

حَدِيثَاتٌ عَلِيَّةٌ

مجلة تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية

محتويات العدد

حليّة أكل الطاووس

رسالة في خمس الهدية

مناشئ الانصراف

الواسطة المبهمة بين الحسن بن محمد بن

سماعة وأبان بن عثمان ٢١

رجال المستمسك ٣١

رسالتان للفقير الكبير الشيخ حسين الحلي رحمه الله:

الأولى: في حرمة قتل الحيوان أو حليته

الثانية: في قصد معاني ما يقرأ في الصلاة

العدد السادس



دراسيات علمية

مجلة نصف سنوية تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية

تصدر عن المدرسة العلمية (الأخوند الصغرى) في النجف الأشرف

العدد السادس

ذو الحجة ١٤٣٥ هـ



رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ١٦١٤ لسنة ٢٠١١



﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ
مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

التوبة: ١٢٢

الأسس المعتمدة للنشر:

١- ترحب المجلة بإسهامات الباحثين الأفاضل في مختلف المجالات التي تهم طالب الأبحاث العليا في الحوزة العلمية، من الفقه والأصول والرجال والحديث ونحوها.

٢- يُشترط في المادة المراد 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 (منضّدة).

ت- أن توضع الهوامش في أسفل الصفحة.

ث- أن يتراوح حجم البحث بين (١٢) إلى (٦٠) صفحة من القطع الوزيري بخط 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 أُرسِل للنشر في مكان آخر.

ح- أن يُذيلَ البحث بذكر المصادر التي اعتمدها الباحث.

٣- يخضع البحث لمراجعة هيئة استشارية (علمية)، ولا يُعاد إلى صاحبه سواء أنُشر أم لم يُنشر.

٤- للمجلة حق إعادة نشر البحوث التي نشرتها.

٥- يخضع ترتيب البحوث المنشورة في المجلة لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو أهمية الموضوع.

٦- ما يُنشر في المجلة لا يعدو كونه مطارحات علمية صرفة، ولا يُعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

محتويات العدد

- كلمة العدد
إدارة المجلة ٧
- حليّة أكل الطاووس
الشيخ جعفر علي اليعسوبي ١١
- رسالة في خمس الهدية
الشيخ رافد الفتال ٤٩
- مناشئ الانصراف
الشيخ وليد العامري ١١٥
- الواسطة المبهمة بين الحسن بن محمد بن سماعة و أبان بن عثمان / ٢
الشيخ علي سالم الناصري ١٥٧
- رجال المستمسك / ٣
الشيخ علي الغزي ٢٠٣
- رسالة في حرمة قتل الحيوان أو حليته للشيخ حسين الحلبي رحمته
تحقيق: الشيخ مصطفى أبو الطابوق ٣١٣
- رسالة فقهية في قصد معاني ما يقرأ في الصلاة.. للشيخ حسين الحلبي رحمته
تحقيق: السيد حسين الخرسان ٣٦٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلُّ وعاءٍ يضيقُ بما فيه، إلّا وعاء العلم فإنّه يتسع. بهذه الكلمات نستهل افتتاحية عدد جديد من المجلة العلميّة التي استكملت عددها السادس وهي تستوعب في كلّ عددٍ بحوثاً جديدة وتحقيقات متتابعة، وتلقاها قراؤها بالارتياح والقبول، وتتسع لها صدورهم فيعودوا عليها بالآراء ويرفدوها بالنقد البناء، ومن هذا وذاك تنبثق الطاقة التي تدور بها عجلة النتاج العلمي، ومن تلاحق الاثنين، تُثمر الحركة العلمية نشراً وقراءة.

إنا وإن كنا نعتقد بأن ما طرح في مجلّتنا هذه لا يشكل إلّا جزءاً يسيراً مما يمكن أن تجود به قرائح العاكفين على الدرس العلمي العالي في الحوزة العلمية، متخصصين ورؤّاد، وباحثين وطلّاباً، غير أنا -كما ألمعنا سابقاً- أردناها مصباحاً يُقْتَضَى، ومثالاً يُحتذى، ووعاءً يتسع لفكريستجد، وبارقة تلمح، وديواناً لمتبّع تبجّر في مسألة علمية فيكون حافظاً لها فيه، ورافداً ومصدراً لغيره يُنقّح بها ويغني مساعيه، فيجد في بعض أعدادها بعض ضالته، مع قرب المأخذ وسهولة الطلب؛ إذ تتميز هذه الكتابات عادة بالموضوعية والمواكبة للحديث من الآراء في كل مسألة مطروحة، والإحالة على مصادر البحث والاستفادة.

ومن هنا نجدد الدعوة للباحثين والمهتمين بكتابة البحث العلمي بأن يغتنموا الفرصة ويستغلّوا الدعوة للكتابة في موضوعٍ من الموضوعات التي تهتم بها المجلة، ممن تراكمت عندهم مواد العلوم ووجدوا تفاعلاً في أذهانهم لوارداتها مع صадرات منعكسات أفكارهم، وتأمّلات أذهانهم، وتدقيقات التتبعات والمراجعات، قبل تشتت

الأفكار، وغوائل الحوادث والأيام، وعلو سلطان النسيان، ليدفعوا كل ذلك بالتقييد والكتابة وكما وردت به الوصية بتقييد شوارد العلم بكتابتها.

كما لعلَّ القارئ يجد فكراً طارفاً جديداً، وتحقيقاً شيقاً رقيقاً، يروّج كاتبه لسوق العلم الشرعي فيه ويجذب من كان بعيداً عن هذه العلوم الأصيلة، ليقترّب من غاياتها النبيلة، ويتعرّف على مضامينها فيقلع عن شبهة ويتأمل في حكمة.

هذا، ولا يفوت الكاتب اللبيب تشوّق القراء والمهتمين إلى الموضوعات الجديدة والمستحدثات العصرية كموضوعات تجلي المفاهيم الشرعية بوضوح، حيث كانت تطبيقات واضحة لقواعد الأصول والفقه ومضامير تجري فيها جياذ الروايات المعتبرة، ومختبرات تنفع فيها المباني المختلفة والنظريات العلمية التي تفتقت عنها أذهان العلماء والمفكرين الشيعة الاثني عشرية بأقصى الطاقات البشرية في فهم مرادات الله تعالى ورسوله، كتاباً وسُنّة، قديماً وحديثاً.

وتجدر الإشارة إلى أن إدارة المجلّة مع حبها وحرصها على نشر نتاج كل يراع كاتب جاد أتقن أسبابه وأختبر أدواته، إلّا إنّها تتبع خطة في عملها تقتضيها الأهداف التي رسمتها للمجلّة وتأمل في تحقيقها في مستوى معين من الضبط العلمي والفني، والذي يحتم عليها العرض على لجنة علمية، تتفضل بالتدقيق في المفاصل المهمة من البحوث باذلة نفسها ومقتطعة من وقتها؛ رغبة في ترويج البحوث العلمية ومساعدة في إنضاجها وإرشاد أصحابها إلى مواقع النظر، والمجلة تتبع أنظارها في استيفاء البحوث للحد المطلوب الذي يؤهلها للنشر بصورة لا تدع مجالاً لتطرق الاشتباه والخطأ في المادة العلمية، مما لا يمكن تصحيحه ولو بتنزيله على أي من النظريات العلمية المقبولة أو الصالحة للبناء عليها بحسب ما انتهى إليه تطور العلم، أو كان موضع عناية العلماء على اختلاف مشاربهم. شكر الله سعيها وجزاها على حسن جدها.

وفي هذا السياق نتقدم بالشكر البالغ والثناء الواسع للكثيرين ممن سعوا بهمة عالية من أجل إخراج عمل المجلّة بالصورة التي تظهر فيها، ويسهرون على تتبع إخراج

البحوث خالية من النقص والخطأ وبالغة حدّ التمام إن لم يكن الكمال من كل الجهات التي يحتاجها مثل هذا العمل، جزاهم الله بأفضل ما عملوا وعاملهم بلطفه لما قدّموا.

وأملنا في الباحثين الكرام الأريحية والانبساط فيما نعتذر لهم عنه مما يعرضون علينا من مجهوداتهم إذا وجدنا أنه لا يناسب خطة المجلة، أو السقف الذي وضعته لقبول البحث وانسجامه مع أهدافها، وهذا لا يعني إزراءً أو بخساً لعمل قد يكون أضنى كاتبه وأحكم بنظره أسبابه، بل لأنه لابد لكل صاحب مشروع أن ينتقي ما يلائم الطريقة التي يريد توصيل غايته بها، وربما يخطئ البصير قصده، ويجد الباحث غايته عند غيرنا، ونسأل الله تعالى التوفيق لنا ولجميع المشتغلين بالعلم.

إدارة المجلة / ١٨ ذي الحجة ١٤٣٥ هـ

حليّة أكل الطاووس

الشيخ جعفر علي العسوبي ^{رحمه الله}

قد تأخذ مسألة فقهية لوناً واحداً فترة طويلة بحيث لا يعرف قائل بخلاف ذلك، ثم يأتي فقيه يقرب القول الآخر ويغيّر مسار الفتوى فيها.

ومسألة حكم الطاووس من حيث الحليّة والحرمة كادت أن تكون من هذا القبيل؛ فإنّه لم يعرف قائل بحليّة أكله بشكل واضح من أصحابنا إلى عصرنا هذا إلى أن اختار حليّته بعض الأعلام المعاصرين حفظهم الله.

وفي هذه الأوراق بيان لتأريخ المسألة والأقوال فيها وما يمكن أن يستدل به للطرفين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نبذة عن الطاووس:

الطاووس هو من أجمل الطيور بل ربما من أقدم طيور الزينة المعروفة، وأول ظهور له قبل ٤٠٠٠ عام، وهو من أكثر الطيور بهجةً وزهواً لكثرة ريشه وجماله، وكان يحمل إلى كل أنحاء العالم بوصفه شيئاً نادراً، وكان يعدّ من الأطعمة المشوية الفاخرة ويقدم على المائدة محلى بريشه الجميل.

وهو يعيش في الهند وسيرلانكا وفي الغابات الاستوائية المطيرة. والطاووس بطبيعته اجتماعي يعيش في مجموعات مكونة من زوجين إلى خمسة أزواج، وعند بلوغ ثلاث سنوات من عمره يبلغ الطاووس، وتبيض الأنثى من ٤-١٠ بيضات في البرية وتحضنها من ٢٨-٣٠ يوماً، ولكون الطاووس كثير العبث مع الأنثى مما قد يؤدي إلى تكسير البيض فلذا يوضع البيض تحت الدجاجة، ولا تقوى الدجاجة على أكثر من بيضتين، وتتبع الصغار أمها لمدة أربعة أشهر ويكتمل نموها بين ثمانية أشهر وعشرة أشهر. وزن الذكر يقارب ٤.٥ كيلو غرام، وطوله ٩٠ سم، وطول ذيله ١٠٠ سم، بل قيل طول ذيله خمسة أضعاف طول نفسه عند نشره له إلى الخلف على شكل مروحة جميلة، ويحتاج إلى قفص ارتفاعه ٢م وكل من طوله وعرضه ٤م. وهو مزيج من الألوان المختلفة، رقبته بلون، والجناحان بلون، والذيل بلون ثالث، وعند توهج الأضواء عليه تظهر الألوان الأخرى.

ويتغذى الطاووس على الحبوب وفتات العيش والفواكه والأعشاب، ويفضّل أن يكون له مكان يتجول فيه مثل الحديقة والمزرعة، ولا يستطيع

الطاووس الصغير مقاومة تقلّبات الطقس في المناطق الحارّة ولذا تصعب تربيته^(١).

المدخل:

قد تأخذ مسألة فقهية لوناً واحداً فترة طويلة بحيث لا يعرف قائل بخلاف ذلك، ثم يأتي عالم يقرب القول الآخر ويحرف مسار الفتوى فيها. ومسألة حكم الطاووس من حيث الحليّة والحرمة كادت أن تكون من هذا القبيل؛ فإنه لم يعرف قائل بحليّة أكله بشكل واضح من أصحابنا إلى عصرنا هذا إلى أن اختار حليّته بعض الأعلام المعاصرين حفظهم الله. وفي هذه الأوراق بيان لتأريخ المسألة والأقوال فيها وما يمكن أن يستدل به للطرفين مع بيان المختار.

تأريخ المسألة:

وللنظر في تاريخ هذه المسألة علينا الاطلاع على ما نقل لنا عن فئتين من علماء الإمامية: الأولى المحدثون السابقون، والثانية أصحاب الفتيا. أما المحدثون السابقون الذين لا علم لنا بأقوالهم وفتاواهم إلا عن طريق ما أدرجوا في كتبهم من الأحاديث، فإننا نرى أنه لم يرد منهم في هذا المعنى إلا حديث واحد - كما سيأتي - رواه الكليني رحمته الله^(٢) من طريق أحمد بن محمد بن خالد عن بكر بن صالح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. ومن ثمّ يمكن الحدس بخلو أصول أصحابنا ومصنّفاتهم المشهورة والذين هم من طبقة أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام عن التعرّض لحكم الطاووس، حيث لم توجد الرواية عنهم إلا عن طريق بكر بن صالح ولم توجد

(١) ظ: حياة الحيوان الكبرى: ١/ ٤٥٦، الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

(٢) الكافي: ٦/ ٢٤٥.

عن المتأخرين عنهم طبقةً إلّا عن البرقي ثم عن الكليني رحمهم الله.
و أما أصحاب الفتيا فلم يتطرّق لحكم الطاووس أحد من القدماء منهم إلّا
الصدوق رحمهم الله في الفقيه^(١) حيث عدّه من المسوخ - كما سيأتي - ثم ذكره الشيخ رحمهم الله
في النهاية^(٢) ثم ذكر في عامّة كلمات المتأخرين.

أمّا العامّة فالظاهر عدم تعرّضهم للمسألة إلى عهد متأخر كالقرن السادس
الهجري، فلم يُحكّ عن الأئمة الأربعة قول فيه بخصوصه، لكن تطرّق له بعض
الشافعية كالنووي^(٣) المتوفى ٦٧٦ هـ، وبعض الحنبلية كعلي بن سليمان المرداوي
المتوفى ٨٨٥ هـ في الإنصاف^(٤).

وكأن السرّ في عدم تعرّض الأكثر لحكم هذا الحيوان هو أن موطنه الهند
وماليزيا - كما تقدّم في مستهل البحث - ومن ثم ما كان يوجد منه في المجتمعات
الإسلامية قبل فتح الهند ولم يكن محل ابتلاء للمسلمين.

الأقوال في المسألة:

في المسألة قولان: قول بجرمة أكله، وقول بالحليّة، وهناك تردد من بعض.
أمّا القول بالحرمة فهو ما ذهب إليه معظم فقهاءنا الأبرار (رضوان
الله تعالى عليهم) ممن تعرّض لحكمه كما عليه الشيخ في النهاية^(٥)
وابن إدريس في السرائر^(٦) وابن البراج في المهذب^(٧) وقطب الدين في إصباح

(١) الفقيه: ٣ / ٢١٣.

(٢) النهاية: ٥٧٨.

(٣) المجموع: ٩ / ٢٢.

(٤) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد بن حنبل: ١٠ / ٢٧٤.

(٥) النهاية: ٥٧٨.

(٦) السرائر: ٣ / ١٠٤.

(٧) المهذب: ٢ / ٤٢٩.

الشيعة^(١) والمحقق في المختصر^(٢) ونكت النهاية^(٣) والعلامة في الإرشاد^(٤) والتحرير^(٥) والشهيد الأول في الدروس^(٦) واللمعة^(٧) والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة^(٨) والشهيد الثاني في المسالك^(٩) والخوانساري في جامع المدارك في شرح المختصر^(١٠) والمحدث البحراني في الحقائق^(١١) والسيد الطباطبائي في الرياض^(١٢) والسيد محمد في المناهل^(١٣) والراقي في مستند الشيعة^(١٤) والسبزواري في كفاية الأحكام^(١٥) والشيخ محمد حسن في الجواهر^(١٦) وكثير ممن تأخر عنه إلى الفقهاء المعاصرين مثل السيد الخوئي في المنهاج^(١٧).

(١) إصباح الشيعة: ٣٨٧.

(٢) المختصر: ٢ / ٢٥٢.

(٣) نكت النهاية: ٣ / ٨٢.

(٤) الإرشاد: ٢ / ١١٠.

(٥) التحرير: ٢ / ١٦٠.

(٦) الدروس: ٣ / ١١.

(٧) اللمعة: ٢٣٦.

(٨) مجمع الفائدة: ١١ / ١٧٤.

(٩) المسالك: ١٢ / ٤٢.

(١٠) جامع المدارك في شرح المختصر: ٥ / ١٥٤.

(١١) الحقائق: ٥ / ٢٢٤.

(١٢) الرياض: ١٣ / ٣٩٨.

(١٣) المناهل: ٦٣٠.

(١٤) مستند الشيعة: ١٥ / ٧٥.

(١٥) كفاية الأحكام: ٢ / ٦٠١.

(١٦) جواهر الكلام: ٣٦ / ٣٠٩.

(١٧) منهاج الصالحين للسيد الخوئي: ٢ / ٣٤٦ ، مسألة ١٦٨٩.

وأما العامّة الشافعية فذهبوا إلى حرّمته حسب ما ذكر في الفقه على المذاهب الأربعة^(١) وحكى النووي في المجموع عن البغوي وغيره الحرمة على أصح القولين^(٢).

وأما القول بالحليّة: فلم أجد الصراحة به إلا في منهاج الصالحين^(٣) للسيد السيستاني (دام ظله العالي).

نعم، قال السيد محمد باقر الصدر رحمته الله في هامشه على منهاج الصالحين للسيد الحكيم رحمته الله (لم تثبت حرّمته - أي الطاووس -)^(٤).

وجمهور العلماء من العامة غير الشافعية اختاروا الحليّة حسب ما جاء في الفقه على المذاهب الأربعة^(٥)، وقال علي بن سليمان الحنبلي - في المصدر المتقدم ذكره - الطاووس مباح لا أعلم فيه خلافاً.

وهنا يطرح السؤال التالي: وهو أنه على ماذا اعتمد المشهور في بنائهم على الحرمة؟ ولم يخالف السيّدان العلمان هذا المشهور؟ وهل يمكن لنا أن نتنصر لأحد الفريقين؟

إجابة لهذا نقول: إن ما استند إليه أو يمكن الاستناد إليه في حرمة الطاووس وجوه، بعضها خاصة وبعضها عامة. أما الخاصة فهي أربعة وجوه:

الوجه الأول: الروايات الدالة على الحرمة، وهي ثلاث:

الأولى: ما رواه الكليني رحمته الله، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن بكر بن صالح، عن سليمان الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال:

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ٢ / ١١٤.

(٢) المجموع: ٩ / ٢٢.

(٣) منهاج الصالحين للسيد السيستاني: ج ٣ مسألة ٨٨٣.

(٤) منهاج الصالحين محشى للسيد الحكيم: ٢ / ٣٧٢.

(٥) الفقه على المذاهب الأربعة: ٢ / ١٦.

(الطاووس لا يحل أكله ولا بيضه)^(١).

وهذه الرواية لم تتعدَّ من الحرمة إلى بيان سببها.

الثانية: ما رواه الكليني رحمته الله عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن بكر بن صالح، عن سليمان الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال:
(الطاووس مسخ، كان رجلاً جميلاً، فكابر امرأة رجل مؤمن تحبه، فوقع بها ثم راسلته بعد، فمسخهما الله طاووسين أنثى وذكرًا، ولا يؤكل لحمه ولا بيضه)^(٢).

وهذه الرواية تذكر لنا وجه الحرمة، وهو كونه من المسوخ.

وروى الشيخ رحمته الله هذه الرواية عن الكليني رحمته الله مع وجود (فاء) تسبق كلمة (لا) في قوله (لا يؤكل لحمه ولا بيضه). ولعله هو الصحيح، لمناسبة المقام^(٣).

الثالثة: ما رواه الصدوق رحمته الله من أنه سأل محمد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام عن لحوم الخيل والدواب والبغال والحمير فقال: (حلال، ولكن الناس يعافونها وإنما نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الحمر الإنسية ... والشيراز المتخذ منها. ولا يجوز أكل شيء من المسوخ وهي القردة والخنزير... والطاووس... والقنفذ مسوخ لا يجوز أكلها. وروى أن المسوخ لم تبقَ...)^(٤) إلى آخره.

قال في الوافي بعد نقل هذا الحديث: (ويحتمل أن يكون ما قبل روى كله أو بعضه من الحديث، وبناءً على هذا فالرواية عدت الطاووس من المسوخ فلا يجوز أكله)^(٥).

