمية.

• شرع في 27 ربيع الأول سنة (1377 هـ) في تدريس فروع (العروة الوثقى) لفضيلة الطائفة السيد اليزدي (قدس سره).

• تسنّم المرجعية العليا والزعامة الكبرى للشريعة الإمامية بعد وفاة السيد الحكيم (قدس سره) عام 1390 هـ.

• حظيت برعايته الحوزات العلمية، وأسس المراكز الإسلامية والثقافية والمؤسسات الخيرية في العراق وإيران والهند وباكستان ولبنان وبريطانيا وأمريكا ومناطق أخرى.

ص: 269

1- لاحظ: أساطين المرجعية العليا: 274، 299.

2- حكي ذلك عن السيد محمد حسين الهمداني والسيد جعفر شهيدي وآخرين. لاحظ: الإمام أبو القاسم الخوئي زعيم الحوزة العلمية: 158، 169. أساطين المرجعية العليا: 299.

• دُوِّنت نظرياته الجديدة وآراؤه العلميّة القيّمة من خلال مؤلفاته وتقاريرات كثير من تلامذته الأفاضل في شتى الحقول العلميّة المختلفة من الفقه والأصول وعلوم القرآن والتفسير والعقائد، والتي تعتبر اليوم من أمهات المصادر الحديثة للباحثين والعلماء، مما لا يستغني عنه الأساتذة والطلاب معاً، وعليها تدور رحى البحوث والدروس في هذين الحقلين في جميع الحوزات الدينية المعروفة، وقد طُبِع أكثرها في حياته الشريفة وقد ذكرها في معجمه، وبعضها بعد وفاته.

• تخرّج من مجلس درسه على يديه الكريمتين طوال تاريخ زعامته للحوزة المباركة مئات الأساتذة والمدرسين في الحوزات العلمية المنتشرة في أقطار العالم الإسلامي وعشرات المجتهدين الكبار، وقد تسنّم نخبة منهم في العصر الحاضر سدّة المرجعية في الحوزات العلمية الشهيرة في النجف الأشرف وقم المقدّسة ومشهد الرضا المقدّس.

• توقّف (قدس سره) عن إلقاء بحوثه العالية في ذي الحجة من عام (1409 هـ) الموافق تموز (1989 م)، بعد أكثر من نصف قرن من العطاء المتواصل.

• فاضت روحه الطاهرة بعد آذان الظهر في 8 صفر 1413 هـ الموافق 8/8/1992 م وهو قائم يصلي، فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يُبعث حياً.

علاقة السيد الخوئي بالسيد أبو الحسن الأصفهاني (قدس سرهما)

لابدّ لنا من وقفة مع هذه الرسالة وما جاء في مطلعها، فقد أهداها السيد الخوئي إلى مقام السيد أبو الحسن (قدس سرهما)، بقوله:

(وأهديتها إلى زعيم الشّيعة، ومرجع الشريعة، حامل لواء الدّين، ومبيّن أحكام سيّد المرسلين، حجّة الإسلام، وآية الله على الأنام، العلامة الأوحد، والمحقق الفرد، السيّد أبو الحسن الموسويّ الأصبهاني (أدام الله عزّ المسلمين ببقائه)، وأرجو أن تكون مقبولةً في حَضْرَتِهِ، كما هو المأمول من فضله السّامي).

هذا على الرغم من أن السيد الخوئي لا ينتمي إلى مدرسة السيد أبو الحسن الأصفهاني (قدس سرهما)، بل هو من أعيان خريجي مدرسة الميرزا النائيني (قدس سره)، التي هي في عرضها، ولكنه لمّا انتت وسادة المرجعية العليا للطائفة للسيد أبو الحسن وحتّ برحالها عنده، نرى منه هذا الموقف السامي الدال على مدى ضرورة تعظيم مقام المرجعية والانضواء تحت لوائها؛ لما في توحيد الكلمة من عظيم أثر وجيل نفع، وبذلك يضرب لنا (قدس سره) أروع الدروس والعبر التطبيقية، علّنا نسير بخطاهم ونهتدي بنور هديهم رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

وبهذه المناسبة نترجم - بشكل موجز - المهداة له الرسالة:

هو السيد أبو الحسن بن محمد بن عبد الحميد بن محمد الموسوي الأصفهاني النجفي (1). كان من أعلام فقهاء الإمامية، ومن أشهر مراجع التقليد. ولد سنة (1284 هـ) في إحدى قرى أصفهان، وتعلّم بها. وانتقل في شبابه الباكر إلى أصفهان، فدرس بها، وارتحل إلى الحوزة العلميّة في النجف الأشرف سنة (1308هـ)، فحضر على الميرزا حبيب الله الرشتي (ت 1312هـ). ثم حضر بحث الشيخ محمد كاظم الخراساني النجفي في الفقه والأصول، واختصّ به، ولازمه إلى أن توفّي الخراساني سنة (1329هـ). واستقل بالبحث والتدريس، فحضر عليه كثيرون. ونال حظاً من الرئاسة الدينية بعد وفاة الشيخ أحمد كاشف الغطاء، وأخذ يشتهر في الأوساط شيئاً فشيئاً حتى انحصرت به المرجعية بعد وفاة الميرزا محمد حسين النائيني سنة (1355هـ)، وطبقت شهرته الآفاق، وأصبح مفتي الشيعة في سائر الأقطار الإسلامية.

وكان - كما يقول السيد محسن العاملي -: واسع العلم والفقه، عميق الفكر،

ص: 271

1- موسوعة طبقات الفقهاء؛ ج 14 ق 1 ص 31 برقم 4420، بتصرف.

حسن التدبير، عارفاً بمواقع الأمور، جاهداً في إصلاح المجتمع، شقيقاً على عموم الناس، جليل المقدر، عظيم السياسة.

وترك من المؤلفات: رسالة فتوائية سماها وسيلة النجاة (مطبوعة)، وحاشية على (العروة الوثقى) في الفقه للسيد اليزدي (مطبوعة)، وشرح على (الكفاية) في أصول الفقه لأستاذه الخراساني.

تأريخ المسألة المبحوث عنها ومن صنّف فيها

تأريخ المسألة المبحوث عنها ومن صنّف فيها (1):

من تتبع حكم المسألة المبحوث عنها (حكم المهر فيما إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول) وجد أنها لم تُشبع بحثاً وتفصيلاً في كلمات الفقهاء المتقدمين وآثارهم (رضوان الله عليهم) على الرغم من ورود روايات كثيرة فيها عن أهل البيت (عليهم السلام)، وقد حَسُنَ حُظُّهَا أخيراً فأقبل عدّة من الأعلام عليها من جديد لَمَّا رأوها قد تحرّفت فيما اشتهر من حكمها عن الحق والصواب، فألّفوا فيها رسائل مستقلة تشتمل على روايات المسألة وتقرير حلّها حسب ما وصلت إليه آراؤهم، والرسائل التي استقلّت فيها بالتأليف - فيما وقفنا عليه - لم تتجاوز ثمانية، وهي:

• رسالة في موت الزوج أو الزوجة قبل الدخول، هل يوجب المهر كاملاً أم لا؟ للشيخ أحمد الدرّازي البحراني (ت 1131 هـ) والد صاحب الحدائق (2).

• رسالة في موت أحد الزوجين قبل الدخول للشيخ محمد بن أحمد الدرّازي البحراني، أخ الشيخ يوسف البحراني (ت 1182 هـ) (3).

ص: 272

1- لاحظ: (رسالتان في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول)، الرسالة الثانية: 26 وما بعدها.

2- الذريعة: 244/23 برقم 8824.

3- الذريعة: 245/23 برقم 8827. وقال: النسخة ضمن مجموعة من رسائله بخط السيد خليفة الإحسائي تأريخها 1221 هـ.

• بغية الفحول في حكم المهر إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول للسيد أبو تراب الخوانساري (ت 1346 هـ) (1).

• غاية المسؤول في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للشيخ عبد الله المامقاني (ت 1351 هـ) (2). قال في أولها: (سألني جمع من الإخوان أن أحرر رسالة في ... وحيث إن المسألة كانت معروفةً بخلاف ما تقتضيه قواعد الفقهاء وكنت قد حررتها في فصل المهور من كتاب النكاح أجبتهم إلى ذلك واستخرجتها من كتابنا الكبير حتى يشيع الحق ويبين (3)).

• رسالة في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول للميرزا صادق آقا التبريزي (ت 1351 هـ). قال: (قد اختلفت كلمات الأصحاب في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول بعد الاتفاق منهم على الانتصاف بالطلاق، فمنهم من نصّفه ومنهم من لم يُنصّف ومنهم من فصل بين موت الزوجة والزوج فنصّف في الأول دون الثاني، ومنشأ هذا الاختلاف اختلاف الأخبار المروية عنهم (عليهم السلام) وغموض المناط في لزوم تمام

ص: 273

1- أحسن الوديعه: 14/2. ومرة الشرق: 174/1. وريحانة الأدب: 188/2. وذكرها في الذريعة: 295/23 برقم 9041 تحت عنوان (رسالة في المهر للمتوفى عنها زوجها قبل الدخول).

2- الذريعة: 120/1 برقم 579 تحت عنوان (إجابة السؤال..) و22/16 برقم 77 عنه في فهرس تصانيفه تحت عنوان (غاية السؤل..). وقد طبعت بهذا العنوان الأخير مع تحفة الصفوة في تبريز سنة (1320 هـ) وقد سمّاها في المقدمة (إجابة السؤل في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول). وثانيةً في المطبعة المرتضوية بالنجف الأشرف سنة (1344 هـ) بالعنوان المذكور أعلاه وسمّاها أيضاً في مقدمتها به وذلك في مجموعة من رسائله تسمّى بالاثني عشرية، والرسالة هي الحادية عشرة منها. وثالثةً في العدد (39) من مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) تحت عنوان (رسالة إجابة السؤل) بتحقيق الشيخ خالد الغفوري.

3- المراد بكتابه الكبير منتهى مقاصد الأنام في نكت شرائع الإسلام الذي استخرج منه أيضاً بعض آثاره الأخرى كما في الذريعة: 23/13.

المهر أو نصفه(1).