(١) الكافي: ٢٤٥/٦.

(٢) الكافي: ٢٤٧/٦.

(٣) التهذيب: ١٨/٩.

(٤) الفقيه: ٣٣٦/٣.

(٥) الوافي: ٣٣/١٩.

وممن صرح بالاستدلال بالروايات لإثبات الحرمة المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة^(١)، والفاضل الهندي في كشف اللثام^(٢)، والخوانساري في جامع المدارك في شرح المختصر^(٣)، والمحدث البحراني في الحقائق^(٤) وغيرهم.

الوجه الثاني: دعوى الإجماع على حرمة الطاووس. والتعبيرات في نقله متعددة، فقد قال العلامة المجلسي رحمته الله: (وحرمة الطاووس مقطوع به في كلامهم)^(٥)، وقال صاحب الجواهر رحمته الله: (إني لم أجد الخلاف في حرمة نصاً وفتوى)^(٦). وقال المحقق السبزواري رحمته الله: (إن حرمة معروفة بينهم)^(٧).

الوجه الثالث: يمكن أن يقال: إن حرمة الطاووس أمر مرتبط عند المشرعة، فإنه لم يعهد عندهم أكل لحم الطاووس في جميع الأزمنة، ولم تنقل لنا أي واقعة وحادثة تتعلق بأكل لحم الطاووس، بل كانت الغاية والمنفعة المقصودة من بيعه وشرائه هو رؤية حسنه وجماله، كما يشهد له ما جاء في حاشيتي قلوبي وعميرة -في شروط البيع- من أن النفع المقصود من الطاووس هو الاستمتاع برؤية لونه^(٨).

وقال عبد الكريم الرافعي في فتح العزيز: (ومنه -أي: من الحيوان- ما ينتفع بلونه أو صوته كالطاووس والزرزور)^(٩).

(١) مجمع الفائدة: ١١ / ١٧٤.

(٢) كشف اللثام: ٩ / ٢٥٩.

(٣) جامع المدارك في شرح المختصر: ٥ / ١٥٤.

(٤) الحقائق الناضرة: ٥ / ٢٢٤.

(٥) ملاذ الأخيار: ١٤ / ١٤٩.

(٦) جواهر الكلام: ٣٦ / ٣٠٩.

(٧) كفاية الأحكام: ٢ / ٦٠١.

(٨) حاشيتا قلوبي وعميرة: ٦ / ٢٩٩.

(٩) فتح العزيز: ٨ / ١١٨.

ومحلّ الأكل لا يحتاج أن يُبحث عن المنفعة المحللة فيه.

الوجه الرابع: يمكن أن يقال أيضاً: إنّ مدلول كثير من الروايات أن الطاووس طير مشؤوم، وهذه الروايات بمختلف تعبيراتها تجتمع في هذا المعنى، (فمنها) ما دلّ على أن الطاووس أدخل الشيطان إلى الجنة^(١)، (ومنها) ما دلّ على أنه بصوته ينادي بالويل على خطيئته التي ارتكبتها^(٢)، (ومنها) ما دلّ على أنه يدعو بالويل على أهله حتى أذنهم بالرحيل^(٣).
والحاصل من المجموع أنه طير مشؤوم لا خير فيه ولا بركة، وهذا لا ينسجم مع حليته.

وأما الوجوه العامة، فهما وجهان:

الأول: أنه لا دليل على حليته فيكون حراماً، ويظهر التمسك به من صاحب الفقه على المذاهب الأربعة^(٤).
الثاني: أن الطاووس مما تستخبثه الطبائع، فيحرم أكله لقوله تعالى: (ويحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث)^(٥). وقد بنى على هذا الوجه بعض الشافعية حسب ما نقل عنه البجيرمي في تحفة الحبيب^(٦)، وكذلك الشربيني الشافعي في الإقناع^(٧) إذ حرّم الطاووس اعتماداً على هذا الوجه.
وأما القول الثاني (وهو الحلية): فما يمكن أن يتمسك به وجوه:

(١) البحار: ٤٢ / ٦٢، تحف العقول: ٢ / ٥.

(٢) البحار: ٤١ / ٦٢.

(٣) البحار: ٤١ / ٦٢.

(٤) الفقه على المذاهب الأربعة: ١٦ / ٢.

(٥) الأعراف: ١٥٧.

(٦) تحفة الحبيب: ٢١٧ / ٥.

(٧) الإقناع: ٢٣٦ / ٢.

الوجه الأول: التمسك بالعمومات الدالة على أن مناط حلية الطائر هو كون دفيغه أكثر من صفيغه، (مثل) صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (والله ما رأيت مثل أبي جعفر عليه السلام قط وذلك أني سألته فقلت: أصلحك الله ما يؤكل من الطير؟ فقال: كل ما دف، ولا تأكل ما صف... الخبر)^(١).

مناقشة سنديّة:

وسندها هكذا: (علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي الزيات، عن زرارة).

وهل أن علي الزيات محرف عن علي بن الرئاب كما ادعى البعض في حاشية له على الكافي^(٢)، أو هو علي بن عطية كما ادعى السيد الخوئي رحمته الله^(٣)، وبعض المحشين على الكافي^(٤). أو هو شخصية ثالثة باسم علي بن الزيات كما جاء هذا الاسم في إسناد بعض الروايات؟

والبحث في أنه هل هو علي بن الزيات أو هو علي بن عطية الزيات أو هما شخص واحد عديم الثمرة مطلقاً بالنسبة إلى هذه الرواية أو غيرها، وسواء بنينا على وثاقة مشايخ ابن أبي عمير أو لم نبين عليها؛ لأن كلاً من علي بن عطية وعلي بن الزيات قد روى عنه ابن أبي عمير، فتثبت وثاقتهما مع قطع النظر عن هذه الرواية، بناءً على مبنى وثاقة مشايخ ابن أبي عمير ولا تثبت بناءً على عدم قبول هذا المبنى؛ إذ لم يوثقوا في الكتب الرجالية، فتعيين هذا الراوي في أحدهما أو إثبات أنهما شخص واحد لا ثمره له، لا بالنسبة إلى هذه الرواية ولا غيرها. نعم، الثمرة تترتب على أنه هل هو محرف عن علي بن رئاب أو ليس

(١) الكافي: ٦ / ٢٤٨.

(٢) الكافي (طبع الإسلامية): ٦ / ٢٤٧.

(٣) معجم رجال الحديث: ٣٠ / ١٢.

(٤) الكافي (طبع دار الحديث): ١٢ / ٢٣١.

كذلك؛ لأنه إذا كان هو علي بن رثاب تكون الرواية معتبرة حتى بناءً على عدم قبول المبنى المذكور لأن علي بن رثاب موثق، وإلا لا تكون معتبرة حيثئذ. نعم، تكون معتبرة على قبول المبنى المذكور.

والذي يمكن أن يقال هو: إن الجزم بأن الرجل هو علي بن رثاب صعب جداً نظراً إلى مجموع الأمور التالية:

الأول: أن علي بن عطية قد وصف بالزيات في بصائر الدرجات^(١)، والكافي^(٢)، والاختصاص^(٣).

الثاني: أن طبقته هي نفس طبقة هذا الراوي.

الثالث: أن ابن أبي عمير روى عن علي بن عطية في موارد كثيرة^(٤)، بل هو راوي كتابه كما في الفهرست^(٥).

الرابع: أن علي بن عطية قد توسط بين ابن أبي عمير وبين زرارة في روايات متعددة في المحاسن^(٦) والتهذيب^(٧) ورجال الكشي^(٨).

الخامس: أن علي بن رثاب وإن روى عنه ابن أبي عمير، وهو روى عن زرارة كثيراً، لكن لم نثر على رواية توسط ابن رثاب فيها بين ابن أبي عمير وزرارة.

(١) بصائر الدرجات: ١٩/١.

(٢) الكافي: ٣٣٠ / ٨.

(٣) الاختصاص: ٢٠١.

(٤) ظ: الكافي: ٨٣ / ١، ٩٨ / ٢، ٢٨٣ / ٣ وغيرها.

(٥) الفهرست: ٢٨٣.

(٦) المحاسن: ٤٦٢ / ٢.

(٧) التهذيب: ٣٠٨ / ٥، ٣٣٧ / ٦، ٥٩ / ١٠.

(٨) رجال الكشي: ١٣٤.

السادس: أن الشيخ روى الرواية المذكورة عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن علي بن الزيات عن زرارة^(١)، ويستبعد وقوع التصحيف بنوع واحد في سند رواية واحدة في الكافي وفي التهذيب.

السابع: أنه لا يوجد الاختلاف في نسخ الكافي في هذا الموضوع، وإن وجد الاختلاف في بعض النسخ منه في الموضوع الثاني للرواية في باب حكم البيض -الحديث الثاني منه- حيث جاء فيه: (علي بن الرئاب) حسب نقل بعض المحشين^(٢).

نعم، نقل صاحب الوافي^(٣) عن الكتب الثلاثة، وصاحب الوسائل^(٤) عن الكافي أن هذه الرواية مروية عن: علي بن إبراهيم، عن أبيه، ابن أبي عمير، عن علي بن رئاب، عن زرارة.

وكذلك ادعى بعض المحشين^(٥) على الكافي وجود علي بن رئاب في نسخة مصححة للفقهاء عنده.

وغاية ما يدل عليه ذلك هو أن نسخة صاحب الوسائل وصاحب الوافي من الكافي فيها علي بن رئاب وكذلك بعض نسخ الفقهاء، وهذا وحده لا يوجب إلا الإجمال في من هو الصحيح منهما والمحرّف مع إمكان أن يكون الصحيح هو أي واحد منهما، ووجود بعض القرائن أيضاً على كل واحد منهما، بل القرائن الدالة على كونه ابن عطية أوضح من الأخرى، فعلى هذا لم يثبت أن الراوي هو ابن رئاب، فلا تكون هذه الرواية معتبرة إلا على مبنى وثاقة مشايخ ابن أبي

(١) التهذيب : ١٦ / ٩.

(٢) ظ: حاشية الكافي (طبع دار الحديث): ٢٣١ / ١٢.

(٣) الوافي: ٥٧ / ١٩.

(٤) وسائل الشيعة: ١٥٢ / ٢٤.

(٥) الكافي (طبع الإسلامية): ٢٤٧ / ٦.

عمير ولا تكون معتبرة بناءً على عدم قبول هذا المبنى.

متن الصحيحة:

في متن الرواية نرى أن الإمام عليه السلام جعل مناط الحلية الدفيف ومناطق الحرمه الصفيف، ولما لم يكن لطائر أن يصف فقط بلا دفيف فيكون الدفيف لازماً في طيران كل طير، فينبغي أن يكون المراد هو أن مناط الحلية غلبة الدفيف ومناطق الحرمه هو غلبة الصفيف، وهذا ما فهمه الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم)، كما في المقنع^(١) والمقنعة^(٢) والسرائر^(٣) وغيرها.

وقد صرح بهذا المعنى في بعض الروايات فقد قال الصدوق رحمته الله: (وفي حديث آخر إن كان الطير يصف ويدف فكان دفيفه أكثر من صفيفه أكل، وإن كان صفيفه أكثر من دفيفه لم يؤكل)^(٤).

ونجد أن الطاووس دفيفه أكثر من صفيفه فهو بحسب هذه الرواية المعتبرة والتي أفتى الفقهاء بمضمونها مما تنطبق عليه ضابطة الحلية.

الوجه الثاني: على فرض أن طريقة طيرانه مجهولة فالمرجع علامات أخرى للحلية، وهي وجود القانصة أو الحوصلة أو الصيصية، كما جاء في بعض الروايات، (منها) معتبرة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (... وكل ما دف فهو حلال. والحوصلة والقانصة يمتحن بها من الطير ما لا يعرف طيرانه، وكل طير مجهول)^(٥).

(١) المقنع: ٤٢٢.

(٢) المقنعة: ٥٧٧.

(٣) السرائر: ٣ / ١٠٤.

(٤) الفقيه: ٣ / ٣٢٢.

(٥) الكافي: ٦ / ٢٤٧.

هذا في الحوصلة^(١) والقانصة^(٢).

وأما الصيصية^(٣) فالروايات الواردة فيها ثلاث، وكلّها غير نقية السند،

وهي:

١. خبر ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (كل من الطير ما كانت له

قانصة أو صيصية أو حوصلة)^(٤).

وفي سنده سهل بن زياد وهو ضعيف.

٢. رسالة الصدوق رحمته الله، قال: (وفي حديث آخر: ويؤكل من طير الماء ما

كانت له قانصة أو صيصية ولا يؤكل ما ليست له قانصة أو صيصية)^(٥).

٣. وفي حديث الأربعمئة - أي مما أوصى به النبي ﷺ علياً - قال: (كل من

طير الماء ما كانت له قانصة أو صيصية)^(٦). وفي سنده مجاهيل مثل أنس بن

محمد وأبيه.

وبملاحظة مجموع الكلام في الخبر الأول من الفقيه، وكذلك الخبر الثاني

(١) الحوصلة: هي ما يجتمع فيه المأكول فهي بمنزلة المعدة من الإنسان. تهذيب اللغة عن أبي زيد ٤ / ١٤٢ ومفردات ألفاظ القرآن ص ١٦٨ والمحكم والمحيط الأعظم ٣ / ٧٩ ولسان العرب ١١ / ١٤٧ وجمع البحرين ٥ / ٣٥٠ ومقدمة الأدب ص ٧٩ وهذه تكون عند عنق الطير.

(٢) القانصة: ما يجتمع فيه الحصة التي يأكلها الطير الصحاح ٣ / ١١٥٧ والمعجم الوسيط ٢ / ٧٦٢ ولسان العرب ٧ / ٣٩٢ وهذا يكون في داخل الطير والبعض خلط بين الكلمتين فلم يفرق بينهما كما في النهاية لابن الأثير ٤ / ١١٢.

(٣) الصيصية: هي شوكة في رجل الطير خارجة عن الكف، القاموس المحيط ١ / ٨٤٦، ومفردات ألفاظ القرآن ص ٥٠٠، والعين ٧ / ١٧٦، والمحكم والمحيط الأعظم ٨ / ٣٤٨.

(٤) الكافي: ٦ / ٢٤٨.

(٥) الفقيه ٣ / ٣٢٢.

(٦) الفقيه: ٤ / ٣٦٦.

يظهر تعدد الرواية وإن كان من المحتمل وحدتهما لتقارب لفظهما.

فالروايات في الصيصية ضعيفة السند لكن الذي يهون الخطب أمران:

الأول: تعدد الطريق في إسناد هذه الروايات وهو يقرب صدور الرواية.

الثاني: الشهرة عند الإمامية يجعل الصيصية مناط الحلية^(١)، بل ادعى صاحب الجواهر الإجماع بكلا القسمين^(٢) على أن وجود أية واحدة من هذه العلامات الثلاث في الطير دليل الحلية.

لكن الاعتماد على هذين الأمرين لا يخلو من تأمل: من جهة أن الروايات لم يثبت أنها ثلاث فلعلها روايتان فقط، وهذا لا يكفي لحصول الاطمئنان بالصدور. وأما الشهرة أو دعوى الإجماع فهي صحيحة لكنها بالنسبة إلى القانصة والحوصلة، وأما الصيصية فهي لم تذكر عند القدماء وأول من ذكرها هو ابن إدريس ثم من جاء بعده.

نعم، يمكن أن يضم إلى هذين الأمرين أمر ثالث في الاعتماد على الروايات المذكورة، وهو أن خبر ابن بكير المروي في الكافي لا مشكلة في سنده من غير جهة وجود سهل فيه، وفي النظر القاصر لا مانع من الاعتماد على مروياته إذا وجد لها شاهد - كما وجدناه هنا - لنقل أصحاب الكتب الأربعة لروايته الكثيرة، ولا سيما ما نراه من الكليني رحمته الله من الإكثار المفرط عنه، وفيه دلالة على أن شخصية سهل لم تكن عند القدماء من أصحاب الحديث مرفوضة على الإطلاق.

فاتضح كفاية وجود علامة واحدة من هذه العلامات في الطائر لإثبات الحلية.

(١) ظ: السرائر (٣/ ١٠٤) وإصباح الشيعة (ص ٣٧٨) وشرائع الإسلام (٣/ ١٧٢) والمختصر النافع (٢/ ٢٥٢) والتحرير (٤/ ٦٣٥) وغيرها.

(٢) الجواهر: ٣٦/ ٣٠٦.

والأخيرة منها ترى فيه بالمشاهدة، وأما الأولان -أي الحوصلة والقانصة- فلما شكك البعض في وجودهما في الطاووس كلفتُ بعض من أثق به بالتحقيق بالموضوع فأكد لي وجودهما فيه بعدما حصل على طاووس وذبحه لهذا الغرض.

و على هذا فالعمومات التي تدلّ على الضابطة في حلية الطائر بكلا قسميها تنطبق على الطاووس. والذي يؤيد وجدان الطاووس لعلامات الحلية هو أنه لم أجد ممن حرّم الطاووس من استند فيها إلى عدم وجود علامات الحلية فيه أو وجود ما جعل علامة لحرمة الطائر مثل غلبة الصفيّف ونحوها، بل صرح غير واحد (كالشهيد الثاني في المسالك والفاضل الهندي في كشف اللثام و التراقي في مستند الشيعة) بأن التحريم يتناوله عيناً لا عنواناً.

لا يقال: إن موضوع الروايات هو الطير، وشموله للطاووس غير معلوم؛ لعدم العلم بصدق الطير عليه.

فإنه يُجاب:

أولاً: أن المفهوم من هذه اللفظة لغة وعرفاً هو كل ذي ريش فيشمل الطاووس ولهذا شواهد:

الأول: أن كل من تعرّض من الفقهاء للطاووس ذكره في ضمن الكلام عن الطير.

الثاني: جاء في تفسير قوله سبحانه وتعالى (فخذ أربعة من الطير فصرهن) روايات كثيرة في أنه من هذه الطيور الأربعة هو الطاووس^(١) فهو من مصاديق الطير.

الثالث: شهادة أهل اللغة بأنه طير فإنهم عرفوا الطاووس بأنه طير^(٢).

(١) ظ: البحار: ٣٦/٧، ١٢/٥٨ و ٦١ و ٦٣ و ٦٥ و ٧٣.

(٢) العين: ٦٢/٢، الصحاح في اللغة: ٤٣١/١، القاموس المحيط: ٩٤/١.

وثانياً: ورد في بعض الروايات حلية كل ما يدف أو كل ما كانت له قانصة، فيشمل الطاووس حتى على فرض عدم صدق الطير عليه. فتبين أن حليته هي مقتضى القاعدة لشمول ضوابط الحلية له. بل قد يقال: إننا لا نحتاج لإثبات أن الطاووس واجد لعلامات الحلية إلى بذل مؤونة إضافية؛ لأنها مبذولة باعتبار أن الطاووس من العائلة الدجاجية وله نفس صفات الدجاج وعاداته الشائعة، وله نفس خيلاء الديك وتباهيه ومشاكساته فالطاووس ديك ليس إلا، وقد ذكر هذا المعنى الأستاذ الهاشمي اليماني في مقالاته^(١).

وجاء في الموسوعة العربية العالمية: إن الديك الرومي اسم يطلق على نوعين من أنواع الطيور الأمريكية ذات الصلة بالدجاج هما الطاووس والتدرج. وعرف الطاووس بأنه (طائر من الرتبة الدجاجية من العائلة التدرجية)^(٢). و يؤكد هذا التقارب بين الطاووس و الديك رواية رواها الكليني عليه السلام^(٣) عن يعقوب بن جعفر الجعفري قال ذكرت عند أبي الحسن عليه السلام حسن الطاووس، فقال: (لا يزيدك على حسن الديك الأبيض بشئ) ، قال: وسمعتة يقول: الديك أحسن صوتاً من الطاووس وهو أعظم بركة). وفيها إشعار بأن غاية الاقتناء من الطاووس و الديك واحدة لكن الديك رجحه الإمام عليه السلام على الطاووس للاقتناء بالبيت ، وأصل فكرة التقسيم العائلي في الحيوانات والطيور مما لا ينكر مثل السنور و النمر والأسد أو البقر والجاموس وهكذا، والدجاج لاشك في حليته وأنه مستجمع لعلامات الحلية فمقتضى كون الطاووس من عائلته وجدانه لها.

(١) مقالات الأستاذ الهاشمي اليماني: ٣٧٦ / ١

(٢) المعجم الزولوجي الحديث: ٤ / ١٥٢.

(٣) الكافي: ٦ / ٥٥٠.

وللتأمل فيه مجال، فإن تمّ فهو، وإلاّ أغنانا عنه ما تقدّم عليه.
وعلى كلّ فالقائل بالحرمة مطالب بإقامة دليل خاص، وما تقدّم من
الوجوه على حرمة لو تمّت لكانت بمثابة دليل مخصص لهذه العمومات لكنها
غير تامة - كما سيأتي - فيبقى مشمولاً لإطلاقات أدلة الحلية.

مناقشة الوجوه المذكورة في الحرمة:

أما الروايات:

فالرواية الأولى منها يُشكل عليها من حيث السند من جهة بكر بن صالح
فقد ضعفه كلّ من النجاشي^(١) وابن الغضائري^(٢) بل وصفه الأخير بأنه ضعيف
جداً، كثير التفرد بالغرائب.

والمترجّم بهذا الاسم في كتب الرجال وإن كان ملقباً بالرازي، لكن
الصحيح هو وحدة الرجل، كما بنى عليها السيد الخوئي رحمته الله^(٣)، والذي يدلّنا
على ذلك قرائن توجب الاطمئنان باتحادهما، هي:

الأولى: أن عشرات الروايات التي وقع في سندها بكر بن صالح خالية عن
كلمة (الرازي)، وهناك عدد قليل من الروايات جاء فيها مع هذا الوصف،
والمترجّم في الكتب الرجالية هو مع هذا الوصف، ومن المستبعد جداً أن يكون
هناك شخصان اشتركا في اسميهما واسمي أبيهما وأحدهما يروي كثيراً والثاني
قليلاً ثم يترجم للثاني دون الأول.

الثانية: الاشتراك في الراوي والمروي عنه دليل الاتحاد، فإن (بكر بن صالح
الرازي) روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى في الخصال^(٤)، وعلي بن محمد في

(١) رجال النجاشي: ١٠٩.

(٢) رجال ابن الغضائري: ١٤٤.

(٣) معجم رجال الحديث: ٤ / ٢٥١.

(٤) الخصال: ١ / ١٧٨.

البصائر^(١)، وهما قد رويَا عن (بكر بن صالح) أيضاً^(٢).
 وأكثر من روى عن (بكر بن صالح) هو أحمد بن محمد بن خالد، وقد
 جاءت روايته عن (الرازي)^(٣) أيضاً، هذا في الراوي عنه.
 أما المروي عنه فإن (بكر بن صالح) روى عن محمد بن سليمان الديلمي
 الذي هو البصري^(٤)، وعن سليمان بن جعفر الجعفري -وهي الرواية المبحوث
 عنها- وقد وقعت رواية (الرازي) عن الأول في البصائر^(٥)، وعن الثاني في
 أمالي المفيد -وقد أشرنا إليها آنفاً- .
 الثالثة: أن ابن الغضائري وصف (بكر بن صالح الرازي) بأنه كثير التفرد
 بالغرائب^(٦) وهذا يمكن ملاحظته في روايات (بكر بن صالح).
 ونذكر منها أنموذجاً واحداً، فقد روى الشيخ رحمته الله عن أحمد بن محمد بن
 عيسى، عن بكر بن صالح، عن الحسن بن محمد بن عمران، عن زرعة، عن
 سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا توضأت فامسح قدميك
 ظاهرهما وباطنهما، ثم قال: هكذا فوضع يده على الكعب وضرب الأخرى
 على باطن قدمه ثم مسحهما إلى الأصابع)^(٧) فهذا من الغرائب وليس على
 طريقة العامة حتى يحمل على التقية، وهناك نماذج أخرى في رواياته يجدها
 المتتبع.

(١) البصائر: ٤٧٢.

(٢) يلاحظ رواية الأول عنه في الكافي (٢ / ١٠١ و ١٨٩)، والتهذيب (٩ / ١٠٠). ورواية الثاني
 عنه في الكافي (١ / ١٨٤ و ٢٧٨).

(٣) أمالي المفيد، المجلس الثالث عشر: ١١٢.

(٤) الكافي: ٢٧٨ / ١ و ٣٠٠.

(٥) البصائر: ٢٧٢.

(٦) رجال ابن الغضائري: ١٤٤.

(٧) التهذيب: ٩٢ / ١.

فوجود ما وصف به الرازي في (بكر بن صالح) دليل الاتحاد، والرواية المبحوث عنها لعلها أيضاً من غرائب الرجل.

فإن قيل: ما الذي يدعو إلى عدم الاتحاد حتى يبنى على التعدد؟ إذ ليس في البين شيء يقتضيه.

قلت: الداعي إلى ذلك هو أن النجاشي^(١) ذكر أن (بكر بن صالح الرازي) يروي عن أبي الحسن موسى عليه السلام، والشيخ الطوسي^(٢) ذكره ممن لا يروي عن الأئمة عليهم السلام. والنجاشي وصفه بالضعف، والشيخ لم يذكر هذا الوصف. والنجاشي جعله من أصحاب الكاظم عليه السلام والشيخ جعله من أصحاب الرضا عليه السلام. ويمكن الإجابة عنه: بأن سكوت الشيخ رحمته الله عن شخص وتضعيف النجاشي له أمر شائع لا قرينة فيه على التعدد، وكذلك لا تنافي بين عدّ النجاشي له ممن روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام وعدّ الشيخ له من أصحاب الرضا عليه السلام مع عدم وجود روايته عنه؛ إذ لا مانع من أن يكون الإنسان من أصحاب الرضا عليه السلام، مع عدم وجود روايته عنه في الكتب ويوجد له رواية عن الكاظم عليه السلام، والشيخ لما جعله من أصحاب الرضا عليه السلام ولم يجد له رواية عنه أدرجه ممن لم يرو عن الأئمة عليهم السلام ولم يلتفت إلى روايته عن الكاظم عليه السلام والتفت النجاشي إلى ذلك فذكر روايته عنه عليه السلام.

فالمحصل: اتحاد الرجل، وهو ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه.

وعلى هذا لا وجه لتردد صاحب جامع المدارك في شرح المختصر^(٣)، وصاحب الجواهر^(٤) في توصيف خبره بين الخبر وبين الصحيحة، ولعل منشأه هو

(١) رجال النجاشي: ١٠٩.

(٢) رجال الشيخ: ٣٥٣.

(٣) جامع المدارك في شرح المختصر: ٤١٣ / ٢.

(٤) جواهر الكلام: ٤٠٦ / ١٨.

ما جاء في رجال ابن داود^(١) من توثيق الرجل في أحد الموارد وتضعيفه في مورد آخر ففهما تعدد الرجل بهذا الاسم، أحدهما ثقة والثاني ضعيف، فترددا في وصف خبره؛ لعدم إمكانية التمييز بينهما، وكلام ابن داود والإستناد إليه لا وجه له لأنه:

أولاً: لا اعتداد بتوثيق المتأخرين كما حقق في محله^(٢).

ثانياً: قد ثبت اتحاد الرجل، فيعارض توثيقه له مع تضعيف غيره له.

ثالثاً: أن الذي ضعفه ابن داود في الجزء الثاني هو نفس مَنْ وثَّقه في الجزء الأول اسماً ونسباً ولقباً، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على الاشتباه عنده.

رابعاً: أن وجه الاشتباه عنده هو أنه لما ترجم الشيخ لبكر بن صالح الضبي عنون بعده لشخص آخر اسمه بائس، وقال: (هو مولى حمزة بن اليسع الأشعري ثقة)^(٣)، فاشتبه الأمر على ابن داود ولم يلتفت إلى أن هذا وصف لرجل ذكره الشيخ مستقلاً لا علاقة له مع بكر بن صالح، وتصور أن هذا الكلام ذيل لكلامه في بكر بن صالح، فجعل الوصف له.

و الشاهد على هذا الاشتباه هو أن ابن داود جعل بكر بن صالح مولى بائس وهذا لم يوصفه به أحد ممن ترجم له، وكان هذا نتيجة الدمج بين الترجمتين.

وكذلك لا وجه لما ذكره المجلسي رحمه الله من أن الرواية كالقوي. فالصحيح هو ضعف الرواية لاتحاد الرجل كما بنى عليه السيد الخوئي رحمه الله في معجمه، وإن بنى في معتمده على التعداد^(٤).

(١) رجال ابن داود: ٧٢.

(٢) معجم رجال الحديث: ٤٢ / ١.

(٣) رجال الشيخ: ٣٥٣.

(٤) معتمد العروة الوثقى: ٣٠ / ٢.

ولا يقال: إن الرواية وإن كانت ضعيفة في نفسها ولكن عمل بها المشهور من زمان الشيخ رحمته إلى يومنا هذا، وقد عمل بها حتى من ليس ديدنه العمل بأخبار الآحاد كابن إدريس، ومن لا يعمل بالأخبار الموثقة فضلاً عن الضعيفة؛ لأنه يشترط العدالة في الراوي كالمحقق الأردبيلي، ومثل هذه الشهرة جابرة لضعف السند.

لأنه يجاب: أولاً: أن جابرية الشهرة لضعف السند غير ثابتة، والوجه في الإشكال المذكور في محله^(١).

ثانياً: وبعد التسليم فالجابر هو شهرة القدماء فقط -أي الذين تقدموا على الشيخ رحمته - لأنهم هم الذين عملهم بالرواية الضعيفة يمكن أن يولد الاطمئنان بصدور النص، ورأيهم في الطاووس غير معلوم؛ لأن المصادر التي بين أيدينا لم تنقل لنا قول واحد ممن تقدم على الشيخ في الطاووس صراحة.

بل قد يقال: إن مقتضى ذكرهم ضابطة الحلية -وهي غالبية الدفيع- وعدم استثنائهم الطاووس هو الحلية عندهم، والشهرة المتحققة للحرمة هي من الشيخ رحمته ومن بعده.

و أما عمل ابن إدريس فهو لا يفيد شيئاً لأنه لا يستقر على رأيه الأصولي في الفتاوى الفقهية، بل حاله مختلف في مورد عنه في مورد آخر، يعمل بالضعيف مرةً ويترك العمل بالمتواتر أخرى^(٢).

وأما عمل المحقق الأردبيلي رحمته وأمثاله بها فلعله إما للبناء على جابرية الشهرة مطلقاً وإما لاعتقادهم أن المسألة ليست محل خلاف عند المتقدمين والمتأخرين، وإما للبناء على صحة الرواية لظن أن الرجل بهذا الاسم متعدد

(١) مصباح الأصول: ١/ ٢٣٥.

(٢) للاطلاع على المزيد من هذا الأمر يمكن مراجعة بحوث في شرح مناسك الحج: ٧/

أحدهما ثقة والثاني ضعيف، والراوي لهذه الرواية هو الأول بقرينة عمل العلماء بها، وأصل هذا الاشتباه هو ابن داود - كما سبقت الإشارة إليه - ولذا نرى تردد صاحب الجواهر وغيره في بعض الموارد بين توصيف روايته بالخبر وبين توصيفها بالصحيحة^(١).

أما الرواية الثانية فالجواب عنها أن الاعتبار بها مشكل من حيث السند، ومن حيث المضمون:

أما من حيث السند فإنها ليست رواية أخرى، بل هي متحدة مع الأولى بقرينة أن الراوي في كليهما هو بكر بن صالح، عن سليمان الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، والمضمون فيهما واحد.

نعم، ذكر الحكم فيها مع ذكر سببه هنا، وفي المورد الأول اكتفى بعض الرواة بذكر الحكم فقط. وقد ذكرنا آنفاً عدم تمامية سندها.

وأما من حيث المضمون فإنها لاشتمالها على أن الطاووس من المسوخ معارضة لما دلّ على أن الطاووس كان موجوداً حين دخول آدم في الجنة، وأدخل الطاووس الشيطان إليها وهو إلى الآن ينادي بالويل على خطيئته هذه وتقدّمت الإشارة إليه.

وبالجملة: ما دلّ على أن الطاووس كان موجوداً قبل أن يخلق بنو آدم يعارض ما دلّ على أنه كان رجلاً ومسوخ.

لكنه من الانصاف أن هذا الاشكال غير وارد؛ لأن مسخ انسان طاووساً لا يعني أن الطاووس لم يكن موجوداً قبل وقوع هذا المسخ بل كان نسخ الأقوام بما يشبه بعض المخلوقات ثم تموت بعد ثلاثة أيام فلو لم يكن الطاووس مخلوقاً قبل المسخ لما بقي له نسل، وهذا هو ظاهر بعض الأخبار^(٢).

(١) جواهر الكلام: ٤٠٦ / ١٨.

(٢) ينظر: البرهان في تفسير القرآن: ٢ / ٢٢٢، ٢ / ٦٠٠.

وحينئذ فلا يبقى تعارض بين هذين القسمين من الروايات، وعلى هذا لا يبقى إلا الإشكال الأول.

أما الرواية الثالثة فهي تناقض من جهتين:

الجهة الأولى: لا يمكن الجزم بأن هذا المقطع من العبارة من كلام الإمام عليه السلام لاحتمال قوي أنه من عبارة الصدوق عليه السلام، فإن كلامه يشتمل على ثلاثة مقاطع، والذي هو من كلام الإمام عليه السلام جزءاً هو المقطع الأول فقط، أما الباقي ولا سيما المقطع الأخير منه فلا نعلم أنه من كلام الإمام عليه السلام.

ومجرد احتمال كونه من كلام الإمام عليه السلام كما ذكره الفيض الكاشاني عليه السلام لا يفيد شيئاً، بل هناك قرائن تقرب كون هذا المقطع المشتمل على ذكر المسوخ وعدّها تفصيلاً من عبارة الصدوق عليه السلام.

الأولى: قرينة السؤال، فإن السائل سأل عن لحوم البغال والحمير، فبعدما ذكر جواب الإمام عليه السلام إلى قوله (ولا بأس بألبان الأتن والشيراز المعدّ منها) ذكر هذه العبارة: (ولا يجوز أكل شيء من المسوخ). ولا ينبغي أن يكون هذا من كلام الإمام لأن السؤال لم يقع عن المسوخ وحكمه.

الثانية: هناك اختلاف في التعبير بين صدر الرواية وبين هذا الذيل، فإن في صدرها (فقال: حلال ولكن الناس يعافونها، وإنما نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الحمر الأنسية) وهذا الذيل يبدأ بقوله: (ولا يجوز أكل شيء من المسوخ)، وهذا الاختلاف في التعبير كاشف عن تعدد الكلام، ولذا جعل صاحب الوسائل هذا الكلام ثلاثة مقاطع، وفهم أن رواية محمد بن مسلم تنتهي عند قوله الناس يعافونها^(١).

الثالثة: يظهر بمراجعة كتب حديثية أخرى أن ما ذكر في المقام ليس رواية واحدة، بل الصدوق جمع بين الروايات، فإن المقطع الأول من كلامه إلى قوله

(١) وسائل الشيعة: ٢٤ / ١٢٢.

(الناس يعافونها) نقل كرواية مستقلة في المحاسن^(١) وفي التهذيب^(٢)، والمقطع الثاني منه، فإن الكليني ذكر في الكافي^(٣) ما يقاربه نقلاً عن محمد بن مسلم إلى قوله: لأنها - أي الحمر - كانت حمولة للناس. ومثله في مسائل علي بن جعفر^(٤). بل الصدوق رحمته الله نفسه ذكر في العلل^(٥) هذا المقطع كرواية مستقلة بدون التتمة بالمقطع الثالث.

وأما المقطع الأخير الذي عدّ فيه المسوخ مع بيان حكمها، فإن في الخصال^(٦) رواية تقاربه باللفظ جداً لكنها خالية من ذكر الطاووس، فالمحتمل جداً أن الصدوق رحمته الله نقل هنا رواية الخصال وزيادة الطاووس فيها من طغيان القلم أو للاشتباه منه بسبب خبر بكر بن صالح الذي ذكر أن الطاووس مسوخ. فكلامه المتضمن لذكر الطاووس إما هو كلامه أو نقل لرواية الخصال، و على أي تقدير لا يمكن الاعتماد عليه.

إن قلت: على فرض أن هذا المقطع من عبارة الصدوق رحمته الله، لكنه شهادة منه بكون الطاووس من المسوخ، ومثله لا يشهد إلا بعد ثبوته عنده عن المعصوم عليه السلام، وبهذا يثبت كونه من المسوخ.

قلت: يمكن أن يقال:

أولاً: إنه على تقدير ثبوت كلية كل مسوخ يحرم أكله، فهذا الكلام لا يثبت أن الطاووس من المسوخ؛ لجواز أن الصدوق لاحظ الرواية الضعيفة المتقدمة فعدّ

(١) المحاسن: ٢ / ٤٧٣.

(٢) التهذيب: ٩ / ٤١.

(٣) الكافي: ٦ / ٢٤٦.

(٤) مسائل علي بن جعفر: ١٢٩.

(٥) العلل: ٢ / ٥٦٣.

(٦) الخصال: ٢ / ٤٩٤.

الطاووس من المسوخ، ومثل هذه الشهادة لا تفيد شيئاً.
 وثانياً: تقدم أن كونه مسوخاً معارض مع عدة روايات فلا يمكن الالتزام به.
 وثالثاً: إن شهادته هذه معارضة مع شهادة السيد المرتضى، فإنه قال: (لأنهم
 -أي الإمامية- يعدون الضب من جملة المسوخ التي هي: الفيل والأرنب... إلى
 قوله: والخنزير)^(١)، فهو حصر المسوخ في المذكور ولم يعد الطاووس منها.
 إن قلت: على هذا يثبت على الأقل أن هذا هو رأي الشيخ الصدوق رحمته الله
 فكيف تقولون إن الشهرة على الحرمة هي من بعد الشيخ رحمته الله.
 قلت: إنه لا يحصل الجرم بأن هذا هو رأي الصدوق رحمته الله لأمرين:
 الأول: أنه ذكر رواية المسوخ بطرق متعددة في الخصال^(٢) وهي عدت
 المسوخ تفصيلاً على نحو الحصر ولا ذكر للطاووس فيها، بل قربنا -أنفاً- أن ما
 ذكره في الفقيه هو بالنظر إلى هذه الرواية في الخصال وليس فيها ذكر للطاووس،
 فعَدَّ الطاووس في الفقيه من المسوخ من طغيان القلم.
 الثاني: أنه ذكر في المقنع^(٣) ضابطة حلية الطير التي تنطبق على الطاووس
 ولم يستثنه مع ذكره لبعض ما حرم؛ لأنه من المسوخ في المقام نفسه، و على تقدير
 التسليم فقله لا يمثل قول المشهور في عصره.

الجهة الثانية: على تقدير أن الذيل من تَمَّة الرواية لا يثبت المطلوب، لأن
 الرواية ضعيفة السند؛ فإن الصدوق رحمته الله رواها عن محمد بن مسلم الثقفي،
 وطريق الشيخ إليه ضعيف. قال في مشيخته: وما كان فيه عن محمد بن مسلم
 الثقفي فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبي عبدالله عن
 أبيه عن جده أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه محمد بن خالد عن العلاء بن

(١) الانتصار: ٤٠٠.

(٢) الخصال: ٢ / ٤٩٣.

(٣) المقنع: ٤٢٢.

رزين عن محمد بن مسلم.

وهذا علي بن أحمد الذي هو من مشائخ الصدوق مجهول ووالده أحمد بن عبدالله مجهول، وجدهم محمد بن خالد البرقي تعارض فيه توثيق الشيخ وتضعيف النجاشي له.

أقول: إن علي بن أحمد بن عبدالله البرقي قد ترحم عليه الصدوق رحمه الله وترضى له كثيراً في مختلف كتبه^(١) وكثرة الترضي لأحد من أمثال الصدوق تدل على وثاقته، فالإشكال ليس من جهته، بل من جهة غيره وهو والده أحمد بن عبدالله وجد محمد بن خالد البرقي لما ذكر.

لكن حسب رأي بعض الأساتذة المحترمين لا مشكلة في السند من جهة أحمد بن عبدالله، والوجه فيه هو أنه وإن لم يوثق في الكتب الرجالية لكنه بمساعدة بعض القرائن يظهر أنه ليس له دور في نقل الرواية غير الدور التشريفي، وأنه مجرد شيخ الإجازة لرواية كتب جده وجد أبيه، فإن النجاشي روى عنه عن جدّه كتب جد أبيه بواسطة الحسن بن حمزة العلوي^(٢)، وكذلك الشيخ روى في الفهرست^(٣) كتب جدّه أحمد بن محمد بن خالد بطريق ينتهي إلى الحسن بن حمزة العلوي عن أحمد بن عبدالله عن جده ولا توجد له رواية عن غير جده.