• ضياء العقول في حكم المهر إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول للسيد محسن الأمين العاملي (ت 1371 هـ). قال: (حداني عليها ما رأيت من إشكال هذه المسألة مع كثرة الابتلاء بها وذهاب كثير من الأساطين فيها إلى خلاف ما تقتضيه الأدلة لشبهة دخلت عليهم)(2).

• رسالة في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول للفيض السمناني (ت 1380 هـ). قال: قد وقع الخلاف فيما يجب من الصداق إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول(3).

• إنارة العقول في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للسيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت 1413 هـ), وهي هذه الرسالة التي بين أيدينا.

وهناك أيضاً رسائل في أصل الصداق والمهر وبعض مسائله الأخرى، ألفت منذ القدم، وأقربها إلى موضوعنا رسالة في موت الزوج قبل الدخول بالمنقطة للمولى محمد حسن الحائري من تلاميذ صاحب الرياض(4).

وصف النسخة المعتمدة في التحقيق

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة القيمة على نسختها الفريدة، التي كتبها المؤلف نفسه بخط النسخ الجلي الجميل، والمحفوظة في مكتبة الإمام الخوئي العامة(5).

في

ص: 274

1- وقد طبعت مؤخراً منضمة إلى رسالة الفيض السمناني - الآتية الذكر - تحت عنوان (رسالتان في انتصاف المهر ..) ضمن منشورات مؤسسة الأعلمي - بيروت، سنة 1434 هـ.

2- الذريعة: 125 / 15 الرقم 842. فرغ منه 1329 هـ بدمشق وطبع فيها بالمطبعة الوطنية سنة 1332 هـ.

3- وقد طبعت مؤخراً - كما ذكرنا آنفاً - منضمة إلى رسالة الميرزا صادق آقا التبريزي تحت عنوان (رسالتان في انتصاف المهر ..).

4- الذريعة: 244 / 23 برقم 8825. وهي بخطه منضمة إلى رسالة أخرى له أيضاً.

5- التي أسسها الإمام الخوئي سنة (1391 هـ) الموافق (1971 م).

النجف الأشرف برقم (314)، وتقع هذه النسخة في 16 ورقة، تحوي كل صفحة مكتوبة منها ثلاثة عشر سطرًا، وطول الورقة 13 سم، وعرضها 5,10 سم، والغلاف الخارجي ورقي، لونه أحمر.

أولها بعد البسملة: (الحمد لله رب العالمين.. إنّه قد ورد عليّ أوان تشرفني بالبلدة المقدّسة الكاظميّة على مشرفها آلاف الثناء والتحية مكتوب من بعض أصدقائي المحترمين..).

وأخرها: (هذا غاية ما وسعني من التكلم في حكم المسألة عجاله، والحمد لله أولاً وآخراً، وقد شرعت فيها غرّة جمادى الثانية سنة 1355 من الهجرة النبويّة، وقد فرغت منها عصرًا).

وقد ذكرها الشيخ آقا بزرك الطهراني في الذريعة: 2/354 الرقم 1423.

عملنا في التحقيق

1. تقطيع النصّ وتقويمه الذي اشتمل على ضبط النصّ وتصحيح الأخطاء ووضع علائم الترقيم ونحوها ورعاية قواعد الإملاء.
2. تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.
3. تخريج الأقوال الفقهية والأصولية وغيرهما وإرجاعها إلى مصادرها الرئيسية.
4. حرصنا على عدم تجاوز المقدار الضروري من الإضافة على المتن، ووضعنا ما أضفناه بين معقوفين.
5. إعداد فهرس لمصادر التحقيق.

كلمة شكر وتقدير

وفي نهاية المطاف نتقدم بخالص شكرنا وعظيم امتناننا إلى القائمين على مكتبة الامام الخوئي العامة في النجف الأشرف حيث أتاحوا لنا هذه النسخة الوحيدة للمخطوطة, سائلين المولى عزَّ وجل أن يديم توفيقاتهم إنَّه ولي التوفيق.

ونأمل منه تعالى أن يتقبَّل بلطفه وكرمه هذا العمل القليل، وله الحمد أولاً وآخراً.

جواد الموسوي الغريفي

النجف الأشرف

20 جمادى الآخرة 1436هـ.

ص: 276

صورة

□

الصفحة الأولى من المخطوطة

ص: 277

صورة

□

الصفحة الأخيرة من المخطوطة

ص: 278

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمّد وعترته الطّيبين الطّاهرين، واللّعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فيقول أفقر عباد الله إلى ربّه الغني، أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي: إنّه قد ورد عليّ أوان تشرّفني بالبلدة المقدّسة الكاظميّة - على مشرّفها آلاف الثناء والتّحيّة - مكتوب من بعض أصدقائي المحترمين (دام عزّه وبقاؤه) يسألني فيه عن حكم المهر فيما إذا مات أحد الزوجين قبل الدّخول، مع بيان المدرك وإيضاح المسلك، وبما أنّي لم أكن في سعة من مخالفته، امتثلت أمره، وأفردت له رسالة مختصرة، واجتبت فيها نقل الأقوال، والتّطويل في القيل والقال، واقتصرت من الروايات على مقدار الضرورة، مع الإشارة إلى الباقي للاختصار؛ وذلك لما أنا فيه من تشويش خاطر، وضيق حاضر، وأهديتها إلى زعيم الشيعة، ومرجع الشريعة، حامل لواء الدين، ومبيّن أحكام سيّد المرسلين، حجّة الإسلام، وآية الله على الأنام، العلامة الأوحّد، والمحقّق الفرد، السيّد أبو الحسن الموسويّ الأصبهاني (أدام الله عزّ المسلمين ببقائه)، وأرجو أن تكون مقبولةً في حَضْرَتِهِ، كما هو المأمول من فضله السّامي، فأقول وبالله أستعين:

الأقوال في المسألة ثلاثة، ثالثها التّفصيل بين موت الزّوجة وموت الزّوج، فقليل بالتّنصيف في الأوّل دون الثّاني، والأقوى منها هو القول بالتّنصيف مطلقاً.

ولتوضيح الحال تقدّم ما يمكن أن يكون مدركاً للقول بالتّمam على الإطلاق، وفي ضمنه يظهر مدرك القول بالتّفصيل، وصحّة القول المختار.

استدلّ للقول بالتّمام بوجوه:

[الوجه] الأوّل: إنّ العقد موجب لملكيّة تمام المهر, كما هو مقتضى قوله تعالى عزّ من قائل: (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) (1), وجملة من الأخبار المستفيضة - على ما ستأتي الإشارة إليها (2) -.

وقد دلّ الدليل على التّصنيف بالطلاق قبل الدّخول, ولم يثبت في غيره, فيتمسك بالاستصحاب, ويحكم باستحقاق الزّوجة لتمام المهر.

وما قيل: من أنّ المملوك إنّما هو نصف المهر, والنّصف الآخر يملك بالدّخول - كما ذهب إليه الإسكافي (3) -,

ولا أقلّ من الشكّ, فلا يقين سابق حتّى يتمسك بالاستصحاب, بل الأصل يقتضي عدم ملكيّة الأزيد من النّصف بالعقد, مضافاً إلى أنّه مقتضى قوله عليه السّلام في جملة من الروايات:

منها رواية محمد بن مسلم, حيث قال للباقر عليه السّلام (4) متى يجب المهر؟ قال (5)

عليه السّلام (6):

(إذا دخل بها) (7).

ص: 282

1- النساء: 4. وتقريب دلالته - كما جاء في الخلاف (4/369) - من وجهين: أحدهما: أنّه أضاف الصدقات إليهنّ, والظاهر أنّه لهنّ, ولم يفرّق بين قبل الدخول وبعده. والثاني: أنّه أمر بإيتائهن ذلك كله, فثبت أنّ الكلّ لهنّ.

2- ستأتي في صفحة 289 وما بعدها.

3- حكاه عنه العلامة في مختلف الشيعة: (7/172).

4- في المصدر: (قال: سألتُ أبا جعفر عليه السّلام) بدل (حيث قال للباقر عليه السّلام).

5- في المصدر: (فقال).

6- لم يرد في المصدر (عليه السّلام).

7- تهذيب الأحكام: 464/7 ح 1860, الاستبصار: 226/3 ح 818.

وفي معناها غيرها(1) أيضاً.

مدفوع: بدلالة النصوص الكثيرة على ملكية تمام المهر بالعقد، وتسلم الأصحاب عليها:

منها ما دلّ على ملكية الزوجة للنماء المتخلل بين الطلاق والعقد، كموثّق عبید ابن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل تزوج امرأة على مائة شاة، ثمّ ساق إليها الغنم، ثمّ طلقها قبل أن يدخل بها، وقد ولدت الغنم، قال: (إن كانت الغنم حملت عنده رجع بنصفها ونصف أولادها، وإن لم يكن الحمل عنده رجع بنصفها ولم يرجع من الأولاد بشيء)(2).

وقريب منه موثّق الآخر(3).

ومن المعلوم أنّ عدم الرجوع بنصف الأولاد فيما إذا لم تكن الولادة عنده من جهة كونها نماء ملك الزوجة، والدليل إنّما دلّ على الرجوع بنصف المهر لا بنصف نمائه أيضاً، وأما الرجوع فيما إذا كان الحمل عنده فلدخول الأولاد في المهر كما هو

ص: 283

1- لاحظ: تهذيب الأحكام (464/7) الأحاديث (1859, 1861, 1862)، الاستبصار (226/3) الأحاديث (817, 819, 820)، ولمزيد من الفائدة نذكر نصوصها بالتسلسل: أ: علي بن الحسن [في الاستبصار زيادة: بن فضال] عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: (لا يوجب المهر إلا الوقاع في الفرج). ب: عنه عن الزيات [في الاستبصار: عن الريان] عن ابن أبي عمير وأحمد بن الحسن عن هارون بن مسلم عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله في رجل دخل بامرأة قال: (إذا التقى الختانان وجب المهر والعدة). ج: عنه عن علي بن أسباط عن علاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل والمرأة متى يجب عليهما الغسل. قال: (إذا أدخله وجب الغسل والمهر والرّجم).

2- الكافي: 594/11 ح 10835.