فحاله حال غيره من أبناء الأسر العلمية الذين لم يبلغوا درجة معتداً بها من العلم وكانت مهمتهم أن يميزوا للآخرين رواية ما كان بحوزتهم من كتب آبائهم وأجدادهم مثل أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وأحمد بن محمد بن يحيى

(١) تراجع التوحيد ص ٩٩ و ١٠٣ و ١٣٠ و ٤١٢ و أمالي الصدوق ص ٤٩٤ و ٥١١ وغيرها من الموارد.

(٢) رجال النجاشي: ٣٣٥.

(٣) فهرست الشيخ: ٥٤.

العتار. وعلى هذا فعدم توثيقه لا يخل بالسند من جهته لعدم وجود دور حقيقي له في نقل الرواية^(١).

فلم يبقَ من يكون وجوده مانعاً من أخذ الرواية إلا محمد بن خالد البرقي؛ لأن الشيخ رحمته الله^(٢) وإن وثقه بقوله: ثقة هؤلاء من أصحاب أبي الحسن عليه السلام، لكن النجاشي ضعفه قائلاً - كان ضعيفاً في الحديث - فالتوثيق والتضعيف فيه متعارضان فلم يعلم حاله.

ولكن هذا أيضاً يمكن اعتبار رواياته بناءً على ما قالوا: من أن عبارة النجاشي لا دلالة لها على ضعف في شخصيته، بل لعل مقصوده أنه ضعيف في معرفة الأحاديث وتمييز صحيحها من سقيمها، ولا سيما بالنظر إلى عبارة ابن الغضائري في حقه، حيث قال: (حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء كثيراً ويعتمد على المراسيل)^(٣).

وهذا ليس طعنًا في شخصيته بل طعن في مسلكه في أخذ الروايات. والظاهر أن هذا ما يقصده النجاشي من كلامه، بل في كلامه أيضاً توجد قرينة على هذا المعنى لأنه بعد قوله كان ضعيفاً في حديثه قال كان أديباً حسن المعرفة بالأخبار فلا يبعد أن يقصد من هذا الكلام أنه ضعيف في معرفة الأحاديث لكنه قوي بالأدب وعارفٌ بأخبار العرب.

وحينئذ تبقى شهادة الشيخ رحمته الله بوثاقته بلا معارض، وقد أشير إلى هذا المعنى في بحوث في شرح المناسك^(٤).

(١) وهذا مضمون ما جاء في شرح المسألة ٢٤٨ من مناسك الحج (محاضرة ٢٣ / جمادى الثانية ١٤٣٤ هـ)، غير مطبوع.

(٢) رجال الشيخ: ٣٦٤.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٩٣.

(٤) بحوث في شرح المناسك: ٤٨١/٦.

وعلى هذا لا يبقى عائق أمام اعتبار هذا الخبر من حيث السند.

نعم، يبقى الإيراد الأول مانعاً من الاعتماد على هذه الرواية .

فتبين عدم تمامية الوجه الأول من وجوه الاستدلال وهو التمسك بالروايات.

أما الوجه الثاني: وهو دعوى الإجماع ففيه أولاً: أنه لم يثبت موافقة من تقدم على الشيخ رحمته الله على حرمة الطاووس وبدونها ليس بحجة . وثانياً: أنه مدركي والبعض منهم صرح بتمسكه بالروايات ويحتمل هذا في الآخرين .

وأما الوجه الثالث، ففيه:

أولاً: أن عدم تعارف أكل الطاووس بين المسلمين عامة غير مسلم بل لا يمكن الجزم بهذا حتى بالنسبة إلى المشرعة الإمامية المعاصرين للأئمة عليهم السلام .

نعم، المتأخرون عن عصر الأئمة لم يمارسوا أكله نتيجة فتاوى الفقهاء.

ثانياً: أنه على تسليمه لا يستلزم الحرمة؛ لأنه مع فرض حليته فهناك جهات تقتضي عدم مطلوبة لحمه، وهى أنه من جهة هو حيوان جميل جداً ورؤيته تعجب الناظرين ولذا كان الملوك والسلاطين يقتنونه في قصورهم، فكان يرغب في بقاءه للرؤية والحفاظ على حياته وكانت المنفعة الأقصى المطلوبة منه في بيعه وشرائه هو رؤية جماله لا أكل لحمه، وهذا لا ينافي وجود منفعة محللة أخرى. هذا من جهة. ومن جهة ثانية هو قليل الوجود ولعل سببه هو أن تكاثره بطيء جداً.

ومن جهة ثالثة أن الطاووس يعيش في القارة الهندية وليس من ما يعيش في البلاد العربية.

ومن جهة رابعة أن لحمه حار صلب عسر الهضم ويمكن إصلاحه بالطبخ

مع الخل^(١).

ونتيجة هذه الجهات توفّرت الدواعي لغلاء ثمنه وعدم شيوع أكله.
ثالثاً: بعد تسليم الكل، فإن هذا لا يدل على أكثر من كراهته كما هو حال غيره من الحيوانات المكروهة مثل الحمير والخيول؛ لأن أكلهما متروك مع حليّتهما. و أما ما ذكره البعض من أن المنفعة المقصودة من بيعه هي رؤية جماله فهو لا يدل إلا على أنه يبني على حرمة بل لا دلالة لهذا الكلام حتى على هذا المعنى لاحتمال أن يكون مقصوده هو أن المنفعة المطلوبة من بيعه وشرائه صوته أو لونه فيصح بيعه سواء حل أكله أم لا. وقد ذكر هذا الاحتمال في كلام السنيكي في أسنى المطالب^(٢).

وأما الوجه الرابع، ففيه:

أولاً: أن هذه الروايات ضعيفة سنداً.

ثانياً: أنها معارضة للروايات المذكورة في الوجه الأول الدالة على أن الطاووس من المسوخ.

ثالثاً: على تقدير اعتبارها وضعف تلك فإنها لا تدل على الحرمة؛ لأنه لا دليل عقلي ولا نقلي على أن كل حيوان محلل الأكل يجب أن يكون مباركاً أو كل حيوان مشؤوم يحرم أكله. فكونه مشؤوماً لا يمنع من التمسك بإطلاقات الحليّة، بل جاء في بعض ما يحلّ أكله قطعاً ما يدل على شؤمه، كما في الإبل فروى أنس بن عياض الليثي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: إن على ذروة كل بغير شيطان فامتهنوها^(٣).

(١) كتاب الماء: ٢ / ٨٤٠. حياة الحيوان الكبرى: ١ / ٤٥٨.

(٢) أسنى المطالب: ٧ / ٤٠٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١١ / ٥٠٥.

وروى إسحاق بن جعفر، عن أبيه، أنه قال: يابني اتخذ الغنم ولا تتخذ الإبل^(١). وروي عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ وسئل عن الإبل، فقال: تلك أعناق الشياطين ويأتي خيرها من جانبها الأشأم^(٢).
 رابعاً: أن كونه مشؤوماً إن استلزم شيئاً فإنه لا يستلزم أكثر من الكراهة. هذه هي الوجوه الخاصة.

وأما الجواب عن الوجوه العامة:

فالوجه الأول منهما ليس بشيء لأن الظاهر من كلامه أن الشبهة حكمية لعدم وجود دليل شرعي على حليته، لكنه مع وجود ضوابط عامة لتمييز محل الأكل من الطيور عن محرمه لا معنى لشبهة حكمية في طائر من الطيور، وقد عرفت انطباق هذه الضوابط على الطاووس.

وإذا فرضنا أنه لم نعلم بوجود أية واحدة من هذه العلامات فحينئذ تكون الشبهة موضوعية فلا يجوز أكله بناءً على أصالة الحرمة في الشبهات الموضوعية في خصوص الحيوانات لحكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الحلية فيها، ويجوز الأكل بناءً على أصالة الحلية فيها.

وأما الوجه الثاني فأيضاً لا اعتبار به؛ لأن دعوى خباثة الطاووس لم نعلم وجهها وهي غير مستندة إلى الوجدان أو إلى العرف العام أو الخاص، بل هناك من استدل على حلية الطاووس بقوله تعالى: (ويحل لهم الطيبات) بناءً على أن الطاووس مستطاب وأنه لا يأكل الخبائث كالجيفة^(٣).

وما يُبعد الدعوى الأخيرة هو أنه لم يستند أحد من علمائنا الذين حرّموا الطاووس إلى هذا الوجه.

(١) وسائل الشيعة: ١١ / ٥٠٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١١ / ٥٠٣.

(٣) الروض المربع شرح زاد المستقنع: ١ / ٦٨٧. حياة الحيوان الكبرى: ١ / ٤٥٧.

نعم، لو تمّ هذا الوجه كانت النتيجة هي الحرمة؛ لأنه تكون النسبة حيثئذ بين هذا العام -أي حرمة الخبائث- وبين عمومات الحلية عموم وخصوص من وجه ويكون الطاووس مما اجتمع فيه دليان، ويقدم دليل الحرمة؛ لإبائه عن التخصيص كما هو واضح.

فقد تحرر بحول الله تعالى أن حلية الطاووس هي مقتضى إطلاقات الأدلة الدالة على الضابطة في حلية الطائر ولم يتم ما يوجب إخراجه عنها. والله ولي التوفيق.

مصادر البحث

١. القرآن الكريم.
٢. الاختصاص: تحقيق: علي أكبر غفاري ومحمود زرندي، الناشر: المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد / قم الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ.
٣. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، القاضي زكريا الأنصاري.
٤. الإقناع: تحقيق: مكتبة البحوث والدراسات، الناشر: دار الفكر/ بيروت سنة ١٤١٥ هـ.
٥. أمالي الشيخ المفيد: الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ. الناشر: كنكرة الشيخ المفيد قم. تحقيق: حسين استاد الولي وعلي أكبر غفاري.
٦. أمالي الصدوق: الناشر: كتاجي طهران الطبعة السادسة.
٧. الانتصار: الناشر: كتاب فروشي داوري / قم.
٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد بن حنبل، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٦ هـ. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٩. بحار الأنوار: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ.
١٠. البرهان في تفسير القرآن. الناشر: بنياد بعثت - طهران. الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
١١. بصائر الدرجات: الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي / قم، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤ هـ.
١٢. تحف العقول: الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني. تحقيق: علي أكبر غفاري، الناشر: جامعة المدرسين / الطبعة الثانية: ١٤٠٤ هـ.
١٣. تحفة الحبيب: الناشر: دار الكتب العلمية / بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ.

١٤. تهذيب الأحكام: تحقيق: السيد حسن الخرسان (طاب ثراه)، الناشر: دار الكتب الإسلامية/ طهران، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٧هـ.
١٥. التوحيد: الناشر: جامعة المدرسين/ قم.
١٦. جامع المدارك في شرح المختصر: تحقيق: علي أكبر غفاري، الناشر: مؤسسة اسماعيليان/ قم، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥هـ.
١٧. جواهر الكلام: تحقيق: عباس قوجاني وعلي آخوندي، الناشر: دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
١٨. حاشية الكافي: الناشر: دار الحديث/ قم الطبعة الأولى سنة ١٤٢٩هـ
١٩. الحقائق الناضرة: تحقيق: محمد تقي الايرواني والسيد عبد الرزاق المقرم، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي/ قم، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
٢٠. حياة الحيوان الكبرى، الدميري، تحقيق: أحمد حسن. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت: ١٤٢٤ هـ.
٢١. الخصال: تحقيق: علي أكبر غفاري، الناشر: جامعة المدرسين/ قم الطبعة الأولى.
٢٢. رجال ابن الغضائري: تحقيق: محمد رضا الجلالی، الناشر: دار الحديث الطبعة الأولى.
٢٣. رجال ابن داوود: الناشر: دانشگاه طهران الطبعة الأولى.
٢٤. رجال الشيخ : تحقيق: جواد القیومی، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي/ قم الطبعة الثالثة.
٢٥. رجال النجاشي: تحقيق: السيد موسى الشيرازي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي سنة ١٤٠٧هـ.
٢٦. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن یونس الحنبلي، دار الفكر للطباعة والنشر. تحقيق: سعيد محمد اللحام.

٢٧. رياض المسائل: تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ.

٢٨. العروة الوثقى المحشاة: ط٤ مؤسسة النشر الإسلامي سنة ١٤٣٠هـ.

٢٩. علل الشرائع: الناشر: كتاب فروشي داوري / قم الطبعة الأولى.

٣٠. فتح العزيز: دار الفكر.

٣١. الفقه على المذاهب الأربعة: دار الثقلين/ بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ.

٣٢. الفهرست: تحقيق: عبد العزيز الطباطبائي، الناشر: مكتبة المحقق الطباطبائي / قم الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ.

٣٣. الكافي: تحقيق: علي أكبر غفاري الطبعة السادسة سنة ١٤٠٧هـ، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران.

٣٤. كتاب المناهل: الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام / قم الطبعة الأولى.

٣٥. كفاية الأحكام: الناشر: دفتر انتشارات إسلامي / قم الطبعة الأولى سنة ١٤٢٣هـ.

٣٦. المجموع، النووي. الناشر: دار الفكر.

٣٧. المحاسن: تحقيق: جلال الدين محدث، الناشر: دار الكتب الإسلامية / قم، الطبعة الأولى سنة ١٣٧١هـ.

٣٨. مسالك الافهام إلى آيات الأحكام: تحقيق: لجنة التحقيق في مؤسسة المعارف، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية / قم، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ.

٣٩. مسائل علي بن جعفر: الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ.

٤٠. مستند الشيعة: تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ.

٤١. مصباح الأصول: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله / قم الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ.
٤٢. معتمد العروة الوثقى: منشورات دار العلم / قم الطبعة الثانية سنة ١٤١٦هـ.
٤٣. المعجم الزولوجي الحديث، الشيخ محمد كاظم الملّكي (رحمه الله).
٤٤. معجم رجال السيد الخوئي رحمته الله: مركز نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الخامسة سنة ١٤١٣هـ.
٤٥. من لا يحضره الفقيه: الناشر: دار الكتب الإسلامية / طهران، المطبعة: خورشيد سنة ١٣٨٧هـ.
٤٦. منهاج الصالحين للسيد الحكيم رحمته الله مع تعليقات السيد الشهيد الصدر رحمته الله: الناشر: دار التعارف للمطبوعات / بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ.
٤٧. منهاج الصالحين للسيد الخوئي رحمته الله: مدينة العلم / قم، الطبعة الثامنة والعشرون سنة ١٤١٠هـ.
٤٨. منهاج الصالحين للسيد السيستاني (دام ظله): الناشر: دار المؤرخ العربي، الطبعة الثامنة عشر سنة ١٤٣٤هـ.
٤٩. الوافي: تحقيق: ضياء الدين الحسيني الأصفهاني، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام / أصفهان الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.
٥٠. وسائل الشيعة: الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ.

رسالة في خمس الهدية

الشيخ رافد الفتال رحمته

من الموارد الفقهية التي اختلفت فيها آراء
المتقدمين والمتأخرين فكانت مسرحاً
للصراع العلمي هي مسألة خمس الهدية.

فقد ذهب معظم المتقدمين إلا من ندر إلى
القول بعدم وجوب الخمس فيها، في حين نجد
أن معظم المعاصرين من الفقهاء ذهبوا إلى
وجوب الخمس فيها.

ولذا فهذا البحث من الموارد غير القليلة في
الفقه التي تغيرت فيها أقوال الفقهاء تغييراً
جذرياً بين المتقدمين والمتأخرين، وله نظائر
لا تخفى على المتتبع.

وهكذا بحث يكون عادة مشوقاً؛ لأنه يدور
بين فريقين من الفقهاء لا بد معه من محاكمة
الأدلة ليرى الباحث إلى جانب من يكون.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المنتجبين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين إلى قيام يوم الدين

وبعد: فهذه رسالة مختصرة في بيان حكم الخمس في الهدية، نتعرض فيها لمعنى الهدية لغة، ونذكر أقوال الفقهاء في حكمها، ونذكر الأدلة على ذلك مع مناقشتها، ونخلص إلى الحكم المختار فيها، فنقول:

اختلفت أقوال الفقهاء من الأصحاب في ثبوت الخمس في الهدية، وهو أمر لم تستقر عليه آراء الفقهاء إلا في هذه الأواخر، حيث كانت إلى وقت قريب مسرحاً للصراع بين نافٍ ومثبت، بعدما كان معظم المتقدمين يجمعون على عدم الخمس فيها إلا من ندر، كما سنذكره عند ذكر أقوال الفقهاء، إلى أن وصل الأمر إلى الفقهاء المعاصرين حيث ذهب معظمهم - فيما نعلم - إلى القول بالخمس فيها.

ونحن بداية سنعرّف الهدية لغة ونذكر الفرق بينها وبين الهبة؛ ليتضح موضوع البحث وبعض الحثيات المأخوذة فيه والتي يستفاد منها في بيان مدى اندراج الهدية في موضوع الخمس بشكل عام - والذي سوف تتضح حدوده من خلال البحث - ، ثم نتطرق لأقوال الفقهاء في المسألة قديماً وحديثاً فنذكر جملة من أقوالهم، ثم نذكر مقتضى الأصل العملي في المسألة.

ومن ثم سنتعرض للأدلة العامة التي سيقى لوجوب أصل الخمس من آية الخمس والروايات التي فسرتها أو التي ذكرت وجوب الخمس؛ لنرى ماذا تقتضي الأدلة؟ فهل تقتضي الخمس بالدائرة الوسيعة والتي تشمل حتى مثل

الهدية والميراث ونحوهما، أم بالدائرة الضيقة التي أثبتها المتقدمون؟ وبذلك يخرج محل البحث عن موضوع الخمس، أم تقتضي أمراً غيرهما، ليكون أصلاً فوقانياً وقاعدةً عامةً يرجع إليها في فرض الشك.

ثم نتعرض بعد ذلك للأدلة الخاصة التي تتعرض لخصوص الهدية - إن وجدت - لنرى هل تقتضي ما يخالف العموم الفوقاني أو أنها موافقة له؟ ثم نخلص إلى نتيجة البحث بعد فذلكة له، فأقول:

معنى الهدية لغة:

قال ابن منظور في لسان العرب^(١): والهِدْيَةُ: ما أُتِحَفَّتَ به، يقال: أهدَيْتُ له وإليه.

وقال الخليل في كتاب العين^(٢): الهدية: ما أهديت إلى ذي مودة من بر، ويجمع: هدايا، ولغة أهل المدينة: هداوى، بالواو، والإهداء: أن تهدي إلى إنسان مديحاً أو هجاء شعراً، والهدي والهدي - يثقل ويخفف -: ما أهديت إلى مكة، وكل شيء تهديه من مال أو متاع فهو هدي.

وقال ابن سلام في غريب الحديث^(٣): قد يقال للأسير: الهدي، قال المتلمس يذكر طرفه ومقتل عمرو بن هند إياه بعد أن كان سجنه:

كطريقة بن العبد كان هديهم ضربوا صميم قذاله بمهند

وأظن المرأة إنما سُميت هدياً لهذا المعنى، لأنها كالأسيرة عند زوجها، قال عنتر:

ألا يا دار عبلة بالطوي كرجع الوشم في كف الهدي

(١) لسان العرب: ١٥ / ٣٥٧.

(٢) كتاب العين: ٤ / ٧٧ - ٧٨.

(٣) غريب الحديث: ٢ / ١٨٧ - ١٨٨.

وقد يمكن أن يكون سُميت هدياً لأنها تهدي إلى زوجها، فهي هدي (فعل) في موضع (مفعول)، فقال: هدي يريد مهديّة، يقال منه: هدّيت المرأة إلى زوجها أهديها هداً بغير ألف، قال زهير:

فإن تكن النساء مخبات
فحق لكل محصنة هداً

بمعنى أن تهدي إلى زوجها، وليس هذا من الهدية [في شيء، لا يقال من الهدية] إلا أهديت بالألف إهداء، ومن المرأة: هدّيت وقد زعم بعض الناس أن في المرأة لغة أخرى أيضاً: أهديت والأولى أفشى في كلامهم وأكثر.

وقال ابن السكيت الأهوازي في ترتيب إصلاح المنطق^(١): ويقال: أهديت الهدية أهديها إهداء، فهي مهداة، وأهديت الهدى إلى بيت الله هدياً، والهدي، لغتان، بالتشديد والتخفيف، وقرأ بهما جميعاً القراء: ﴿حتى يبلغ الهدى محله﴾ و﴿الهدى محله﴾^(٢)، والواحدة: هدية وهديّة، وهديته الطريق هداية، وهديته إلى الدين وللدن هدي، وهديت العروس إلى زوجها أهديها هداً، فهي مهديّة وهدي. ويقال: أهذأت الصبي أهذئه إهداء، إذا جعلت تضرب عليه بكفك وتسكنه لينام. ويقال: قد هدأت، إذا سكنت.