3- ورد في ذيل الحديث السابق، وهو مثله إلا أنّه قال: ساق إليها غنماً ورقيقاً، فولدت الغنم والرقيق.

ظاهر، وإلا فيرجع بالجميع قبل الطلاق وبعده.

ومنها ما دلّ على رجوع الزوج بنصف المهر على الزوجة فيما لو أبرأته الصداق ثم طلقها، كمضمرة سماعة، قال: سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها، ثم جعلته في حلّ [من صداقها، يجوز أن يدخل بها قبل أن يعطيها شيئاً] (1)، قال: ([نعم] (2)، إذا جعلته في حلّ فقد قبضته [منه] (3)، فإن خلاها قبل أن يدخل بها ردت المرأة على الزوج نصف الصداق) (4).

فلو كان المملوك للمرأة بالعقد هو النصف وقد أبرأته فلا موجب لرجوع الزوج به عليها، وهذا بخلاف ما إذا كان المملوك هو التمام، فإنها بالإبراء كأنها قبضته، فكما أن في فرض القبض يرجع الزوج عليها بالنصف فكذلك في الإبراء.

وهذه الأخبار موافقة لظاهر الكتاب كما عرفت.

وقول الإسكافي باستحقاق النصف بالعقد لعله مسبوق وملحوق بالإجماع على خلافه.

والأخبار المزبورة (5) - مع أنها لا دلالة فيها على ما ذكر؛ لقوة احتمال أن يكون المراد من الوجوب فيها اللزوم والاستقرار، دون الحدوث و[أصل] الثبوت، ولذا نسب إلى تمام المهر دون نصفه، إذ لو كان المراد منه أصل الحدوث لكان مدلولها مخالفاً للإجماع القطعي؛ ضرورة أنه لا قائل بعدم ملكية الزوجة لشيء حال العقد، فيكون

ص: 284

1- ما بين المعقوفين من المصدر.

2- ما بين المعقوفين من المصدر.

3- ما بين المعقوفين من المصدر.

4- تهذيب الأحكام: 261 / 7 ح 1130، وأورد مثله بسند آخر: 374 / 7 ح 1513.

5- أي: رواية محمد بن مسلم وما بمعناها مما مرّ في صفحة 282 و 283 متناً وهامشاً.

المتحصل منها: أن الموجب للاستقرار هو الوقاع، دون الخلوة ونحوها- غير صالحة للمعارضة مع أخبار الثبوت بأصل العقد(1) من وجوه لا تخفى.

لا يقال: ملكية تمام المهر بالعقد وإن كانت مسلمة إلا أنها مرددة بين المستقرة من غير جهة الطلاق، والمتزلزلة بالموت، أمّا الأولى فغير محرزة الحدوث، وأمّا الثانية فغير محتملة البقاء، فكيف يمكن التمسك بالاستصحاب!

فإنه يقال: إن ما ذكر على تقدير تسليمه فإنما يمنع عن جريان الاستصحاب الشخصي، حيث إن أحد الشخصين لم يحرز حدوثه، والآخر لا يحتمل بقاءه، وأمّا استصحاب كلي الملكية الجامعة بين الشخصين بلا ملاحظة الخصوصية، فلا مانع منه بعد كونه متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، كما بين ذلك في بيان جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، وقد بينا في محله(2)

ما حاصله: إن الميزان في الجريان وحدة متعلق اليقين والشك من حيث الوجود، من دون فرق بين تعلقه بالكلي أو الفرد، وبهذا يمتاز القسم الثاني عن الثالث، فإن الوجود المشكوك في القسم الثالث مغاير مع المتيقن قطعاً وإن احتمل مقارنته معه أو مع ارتفاعه.

على أنه غير مسلم؛ ضرورة أن زوال الملكية بشيءٍ وعدمه لا يوجب كون الملكية ذات فردين، بل هي فرد واحد حدث بالعقد، سواء كان حكمه الشرعي بقاءه على ما كان بعد الموت أو سقوط نصفه به.

فلا يقاس ذلك بالملكية الجائزة واللازمة، التي توهم أنهما نوعان، ولكلٍ منهما سبب مستقل معلوم، فإذا شك في فرد أنه من أي النوعين فلا يمكن التمسك

ص: 285

1- أي: موثق عبید بن زرارة ومضمرة سماعة ونحوهما مما مرّ في صفحة 283 و 284.

2- لاحظ: مصباح الأصول: 103/3 وما بعدها.

بالاستصحاب الشَّخصي؛ ضرورة أن الملكيّة في المقام ليس لها نوعان، بل هي نوع واحد شكٌّ في بقائه وزواله بالموت، فلا مانع من الاستصحاب الشَّخصي.

بل قد تحقق في محلّه أنّ الملكيّة من حيث الجواز واللُّزوم أيضاً كذلك، حيث إنَّهما حكمان شرعيّان يختلفان باختلاف الأسباب، كما أوضحه بما لا مزيد عليه شيخنا العلامة الأنصاري قدّس سرّه في مبحث المعاطاة من متاجره(1).

إن قلت: هبّ أنّ الاستصحاب شخصي إلا أنّ الشكّ في المقام من قبيل الشكّ في المقتضي، حيث لم يحرز اقتضاء العقد لملكيّة تمام المهر حتّى بعد الموت، وقد بيّن في محلّه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في المقتضي.

قلت:

أولاً: إنّ عدم جريان الاستصحاب مع كون الشكّ في المقتضي وإن كان مختار جملة من المحقّقين منهم شيخنا العلامة الأنصاري(2).

وتبعه شيخنا الأستاذ المحقق النائيني(3) قدّس سرّه، وأوضحه بما لا مزيد عليه، إلا أنّ التحقيق عندنا هو عدم الفرق في الجريان بين موارد الشكّ من جهة الرفع وموارد الشكّ في المقتضي، والتفصيل موكول إلى محلّه(4).

وثانياً: إنّ الشكّ في المقام من قبيل الشكّ [في] الرفع، لا من جهة الشكّ في المقتضي، حيث إنّ الملكيّة في نفسها مما يقبل البقاء إلى الأبد لولا حدوث رافع زمني،

ص: 286

1- لاحظ: كتاب المكاسب: 3/ 51 وما بعدها.

2- فرائد الأصول: 2/ 574 - 575.

3- أجود التقريرات: 2/ 353 - 357. وفوائد الأصول: 4/ 324 - 331.

4- لاحظ: مصباح الأصول: 3/ 26 وما بعدها.

وهو الموت في المقام، وليست هي ممّا يرتفع بنفسه في عمود الزمان ولو مع قطع النّظر عن حدوث أي حادث زمني، كالزّوجيّة في العقد المنقطع، حيث إنّها ترتفع بانتهاء نفس الزّمان بلا- توقّف على حادث آخر، وهذا هو الضابط في إحراز كون الشكّ من قبيل الشكّ في المقتضي أو من قبيل الشكّ في الرفع، كما أوضحناه في تقريراتنا(1)

لبحث شيخنا الأستاذ المحقق المزبور قدّس الله نفسه الزّكيّة، وبذلك دفعنا جملة من الإشكالات التي أوردها العلامة الطباطبائي اليزدي قدّس سرّه في حاشيته(2)

على العلامة الأنصاري قدّس سرّه في موارد تمسّكه بالاستصحاب، بأنّ الشكّ من باب الشكّ في المقتضي، ولا مجرى للاستصحاب معه عنده، فراجع التقرير وتدبر.

هذا غاية ما يمكن أن يقرب في إثبات جريان الاستصحاب لإثبات عدم التّصنيف بالموت.

والجواب عنه: إنّ الاستصحاب في المقام في حدّ نفسه وإن كان لا مانع عنه كما ذكر، إلاّ أنّه إنّما يجري مع عدم الدّليل، والنصوص في المقام كثيرة من الطرفين، فالقول بالتّمام أو التّصنيف إنّما هو من جهة الدليل، وقد ثبت في محلّه(3) أنّه لا تصل النّوبة إلى الأصل العملي، سواء كان موافقاً مع الدّليل أو مخالفاً له.

نعم، لو بنينا على عدم حجّية أخبار التّصنيف في حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن معارضتها بأخبار التّمام؛ لإعراض المشهور عنها كما توهم، ولم نستفد حكم صورة موت الزّوجة من أخبار التّمام؛ لاختصاصها بصورة موت الزّوج، فلا محالة تبقى

ص: 287

1- أجود التقريرات: 353/2 - 357.

2- لاحظ: حاشية المكاسب للسيد اليزدي طاب ثراه: 73/1.

3- لاحظ: مصباح الأصول: 206/2 وما بعدها.

صورة موت الزوجة بلا دليل, فلا مناص عن الرجوع فيها إلى الأصل العملي, وستظهر لك حقيقة الحال إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: الإجماع المدعى في كلام المرتضى(1).

وتبعه ابن إدريس(2)

قدس سرهما, حيث نسب القول بالتّمات إلى المحصّلين, الظاهر في دعواه الاتفاق.

والجواب:

أولاً: إنّ حجّية الإجماع عندنا(3)

إنّما هو كشفه عن رأي المعصوم عليه السّلام بأحد وجوه الكشف, وإلا فالاتفاق بنفسه لا يكون مدركاً للحكم الشرعي, ومن المعلوم في المقام استناد القائلين بالتّمات بأجمعهم إلى دليل في المسألة, من أصل أو أمانة, فكيف يمكن أن يكون الاتفاق في المسألة كاشفاً قطعياً عن رأيه صلوات الله وسلامه عليه! وعليه فلا بدّ من النّظر إلى مدرك الاتفاق, فإن علم خطؤه فلا مانع من مخالفة الجميع, كما اتفق ذلك في غير مورد من المسائل كنجاسة البئر ونحوها, حيث ترى عدم الخلاف فيها بين المتقدّمين, ومع ذلك فقد خالفهم المتأخرون أجمع من غير نكير؛ لعدم تمامية أدلة القدماء في نظرهم, وكم لها من نظير, كما يظهر لمن راجع الفقه نظر تدبّر واجتهاد.