وقال أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية^(٣): الفرق بين الهدية والهبة: أن الهدية ما يتقرب به المهدى إلى المهدى إليه، وليس كذلك الهبة، ولهذا لا يجوز أن يقال: إن الله يهدي إلى العبد كما يقال: إنه يهب له وقال تعالى: ﴿فهب لي من لدنك ولياً﴾^(٤)، وتقول: أهدي المرؤوس إلى الرئيس ووهب الرئيس للمرؤوس، وأصل الهدية من قولك هدى الشيء إذا تقدم وسميت الهدية هدية

(١) ترتيب إصلاح المنطق: ٦٩.

(٢) البقرة: ١٩٦.

(٣) الفروق اللغوية: ٥٥٥ - ٥٥٧.

(٤) مريم: ٥.

لأنها تقدم أمام الحاجة.

والهدية: وإن كانت ضرباً من الهبة، إلا أنها مقرونة بما يشعر إعظام المهدى إليه وتوقيره، بخلاف الهبة.

وقال أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا في معجم مقاييس اللغة^(١): (هديّ) الهاء والdal والحرف المعتل: أصلان أحدهما التقدم للإرشاد والآخر بعثة لطف.. إلى أن قال: والأصل الآخر الهدية: ما أهديت من لطف إلى ذي مودة، يقال: أهديت أهدي إهداء، والمهدى: الطبق تهدي عليه، ومن الباب الهدي: العروس وقد هديت إلى بعلها هداء.. إلخ.

وقال رضي الدين الاستربادي في شرح شافية ابن الحاجب^(٢): وقد يجيء أفعال لجعل الشيء نفس أصله إن كان الأصل جامداً، نحو أهديت الشيء: أي جعلته هدية أو هدياً.

أقول: يتحصل من هذه الأقوال: أن كلا من الهدية والهبة هي إعطاء مال إلى آخر ابتداء أي من دون سعي من الطرف الآخر إلى ذلك، أو كسب أو قصد، وأن الهدية من جنس الهبة، ولكنها تتميز عنها بزيادة خصوصية، وهي قصد التقرب من المهدي للمهدى إليه مما يشعر بتعظيم المهدى إليه من طرف المهدي، وهذا المعنى الإضافي غير موجود في الهبة.

وهذه الخصوصية والمعنى الزائد لا دخل لها في المقام، فكل من الهدية والهبة فيهما خصوصيتان دخيلتان في تحديد اندراجهما في موضوع الخمس، وهما: عدم القصد، وعدم الكسب. فكل منهما فائدة حاصلة للإنسان من دون قصد وكسب. هذا عن المعنى اللغوي.

(١) معجم مقاييس اللغة: ٤٢ / ٦ - ٤٣.

(٢) شرح شافية ابن الحاجب: ٨٧ / ١.

الأقوال في حكم خمس الهدية:

اختلف الفقهاء في وجوب الخمس في الهدية قديماً وحديثاً فمن قائل بالوجوب وهم أكثر المتأخرين، وقائل بعدم الوجوب وهم أكثر المتقدمين، وقد اتفق المتقدمون تقريباً (عدا ما يظهر من أبي الصلاح الحلبي) على القول بعدم وجوب الخمس في الهدية، ويظهر ذلك من أمرين:

١- تحديدهم لموضوع الخمس - في خصوص الفرع الذي تقع فيه الهدية عادة، وهو الفاضل عن مؤونة السنة - بأرباح التجارات أو الزراعات ونحوها، وهو يقتضي حصر الخمس في التكتسبات ولا تدرج فيه الهدية بوضوح.

٢- عدُّهم من أثبت الخمس في الهدية من المتفردين بهذا الحكم حيث وصفوه بما يقتضي مخالفته للرأي السائد من عدم الوجوب.

هذا بالإضافة - طبعاً - إلى من صرح بعدم وجوب الخمس فيها.

ولنعرض جملة من أقوال المتقدمين تأييداً لذلك، فممن يدرج في الأمر الأول:

الشيخ المفيد رحمته الله، قال في المقنعة^(١): والخمس واجب في كل مغنم، قال الله عز وجل: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول..﴾^(٢) إلخ الآية الشريفة، والغنائم: كل ما استفيد بالحرب.. إلى أن قال: وكل ما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات عن المؤونة والكفاية في طول السنة على الاقتصاد.

وقال السيد المرتضى رحمته الله في الانتصار^(٣): ومما انفردت به الإمامية القول بأن

(١) المقنعة: ٢٧٦.

(٢) الأنفال: ٤١.

(٣) الانتصار: ٢٥.

الخمس واجب في جميع المغام والمكاسب وما استخرج من المعادن والغوص والكنوز وما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤونة والكفاية في طول السنة على الاقتصاد.

وقال سلال رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: في المراسم العلوية^(١): وفاضل أرباح التجارات والزراعات والصناعات عن المؤونة وكفاية طول عامه إذا اقتصد.

ونقل المحقق الحلي في المعتبر عن ابن أبي عقيل^(٢): وقد قيل: الخمس في الأموال كلها حتى على الخياط والنجار وغلة الدار والبستان والصانع في كسب يده؛ لأن ذلك إفادة الله وغنيمة.

وقال الشيخ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في المبسوط^(٣): وأرباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات عن قوت السنة له ولعياله.. إلى أن قال: والغلات والأرباح يجب فيها الخمس بعد إخراج حق السلطان ومؤونة الرجل ومؤونة عياله بقدر ما يحتاج إليه على الاقتصاد.

وقال رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في الخلاف^(٤): يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف أجناسها.

وقال السيد ابن زهرة رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في الغنية^(٥): يجب الخمس أيضاً في الفاضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة أو زراعة أو صناعة أو غير ذلك من وجوه الاستفادة، أي وجه كان.

(١) المراسم: ١٣٩.

(٢) المعتبر: ٢ / ٦٢٣.

(٣) المبسوط: ١ / ٢٣٦، ٢٣٨.

(٤) الخلاف، كتاب الزكاة: ١١٨.

(٥) الغنية: ٥٠٧.

وقال أبو المجد الحلبي رحمته الله في إشارة السبق^(١): وفي كل ما يفضل عن مؤونة السنة من كل مستفاد بسائر ضروب الاستفادات من تجارة أو صناعة أو غيرهما.

وقال ابن حمزة رحمته الله في الوسيلة^(٢): والفاضل من الغلات عن قوت السنة بعد إخراج الزكاة منها.. وفاضل المكاسب عما يحتاج إليه لنفقة سنته وأرباح التجارات.

وقال المحقق رحمته الله في المعتبر^(٣): الرابع: أرباح التجارات والصنائع والزراعات وجميع الاكتسابات، قال كثير من الأصحاب: فيها الخمس بعد المؤونة على ما يأتي.

وقال العلامة رحمته الله في النهاية^(٤): جميع ما يغنمه الإنسان من أرباح التجارات والزراعات وغير ذلك.

وصرح ابن إدريس رحمته الله بالاتفاق وأن المخالف هو أبو الصلاح فقط حيث قال^(٥): وقال بعض أصحابنا: إن الميراث والهدية والهبة فيه الخمس، ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي الذي صنفه، ولم يذكره أحد من أصحابنا إلا المشار إليه، ولو كان صحيحاً لنقل أمثاله متواتراً، والأصل براءة الذمة فلا نشغلها ونعلق عليها شيئاً إلا بدليل، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْأَلُكُمْ

وأما من صرح بذلك، أي: كون موضوع الخمس هو التكتسبات التي

(١) إشارة السبق: ١١٤.

(٢) الوسيلة: ١٣٧.

(٣) المعتبر: ج ٢، ٦٢٣.

(٤) النهاية: ١ / ٤٤٧.

(٥) السرائر: ١ / ٤٩٥ - ٤٩٦.

لا تشمل الهبة والهدية ونحوها، فمنهم العلامة في التحرير، حيث قال رحمته الله (١): إنما يجب الخمس في هذا النوع من فواضل أرباح التجارات والزراعات ولا يجب في الميراث ولا الهبة ولا الهدية خلافاً لأبي الصلاح، ولا فرق بين جميع أنواع الاكتسابات، فلو غرس غرساً فزادت قيمته لزيادة نمائه وجب الخمس في الزيادة، ولو زادت القيمة لتغير السعر لا لزيادة فيه لم يجب.

وقد صرح رحمته الله أيضاً في المنتهى بأنه قول علمائنا أجمع، حيث قال: أرباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع أنواع الاكتسابات وفواضل الأقوات من الغلات والزراعات من مؤونة السنة على الاقتصاد يجب فيها الخمس، وهو قول علمائنا أجمع، وقد خالف فيه الجمهور كافة (٢).

وهو ظاهر الشهيد الأول رحمته الله في الدروس حيث بين المخالفين في بعض الموارد مما ينبه على أن الباقي هو المشهور، فقال (٣): الثاني: جميع المكاسب من تجارة وصناعة وزراعة وغرس بعد مؤونة السنة له ولعياله الواجب النفقة والضيف وشبهه، ولو عال مستحب النفقة اعتبر مؤونة، ولو أسرف حسب عليه، ولو قتر حسب له.

ورخص ابن الجنيد في ترك خمس المكاسب، وأضاف الحلبي الميراث والهبة والهدية والصدقة، ومنعه ابن إدريس وهو ظاهر ابن الجنيد، وأضاف الشيخ العسل الجبلي والمن، وأضاف الفاضلان الصمغ وشبهه.

وأما قوله: (ومنعه ابن إدريس) فلا يعني أن المانع هو ابن إدريس فقط، بل يعني أن المصرح بالمنع هو ابن إدريس، وقد تقدمت عبارته، فلاحظ.

هذه بعض أقوال المتقدمين وقد ظهر منها أن الجميع - ما عدا الحلبي -

(١) تحرير الأحكام: ٦٤.

(٢) منتهى المطلب: ٥٣٧ / ٨.

(٣) الدروس الشرعية: ٢٥٩ / ١.

ذهبوا إلى استثناء الهدية من الخمس.

وأما المتأخرون فقد اختلفت أقوالهم بين مؤيد لقول مشهور القدماء في تخصيص الخمس بما عدا الهدية ونحوها، ومعمم الخمس لمطلق الفائدة حتى الهبة والهدية والميراث، وبين من جعل ذلك أحوط استحباباً أو وجوباً.

فقد قال السيد صاحب العروة تت فيها^(١): السابع: ما يفضل عن مؤونة سنته ومؤونة عياله من أرباح التجارات ومن سائر التكتسبات من الصناعات والزراعات والإجارات حتى الخياطة والكتابة والتجارة والصيد وحياسة المباحات وأجرة العبادات.. إلى أن قال: بل الأحوط ثبوته في مطلق الفائدة وإن لم تحصل بالاكتساب كالهبة والهدية والجائزة والمال الموصى به ونحوها، بل لا يخلو عن قوة.

وقال السيد الحكيم تت في المستمسك معلقاً على قول صاحب العروة تت (٢): (بل الأحوط.. إلخ) بعد كلام له ما نصه: وكيف كان فمقتضى النصوص عموم الحكم لكل فائدة وإن لم تكن عن قصد واختيار فضلاً عما كان كذلك، وحينئذ يضعف القول باعتبار صدق التكتسب - كما نسب إلى المشهور - فضلاً عن القول باعتبار اتخاذه مهنة، كما عن الجمال في حاشيته على اللمعتين، كيف ولازمه عدم الخمس في الثمار ونماء الحيوان كاللبن والصوف والسخال وغير ذلك، وسيجيء التصريح بوجوب الخمس فيه.

وأما الأعلام المعلقون على العروة في الموضع المتقدم منها^(٣)، فقد منع كل من الميرزا النائيني والشيخ آل ياسين والسيد البروجردى والسيد الشيرازي وبعض آخر (قدست أسرارهم) من القوة في قول المصنف (لا يخلو عن قوة) مما

(١) الطبعة المحشاة من العروة الوثقى: ٢٧٥ / ٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٢٢ / ٩.

(٣) الطبعة المحشاة من العروة الوثقى: ٢٧٥ / ٤، ٢٧٦.

يعني عدم وجوب الخمس فيها، ولكن احتاط بعضهم وجوباً في تخميسها كالثلاثة الأول.

وبعض قيد الخمس بخصوص ما كان من الهدية لها خطر. ومن هذا العرض يتبين أن معظم المتقدمين ذهبوا إلى عدم وجوب الخمس في الهدية إلا النادر منهم. وأما المتأخرون فقد ضعف هذا القول عندهم بذهاب مجموعة من الأعلام للوجوب فيها فتوى أو احتياطاً، وإن بقي هناك قائل منهم بعدم الوجوب^(١).

الاحتمالات في المقام:

ومن العرض المتقدم لأقوال الفقهاء يظهر أن الاحتمالات أو الأقوال في المقام أربعة:

١. أن يكون التشريع من أول الأمر مختصاً بما يؤخذ من الكفار حال الحرب، فلا يشمل أرباح المكاسب فضلاً عن الهدية ونحوها والميراث، ولم يذهب إليه أحد من علمائنا فيما نعلم، بل هو قول للجمهور.
٢. أن يعم أرباح المكاسب فقط، أي: ما أخذ عن طريق التكسب وبالاختيار والقصد، فلا يشمل مثل الهدية ونحوها والميراث، وهو قول مشهور المتقدمين من علمائنا.
٣. أن يعم ما أخذ بغير التكسب ولكن بالاختيار والقصد، فيشمل الهدية ونحوها، وهو قول مجموعة كبيرة من المتأخرين.
٤. أن يشمل أيضاً ما لم يكن له قصد أو اختيار في أخذه بل يدخل في ملكه قهراً فيشمل الميراث، وهو قول بعض المتقدمين كأبي الصلاح الحلبي، وذهب له بعض المتأخرين.

(١) المصدر السابق: ٢٧٥، هامش ٤.

مقتضى الأصل العملي:

وأما ما يقتضيه الأصل العملي، فإنه لما كان الخمس ضريبة مالية بنسبة معينة تكون على صاحب المال توضع في محل مخصوص وهم المصارف له، لذا فيدور أمر متعلقه بين الأقل والأكثر، والقدر المتيقن الذي عليه إجماع الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين هو الغنيمة بالمعنى الأخص أي غنائم دار الحرب، والمكاسب التي يكون فيها قصدٌ للتكسب، بالإضافة إلى باقي موارد الخمس السبعة من الكنز والغوص والمعدن.. إلخ، ويشك في شموله لغيره من سائر الاستفادات مما ليس فيه قصد التكسب ونحوه من مطلق الفائدة، فالمفروض أن تجري فيه البراءة العقلية للشك في الزائد، بل والنقلية أيضاً لشمول حديث الرفع وغيره من أدلتها له.

فلو كنا نحن والأصول العملية في فرض عدم نهوض دليل على شمول الخمس للهدية فالجاري فيها البراءة، فلا يجب الخمس فيها. وهذا ما ذكره ابن إدريس في العبارة المتقدمة التي نقلناها عنه، حيث قال^(١): وقال بعض أصحابنا: إن الميراث والهدية والهبة فيه الخمس، ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي الذي صنفه، ولم يذكره أحد من أصحابنا إلا المشار إليه، ولو كان صحيحاً لنقل نقل أمثاله متواتراً، والأصل براءة الذمة فلا نشغلها ونعلق عليها شيئاً إلا بدليل.

وأما في مقام تأسيس الأصل اللفظي في المقام:

فقول: إنه قد دل على وجوب الخمس وبيان مورده مجموعة من الأدلة، أهمها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم

بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير^(١)، ومجموعة من الأدلة من السنة المطهرة وهي على نحوين: إما في مقام تفسير الآية الكريمة، أو في مقام بيان الخمس لا من جهة تفسير الآية الكريمة. فلنستعرضها لنرى ما يمكن أن يستفاد منها.

آية الخمس:

أما الآية الشريفة، فلا بد أن نتعرض لها على وجه التفصيل لأنها عمدة الدليل في المقام بعد أن عرفت أن مجموعة من الأدلة تعرضت لبيان معناها بما يعتبر الخمس بهذا المعنى أو ذاك مذكوراً في القرآن الكريم مما يعطي هذا الرأي القائل بوجوب الخمس قوة إقناعية أكبر في مقابل الجمهور القائل بالعدم وكذلك للخاصة؛ لكون القرآن مقطوع الصدور عند جميع الطوائف وهو مصدر التشريع الأول عند المسلمين، ولا يختلف فيه بخلاف باقي الأدلة، والذي يستطيع أن يدعم رأيه من فقهاء المذاهب المختلفة بآية من القرآن يكون له سند قوي في مقبولية قوله، وهذا ما كان يمارسه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في مقام الحاجة مع القوم لإثبات صحة ما ذهبوا إليه في مختلف المجالات. وكيف كان ففي الآية عدة نقاط للبحث لا يهمنا منها فعلاً إلا بيان معنى الغنيمة الوارد فيها، وبعض آخر من البحوث التي تتعلق بمحل الكلام:

المراد بالغنيمة في الآية:

اختلفت الآراء في المراد بلفظ الغنيمة الوارد في الآية الشريفة، في قوله تعالى: (غنمتم)، ولنتعرض أولاً لقول اللغويين في معناه، ثم إلى قول جملة من المفسرين، فنقول:

قال الفيروز آبادي في القاموس^(١): (والمغنم والغنيم والغنم بالضم: الفيء.. والفوز بالشيء بلا مشقة).

وفي لسان العرب^(٢): (وَالْغَنَمُ: الْفَوْزُ بِالشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ. وَالْإِغْتِنَامُ: انْتِهَازُ الْغَنَمِ، وَالْغَنَمُ وَالْغَنِيمَةُ وَالْمَغْنَمُ: الْفَيْءُ، يُقَالُ: غَنِمَ الْقَوْمُ غُنْمًا، بِالضَّمِّ، وَفِي الْحَدِيثِ: الرَّهْنُ لِمَنْ رَهَنَهُ لَهُ غَنَمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ).

وعن الخليل في العين^(٣): (الغنم هو الفوز بالشيء من غير (في غير خ ل) مشقة).

وفي مفردات الراغب^(٤): (الْغَنَمُ معروف، قال: ﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ شَحُومَهُمَا﴾، وَالْغَنَمُ: إِصَابَتُهُ وَالظَّفَرُ بِهِ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي كُلِّ مَظْفُورٍ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْعَدَى وَغَيْرِهِمْ).

وقال ابن قتيبة في غريب الحديث^(٥): (وَالْغَنِيمَةُ: مَا غَنِمَهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ أَرْضِ الْعَدُوِّ عَنْ حَرْبٍ تَكُونُ بَيْنَهُمْ، فَهِيَ لِمَنْ غَنِمَهَا إِلَّا الْخُمْسَ، وَأَصْلُ الْغَنِيمَةِ وَالْغَنَمُ فِي اللُّغَةِ: الرِّبْحُ وَالْفَضْلُ، وَمِنْهُ قِيلَ فِي الرَّهْنِ: (لَهُ غَنَمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ)، أَي: فَضْلُهُ لِلرَّاهِنِ وَتَقْصَانُهُ عَلَيْهِ).

وفي النهاية في غريب الحديث والأثر^(٦): (قد تكرر فيه ذكر الغنيمه والغنم والغنائم، وهو ما أصيب من أموال أهل الحرب وأوقف عليه المسلمون بالخیل والركاب.. ومنه الحديث: (الصوم في الشتاء الغنيمه الباردة)، إنما سمّاه غنيمه لما

(١) القاموس المحيط: ٤ / ١٥٨.

(٢) لسان العرب: ١٢ / ٤٤٥-٤٤٦.

(٣) كتاب العين: ٤ / ٤٢٦.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن: ٦١٥.

(٥) غريب الحديث: ١ / ٤٦.

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣ / ٣٨٩، ٣٩٠.

فيه من الأجر والثواب، ومنه الحديث: الرهن لمن رهنه، له غنمه وعليه غرمه).
وقال ابن فارس في المقاييس^(١): (الغن والنون والميم أصل صحيح واحد يدل على إفادة شيء لم يملك من قبل، ثم يختص به ما أخذ من مال المشركين بقهر وغلبة).

وقال الزبيدي في تاج العروس^(٢): (قال الأزهري: الغنِمة ما أُوجِفَ عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أموال المشركين...، وأما الفَيء فهو ما أفاء الله من أموال المشركين على المسلمين بلا حرب ولا إيجاف عليه..، وقد تكرر في الحديث ذكر الغنِمة والمغنم والغنائم، وهو ما أُصيب من أموال أهل الحرب وأُوجِفَ عليه المسلمون الخيل والركاب. يقال: غَنِمْتَ غُنْماً وَغَنِمةً، والغنائم جمعها، والمغانم: جمع مَغْنَم، والغنم بالضم الاسم، وبالفتح المصدر.. وفي الحديث: (الصوم في الشتاء الغنِمة الباردة)؛ سماه غنِمة لما فيه من الأجر والثواب).

وقال الطريحي (ره) في مجمع البحرين^(٣): (الغنِمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة، ولكن اصطلح جماعة على أن ما أخذ من الكفار، إن كان من غير قتال فهو فيء، وإن كان مع القتال فهو غنِمة، وإليه ذهب الإمامية، وهو مروي عن أئمة الهدى عليهم السلام كذا قيل، وقيل هما بمعنى واحد).

ثم اعلم أن الفَيء للإمام خاصة، والغنِمة يخرج منها الخمس، والباقي بعد المؤن للمقاتلين ومن حضر.

وقد عمم فقهاء الإمامية مسألة الخمس، وذكروا أن جميع ما يستفاد من أرباح التجارات والزراعات والصناعات زائداً عن مؤونة السنة، والمعادن،

(١) معجم مقاييس اللغة: ٤ / ٣٩٧.

(٢) تاج العروس: ١٧ / ٥٢٧.

(٣) مجمع البحرين: ٦ / ١٢٩.

والكنوز، والغوص، والحلال المختلط بالحرام ولا يتميز عند المالك ولا يعرف قدر الحرام، وأرض الذمي إذا اشتراها من مسلم، وما يغنم من دار الحرب، جميعه يخرج منه الخمس).

هذه جملة من كلمات أرباب اللغة، أقول:

المعاني المتحصلة من أقوال اللغويين أربعة:

١- ما أصيب من أموال أهل الحرب (ابن الأثير والأزهري).

٢- ما يصيبه الإنسان ويناله ويظفر به من غير مشقة، أو الفوز بالشيء من غير مشقة (العين والقاموس واللسان).

٣- ما في غريب الحديث لابن قتيبة من الربح والفضل، وما عن الراغب من أنه استعمل في كل مظفور به، ويلحق به ما في المنجد من قوله: فاز به وناله بلا بدل، وكذا ما في معجم مقاييس اللغة من أن الغنيمة إفادة شيء لم يملك من قبل.

٤- ما عن الطريحي من أنها الفائدة المكتسبة.

وهذه الأقوال كما هو واضح تتراوح بين المعنى الخاص من أنها ما أصيب من أموال أهل الحرب، وبين المعنى العام من أنه استعمل في كل مظفور به. بالإضافة إلى معان بينهما من قبيل: الفوز بالشيء من غير مشقة، فهنا معان ثلاثة تستفاد من أقوال اللغويين بعد ضم بعضها المتشابه منها إلى بعض، وهي:

١- المعنى العام المستفاد من مفردات الراغب وغريب الحديث لابن قتيبة، وغيره، وهو استعماله في كل مظفور به أو الربح والفضل.

٢- المعنى الأخص منه وهو: الفوز والظفر بالشيء من غير مشقة كما عن العين واللسان والقاموس.

٣- ما أصيب من أموال أهل الحرب كما عن ابن الأثير والأزهري.

وأما ما عن الطريحي (ره) من الفائدة المكتسبة فيبعد - بوضوح - أن يكون معنى لغوياً للفظ، بل الظاهر أنه مما يستفاد من أقوال فقهاء الإمامية. إذاً لدينا ثلاثة معانٍ نحتاج إلى تأملها.

أما المعنى الأخير فإنه يبعد أيضاً أن يكون تفسيراً للمعنى اللغوي بل هو يناسب تعريف المعنى الشرعي للغنيمة وما صار حقيقةً متشرعية بعد صدر الإسلام في زمن التابعين ومن بعدهم، ويؤيده أمران:

١- ما ذكره بعض اللغويين مثل ابن قتيبة في غريب الحديث وابن فارس في المقاييس، حيث قال الأول: (والغنيمة ما غنمه المسلمون من أرض العدو عن حرب تكون بينهم فهي لمن غنمها إلا الخمس) فذكر المعنى الاصطلاحي، ثم عقبه بقوله: (وأصل الغنيمة والغنم في اللغة الربح والفضل).

وأما ابن فارس فقد فعل العكس فعرفه لغة ثم قال باختصاصه بالمعنى الاصطلاحي، حيث قال: الغين والنون والميم أصل صحيح واحد يدل على إفادة شيء لم يملك من قبل، ثم يختص به ما أخذ من مال المشركين بقهر وغلبة.

٢- ما صرح به بعض المفسرين من أن تعريفها بالمعنى الخاص هو معنى شرعي من مثل القرطبي والرازي وغيرهم، كما سيأتي النقل عنهم مفصلاً.

فمن هذا يقرب القول بأن من عرفه بهذا المعنى الخاص جداً فهو ناظر إلى المعنى الاصطلاحي عند المتشرعة، أو يكون من قبيل تعريف المعنى اللغوي بأظهر مصاديقه، حيث دأب اللغويون على تعريف الألفاظ بمصاديقها وهو من باب التعريف بالمثال.

وأما المعنى الثاني وهو ما يتضمن خصوصية الفوز بالشيء من غير مشقة، فقد يقال بدواً: إن هذه الخصوصية المذكورة، لو التزم بأنها هي الخصوصية المأخوذة في معنى الغنيمة، فينتج في المقام عدة إشكالات:

الأول: أن لازم هذا المعنى أن يكون أوضح مصاديقه في الفرع المبحوث عنه

- أي: ما يفضل بعد المؤنة - هو الهدية والإرث ونحوهما، لأنها من أوضح مصاديق ما يغنمه المرء من غير مشقة، من أنواع الفائدة^(١).

وعليه فيكون البحث في أن لفظ الغنيمة هل يشمل مثل المقام أو لا؟ مستدركاً بعد كون اللفظ بالمعنى المذكور يدل بالمطابقة على شموله لمحل الكلام، مع أن الفقهاء قديمهم وحديثهم اختلفوا في شموله لها، بل المتقدمون على العموم أنكروا شموله لها، فهذا في نفسه يثير التشكيك في كون المعنى اللغوي على هذا النحو، لا سيما وأن الفقهاء يستنطقون المعنى اللغوي للمفردة عند دخولها في موضوع حكم شرعي قبل أن يحكموا.

الثاني: أن الالتزام بأن معنى الغنيمة هو ما ذكر يقتضي خروج القدر المتيقن الذي أجمع عليه الفقهاء من تحتها وهو أرباح المكاسب والصنائع والتجارات والحرف ونحوها مما هو محل اتفاق وإجماع بين الأصحاب في الشمول له؛ وذلك لكون أغلب موارده مما لا يحصل إلا بمشقة عادة كالصناعات والزراعات والتجارات ونحوها غيرها.

فتنتيجة هذين الإشكالين أن الالتزام بهذا المعنى يقلب الأمر، بأن يجعل محل الخلاف هو القدر المتيقن من المراد بالغنيمة، والقدر المتيقن منها هو محل الخلاف فيها.

ونفس الكلام في الإشكال الثاني يجري في مورد الآية وهو غنائم الحرب، إذ أنها أيضاً مما لا إشكال في حصولها على إثر الحرب التي هي أوضح مصاديق الشدة والمشقة، ويضاف في موردها إشكال ثالث، وهو خروج مورد الآية عن المعنى اللغوي، وهو ظاهر الفساد.

(١) ويؤيده أيضاً قوله في القاموس واللسان: النَّفْلَ (محرّكة): الغنيمة، والهبة. فجعل الهبة معطوفة على الغنيمة، والظاهر أنه عطف تفسير، فيدل على اتحاد المعنى، وقد تقدم أنه لا فرق بين الهدية والهبة من هذه الجهة، فلاحظ.

بل قد تؤيد هذه الإشكالات ببيان إضافي، وذلك بأن يقال: إن هذا المعنى مخالف للوجدان اللغوي، ولصريح بعض، ولمورد الآية:

أما مخالفته للوجدان اللغوي فإن التأمل الوجداني يقضي بأن الغنيمة فيها قوة وسلطة وإعمال مؤنة لأخذ الشيء حتى عُبِّرَ عنه بالفوز والظفر كما تقدم، وكذلك يناسبه تقسيم الفقهاء للمأخوذ من دار الحرب إلى مأخوذ بالقوة فهو غنيمة ومأخوذ بالسلم فهو فيء.

وأما تصريح البعض فلأن مجموعة من اللغويين - كما تقدّم - ومفسري العامة - كما سيأتي - فسروا الغنيمة بما أخذ بالقهر والغلبة.

وأما مخالفته للآية فلأنها واردة في غنائم الحرب وهي لا بد أن تكون مأخوذة في أثر الحروب المصاحبة للشدة والمشقة، فلا يمكن إخراج مورد النزول عن معنى اللفظ.

ولكن الملفت للنظر أن هذا المعنى قد ذكره أعلام اللغويين الذين عليهم المعول في فهم معاني الألفاظ عند العرب من قبل الفقهاء، وعليه فلا بد أن نحاول حل الإشكالات المتقدمة للحفاظ على هذا المعنى مهما أمكن، وإذا لم يمكن فيتعين طرحه وأخذ المعنى العام المتقدم.

وما يتصور في حل الإشكالات المتقدمة هو:

أما في خصوص الإشكال الأول فيقال في جوابه: إن هذا المعنى لو ثبت لا يستلزم بالضرورة دخول ما ذكر من الهبة والهدية والميراث ونحوها؛ لاحتمال وجود خصوصية أخرى في معنى الغنيمة تمنع دخول الهدية ونحوها لم يعتن اللغويون ببيانها.

وقد يكون ما ذكره الطريحي في مجمع البحرين إشارة إليه^(١)، وهذه الخصوصية هي القصد إلى فعل الشيء الذي ينتج عنه الكسب وهو المسمى

(١) حيث تقدّم عنه صفحة (٦٤): الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة.

بالغنيمة، وفي الهدية والهبة والميراث ونحوها لا يوجد هذا المعنى.

وأما الإشكال الثاني فيمكن الجواب عنه في الجملة بأن يقال:

إن المراد بنفي المشقة هو نفي المشقة بالنسبة لا مطلقاً، بمعنى أن القيمة العقلانية للشيء تستلزم مقداراً من الجهد والتعب في سبيل تحصيله وكذا العكس فكل جهد وعمل له قيمة معينة، فإذا صرف شخص ما جهداً في سبيل تحصيل شيء وحصل من جرائه على مال أكثر مما يكون عادة بإزائه يكون قد ظفر بشيء بلا مشقة، ويصدق عليه عرفاً ولغة أنه غنم هذا المال، وليتدبر في الكنز أو الغوص فإن كلا منهما وإن كان فيه مشقة الحفر أو الغوص وما يستتبعانه من كلفة ومشقة إلا أن في مقابله الحصول على الكنز أو الجواهر الثمينة من البحر كاللؤلؤ وغيره مما لا توازي قيمته ذلك الجهد بل تفوقه، فلذا يعد لغة من الغنيمة.

وكذا في عكسه لا يصدق الغنم والغنيمة على الشخص الذي يستفيد فائدة قليلة مقابل عمله المجهود كأن يكون فلاحاً أو عاملاً يكدح طوال اليوم وفي المقابل يعطى دراهم معدودة، فلا يقال له عرفاً ولغة أنه غنم هذا المال.

وهذه الخصوصية كما تصدق في مورد الصناعات والتجارات وعموم المكاسب كذلك تصدق في مورد الحرب.

وقد يشير إليه ما ذكره ابن قتيبة في غريب الحديث بقوله: وأصل الغنيمة والغنم في اللغة الربح والفضل. فإن المراد بالفضل: ما يفضل، وهو بالتقريب المتقدم واضح.

بل يتضح من هذا البيان أن هذا المعنى منسجم أيضاً مع ما ذكره في المنجد من قوله: فاز به وناله بلا بدل، فالمراد بنفي البدلية هذا المعنى المتقدم، فهو بذلك يشمل أرباح المكاسب، ومثل الهدية ونحوها فكل منهما بلا بدل.

وأما الإشكال الثالث فيمكن أن يجاب عنه بالإضافة إلى ما سبق في جواب

الإشكال الثاني لأنهما من واد واحد؛ بأن يدعى وضوح الجواب بشكل أكبر في مورد الحرب منه في مورد الصناعات والتجارات وعموم المكاسب ببيان زائد توضيحه:

أن الجيش في الحرب إذا انتصر فإن النصر يكون مكافأة القوة والشجاعة واستعمال الخطط الجيدة في المعركة، حيث أن النصر هو ما كان يقصده عادة، وأما ما يغنمه المقاتلون من أرض المعركة فيعد بلا مقابل عرفاً وبلا مشقة، وتلكاً لما لم يملك من قبل، بمعنى أنه في أرض المعركة ينزل السلب منزلة مباحات الأراضي من العشب والماء ونحوها مما يملك بالحيازة وليس فيه تعب أو بدل.

أو يقال إن العرب تفتخر بشجاعتها فلا تعد مقارعة الأعداء مشقة بل هي أمر طبيعي - خاصة مع تعودهم على حياة الإغارة بعضهم على بعض - وعليه فأخذ الغنائم من المعركة بعد الحرب لا يعد في نظرهم مشقة بل المشقة منحصرة بالصناعات والتجارات والزراعة ونحوها من الأعمال والمهن، فليتأمل في ذلك.

وأما ما أيدت به هذه الإشكالات، من مخالفة الوجدان اللغوي وصريح بعض ومورد الآية، فيمكن الجواب عنها، أما الوجدان اللغوي فهو وإن كان لا ينكر إلا أنه لا يجب أن يعبر بالضرورة عن هذه الخصوصية بل قد يكون معبراً عن الخصوصية الثانية التي ذكرناها في جواب الإشكال الأول.

وأما تصريح بعض اللغويين فهو لا يضر بعد اتفاق أعلام اللغويين على هذا المعنى.

وأما مورد الآية فقد تبين الجواب عنه في دفع الإشكال الثالث. وبهذا البيان يمكن القبول بهذا المعنى، بل ربما يقال بأن بعض الروايات مؤيدة له^(١) كما سيأتي.

(١) في الروايات الخاصة وهي رواية أحمد بن محمد بن عيسى في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة)، فإن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ فسر الغنيمة

ونتيجة هذا القول أن المعنى اللغوي يشمل مورد غنائم الحرب وأرباح المكاسب، وأما الهدية ونحوها فلا يشملها، وذلك لأن الخصوصية الأخرى التي احتملناها بشكل غير بعيد تمنع من دخول محل الكلام في الغنيمة، وإذا شككنا في أصل هذه الخصوصية واعتبارها فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن من معنى الغنيمة وهو أيضاً لا يشمل محل الكلام.

بقي أن يقال: ادعي استفادة التعميم أو التخصيص من خارج لفظة الغنيمة في الآية وذلك في موارد:

الأول: لفظة (ما) في قوله تعالى: ﴿واعلموا أن ما غنمتم..﴾ إلخ الآية الشريفة.

الثاني: لفظة (شيء) في قوله تعالى: ﴿من شيء﴾، فقد يقال باستفادة التعميم من كل منهما.

الثالث: قرينية السياق باعتبار ورود آية الخمس في ضمن آيات الجهاد، فيقال باستفادة المعنى الخاص وهو غنائم الحرب منها.

أما الأول والثاني: فلا يخفى أن (من شيء) تفسير لـ (ما) في الآية - بحمل (من) على التفسيرية - فيكون المراد منها نفس المراد من (ما)، بل تأكيد للعموم المستفاد منها، فإن (شيء) نص في التعميم لكل شيء سواء في ذلك القليل والكثير وكذلك المنقول وغيره، ولكن مع ذلك فلا ينفع هذا في دعوى التعميم في المقام، لأنه في سياق معنى الغنيمة، إذ إن (ما) في الآية هو المفعول به للفعل

بالفائدة وأراد من الفائدة خصوص ما يكون بعد استثناء رأس المال مثلاً في التجارة أو ما يأخذه السلطان في الزراعة ونحو ذلك، وهو بمعنى صافي الربح، وعليه فتكون هذه الرواية مؤيدة لكون المراد من الغنيمة لغة هو هذا المعنى وهو: الفائدة بلا بدل أو الفوز بالشيء بلا مشقة ونحو ذلك وهو المعنى النسبي، فليتأمل.

(غنمتم) فيكون المراد به هو الشيء الذي تسلط عليه معنى الغنم والغنيمة، فيكون محدوداً بمحدوده.

وبذلك يظهر أن التعميم المستفاد من (ما) لا يؤثر في معنى الآية إذ إنه في إطار معنى الغنيمة ومحكوم به، فإذا كان معنى الغنيمة خاصاً فلا ينفع التعميم المستفاد من (ما) في توسعة معنى الغنيمة، بل يفيد الشمول لكل أفراد ذلك المعنى الخاص من حيث الخصوصيات المتقدمة (أعني الكثير والقليل والمنقول وغيره ونحوها)، وكذا إذا كان عاماً، ولذا فإن دعوى استفادة العموم من الآية في محل الكلام من (ما) أو (شيء) ليست صحيحة.

وأما قرينية السياق، فيمكن النقاش فيها كبرى وصغرى:

أما من حيث الكبرى فيمكن المنع من الأخذ بهذه القرينية وذلك بدعوى المنع من أن السياق القرآني - بالخصوص - يفيد تقييداً للمعنى أو يلقي بظلاله عليه فيغير من مفاد الألفاظ وظاهرها، وليس هذا المنع متوقفاً على كون آيات القرآن لم يثبت أنها رُتبت على هذا النحو من النبي ﷺ، وأن هذا الترتيب حصل من غيره، بمعنى أنه ﷺ تركه من غير ترتيب حتى مضى للرفيق الأعلى، فإنه من البعيد القول بذلك، بل بسبب أن كل آية لها خصوصيتها من حيث المعنى بسبب ظرف نزولها وملابساته التي قد لا تشترك معه الآية المجاورة لها.

ولكن الإنصاف أن هذا المنع إن ورد في مثل آية التطهير فلا يرد في المقام؛ لكون الآيات هنا متسقة بشكل لا يمكن معه ورود مثل هذا الاحتمال، بل يبعده نزولها في وقت واحد ولسبب واحد.

وبعبارة أخرى: إن الآيات على نحوين: فمنها ما يكون متجاوراً في النص القرآني مع اختلاف ظروف نزوله مما يمنع من التمسك بقرينية السياق فيه ومثاله آية التطهير، ومنها ما يكون نازلاً بمجموعه في واقعة واحدة ولسبب واحد فلا يأتي فيه هذا المعنى، ومحل الكلام يندرج في النحو الثاني دون الأول كما هو

واضح.

وأما من حيث الصغرى، فلأن السياق هنا وإن سلّم اختصاصه بما ذكر إلا أن هذا لا يعني انحصار معنى الغنيمة بالمعنى الخاص الذي دل عليه السياق وعدم شموله للمعنى العام، إذ غايته أن المعنى العام استعمل في أحد مصاديقه وهو غنيمة دار الحرب، وهذا لا يعني عدم شموله من حيث اللغة لباقي الأفراد، فقرينية السياق ليست بمنزلة الحصر الذي يمنع اللفظ من الشمول لغير هذا المعنى.

اللهم إلا أن يقال إن لفظ (ما غنمتم) بمعنى الذي غنمتموه، أي المغنم (ال) فيه وإن كانت اسماً موصولاً، ولكن مع ذلك فهي لا تخلو من معنى العهد الذي يستفاد من الكلام السابق، أي أن الحكم قد انصب في الآية على المعنى المعهود من الكلام السابق.

فقرينية السياق وإن كانت بشكل عام لا تخصص المعنى، إلا أن هنا خصوصية تمنع من جريان هذا الكلام في المقام، وهي أن الآية بصدد صب الحكم على موضوع معين وهذا الموضوع لو لم يكن هناك كلام سابق تُعرض له لأمكن الأخذ بمعناه اللغوي على سعة وشموله، إلا أنه في المقام هذا الموضوع هو نفس ما ذكر في سياق الآيات المتقدمة، فلا يشمل الحكم غير هذا الموضوع، ولا أقل من انصراف المعنى له، فليتأمل.

وكيف كان، فإذا شككنا في ذلك بأن ترددنا في أن الموضوع هل هو الخاص أو العام، فلا مرجح للخاص بعد عموم معنى اللفظ، فيمكن البناء على التعميم.