وثانياً: إنّ دعوى الإجماع في المقام مع مخالفة جملة من أكابر الفقه كما سيظهر لك - حتّى نسب صاحب الرياض(4)

قدس سره القول بالتّصنيف إلى المشهور بين القدماء - لا يخلو من الجفاف, وكيف يمكن دعوى الإجماع! مع مصير مثل الكليني

ص: 288

1- المسائل الناصريات: 334.

2- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: 585/2.

3- لاحظ: مصباح الأصول: 140/2.

4- رياض المسائل: 40/12.

والصدوق قدس سرهما - حيث اقتصر(1)

بذكر أخبار التنصيف, ولم يذكر أخبار التمام- والشيخ وأضرابه(2)

قدس الله تعالى أسرارهم إلى التنصيف, إمّا مطلقاً أو في خصوص صورة موت الزوجة.

وثالثاً: إنّ الإجماع المحصّل غير حاصل, والمنقول منه بلا طائل, خصوصاً ممّن علم من حاله دعواه بمجرّد الإجماع على قاعدة أو أصل, كالسيد وأمثاله من القدماء قدس الله تعالى أسرارهم, كما هو ظاهر لمن تتبّع موارد دعواهم الإجماع في الفقه, فترى أنّ السيد يدّعي الإجماع على جواز الوضوء بماء الورد؛ لعدم ورود النهي عنه, فيجعل الإجماع على الأصل إجماعاً على الفرع باعتقاده تفرّعه عليه.

الوجه الثالث - وهو العمدة-: الروايات الدالّة على ذلك:

منها رواية الشيخ في التهذيب عن سليمان بن خالد, قال: سألته عن المتوفّي عنها زوجها ولم يدخل بها, فقال: (إن كان فرض لها مهرًا, فلها مهرها, وعليها العدة, ولها الميراث, [وعدها أربعة أشهر وعشراً](3), وإن لم يكن [قد](4) فرض لها مهرًا, فليس لها مهر, ولها الميراث, وعليها العدة)(5).

ص: 289

1- لاحظ: الكافي (11/ 625) باب المتوفّي عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصداق والعدة. ومن لا يحضره الفقيه (4/ 312) باب ميراث المتوفّي عنها زوجها.

2- كابن البرّاج (المهذّب: 2/ 204), والكيدري (إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: 425).

3- من المصدر.

4- من تهذيب الأحكام. ولم ترد في الاستبصار.

5- تهذيب الأحكام: 8/ 145 ح 502, الاستبصار (3/ 340 ح 1212), وقد ورد مثله بسند آخر: (3/ 340 ح 1214).

ومنها روايته عن الكناني (1) عن أبي عبد الله عليه السّلام. وروايته عن الحلبي (2) عنه عليه السّلام. وروايته عن زرارة (3).

وروايته عن منصور بن حازم (4)

نحو ما ذكر بأدنى تفاوت.

ومنها روايته عن منصور بن حازم أيضاً، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: رجل تزوّج امرأة، وسَمَّى لها صداقاً، ثمّ مات عنها، ولم يدخل بها، قال: (لها المهر كاملاً، ولها الميراث). قلت: فإنّهم رووا عنك أنّ لها نصف المهر، قال: (لا- يحفظون عني، إنّما ذلك في المطلقة (5) (6)).

ص: 290

- 1- تهذيب الأحكام: 145/8 ح 503. ونصّها: عن أبي الصّباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: (إذا تُوفّي الرّجل عن امرأته ولم يدخل بها فلها المهر كلّهُ إن كان سمّى لها مهراً وسهمها من الميراث، وإن لم يكن سمّى لها مهراً لم يكن لها مهرٌ وكان لها الميراث).
- 2- تهذيب الأحكام: 146/8 ح 505. ونصّها: عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: (في المتوفّي عنها زوجها إذا لم يدخل بها إن كان فرض لها مهرها الذي فرض لها ولها الميراث وعدّتها أربعة أشهر وعشراً كعدّة التي دخل بها، وإن لم يكن فرض لها مهراً فلا مهر لها وعليها العدّة ولها الميراث).
- 3- تهذيب الأحكام: 146/8 ح 506. وهي مثل سابقتها.
- 4- تهذيب الأحكام: 146/8 ح 508. ونصّها: عن منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرّجل يتزوّد المرأة فيموت عنها قبل أن يدخل بها. قال: (لها صداقها كاملاً وترثه وتعدّ أربعة أشهر وعشراً كعدّة المتوفّي عنها زوجها).
- 5- في المصدر: للمطلّقة. نعم، ورد في الاستبصار (3/342 ح 1223) كما في الأصل: (في المطلّقة).
- 6- تهذيب الأحكام: 147/8 ح 513.

وتقريب الاستدلال: إنَّ هذه الروايات صريحة في عدم التَّنصيف، وفيها الصَّحيح والموثَّق، وقد عمل بها المشهور، فلا بدَّ من العمل بها، غاية الأمر أنَّها كما ترى مختصة بصورة موت الرَّوَّج، إلَّا أنَّه لا مناص عن التَّعدِّي إلى صورة موت الرَّوَّج أيضاً لوجوه:

الأوَّل: ما أفاده صاحب الجواهر(1)

قدَّس سرُّه، ما حاصله:

إنَّ الأخبار كلّها في المقام تفرغ عن لسان واحد، نفيّاً وإثباتاً، ولا ينبغي الشُّكُّ في أنَّ الحكم في المسألتين واحد، فتخصيص مورد السُّؤال في الروايات بصورة موت الرَّوَّج لا يوجب اختصاص الحكم به.

الثَّاني: ما أفاده بعض المعاصرين(2)،

من احتمال استفادة ذلك من ذيل رواية الكليني بإسناده إلى الحذاء -التي هي من الأخبار المعارضة- قال: سألت أبا جعفر عليه السَّلام عن غلام وجارية، زوّجهما وليّان لهما، وهما غير مدرّكين؟ فقال(3):

(النكاح جائز، وأيّهما أدرك كان على(4) الخيار، وإن(5)

ماتا قبل أن يدركا، فلا ميراث بينهما، ولا مهر). إلى أن قال: فإن كان الرَّجُل [الذي(6) أدرك قبل الجارية،

ص: 291

1- لاحظ: جواهر الكلام: 332/39.

2- لعلَّ المقصود هو السيد محسن العاملي (طاب ثراه) فإنَّه وإن لم يذكر هذا الاحتمال صريحاً إلَّا أنَّه يظهر من خلال دفعه له، حيث قال في مقام الاستدلال للقول بالتنصيف: وأمَّا قوله عليه السَّلام في آخر صحيحة الحذاء (والمهر على الأب للجارية) فلا دلالة فيه على خلاف ذلك، لقوَّة احتمال أن يكون السُّؤال فيه عن غير صورة موت الجارية). يلاحظ: ضياء العقول: 46.

3- في المصدر (655/13 ح 13484) هكذا: (قال: فقال).

4- كذا في الأصل، وفي أحد موردي وسائل الشيعة (326/21 ح 27203)، وبعض نسخ المصدر - كما أشير في هامشه -. وفي المصدر (772/10 ح 9727، 655/13 ح 13484): له.

5- في المصدر (655/13 ح 13484): فإن.

6- من المصدر (772/10 ح 9727، 655/13 ح 13484)، ولم ترد في الأصل.

ورضي بالنكاح، ثم مات قبل أن تدرك الجارية، أثرته؟ قال عليه السلام(1):

(نعم، يُعزل ميراثها منه حتى تُدرك، فتحلف(2) بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلا رضاها بالتزويج، ثم يُدفع إليها الميراث ونصف المهر). قلت: فإن ماتت الجارية، ولم تكن أدركت، أيرثها الزوج المدرك؟ قال: (لا، لأن لها الخيار إذا أدركت). قلت: فإن كان أبوها هو الذي تزوجها قبل أن تُدرك؟ قال: (يجوز عليها تزويج الأب، ويجوز على الغلام، والمهر على الأب للجارية)(3).

ولعلَّ تقريب الاستفادة هو أن الإمام عليه السلام حكم بكون تمام المهر على الأب للجارية - كما هو ظاهر الإطلاق - وحيث إنَّ المفروض في السؤال هو صورة موت الجارية فتدلُّ الرواية الشريفة على عدم التَّنصيف فيها واشتراك الحكم في الصُّورتين.

الثالث: استفادة ذلك من رواية منصور بن حازم المتقدمة(4).

حيث أنكر الإمام عليه السلام حكمه بالتَّنصيف في مفروض السؤال، ونسب الرواة إلى الاشتباه في النقل، وأنه عليه السلام قال (ذلك في المطلقة)(5).

فلو كان الحكم بالتَّنصيف ثابتاً في

ص: 292

1- (عليه السلام) لم يرد في المصدر.

2- في المصدر (655/13 ح 13484): وتحلف.

3- الكافي: 772/10 ح 9727، 655/13 ح 13484. وورد هذا الخبر في تهذيب الأحكام (9/382 ح 1366) بسند آخر عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام، ولم يتوسَّط الحداء بين ابن رئاب وبين أبي جعفر عليه السلام. والظاهر وقوع خلل في هذا السند؛ لعدم كون ابن رئاب من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، ولم تثبت روايته عنه عليه السلام بلا واسطة، وقد ورد الخبر في عدَّة مواضع رواه ابن رئاب، عن أبي عبيدة [الحداء] عن أبي جعفر عليه السلام. (ظ: معجم رجال الحديث: 22/13).

4- تقدَّمت في صفحة 290.

5- لاحظ: الهامش (5) في الصفحة 293.

صورة موت الزوجة, لكان الأولى أن يقول عليه السلام: (لا يحفظون عني إنما ذلك في موت الزوجة)؛ ضرورة أن اشتباه إحدى الصورتين بالأخرى أمر ممكن قريب, فكيف يترك ذلك وينسب الاشتباه إلى أمر أجنبي! على أن لفظة (إنما) من أدوات الحصر, فكما يستفاد منه عدم ثبوت التنصيف في صورة موت الزوج بالمنطوق كذلك يستفاد منه ذلك في صورة موت الزوجة بالمفهوم.