هذا عن المعنى اللغوي، ولنعرض بعض أقوال المفسرين في المقام فنقول:

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله في الميزان^(١): قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما..﴾

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٨٩ / ٩.

إلخ، الغنم والغنيمة إصابة الفائدة من جهة تجارة أو عمل أو حرب، وينطبق بحسب مورد الآية على غنيمة الحرب، قال الراغب: - ونقل ما نقلناه عن الراغب - . أه

وقال تَبَرُّكُ^(١): وظاهر الآية أنها مشتملة على تشريع مؤبد كما هو ظاهر التشريعات القرآنية وأن الحكم متعلق بما يسمى غنما وغنيمة سواء كان غنيمة حربية مأخوذة من الكفار أو غيرها مما يطلق عليه الغنيمة لغة كأرباح المكاسب والغوص والملاحة والمستخرج من الكنوز والمعادن، وإن كان مورد نزول الآية هو غنيمة الحرب فليس للمورد أن يخصص.

التبيان في تفسير القرآن^(٢): قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم..﴾ آية (٤١). الغنيمة: ما أخذ من أموال أهل الحرب من الكفار بقتال، وهي هبة من الله تعالى للمسلمين، والفيء: ما أخذ بغير قتال في قول عطاء بن السائب، وسفيان الثوري وهو قول الشافعي، وهو المروي في أخبارنا، وقال قوم: الفيء والغنيمة واحد.

وقالوا هذه الآية ناسخة للآية التي في الحشر من قوله: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾، لأنه بين في هذه الآية أن الأربعة أخماس للمقاتلة، وعلى القول الأول لا يحتاج إلى هذا، وعند أصحابنا أن مال الفيء للإمام خاصة يفرقه في من شاء، بعضه في مؤونة نفسه وذوي قرابته، واليتامى والمساكين وابن السبيل من أهل بيت رسول الله ﷺ ليس لسائر الناس فيه شيء.

وفي تفسير مجمع البيان للطبرسي^(٣) نفس اللفظ.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٩ / ٩٠.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٥ / ١١٧-١١٨.

(٣) مجمع البيان: ٤ / ٤١٦.

مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام في آية الخمس: قال الفاضل الجواد ما لفظه^(١): ظاهر الغنيمة ما أخذت من دار الحرب ويؤيده الآيات السابقة واللاحقة، وعلى ذلك حملها أكثر المفسرين، والظاهر من أصحابنا أنهم يحملونها على الفائدة مطلقاً، وإن لم يكن من دار الحرب، ورواه الكليني والشيخ عن حكيم مؤذن بني عيس عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: ﴿واعلموا أنما غنمتم فإن لله خمسها..﴾ قال: هي والله الفائدة يوماً فيوماً.. الحديث، وقد أدرجوا السبعة الأشياء التي أوجبوا فيها الخمس في ذلك وهي: غنيمة دار الحرب، وأرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد مؤنة السنة له ولعياله على الوجه الأوسط من غير إسراف ولا تقتير، والمعادن، والكنوز، وما يخرج بالغوص، والحلال المختلط بالحرام مع جهل القدر والمالك، وأرض الذمي إذا اشتراها من مسلم، وزاد الحلبي على ذلك الميراث والهدية والهبة والصدقة، وأضاف الشيخ العسل الجبلي والمن، وأضاف الفاضلان الصمغ وشبهه^(٢).

(١) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: ٧٦ / ٢، ٨٠.

(٢) زاد في بعض النسخ: وقال ابن الجنيد: فأما ما استفيد من ميراث أو كد بدن أو صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراجه لاختلاف الرواية في ذلك (ولأن لفظ فريضة يحتمل هذا المعنى) وقد يستدل على ذلك بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة، إذ لا ريب في عدم صحة الحمل على غنائم دار الحرب فينبغي أن تحمل على الغنائم (الفوائد) مطلقاً، وأوردها في المعتبر إيراداً على وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام، ثم قال: ولا نوجه إلا فيما يطلق عليه اسم الغنيمة وقد بينا أن كل فائدة غنيمة، واحتمل الشيخ في الاستبصار بعد إيرادها أن تكون هذه المكاسب والفوائد التي تحصل للإنسان من جملة الغنائم التي ذكرها الله تعالى واستدل بها في المختلف لابن الجنيد ثم قال: وجوابه القول بالموجب، فإن الخمس إنما يجب فيما يكون غنيمة وهو يتناول غنائم دار الحرب وغيرها من جميع الاكتسابات على أنه لا يقول بذلك فإنه أوجب الخمس في المعادن والغوص وغير ذلك، واستدل فيه أيضاً على إيجاب الخمس

والحق أن استفادة ذلك من ظاهر الآية بعيد بل الظاهر منها كون الغنيمة غنيمة دار الحرب، والخبر غير صحيح، والأولى حمل الغنيمة في الآية على ذلك وجعل الوجوب في غير الغنيمة من المواضع السبعة ثابتاً بدليل من خارج كالإجماع إن كان والأخبار، ويبقى ما عدا ذلك على الأصل الدال على العدم.^(١)

وقال في تفسير المنار^(٢): وإننا نذكر أقوال العلماء في الغنيمة، وما في معناها أو على مقربة منها، كالفيء والنفل والسلب والصفي قبل تفسير الآية لطوله؛ حتى لا يختلط بمدلول الألفاظ فنقول: الغنم بالضم والمغنم والغنيمة في اللغة ما يصيبه الإنسان ويناله ويظفر به من غير مشقة، كذا في القاموس، وهو قيد يشير إليه ذوق اللغة أو يشتم منه ما يقاربه، ولكنه غير دقيق، فمن المعلوم بالبدهة أنه لا يسمى كل كسب أو ربح أو ظفر بمطلوب غنيمة، كما أن العرب أنفسهم قد

في أرباح التجارات والصناعات والزراعات وأورد على ابن الجنيّد فقال: لنا قوله تعالى ﴿واعلموا أنما غنمتم..﴾ الآية، وهذا من جملة الغنائم وفيه أيضاً في بيان وقت وجوبه أن الآية وغيرها يقتضي وجوب الخمس وقت حصول ما يسمى غنيمة وفائدة، وبالجملة فالقول بدلالة الآية على وجوب الخمس في كل فائدة إلا ما أخرجه الدليل غير بعيد خصوصاً مع ملاحظة أن الغنيمة في اللغة والعرف للفائدة مطلقاً وتخصيص الآية أو تقييدها أولى بطلب الدليل عليه وربما استبعد بعض أصحابنا استفادة ذلك من ظاهر الآية وقال: والظاهر منها كون الغنيمة.. انتهى.

(١) وزاد في بعض النسخ: وقد يؤيد ذلك بقوله (من شيء) فإنه يشمل كل ما يقع عليه اسم الشيء من كثير وقليل ما أمكن نقله كالثياب والدواب وما لم يمكن كالأراضي والعقارات مما يصح تملكه للمسلمين وظاهر أن هذا الإطلاق يناسب المعنى الخاص لأن أكثر الفوائد يعتبر فيها النصاب أو الفضل بعد المؤونة، وكذا يؤيده كون سابقها ولاحقها في الحرب والجهاد، ونزولها في غنيمة دار الحرب إن صح، فتأمل.

(٢) تفسير المنار: ١٠/ ٣.

سموا ما يؤخذ من الأعداء في الحرب غنيمة، وهو لا يخلو من مشقة، فالتبادر من الاستعمال أن الغنيمة والغنم: ما يناله الإنسان، ويظفر به من غير مقابل مادي يبذله في سبيله (كالمال في التجارة مثلاً)، ولذلك قالوا: إن الغرم ضد الغنم، وهو ما يحمله الإنسان من خسر وضرر بغير جنابة منه، ولا خيانة يكون عقاباً عليهما، فإن جاءت الغنيمة بغير عمل ولا سعي مطلقاً سميت الغنيمة الباردة.

وفي كليات أبي البقاء: الغنم بالضم: الغنيمة، وغنمت الشيء: أصبته غنيمة ومغنماً، والجمع غنائم ومغانم (والغنم بالغرم)، أي: مقابل به، وغرمت الدية والدين: أديته، ويتعدى بالتضعيف يقال: غرمته، وبالألف (أغرمته): جعلته لي غارماً، والغنيمة أعم من النفل، والفيء أعم من الغنيمة؛ لأنه اسم لكل ما صار للمسلمين من أموال أهل الشرك بعد ما تضع الحرب أوزارها، وتصير الدار دار الإسلام.

وقال القرطبي في تفسيره^(١): قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾ الغنيمة في اللغة ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي، ومن ذلك قول الشاعر:
وقد طوفت في الآفاق حتى
رضيت من الغنيمة بالإياب
وقال آخر:

ومطعم الغنم يوم الغنم مطعمه أنى توجه والمحروم محروم
والمغنم والغنيمة بمعنى؛ يقال: غنم القوم غنماً، واعلم أن الاتفاق حاصل على أن المراد بقوله تعالى: ﴿غنمتم من شيء﴾ مال الكفار إذا ظفر به المسلمون على وجه الغلبة والقهر، ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص على ما بيناه، ولكن عرف الشرع قيد اللفظ بهذا النوع، وسمى الشرع الواصل من الكفار إلينا من الأموال باسمين: غنيمة وفيئاً، فالشيء الذي يناله المسلمون من عدوهم بالسعي

(١) تفسير القرطبي: ٤ / ٣٦٣، ٣٦٤.

وإيجاف الخيل والركاب يسمى غنيمة، ولزم هذا الاسم هذا المعنى حتى صار عرفاً، والفيء مأخوذ من فاء يفيء إذا رجع، وهو كل مال دخل على المسلمين من غير حرب ولا إيجاف، كخراج الأرضين وجزية الجماجم وخمس الغنائم، ونحو هذا قال سفيان الثوري وعطاء بن السائب، وقيل: إنهما واحد، وفيهما الخمس؛ قاله قتادة، وقيل: الفيء عبارة عن كل ما صار للمسلمين من الأموال بغير قهر، والمعنى متقارب .

وقال ابن كثير في تفسيره^(١): يبين تعالى تفصيل ما شرّعه مخصّصاً لهذه الأمة الشريفة من بين سائر الأمم المتقدمة من إحلال المغانم، و(الغنيمة): هي المال المأخوذ من الكفار بإيجاف الخيل والركاب، و(الفيء): ما أخذ منهم بغير ذلك، كالأموال التي يصالحون عليها، أو يتوفّون عنها ولا وارث لهم، والجزية والخراج ونحو ذلك، هذا مذهب الإمام الشافعي في طائفة من علماء السلف والخلف.

ومن العلماء من يطلق الفيء على ما تطلق عليه الغنيمة، والغنيمة على الفيء أيضاً؛ ولهذا ذهب قتادة إلى أن هذه الآية ناسخة لآية (الحشر): ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾^(٢)، قال: فنسخت آية (الأنفال) تلك، وجعلت الغنائم أربعة أخماسها للمجاهدين، وخمساً منها لهؤلاء المذكورين، وهذا الذي قاله بعيد؛ لأن هذه الآية نزلت بعد وقعة بدر، وتلك نزلت في بني النضير، ولا خلاف بين علماء السير والمغازي قاطبة أن بني النضير بعد بدر، هذا أمر لا يشك فيه ولا يرتاب، فمن يفرق بين معنى الفيء والغنيمة يقول: تلك نزلت في أموال الفيء وهذه في المغانم، ومن يجعل أمر المغانم والفيء راجع إلى رأي الإمام يقول:

(١) تفسير ابن كثير: ٥٩ / ٤.

(٢) الحشر: ٧.

لا منافاة بين آية الحشر وبين التخميس إذا رآه الإمام، والله أعلم .
 وقوله تعالى: ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسة﴾ تأكيد
 لتخميس كل قليل وكثير حتى الخيط والمخيط، قال الله تعالى: ﴿ومن يغفل يأتي
 بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾^(١).

وقال الطبري في تفسيره^(٢): قال أبو جعفر: وهذا تعليم من الله عز وجل
 المؤمنين قسم غنائمهم إذا غنموها، يقول تعالى ذكره: واعلموا، أيها المؤمنون،
 أن ما غنمتم من غنيمة، واختلف أهل العلم في معنى (الغنيمة) و(الفيء)، فقال
 بعضهم: فيهما معنيان، كل واحد منهما غير صاحبه، ذكر من قال ذلك: حدثنا
 ابن وكيع قال، حدثنا حميد بن عبد الرحمن، عن الحسن بن صالح قال: سألت
 عطاء بن السائب عن هذه الآية: ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله
 خمسة﴾، وهذه الآية: ﴿ما أفاء الله على رسوله﴾^(٣)، قال قلت: ما (الفيء)،
 وما (الغنيمة)؟ قال: إذا ظهر المسلمون على المشركين وعلى أرضهم، وأخذوهم
 عنوة، فما أخذوا من مال ظهروا عليه فهو (غنيمة)، وأما الأرض فهو في سوادنا
 هذا (فيء).

وقال آخرون: (الغنيمة)، ما أخذ عنوة، و(الفيء)، ما كان عن صلح، ذكر
 من قال ذلك: حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن سفيان الثوري قال:
 (الغنيمة)، ما أصاب المسلمون عنوة بقتال، فيه الخمس، وأربعة أخماسه لمن
 شهدا، و(الفيء)، ما صولحوا عليه بغير قتال، وليس فيه خمس، هو لمن سمى
 الله.

وقال آخرون: (الغنيمة) و(الفيء)، بمعنى واحد، وقالوا: هذه الآية التي في

(١) آل عمران: ١٦١.

(٢) تفسير الطبري: ١٣ / ٥٤٦ - ٥٤٨.

(٣) الحشر: ٧.

(الأنفال)، ناسخة قوله: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول﴾^(١)، ذكر من قال ذلك: حدثنا ابن بشار قال، حدثنا عبد الأعلى قال، حدثنا سعيد، عن قتادة في قوله: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾، قال: كان الفيء في هؤلاء، ثم نسخ ذلك في (سورة الأنفال)، فقال: ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسَه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾، فنسخت هذه ما كان قبلها في (سورة الأنفال)، وجعل الخمس لمن كان له الفيء في (سورة الحشر)، وسائر ذلك لمن قاتل عليه، وقد بينا فيما مضى (الغنيمة)، وأنها المال يوصل إليه من مال من خول الله ماله أهل دينه، بغلبة عليه وقهر بقتال.

فأما (الفيء)، فإنه ما أفاء الله على المسلمين من أموال أهل الشرك، وهو ما رده عليهم منها بصلح، من غير إيجاب خيل ولا ركاب، وقد يجوز أن يسمى ما رده عليهم منها سيوفهم ورماحهم وغير ذلك من سلاحهم (فيئاً)، لأن (الفيء)، إنما هو مصدر من قول القائل: (فاء الشيء يفيء فيئاً)، إذا رجع و(أفاءه الله)، إذا رده.

غير أن الذي رد حكم الله فيه من الفيء بحكمه في (سورة الحشر)، إنما هو ما وصفت صفته من الفيء، دون ما أوجف عليه منه بالخيال والركاب، لعل قد بينتها في كتاب: (كتاب لطيف القول)، في أحكام شرائع الدين، وسنينه أيضاً في تفسير (سورة الحشر)، إذا انتهينا إليه إن شاء الله تعالى.

وأما قول من قال: الآية التي في (سورة الأنفال)، ناسخة الآية التي في (سورة الحشر)، فلا معنى له، إذ كان لا معنى في إحدى الآيتين ينفي حكم الأخرى، وقد بينا معنى (النسخ)، وهو نفي حكم قد ثبت بحكم خلافه، في غير

موضع، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع.
وأما قوله: (من شيء)، فإنه مراد به: كل ما وقع عليه اسم (شيء)، مما خوله الله المؤمنين من أموال من غلبوا على ماله من المشركين، مما وقع فيه القسم، حتى الخيط والمخيط، كما حدثنا محمد بن بشار قال، حدثنا عبد الرحمن قال، حدثنا سفيان، عن ليث، عن مجاهد قوله: ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء﴾، قال: المخيط من (الشيء).

الروايات التي فسرت الآية الشريفة:

هذا وهناك روايات تعرضت لتفسير الآية الشريفة لا بد من متابعتها لمعرفة ما هو منظور الإمام عليه السلام في معنى الآية، فنقول: إن هذه الروايات الشريفة يقال باستفادة معنى التعميم منها وهي مجموعة روايات.

١- رواية الصفار عن أبي محمد عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عن علي بن أسباط عن محمد بن الفضل عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قرأت آية الخمس، فقال: ما كان لله فهو لرسوله، وما كان لرسوله فهو لنا، ثم قال: والله لقد يسر الله على المؤمنين أنه رزقهم خمسة دراهم جعلوا لربهم واحداً وأكلوا أربعة حلالاً..^(١).

بتقريب أنه عليه السلام ذكر بعد تلاوة الآية وبيان أن الخمس لهم عليه السلام، قوله عليه السلام: والله لقد يسر الله على المؤمنين أنه رزقهم.. إلخ، وهذا يعني أن مورد الآية هو مطلق الخمس الشامل لمثل الهدية أيضاً.

وهي غير تامة لا سنداً ولا دلالة، أما السند فمن عدة جهات:

الأولى: لجهالة موسى بن جعفر، إذ لا يتوهم أنه الإمام عليه السلام (بسبب أن صاحب الوسائل رحمته الله نقلها هكذا: محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات

(١) بصائر الدرجات: ٢٩، ونقلها في الوسائل عنه: ٦ / ٣٣٨.

عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر قال: .. الرواية) بل الأرجح كونه البغدادي الذي يروي عنه عمران بن موسى، وهو مجهول.

الثانية: أن عمران بن موسى مررد بين الزيتوني الثقة والأشعري غير الموثق، فلا يمكن الاعتماد عليه هنا، وإن كان يحتمل الاتحاد، كما جزم به السيد الخوئي رحمته الله في رجاله^(١).

الثالثة: جهالة أبي محمد.

الرابعة: إن محمد بن الفضيل فيه كلام وإن كان الأظهر وثاقته وفاقاً لجماعة. وأما من جهة الدلالة، فلأن دلالتها تتوقف على استفادة الإطلاق منها، مع أن الكلام ليس مسوقاً لإفادته، كما هو واضح، إذ إن الإمام ليس في مقام البيان من هذه الجهة - أي من جهة أن الرزق من أي مورد حصل - بل من جهة أن الخمس الذي له هذه الآثار العظيمة من تحليل الطعام والمنكح وغير ذلك قد جعله الله على العباد في يسر، فبعد أن كان هو الذي رزقهم الرزق أمرهم أن يعطوا واحداً من خمسة دراهم خُمساً ويأكلوا الباقي حلالاً.

٢- رواية حماد بن عمرو، وأنس بن محمد عن أبيه جميعاً عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام: يا علي إن عبد المطلب سنن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام.. إلى أن قال: ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزل الله ﷻ واعلموا أنما غنمتم.. ﴿٢﴾.

وسند هذه الرواية مبتلى بعدة مجاهيل هم جميع من في السند مما يسقطها عن الاعتبار من حيث السند، وكذا من حيث الدلالة، إذ ليس فيها أكثر من أن الكنز مما يصدق عليه الغنيمة لغة - وهو ليس ببعيد -، وهذا المقدار لا ينفعنا فيما نحن فيه، فهي خارجة عن محل الكلام.

(١) معجم رجال الحديث: ١٤ / ١٦٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٤٥.

٣- رواية حكيم المؤذن عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: ﴿واعلموا أنما غنمتم...﴾، قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم، إلا أن أبي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا^(١).

وقد قيل بأنها أقوى الروايات دلالة على المطلوب، فبعد أن تلا الراوي الآية على الإمام عليه السلام ليفسرها له - أو يفسر منها أمراً معيناً يظهر من الجواب بحسب ما فهمه الإمام عليه السلام من سؤال السائل - ذكر الإمام عليه السلام في الجواب أن المراد بموضوع الخمس هو الإفادة يوماً بيوم، وهو يتضمن أمرين:

الأول: أن معنى (غنمتم) هو الإفادة وهو معنى عام يشمل جميع الموارد المتقدمة للخمس ومنها محل الكلام.

الثاني: أن الخمس يتعلق بالفائدة مباشرة بمعنى أن كل فائدة تحصل، يتعلق بها الخمس مباشرة، وهذا المعنى يقتضى ظهور الآية لولا الروايات التي رخصت للناس أن يؤخروا الإخراج إلى السنة ليستثنوا مؤونة السنة، وهذا خارج عن محل الكلام.