والجواب:

أولاً: إن الروايات - مع قطع النظر عن معارضتها بأخبار التنصيف - غير وافية الدلالة على عدم التنصيف مطلقاً, غاية القول بعدم التنصيف في صورة موت الزوج, وبالتنصيف في صورة موت الزوجة, عملاً بأخبار المقام في الصورة الأولى, وبأخبار التنصيف في الثانية غير المعارضة بشيء, فيكون المتحصّل: هو القول بالتفصيل, كما اختاره الشيخ (1)

والفاضل الهندي (2)

قدس سرهما, بل لعنه خيرة ابن البراج (3) وقطب الدين الكيدري (4),

حيث نسب إليهما العلامة في المختلف (5) القول بعدم التنصيف فيما إذا مات الزوج قبل الدخول, وقد نسب إليهما (6)

القول بالتنصيف فيما

ص: 293

1- النهاية في مجرد الفقه والفتوى: 471.

2- كشف اللثام: 415 / 7. ومن الجدير بالذكر أن عبارة الفاضل الهندي قدس سره أقرب إلى القول بالتمام مطلقاً منها إلى القول بالتفصيل؛ فإنه قدس سره وإن اعترض على حمل أخبار التنصيف في صورة موت الزوجة على الاستحباب, بعد أن حملها في صورة موت الزوج عليه, وظاهر ذلك التفصيل, إلا أنه احتمل في ذيل كلامه أن يكون المراد منها - في صورة موت الزوجة - التنصيف من جهة الإرث, وبذلك تخرج عن المقام أصلاً.

3- المهذب: 204 / 2.

4- إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: 425.

5- مختلف الشيعة: 159 / 7.

6- زاد في هذا الموضوع من الأصل لفظ (الشيخ), والظاهر أنه من سبق القلم.

إذا ماتت الزوجة قبله، بل لعله مختار جماعة من القائلين بالتَّمام فيما إذا مات الزوج قبل الدُّخول أيضاً، وما ذكر وجهاً للتعميم خالٍ من الوجه.

أمَّا ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره؛ فلأنَّ شهرة الخلاف بين العلماء وإن كانت في قولين، التَّنصيف مطلقاً أو العدم كذلك، وهو ممَّا يؤيِّد ما ذكره إلاَّ أنَّها لا تصلح حجة قاطعة لصرف ظواهر الأخبار إلى غيرها، ورفع اليد عن أخبار التَّنصيف فيما إذا ماتت الزوجة بلا معارض.

وأمَّا ما أفاده من أنَّ التَّنصيف في السُّؤال لا يوجب الاختصاص، فإنَّما يصحَّ فيما إذا كان هناك موجب للتعميم من عموم الجواب أو غيره، لا في مثل المقام ممَّا كان دلالة الجواب بمقدار سعة السُّؤال وكون الأصل مقتضياً في غيره لعدم التَّنصيف كما عرفت.

وأمَّا ما أفاده الفاضل المعاصر؛ فلأنَّ ذيل الرواية الشريفة أجنبي عن فرض الموت أصلاً، بل هو ناظر إلى الفرق بين الوليِّ الشرعي وغيره، في أنَّ عقد الأوَّل على الجارية والغلام نافذ ماضٍ دون عقد غيره، إذ هو موقوف على الإجازة، كما هو صريح صدرها.

وقوله عليه السَّلام (والمهر على الأب للجارية) من تتمَّة قوله عليه السَّلام (ويجوز على الغلام)، ومعناه: أنَّ المهر يكون للجارية على الأب - يعني أبا الغلام - فيما إذا كان هو المزوج، وإلاَّ فلا معنى لكون المهر على الأب للجارية، إذ لو كان هناك فرض موت للزوجة لكان المهر لأبي الجارية بما أنَّه أحد الوراث، لا عليه، كما هو واضح.

على أنه يمكن أن يقال: إنَّ المراد من المهر فيه هو مطلق ما تستحقه الزوجة على الزوج من النَّصف أو التَّمام، لا خصوص التَّمام، بقريئة حكمه عليه السَّلام بالتَّنصيف فيما إذا مات الزوج قبل الإدراك، ومن الضروري أنَّه لا يحتمل أن يكون الحكم فيه التَّنصيف وفيما إذا ماتت الزوجة عدمه، فتدبَّر تعرف.

وأما الوجه الثالث الذي ذكرناه فلأنه وإن كان وجه الوجوه كما عرفت، إلا أنه يتعين حمل هذه الرواية على التقيّة كما نبينه في مقام معارضة أخبار التنصيف مع أخبار التمام، فلا تبقى في البين إلا الأخبار المختصة بما إذا مات الزوج قبل الدخول، ومقتضى تقديمها على أخبار التنصيف ليس إلا رفع اليد عن تلك الأخبار في خصوص هذه الصورة، فتبقى أخبار التنصيف فيما إذا ماتت الزوجة قبله بلا معارض، فلا مناص عن القول بالتفصيل.

وثانياً سلّمنا أنّ أخبار عدم التنصيف مقتضية له مطلقاً حتّى فيما إذا ماتت الزوجة قبل الدخول، إلا أنّها معارضة بأخبار كثيرة، ربّما تبلغ حدّ التواتر أو قريب منه، كيف لا وهي تقرب من ثلاثين رواية، فيها الصّحاح والموثّقات، وقد ذكرها المحمّدون الثلاثة قدّس الله تعالى أسرارهم في كتبهم الأربعة (1)، وهذا بخلاف أخبار العدم، فإنّها كما عرفت قليلة، ولم ينقلها غير الشّيخ (2)

في كتابه (3).

فلا مناص عن حملها على التقيّة،

ص: 295

1- لاحظ: الكافي (11/625) باب 47: المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصداق والعدة، وفيه 11 حديثاً. من لا يحضره الفقيه (4/312) باب ميراث المتوفى عنها زوجها، وفيه 3 أحاديث. تهذيب الأحكام (8/144 وما بعدها) باب عدد النساء، لاحظ: الأحاديث: 499, 500, 501, 509, 510, 511, 512. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (3/339 وما بعدها) باب 197: أن التي يتوفى عنها زوجها قبل الدخول بها كان عليها عدّة، لاحظ: الأحاديث: 1207, 1208, 1209، وباب 198: إذا سمى المهر ثمّ مات قبل أن يدخل بها كان عليه المهر كاملاً، لاحظ: الأحاديث: 1219, 1220, 1221, 1222).

2- لاحظ: تهذيب الأحكام: (8/145 وما بعدها) باب عدد النساء، لاحظ: الأحاديث: 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 513. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (3/340 وما بعدها) باب 198: إذا سمى المهر ثمّ مات قبل أن يدخل بها كان عليه المهر كاملاً، لاحظ: الأحاديث: 1212, 1213, 1214, 1215, 1216, 1217, 1218, 1223.

3- في الأصل: كتابه.

إذ كلّها منتهية إلى الصادق عليه السّلام، وقد صدر أكثر روايات التّصنيف منه سلام الله عليه، ومن المعلوم ابتلاؤه بشدّة التّقية، خصوصاً في مثل [هذه] المسألة التي لم يفت أحد من العامّة فيها بالتّصنيف، ولا بأس بذكر جملة من الروايات تيمناً:

منها رواية الكليني عن الباقر عليه السّلام، وقد تقدّمت (1).

ومنها رواية الكليني والشيخ أيضاً، عن أحدهما عليهما السّلام، في الرّجل يموت وتحتة امرأة (2)

[لم يدخل بها] (3)، قال: (لها نصف المهر، ولها الميراث كاملاً، وعليها العدة كاملة) (4)

(5).

ومنها ما رواه الشيخ، عن أبي عبد الله عليه السّلام (6)، عن رجل تزوّج امرأة، ولم يدخل بها، قال (7): (إن هلك، أو هلك، أو طلقها، ولم يدخل بها) (8)، فلها النّصف (9)،

وعليها العدة كاملاً (10)،

ولها الميراث (11).

ص: 296

-
- 1- تقدّمت في صفحة 291.
 - 2- في الكافي (13/659 ح 13489): المرأة
 - 3- من المصدر.
 - 4- (وعليها العدة كاملة) لم يرد في الكافي (13/659 ح 13489).
 - 5- الكافي: 11/625 ح 10895، 13/658 ح 13489. تهذيب الأحكام: 8/144 ح 499. الاستبصار 3/339 ح 1207.
 - 6- في المصدر: (سألتُ أبا عبد الله) بدل (عن أبي عبد الله عليه السّلام).
 - 7- كذا في الأصل والكافي. وفي تهذيب الأحكام والاستبصار: فقال.
 - 8- (ولم يدخل بها) لم يرد في المصدر.
 - 9- في الاستبصار: (نصف المهر) بدل (النصف).
 - 10- كذا في الأصل والكافي. وفي تهذيب الأحكام والاستبصار: كاملة.
 - 11- تهذيب الأحكام: 8/144 ح 500، الاستبصار 3/339 ح 1208. وقد روي في الكافي 11/626 ح 10896 أيضاً، ولم يشر المصنّف قدس سرّه إلى ذلك في المتن.

ومنها رواية الكليني, عن علي بن الحسين عليه السّلام, أنه قال في المتوفّي عنها زوجها ولم يدخل بها: (إنّ لها نصف الصّدّاق, ولها الميراث, وعليها العدّة)(1).

ومنها ما رواه في الكافي والتّهذيب, عن عبيد بن زرارة و[فضل](2) أبي العباس, قال(3):

قلنا لأبي عبد الله عليه السّلام: ما تقول في رجل تزوّج امرأة, ثمّ مات عنها, وقد فرض لها الصّدّاق؟ فقال(4):

(لها نصف الصّدّاق, وترثه من كل شيء, وإن ماتت(5) فهو(6)

كذلك)(7).

ومنها غير ذلك من الرّوايات المذكورة في كتب الأخبار(8), ومن شاء الاطلاع عليها فعليه المراجعة إليها, وقد ترى أنّ بعضها مختصّ بما إذا مات الزّوج قبل الدّخول, وبعضها مشترك بينه وبين موت الزّوجة.

فإن قلت: أخبار التّنصيف وإن كانت كثيرة إلا أنّها غير صريحة, وهذا بخلاف أخبار التّمّام, فإنّها صريحة في وجوب تمام المهر, فليحمل أخبار التّنصيف على

ص: 297

1- الكافي: 11/626 ح 10897.

2- من الكافي. وفي تهذيب الأحكام (الفضل).

3- كذا في الأصل والكافي, وفي تهذيب الأحكام: قال.

4- كذا الأصل والكافي, أمّا في التهذيب وبعض نسخ الكافي - كما أُشير في هامشه -: (قال).

5- كذا في الأصل والكافي, وفي تهذيب الأحكام: مات

6- كذا في الأصل ووسائل الشيعة, وفي الكافي وتهذيب الأحكام: فهي.

7- الكافي: 11/628 ح 10901. تهذيب الأحكام: 8/147 ح 511.

8- لاحظ: (منها) الكافي: 11/625 باب 47: في المتوفّي عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصّدّاق والعدّة.

الاستحباب، كما فعله الشيخ (1) قدس سره، فيكون ذلك جمعاً دلاليّاً بين الأخبار، ومعه لا موجب لحمل أخبار التّمَام على التّقْيّة؛ ضرورة أنّ الجمع من حيث الدّلالة مقدّم على الجمع من حيث السّنَد.

قلتُ: أخبار التّمَام ليست بأظهر من أخبار التّنصيف، فضلاً عن أن تكون صريحة؛ ضرورة أنّه كما يمكن حمل أخبار التّنصيف على استحباب أخذ الزّوجة أو ورثتها النّصف، كذلك يمكن حمل أخبار التّمَام على استحباب إعطاء الزّوج أو ورثته تمام المهر.

والتحقيق عدم إمكان الحمل على الاستحباب في شيءٍ منهما؛ وذلك لأنّ السّؤال والجواب في هذه الروايات ليس إلّا عمّا تستحقّه الزّوجة على الزّوج، وهو ظاهر في السّؤال عن الحكم الوضعي - أعني به ما تستحقّه الزّوجة على الزّوج - ولا معنى للحمل على الاستحباب في الحكم الوضعي.

نعم، لو كانت إحدى الروايتين بلسان الأمر بإعطاء التّمَام، والأخرى بلسان بيان الحكم الوضعي أو التّكليفي، لكان لحمل الأمر بإعطاء التّمَام على الاستحباب مجال واسع، لكنه على خلاف الواقع في الروايات كما عرفت.

فإن قلت: إنّ قوله عليه السّلام في ذيل [خبر] (2) منصور بن حازم (لا - يحفظون عنيّ إنّما ذلك في المطلّقة) ناظر بمدلوله اللفظي إلى روايات التّنصيف، ومبيّن لاشتباه الرّواة فيها، فيكون حاكماً عليها، وبمقتضى الجمع العرفي بين دليلي الحاكم والمحكوم يتعيّن الأخذ بروايات التّمَام، وحمل أخبار التّنصيف على الاشتباه، فلا ينتهي الأمر إلى المعارضة ليحمل أخبار التّمَام على التّقْيّة.

ص: 298

1- تهذيب الأحكام (8/148)، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (3/342).

2- لم يرد في الأصل.

قلت: نعم، إلا أن خبر منصور لا بد من حملة على التقيّة؛ وذلك لكمال الوثوق - لولا القطع - بصدوره تقيّة؛ ضرورة بُعد الاشتباه في مجموع هذه الروايات - التي عرفت أن أكثرها صحيحة أو موثقة - مع غاية اهتمام أصحاب الحديث ولاسيما كبارهم في نقل الحديث وحفظ مقاصدهم عليهم السلام، خصوصاً مع اشتغال جملة منها على حكم الطلاق أيضاً، بل في بعضها تشبيه الموت بالطلاق - كما في رواية عبيد ابن زرارة المروية في الكافي والتّهذيب عن أبي عبد الله عليه السلام في المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها، قال عليه السلام (1):

(هي بمنزلة المطلقة) (2) -

ومعه كيف يمكن الاشتباه من هذه الرواة، ونقل الحكم الثابت في الطلاق في الموت، فتعيّن أن يكون خصوص هذه الرواية بعد الوثوق بصدور الحكم بالتّصنيف منهم عليهم السلام - ولو في خصوص موت الزّوجة - محمولاً على التّقيّة، وإنكار الإمام عليه السلام دفعاً للشر، كما كان دأبه عليه السلام ذلك في موارد الحاجة، كما صرح سلام الله عليه به في رواية منصور بن حازم حيث قال عليه السلام: (ما أجد أحداً أحدثه وإني لأحدث الرّجل بالحديث فيحدث (3) به فأوتى فأقول: إني لم أقله) (4).

وبالجملة: احتمال الاشتباه في مجموع هذه الروايات احتمالاً عقلياً لا يصدر من النفوس المستقيمة، فلا مناص من طرح خصوص هذه الرواية وإن أخذنا ببقية روايات التّمام أيضاً.

ص: 299

-
- 1- (عليه السلام) لم يرد في الكافي.
 - 2- الكافي: 629/11 ح 10903. ولم أعر عليها في تهذيب الأحكام. نعم، ورد فيه (7/458 ح 1834) هذا المضمون بسند آخر عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل تزوّج ولم يُسم لها مهراً فمات قبل أن يدخل بها، قال: (هي بمنزلة المطلقة).
 - 3- في المصدر: فيتحدّث.
 - 4- وسائل الشيعة: 333/21 ح 27226. جامع أحاديث الشيعة: 552/26. مختصر البصائر: 287.

ومن هنا يظهر وجه ما ذكرنا من أن مقتضى تقديم أدلة التمام على أخبار التتصيف هو القول بالتفصيل؛ وذلك لعدم المعارض لأخبار التتصيف في خصوص موت الزوجة إلا خصوص هذه الرواية المتعين حملها على التقيّة.

إن قلت: سلّمنا أن أخبار التتصيف معارضة لأخبار التمام، إلا أن أخبار التتصيف غير واجدة لملاك الحجية، بعد إعراض المشهور عنها عملاً، وإن أودعها في كتبهم.

قلت: كلاً، وكيف تكون هذه الأخبار معرّضاً عنها مع عمل جماعة من أكابر الأصحاب عليها، كالصدوق على ما نقل عبارته العلامة (1)

ص: 300

1- مختلف الشيعة: 160/7. وفيه: قال الصدوق في المقنع: (وفي حديث آخر: إن لم يكن دخل بها وقد فرض لها مهراً، فلها نصفه ولها الميراث وعليها العدة، وهو الذي أعتده وأفتي به)، وهذا هو الذي حكاه السيد صاحب المدارك في كتابه الآخر (نهاية المرام: 387/1)، وهو صريح في عمل الصدوق بخبر التتصيف. ولكن العبارة الموجودة في الطبعة المحققة الأخيرة من (المقنع: 357) هكذا: (والمتموّف عنها زوجها التي لم يدخل بها، إن كان فرض لها صداقاً فلها صداقها الذي فرض لها، ولها الميراث، وعدتها أربعة أشهر وعشراً.. وفي حديث آخر: إن لم يكن دخل بها وقد فرض لها مهراً، فلها نصفه ولها الميراث وعليها العدة). أي بدون قوله: (وهو الذي أعتده وأفتي به). والملاحظ أن هذا الذيل لم يرد في الطبعة الحجرية للمقنع (ظ: الجوامع الفقهية الورقة: 30، المطبوع سنة 1276 هـ)، ولا فيما بين أيدينا من نسخ خطية متيسّرة، فقد أُشير في الطبعة الحديثة للمقنع (تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، طبع 1415 هـ) أنه تمّت متابعة سبع نسخ خطية للكتاب {لاحظ: المقنع (ط. الحديثة): 9}. ولم يعثر فيها على الذيل المذكور فوضعه بين معقوفين نقلاً عن المختلف. وقد تابعت إضافة إلى ذلك ثلاث نسخ خطية أخرى {اثنتان} منها محفوظة في مكتبة الإمام الحكيم العامة المرقمة: 1700، المجموعة 1 وتاريخ كتابتها سنة 1232 هـ. والمرقمة: 916. (والثالثة) محفوظة في مركز إحياء ميراث إسلامي، والمرقمة: 3027 المجموعة 1 وتاريخ كتابتها سنة 1232 هـ. { ولم يرد فيها الذيل المذكور أيضاً. نعم، ورد في المقنع المطبوع في (المطبعة الإسلامية بطهران 1377 هـ) والظاهر أنه أخذه من المختلف أيضاً، حيث إنّه صرّح عند ذكر منهجه في العمل (تلاحظ: ص: 20): أن مرجعه في التصحيح هو المطبوع منه في الجوامع الفقهية.. والمختلف الخ. ولكنّه لم يشر إلى ذلك في هامش المورد محلّ البحث (ظ: ص: 120-121) رغم تعهده من قبل بالإشارة إلى جميع موارد الاختلاف. ومن الجدير بالإشارة أن نسخة العلامة في المختلف والشهيد الثاني في المسالك من المقنع يبدو أنّها كانت مختلفة عمّا بأيدينا من النسخ في جملة من الموارد {منها}: ما جاء في المقنع (428): (ويجلدان في ثابتهما التي كانت عليهما حين زني)، وفي المسالك (390/14): (يجلдан معاً على الحالة التي وجدا عليها). (ومنها): جاء في المختلف (9/224): (وقال الصدوق في المقنع: والحر إذا أقر على نفسه عند الإمام مرة واحدة بالسرقة قطع)، وفي المقنع (448): (.. لم يقطع). (ومنها): جاء في المقنع (455) أن شارب الخمر يُقتل في (الثالثة) بينما في المختلف (9/203) وفي المسالك (14/466) يُقتل في (الرابعة). (ومنها): ما في المقنع (501): (إن ترك جداً من قبل الأب وجداً من قبل الأم فللجد من قبل الأب الثلثان وللجد من قبل الأم الثلث) بينما في المختلف (9/43): (قال الصدوق في المقنع: فإن ترك جداً لأم وجداً لأب فللجد من الأم السدس وما بقي فللجد من الأب)، وفي المسالك (13/143) نقل هذا المضمون الأخير عن الصدوق. { بل فيها من الزيادات ما ليس في هذه {منها}: لاحظ: المقنع: 352 بالمقابلة مع المختلف (7/400) والمسالك (9/470). (ومنها) لاحظ: المقنع: 386 بالمقابلة مع المختلف (6/61) والمسالك (5/118). (ومنها) لاحظ: المقنع: 421 بالمقابلة مع المختلف (8/299) والمسالك (12/51). (ومنها) لاحظ: المقنع: 499 بالمقابلة مع المختلف (9/43) والمسالك (13/143). (ومنها) لاحظ: المقنع: 428 بالمقابلة مع المختلف (9/176) والمسالك (14/390). (ومنها) لاحظ:

المقنع: 315 بالمقابلة مع المختلف (7/212) والمسالك (8/134). { والملاحظ أن جميع النسخ الخطية الموجودة في زماننا قريبة العهد بالكتابة، فإنها من مخطوطات القرن الثالث عشر الهجري وأقدمها في عام 1231 هـ، ولا يُستبعد رجوعها جميعاً إلى نسخة واحدة، كما يظهر ذلك بالمقارنة بينها } حيث اشتركت جميع النسخ العشرة في موارد السقط والخطأ: (للاطلاع على بعض موارد السقط: لاحظ: 66/8 هـ، 110/3 هـ و 114/3 هـ، 117/9 هـ، 141/5 هـ، 144/1 هـ، 148/2 هـ، 212/2 هـ، 243/6 هـ، 251/4 هـ، 355/4 هـ). (وللاطلاع على بعض موارد الخطأ: لاحظ: 197/ هـ، 250/ هـ، 253/ هـ، 295/8 هـ). { ولذلك يمكن أن يُقال إنَّها لا تنافس في الاعتبار نسخة العلامة والشهيد الثاني قدس سرهما، بل لا اعتبار بها في مقابل نسخة الشهيد الثاني حيث صرح أنَّها كانت بخط المؤلف (لاحظ: مسالك الأفيام: 219/7، 21/10). ولا يستبعد أنَّها كانت هي النسخة التي اعتمدها العلامة في المختلف للتطابق بينهما كما يظهر مما تقدّم (يلاحظ الهامش من الصفحة السابقة).

- وإنكار صاحب الحدائق(2) استفادة ذلك من عبارته مستند إلى سقوط ذيل العبارة من نسخته كما هو احتمال ذلك أيضاً- والكليني(3) حيث اقتصر في الكافي بذكر أخبار التّصنيف الظّاهر في عمله بها، كما أن الصّدوق(4) في الفقيه فعل ذلك أيضاً، وهو المحكي عن ابن الجنيد(5) وصاحب المدارك(6) والكاشاني(7) وصاحب الوسائل(8) والمحقّق الشّهير الآغا رضا الهمداني(9) والعلامة المّهدي إليه الرّسالة(10)

ص: 302

-
- 1- كصاحب المدارك في نهاية المرام (387/1).
 - 2- الحدائق الناضرة: 549/24. حيث إنّ نسخة صاحب الحدائق لا تتضمن العبارة (وهو الذي أعتمده وأفتي به)، وقد اتضح الحال مما مرّ آنفاً.
 - 3- لاحظ: الكافي: 625/11 باب 47: المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصداق والعدّة.
 - 4- لاحظ: من لا يحضره الفقيه: 4/312: باب ميراث المتوفى عنها زوجها.
 - 5- حكاة العلامة في مختلف الشيعة: 172/7.
 - 6- نهاية المرام: 389/1.
 - 7- لاحظ: الوافي: 510/22.
 - 8- وسائل الشيعة: 326/21: باب 58: حكم ما لو مات الزّوج أو الزّوجة قبل الدخول ..
 - 9- لاحظ: جامع الشتات: 432.
 - 10- وسيلة النجاة: 348.

أدام الله ظلّاه، وحُكي الميل إليه عن السبزواري (1) والمجلسي (2) وصاحب الرّياض (3) ناسباً له إلى المشهور بين القدماء، بل كلّ من قال بالتّفصيل، كالشّيخ (4) وأتباعه (5)، فقد عمل بأخبار التّنصيف، غاية الأمر أنّه حملها على الاستحباب، كما صرّح به الشّيخ وغيره، بل لا يبعد أن يكون جلّ القائلين بالتّمّام -لولا كلّهم- قد قالوا باستحباب النّصف للزّوجة أو ورثتها، وحينئذ فيكون الكلّ عاملاً بأخبار التّنصيف وإن كانوا مختلفين في دلّالته.

والحاصل: إنّ القائلين بعدم التّنصيف وإن كان أكثر، كما اعترف به الشّهيد الثّاني (6)

والفاضل الهندي (7) وغيرهما (8)، بل نسبة الشّهيد (9) والكركي (10) والفاضل القمّي (11) والمجلسي (12) وصاحب الجواهر (13) إلى المشهور، بل نسبة

ص: 303

- 1- كفاية الأحكام: 236 / 2.
- 2- مرآة العقول: 203 / 21.
- 3- رياض المسائل: 40 / 12.
- 4- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: 471.
- 5- كابن البرّاج، لاحظ: (المهذّب: 204 / 2)، والكيدري، لاحظ: (إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: 425).
- 6- الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة (5 / 353).
- 7- كشف اللثام: 415 / 7.
- 8- لاحظ: رياض المسائل (12 / 40، 42)، كفاية الأحكام (2 / 232، 236).
- 9- غاية المراد في شرح نكت الإرشاد: 132 / 3.
- 10- جامع المقاصد: 364 / 13.
- 11- جامع الشتات: 432.
- 12- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: 202 / 21.
- 13- جواهر الكلام: 326 / 39.

ابن إدريس (1) إلى المحصّلين، والمرتضى (2) إلى الإجماع كما عرفت، إلاّ أن القائل بالتّصنيف ليس بعزیز (3)، ومع ذلك لا يثبت الإعراض خصوصاً إذا كان مدرك القائلين بالتّمام هو تخيّل الجمع العرفي بين الروايات بأحد الوجهين المتقدّمين.

على أن إعراض المشهور إنما يوجب السّقوط لأجل كون الرواية معه غير موثوق بها صدوراً أو جهةً (4)، ومن الضروري أن احتمال التّقيّة في أخبار التّصنيف مفقود، فيبقى احتمال عدم الصّدور فيها، وهو في غاية الوهم مع الكثرة المزبورة القريبة حدّ التواتر، خصوصاً مع اتّفاق المشايخ الثلاثة قدّس الله تعالى أسرارهم على ذكرها في كتبهم، بل اقتصار غير الشّيخ عليها، ومع ذلك لا تكون هذه الأخبار موثوقاً بها حتّى تخرج عن موضوع الحجّية؟!!

إن قلت: إن أخبار التّمام موافقة للكتاب، وإن كانت موافقة للعامة أيضاً، والترجيح بموافقة الكتاب مقدّم على الترجيح بمخالفة العامة، كما حقّقه العلامة الأنصاري (5) قدّس سرّه.

قلت:

أولاً: إن تقدّم الموافقة على مخالفة العامة مبني على ما أفاده من كون الترجيح بمخالفة العامة ترجيحاً جهتياً (6)، وكون الترجيح بموافقة الكتاب كالترجيح بغيرها

ص: 304

1- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: 585 / 2.

2- المسائل الناصريات: 334.

3- كما مرّ في صفحة 300 وما بعدها.

4- هذا وفق مبناه (قدّس سرّه) حين تحرير هذه الرسالة، وقد بنى لاحقاً على أن إعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب سقوطها عن الحجّية. (لاحظ: مصباح الأصول: 203 / 2).

5- لاحظ: فرائد الأصول: 819 / 2.

6- لاحظ: فرائد الأصول: 804 / 2.

ترجيحاً سندياً، وهو محل نظر بل منع(1)، بل الظاهر أن يكون كل المرجّحات المذكورة في أخبار التّرجيح من المرجّحات السّندية وفي عرض واحد، كما اختاره المحقّق صاحب الكفاية(2) قدّس سرّه.

وثانياً: إنّ شمول تلك الأخبار لصورة الموافقة والمخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق أو الإطلاق والتّقييد مما لا يرى العرف مثله مخالفة ممنوع أشدّ المنع، بل الظاهر من أخبار طرح المخالف والأخذ بالموافق هو ما إذا كانت المخالفة على نحو تحيّر العرف في الجمع بينهما(3).

بأن لا يكون أحدهما قرينة عرفيّة على التصرّف في الآخر، كأن يكونا ظاهرين في عرض واحد، وأمّا موارد الجمع العرفي التي تكون المخالفة فيها ابتدائية فالأخبار المرجّحة منصرفة عنها قطعاً.

وثالثاً: إنّ تقدّم الموافق إنّما يكون فيما إذا لم يكن المخالف مطمئناً بصدوره؛ ضرورة أن التّرجيح بالموافقة من المرجّحات الصّدوريّة التي بها يتعيّن الصّادر عن غيره، ومع الاطمئنان بصدور المخالف فلا محالة يتعيّن عدم صدور معارضه الموافق للكتاب، أو صدوره تقيّة فيما إذا كان موافقاً للعامة، وحيث قد عرفت أنّ أخبار التّنصيف مما لا يرب في صدورها؛ لشهرتها من حيث الرواية مضافة إلى القرائن الأخرى، فيتعيّن حمل أخبار التّمّام بأجمعها على التّقيّة على تقدير الفراغ عن صدورها، كما حُملت روايتا منصور بن حازم عليها.

ص: 305

-
- 1- هذا ما كان عليه رأيه (قدّس سرّه) حين تحرير هذه الرسالة، ثمّ قال (قده) بغير ذلك لاحقاً. لاحظ: مصباح الأصول: 419/3.
 - 2- لاحظ: كفاية الأصول: 454 وما قبلها. وفيه بعض الاختلاف.
 - 3- هذا ما كان عليه رأيه (قدّس سرّه) حين تحرير هذه الرسالة، ولكن ذهب إلى غير ذلك لاحقاً. لاحظ: مصباح الأصول: 408/3.

وبالجملة: الاطمئنان بصدور أخبار التَّنصيف، وعدم إمكان حملها على التَّقْيَّة؛ لمخالفتها للعامة، يوجب الاطمئنان بعدم صدور أخبار التَّمَام لبيان الحكم الواقعي، فتخرج عن موضوع الحجية، فلا مناص عن لزوم العمل بأخبار التَّنصيف مطلقاً، إذ لا يمكن للمتفقّه فضلاً عن الفقيه بعد الإحاطة بما ذكرناه أن يرفع اليد عن أخبار التَّنصيف، ويفتي بوجوب تمام المهر، خصوصاً في صورة موت الزوجة التي قد عرفت عدم المعارض لأخبار التَّنصيف فيها.

اللهم إلا أن يُقال: إنَّ أخبار التَّمَام وإن كانت مختصة بصورة موت الزوج إلا أن أخبار التَّنصيف في صورة موت الزوجة يحتمل أن يكون المراد منها التَّنصيف من جهة الإرث، حيث إنَّ إرث الزوج من تركة الزوجة -ومنها المهر- نصفها، فيبقى لورثة الزوجة النصف، غاية الأمر يقيد إطلاق الروايات بصورة عدم الولد لها، كما احتمله صاحب الجواهر(1)

قدس سره في الروايات، بل في كلمات القائلين بالتَّنصيف فيما إذا ماتت الزوجة، وعلى ذلك تبقى صورة موت الزوجة بلا دليل فيتمسك فيها بالاستصحاب كما مرّ.

قلت:

أولاً: إنَّ تقييد الروايات بصورة عدم الولد بلا موجب، بل يكون الإطلاق فيها قرينة على أن الحكم من جهة نفس المهر دون الإرث.

وثانياً: إنَّ قوله عليه السلام في رواية الشيخ المتقدمة (فلها النصف، وعليها العدة [كملاً]، ولها الميراث)(2).

وقوله عليه السلام في رواية الكافي والتَّهذيب (لها نصف

ص: 306

1- لاحظ: جواهر الكلام: 330/39 وما بعدها.

2- تقدّمت في صفحة 296.

الشَّامِلِينَ لِمَوْتِ الزَّوْجَةِ بِالصَّرَاحَةِ - كَمَا تَقَدَّمَ - صَرِيحَانِ فِي كَوْنِ الْحَكْمِ مِنْ جِهَةِ الْمَهْرِ نَفْسَهُ فِي قِبَالِ الْمِيرَاثِ، بَلْ إِنَّ احْتِمَالَ ذَلِكَ فِي بَقِيَّةِ الرُّوَايَاتِ بَعِيدٌ عَنِ الْأَذْهَانِ الْمُسْتَقِيمَةِ، وَلَمْ يَكُنْ مِثْلَهُ مَتَرَقِّبًا مِنْ صَاحِبِ الْجَوَاهِرِ قَدَّسَ سِرُّهُ.

فَقَدْ تَحَصَّلَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَاهُ قُوَّةُ الْقَوْلِ بِوَجُوبِ التَّنْصِيفِ مُطْلَقًا، وَإِنْ كَانَ الْإِحْتِيَاطُ لِأَسِيْمَا فِيْمَا إِذَا مَاتَ الزَّوْجُ قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَنْبَغِي تَرْكُهُ.

هَذَا غَايَةٌ مَا وَسَعَنِي مِنَ التَّكَلُّمِ فِي حَكْمِ الْمَسْأَلَةِ عَجَالَةً، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا.

وَقَدْ شَرَعْتُ فِيهَا غُرَّةَ شَهْرِ جَمَادَى الثَّانِيَةِ سَنَةِ 1355 مِنَ الْهَجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ، وَفَرَعْتُ مِنْهَا عَصْرًا.

تَمَّ اسْتِنْسَاخُهَا بِيَدِ مُؤَلِّفِهَا الْأَحْقَرِ أَبُو الْقَاسِمِ الْمَوْسَوِيِّ الْخَوْئِيِّ.

ص: 307

1. القرآن الكريم.
2. أجود التقريرات، أبحاث الميرزا النائيني، بقلم السيد الخوئي، انتشارات مصطفوي - قم، 1368 هـ ش.
3. أحسن الوديعّة في تراجم أشهر مشاهير علماء الشيعة، السيد محمد مهدي الموسوي الأصفهاني الكاظمي، مطبعة النجاح - بغداد، الناشر: الحاج عبد العزيز الدبّاس.
4. أساطين المرجعيّة العليا في النجف الأشرف، الدكتور محمد حسين الصغير، مؤسسة البلاغ بيروت، الطبعة الأولى 1432هـ - 2011م.
5. الاستبصار، الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، 1390هـ ط1، طهران.
6. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين محمد بن الحسين، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، 1416هـ ط1: قم، تحقيق: إبراهيم بهادري مراغي.
7. الإمام أبو القاسم الخوئي زعيم الحوزة العلمية، الدكتور طراد حمادة، إشراف عبد الحسين الأميني، الناشر: مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية في لندن، الطبعة الأولى، 2004م، الموافق 1425هـ.
8. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، 1407هـ ط4، طهران.
9. جامع أحاديث الشيعة، السيد حسين الطباطبائي، الناشر: انتشارات فرهنك سبز، 1429هـ ط1.
10. جامع الشتات، الميرزا القمي، ط. حجري 1310 هـ.

11. جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الثاني علي بن الحسن العاملي، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، 1414 هـ، ط1، قم.
12. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي (ت: 1266 هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي 1404 هـ، الطبعة السابعة، بيروت - لبنان، تحقيق: عباس التوجاني - علي الآخوندي.
13. حاشية المكاسب، السيد اليزدي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، 1421 هـ، ط1، قم.
14. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، الناشر: جامعة المدرسين - قم المقدسة، 1405 هـ، ط1، تحقيق: الشيخ محمد تقي الإيرواني، السيد عبد الرزاق المقرّم.
15. الخلاف، الشيخ الطوسي، الناشر: جامعة المدرسين - قم المقدسة، 1407 هـ، ط1، تحقيق: السيد علي الخراساني، السيد جواد الشهرستاني، الشيخ مهدي طه نجف، الشيخ مجتبي العراقي.
16. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني، الناشر: إسماعيليان - قم وكتابخانة إسلامية - طهران، 1408 هـ.
17. رسالتان في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول، الميرزا صادق آقا التبريزي والفيض السمناني، تحقيق وتعليق: الشيخ مهدي شريعتي، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013 م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت.
18. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، الشهيد الثاني زين الدين العاملي، الناشر: كتاب فروشي داوري، 1410 هـ، ط1، قم.
19. رياض المسائل (ط - الحديثة)، السيد علي بن محمد الطباطبائي، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، 1418 هـ، ط1، قم.

20. رياض المسائل (ط- القديمة)، السيد علي بن محمد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ط1، قم.
21. ربحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، الميرزا محمد علي المدرس التبريزي، الطبعة الرابعة، 1374 هـ، انتشارات خيام.
22. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابن إدريس الحلبي، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، 1410 هـ ط1.
23. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، 1414 هـ تحقيق: الشيخ رضا مختاري.
24. فرائد الأصول، الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، دفتر انتشارات إسلامي.
25. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي، 1417 هـ.
26. الكافي (ط- إسلامية)، محمد بن يعقوب الكليني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، 1407 هـ ط4، تحقيق: الشيخ علي أكبر غفاري.
27. الكافي (ط- دار الحديث)، الكليني، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، 1429 هـ ط1، قم.
28. كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم- قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية عشرة / 1431 هـ.
29. كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، الفاضل الهندي، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، 1416 هـ.
30. كفاية الأحكام، المحقق السبزواري، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، 1423 هـ ط1.
31. كفاية الأصول، المحقق الآخوند الخراساني، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، 1409 هـ.

32. مختصر البصائر، الشيخ حسن بن سليمان الحلبي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، 1421 هـ، الطبعة الأولى.
33. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلبي (ت 726 هـ)، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي، الطبعة الثانية 1413 هـ، قم - إيران.
34. مرآة الشرق، موسوعة تراجم أعلام الشيعة الإمامية في القرن الثالث عشر والرابع عشر. تصحيح وتقديم: علي الصدرائي الخوئي، بإشراف: السيد محمود المرعشي. نشر: مكتبة المرعشي النجفي - قم. الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م.
35. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة المجلسي الثاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - قم، الطبعة الثانية، 1304 هـ.
36. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمد باقر المجلسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، 1404 هـ ط 2، طهران، تحقيق: السيد هاشم رسولي.
37. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني زين الدين، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1413 هـ ط 1، قم.
38. المسائل الناصريات، الشريف المرتضى (ت 436 هـ)، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، الطبعة الأولى 1417 هـ، طهران - إيران.
39. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، الناشر: مؤسسة دار التفسير، 1416 هـ ط 1، قم.
40. مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الخوئي، الناشر: كتابفروشي داوري، 1417 هـ.
41. المقنع، الشيخ الصدوق، الطبعة الحديثة، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، طبع 1415 هـ. والطبعة القديمة (المطبعة الإسلامية بطهران)

- 1377هـ). والطبعة الحجرية ضمن (الجوامع الفقهية) المطبوع 1276 هـ. إضافة إلى عدة نسخ مخطوطة ذكرنا مصادرها عند التعرّض لها.
42. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (381 هـ)، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي 1413 هـ، الطبعة الثانية، قم - إيران.
43. المهذب (لابن البراج)، عبد العزيز القاضي الطرابلسي، الناشر: جامعة المدرسين - قم المقدسة، 1406 هـ ط 1.
44. موسوعة الإمام الخوئي (المقدمة)، السيد مرتضى الحكمي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى - قم، 1418 هـ.
45. موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) قم، 1418 هـ.
46. نبذة مختصرة من حياة السيد الخوئي، الشيخ محمد إسحاق الفياض.
47. نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، محمد بن علي الموسوي العاملي، الناشر: جامعة المدرسين - قم المقدسة، 1411 هـ ط 1.
48. النهاية في مجرد الفقه والفتوى، الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتاب العربي، 1400 هـ ط 2، بيروت.
49. الوافي، الفيض الكاشاني (ت 1091 هـ)، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، الطبعة الأولى 1406، أصفهان - إيران، تحقيق السيد ضياء الدين الحسيني الأصفهاني.
50. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، 1409 هـ ط 1، قم.
- وسيلة النجاة، السيد أبو الحسن الأصفهاني، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره).

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتابخانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبادی - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