ولكن الأمر الأول يصب في محل الكلام وهو تام لولا ضعف السند بحكيم المؤذن^(٢) ومحمد بن سنان، ولكن سيأتي أيضاً ما يؤيد هذا المعنى للغنيمة.

٤- صحيحة علي بن مهزيار الطويلة: وأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، قال الله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم...﴾، فالغنائم والفوائد

(١) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٨١.

(٢) ضبط في الكافي (مؤذن بني عيسى) وفي التهذيبين (مؤذن بني عيس) ونقل المجلسي عن التهذيبين (مؤذن بني عيسى) بالياء المثناة أيضاً، وفي جامع الرواة للأردبيلي: ١ / ٢٦٨: بني عيس وبني عيسى وبني عيس وعلى أي فالرجل مجهول، عدّه الشيخ في رجال الإمام الصادق: ١٨٤ الرقم ٣١٩، ونقل عنه أرباب الرجال ولم يزيدوا على ذلك (هامش مسالك الألفهام للفاضل الجواد الكاظمي: ٢ / ٧٩، هامش ١، تخريج محمد باقر شريف زاده).

يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها.. إلخ الرواية الشريفة^(١).
ومبنى الاستدلال بها هو ذكر الإمام عليه السلام للآية الشريفة في سياق بيان وجوب الخمس في الفوائد، بما يفهم منه الاستشهاد بالآية على الوجوب، وقد ذكر الإمام عليه السلام لفظ الفوائد من دون قيد مما يعني إرادة الإطلاق منه الشامل لمحل الكلام، ثم عقب الآية الشريفة بتفريع يفهم منه تفسير معنى الغنيمة التي هي واجبة بنص هذه الآية الشريفة، وذلك بقوله عليه السلام: فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها.. إلخ، وهذا ظاهر في تفسير الآية ومحل الاستشهاد منها وهو معنى الغنيمة.

وهذا المعنى تام إذا قلنا بأن الظاهر من العطف في قوله عليه السلام: وأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم.. قبل ذكر الآية الشريفة، ثم قوله عليه السلام بعد ذلك - أي بعد ذكر الآية الشريفة - فالغنائم والفوائد.. إلخ ظاهر في أنه عطف تفسير، فالإمام عليه السلام بصدد تفسير الغنيمة بأنها الفائدة ثم يبين مواردها التي قد يقع السؤال عنها عادة، وهذا هو الأقرب فيها، وعليه فيتم الاستدلال بها، لا سيما وأن سندها صحيح معتبر.

وأما إذا قلنا بأن العطف ليس للتفسير بل لبيان الأفراد، وهو ظاهر في التباين بين المعطوف والمعطوف عليه، فقد يقال: بأن الاستدلال حيث لا يتم لوضوح التباين بين الغنيمة والفائدة مما يعني أن المراد بالغنيمة هو المعنى الخاص وهو ما أخذ من العدو في حالة الحرب، والفائدة هي ما عدا ذلك من موارد الخمس.

ولكن هذا الكلام ليس بتمام، إذ إنه حتى على هذا الاحتمال - وإن كان بعيدا في نفسه - يتم المدعى، وذلك بالالتفات إلى أن التعدد والتباين إنما وقع في كلام الإمام عليه السلام والذي هو في مقام تفسير الآية الشريفة ومعنى الغنيمة فيها

– حسب الفرض–، فمن الممكن أن يكون لفظ الغنيمة الذي في قول الإمام عليه السلام هو للمعنى الخاص –والذي لا يبعد أن يكون قد حصل له وضع تعيني في زمنه عليه السلام بهذا المعنى الخاص– بينما نفس اللفظ في القرآن هو بمعنى عام، وعليه فيكون معنى كلام الإمام عليه السلام هو أن لفظ الغنيمة الذي ورد في القرآن الكريم معناه: الغنيمة بالمعنى الأخص والفائدة، أي مجموع هذين الأمرين وكأنه أراد أن ينبه على أن الغنيمة وردت في القرآن بمعناها اللغوي الذي كان سائداً قبل التشريع لا المعنى الذي تم تداوله بين المسلمين حتى صار للفظ وضع فيه من كثرة الاستعمال^(١).

وعلى كل فلا استدلال بهذا الحديث تام من هذه الجهة أي من جهة شمول الغنيمة لمعنى الفائدة والجائزة وما بمعناها، وهو محل الكلام. وفي الحديث الشريف جهات أخرى للنقاش يتوقف عليها الاستدلال من غير هذه الجهة المبحوث عنها، بل من جهات أخرى لايهمنا التعرض لها في المقام.

وكيف كان فقد تحصل من معنى الآية الشريفة أنها تدل بمجموع ما يستفاد منها – بضميمة تفسير الإمام عليه السلام لها – على شمول الغنيمة لمطلق الفائدة الشاملة للهدية.

الاستدلال على المدعى بالإجماع:

وأما الإجماع فإنه وإن استدل به على ثبوت الخمس في هذا الصنف إجمالاً بالمنقول منه والمحصل، ونقل تأييداً لذلك مثل قول المرتضى رحمه الله في الانتصار^(٢): (وما انفردت به الإمامية القول بأن الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب، وما استخرج من المعادن والغوص والكنوز، ومما فضل من أرباح التجارات

(١) وبمضمونه كلام بعض الأعلام المعاصرين في بحث الخمس (مخطوط): ١٤، ١٥.

(٢) الانتصار: ٨٦.

والزراعات والصناعات بعد المؤونة والكفاية في طول السنة على الاقتصاد).

إلا أن هذا لا ينفع في المقام، من عدة وجوه:

١. عدم صحته في نفسه بعد مخالفة مثل ابن الجنيد وابن أبي عقيل له في مورده، لاسيما وأن الإجماع المعتبر هو إجماع القدماء.
٢. احتمال المدركة فيه غير مدفوع بعد وجود الروايات واشتغالها في المقام ووضوحها على الشمول لهذا الصنف، لا سيما مع ذهاب بعضهم إلى أن آية الخمس تعم ذلك أيضاً.
٣. بعد الغض عن ذلك كله والتنزل إلى إمكان تحقق الإجماع في المورد، إلا أنه لا يشمل محل الكلام وهو الهدية، بعد التصريح بأن أغلب المتقدمين ذهبوا إلى عدم شمول الخمس لمثل الهدية، الذي يفهم من استثناء أبي الصلاح من المشهور، وذلك لذهابه إلى تعميم الخمس للهدية ونحوها.
٤. ومع الغض عن هذا أيضاً إلا أنه لا أقل يوجب التردد في شمول الإجماع لمحل الكلام مما يعني الأخذ منه بالقدر المتيقن، بعد كونه دليلاً لا إطلاق له ليطمسك به في موارد الشك، والقدر المتيقن لا يشمل محل الكلام. وبذلك يتبين أن لا قيمة لدعوى الإجماع في المقام صغرى وكبرى.

الاستدلال على المدعى بالروايات:

وأما الروايات، فهناك مجموعة من الروايات تعرضت للخمس فلا بد من استعراضها للملاحظة دلالتها على العموم أو لا.

- ١- صحيحة ابن مهزيار الطويلة المتقدمة، في مقطع آخر منها، حيث قال الإمام عليه السلام: .. وإنما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا في ضيعة سأفسر لك أمرها، تخفيفاً

مني عن موالي ومنّا مني عليهم.. إلخ الرواية الشريفة^(١).
 فإن قوله عليه السلام: في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، يشير إلى
 الفاضل بعد مؤونة السنة منهما، وهو يشير بدوره إلى الأعم من المكاسب
 والفوائد المتحصلة للإنسان، فإن غالب ذلك من النقد، ولا قول بالفصل بينه
 وبين غيره من الفوائد والمكاسب التي هي من الأعيان، وإثباته فيهما بالخصوص
 كان لخصوصية في هذه السنة حيث عفا الإمام عليه السلام عن غيره لما ذكر في الرواية
 الشريفة، فلا يرد أن الحكم بالخمس في الذهب والفضة مطلقاً يتمل فيه أن
 يكون لخصوصية في هذه السنة، بل العكس هو الصحيح فإن العفو عن غيره هو
 الذي كان لخصوصية في هذه السنة فلاحظ.

وعلى كل حال فحيث أطلق الإمام عليه السلام القول بالخمس فيهما إذا حال
 عليهما الحول، دلّ ذلك على شموله لمطلق ما يحصل منهما من أنواع الفوائد
 والمكاسب والهدية ونحوها، وهو المطلوب.

٢- صحيحته الأخرى، قال: قال لي أبو علي بن راشد، قلت له: أمرتني
 بالقيام بأمرك، وأخذ حقك، فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأي
 شيء حقه؟ فلم أدر ما أجيبه، فقال: يجب عليهم الخمس، فقلت ففي أي شيء؟
 فقال: في أمتعتهم وصناعاتهم (ضياعهم)، قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟
 فقال: إذا أمكنهم بعد مؤونتهم^(٢).

ولا إشكال في سندها، فإن أبا علي بن راشد هو الحسن بن راشد المكنى
 بأبي علي من وكلاء الإمام الهادي عليه السلام ومن عاصر الجواد والهادي عليه السلام وكان
 من الأجلاء العظام.

وأما من حيث الدلالة، فإن قوله عليه السلام: في أمتعتهم، حيث أطلق ذلك ولم

(١) وسائل الشيعة: ٦/ ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/ ٣٤٨.

يفصل من حيث الجهة التي بسببها تملكوها سواء أكان من تجارة أو صناعة أو من هدية ونحوها أو من ميراث - فضلاً عن التصريح ببعض الأسباب كما في الفقرة التي بعدها -، وأثبت في كل ذلك الخمس، فإنه يدل بإطلاقه على ثبوت الخمس لكل ذلك، ومنه محل الكلام.

٣- صحيحته الثالثة عن محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب، وعلى الصناعات؟ وكيف ذلك؟ فكتب بخطه: الخمس بعد المؤونة^(١).

وهي من حيث السند يناقش فيها بأن محمد بن الحسن الأشعري - وقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله أنه هو محمد بن الحسن بن أبي خالد الأشعري القمي^(٢) - ممن لا شهادة بتوثيقه، بالرغم مما ذكره بعضهم عنه من الظن بوثاقته لمن يراجع ترجمته في كتب الرجال^(٣)، فإنه لم يتضح وجهه بعد أن لم يرد ما يوجب ذلك، وقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله أنه مجهول الحال^(٤).

وأما من حيث الدلالة، فقد يقال بدواً: إن الإمام عليه السلام أعرض عن الإجابة عن السؤال الأول - وهو المهم في المقام - الذي يتضمن طلب معرفة موارد الخمس، وأجاب فقط عن كيفية الخمس وهو أنه بعد المؤونة وليس قبلها، فليس في الرواية دلالة على المدعى.

ولكن هذا ليس بصحيح، ويعرف ذلك من راجع أسلوب الأئمة عليهم السلام وكيفية جوابهم على الأسئلة خصوصاً المكتوبة، فإنها مختصرة وفيها بلاغة

(١) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٤٨.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٦ / ٢١٣.

(٣) ينظر: كتاب الخمس لبعض الأعلام (مخطوط): ٢ / ٣١.

(٤) المصدر السابق: ٢١٧.

الإيجاز، فالإمام كأنه بجوابه هذا أجاب بالإيجاز على ما ذكر في موارد الخمس المتقدمة في السؤال وذكر أن الخمس بعد المؤونة، فيكون هذا جواباً مختصراً للسؤالين، فكانه قال عليه السلام نعم في كل ذلك ويكون بعد المؤونة.

وبعبارة أخرى: إن الإمام عليه السلام لو كان يرى أن السؤال الأول فيه ما لا يجب فيه الخمس لكان لا بد عليه أن يبين ذلك للسائل، بمقتضى كونه منصوباً ليبين للناس ما نزل إليهم، فمن سكوته عن ذلك وجوابه عن السؤال الثاني يعلم أن كل ما ذكر فيه الخمس بالضرورة.

وإذا تم ذلك، فيما أن السؤال تضمن قول السائل: أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب؟ فإنه ظاهر في عمومه لمحل الكلام، ولا يصغى إلى اختصاصه بضروب المكاسب فقط فإنه خلاف الظاهر أولاً، وخلاف تعقيب السائل ذلك بقوله: وعلى الصناعات، الذي هو من جملة المكاسب، فإن العطف يفيد المغايرة، كما لا يخفى.

٤- معتبرة سماعة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس، فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير^(١).

وهذه الرواية كسابقتها تدل على التعميم بوضوح، الشامل لمحل الكلام، بيانه: أنه وإن كان يظهر من القاموس أن لفظة (أفاد) من الأضداد فقد تكون بمعنى (الإفعال) وقد تكون بمعنى (الاستفعال) وعلى الأول يكون (الناس) مفعولاً وعلى الثاني يكون فاعلاً، إلا أنه من الواضح استعمالها هنا بالمعنى الثاني، أي في كل ما استفاده الناس، كما جزم به في الوافي^(٢)، ولا وجه لما أفاده بعضهم من استفادة كون الأول أقرب^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٤٨.

(٢) الوافي: ١٠ / ٣٠٩.

(٣) ينظر: كتاب الخمس للشيخ مرتضى الحائري: ١٤٨.

وعليه فيكون المعنى: في كل ما استفاده الناسُ من قليل أو كثير، وهو واضح في العموم، ويتضح من قوله ﷺ: (في كل) أن السؤال كان عن موارد الخمس وما يجب فيه.

٥- رواية عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله ﷺ: على كل امرئ غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة ﷺ ولمن يلي أمرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس، فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاءوا وحرم عليهم الصدقة، حتى الحياط ليُخيط قميصه بخمسة دوانيق فلنا منه دائق، إلا من أحللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة.. الحديث^(١).

وفي هذا الحديث عطف الاكتساب على الغنيمة بد(أو) مما يفهم منه المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وعليه فيكون المراد بالغنيمة معنى آخر غير المراد من الاكتساب حتى يصح العطف، وهذا المعنى لا بد أن يكون أوسع منه، باعتبار أن لفظ الغنيمة لغة أوسع من حيث المعنى من لفظ الاكتساب، وإطلاق الكلام يقتضي إرادة هذا المعنى الواسع، فقد يقال بشموله لمحل الكلام بهذا التقريب،

ولكن هذا الكلام لا يفي بإدخال الهدية ونحوها في معنى الغنيمة إذ لو سلمنا الأعمية - ولم نقل بإرادة خصوص غنائم الحرب الذي هو قول في معنى الغنيمة ويحقق المغايرة أيضاً - يكفي في المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه شمول معنى الغنيمة - بالإضافة لغنائم الحرب - غيرها مما يحقق الأعمية، ولا يلزم منه بالضرورة شموله لمثل الهدية والهبة أيضاً، ولا سيما أننا قربنا عدم شمول المعنى اللغوي للغنيمة لمحل الكلام، بسبب احتمال خصوصية أخرى مأخوذة في معنى الغنيمة لا يشمل بسببها اللفظ الهدية، ولو سلم بأن لفظ الغنيمة شامل لها لغة فالإطلاق ممنوع، لعدم الجزم بأن المتكلم كان في مقام

البيان من هذه الجهة، فليتأمل.

على أن سندها ضعيف بعبد الله بن القاسم الحضرمي فقد قال فيه النجاشي: إنه متهم بالكذب والغلو والضعف^(١).

٦- معتبرة يونس بن يعقوب، قال: كنت عند أبي عبد الله فدخل عليه رجل من القمّاطين، فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارنا نعلم أن حَقَّك فيها ثابت، وإنّا عن ذلك مقصرون، فقال أبو عبد الله: ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم^(٢).

وهي وإن كانت معتبرة بطريق الصدوق^(٣) لا الشيخ فإن فيه محمد بن سنان، إلا أنها ناظرة إلى روايات التحليل وموردها المال الذي تعلق به الخمس ثم صار في يد الشيعة فقد أحل الأئمة عليهم السلام لهم ذلك المال، ولا تعلق لها بمحل الكلام، فلا ينعقد لكلام السائل إطلاق يشمل محل الكلام ليقال بدلالة الرواية على وجوب الخمس في الهدية.

٧- رواية عيسى بن المستفاد، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال: .. وإخراج الخمس من كل ما يملكه أحد من الناس حتى يدفعه إلى ولي المؤمنين وأميرهم.. الحديث^(٤).

وقوله عليه السلام: (إخراج الخمس من كل ما يملكه أحد من الناس)، عام يشمل محل الكلام، فدلالته على ذلك بالعموم الذي لا إشكال فيه، ولو كان بالإطلاق لكان يمكن المناقشة فيه بأن النبي ﷺ لا يحرز أنه في مقام البيان من هذه الجهة فلا يتم انعقاد الإطلاق، فحجتيه.

(١) رجال النجاشي: ٢٢٦، رقم ٥٩٤.

(٢) الوسائل: ٦ / ٣٨٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه، باب ٧ من أبواب الزكاة، ح ١٦.

(٤) الوسائل: ٦ / ٣٨٦.

إلا أنها ضعيفة بعيسى بن المستفاد وبغيره في السند.

٨- فقه الرضا بعد ذكر الآية الشريفة، قال: وكل ما أفاده الناس فهو غنيمة، لا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص.. وهو ربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد والمكاسب والصناعات والموارث وغيرها، لأن الجميع غنيمة وفائدة^(١).

وهو وإن كان ظاهراً في ذلك، ولكن الكلام في سنده من جهة عدم الوثوق بنسبته للإمام الرضا عليه السلام كما هو عنوانه، بل المحقق أنه لغيره، وإن اختلف فيه هل هو لوالد الصدوق أو هو كتاب التكليف للشلمغاني، أو غيره. وقد تحصل مما مر في استعراض الروايات أنه يوجد في الروايات ما هو تام سنداً ودلالة، مما ينفع في الاعتماد عليه في القول بثبوت الخمس في مطلق الفائدة الشامل لمحل الكلام بلا كلام.

هذا، وهناك روايات قيل بمعارضتها لتلك الطائفة التي تدل على التعميم حيث تدل على تخصيص الغنيمة بخصوص ما أخذ من الحرب، وهي روايتان:

١- صحيحة ابن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة^(٢).

٢- رواية سماعة التي ينقلها العياشي في تفسيره عن أبي عبد الله عليه السلام وأبي الحسن عليه السلام، قال سألت أحدهما عن الخمس، فقال: ليس الخمس إلا في الغنائم^(٣).

وقد قيل في وجه الجمع بين هاتين الروايتين وبين ما تقدم أقوال مختلفة، نعرض بعضها ثم نذكر المختار في المقام:

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٢٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٣٨.

(٣) المصدر السابق.

القول الأول: ما ذكره الشيخ رحمته في الاستبصار، من حمل الغنائم في هذا الحديث على مطلق الفوائد، فيشمل جميع الأصناف التي يجب فيها الخمس^(١). ولكنه وإن أمكن تقريب كون معنى الغنيمة يشمل جميع الفوائد - كما تقدم في محله - إلا أن سياق الحديث لا يساعد عليه، فقول الإمام عليه السلام في مقام تحديد الخمس وتضييقه لا توسعته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى قوله عليه السلام في الرواية الأولى (خاصة)، يعني: أنه في مقام نفي توهم التوسعة إلى شيء آخر، والشيخ رحمته لم يتصد لبيان الشيء الآخر ما هو، حتى يصحح الرواية بهذا الحمل.

القول الثاني: ما ذكره الشيخ رحمته أيضاً في الاستبصار، من أن المقصود نفي الخمس الواجب بظاهر القرآن عن غير الغنائم لا نفي مطلق الخمس^(٢)، أي: أن ما ذكر في القرآن في آية الخمس لما كان ظاهره الاختصاص بغنائم دار الحرب - على تأمل في ذلك ظهر مما تقدم - فهذا الحكم - أي ثبوت الخمس - الثابت في القرآن لا يشمل غير غنائم دار الحرب من موارد الخمس الأخرى.

وهو خلاف الظاهر إذ الظاهر أن الإمام عليه السلام ناظر لبيان حكم الخمس الواقعي وليس ناظراً لبيان حكم الخمس في الكتاب وإلا لقال مثلاً: ليس الفرض من الخمس في القرآن إلا في الغنائم خاصة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فلو كان المقصود ذلك لوجب عليه تعقيبه ببيان التوسعة الواردة في السنة للحكم حتى يشمل غير ذلك من سائر الفوائد ولا يتوهم انحصار الخمس بذلك، فليتأمل^(٣).

(١) الاستبصار: ٢، كتاب الزكاة، باب ٣٠، شرحه للحديث رقم ٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ووجه التأمل: أنه قد يكون المقام في بيان حكم الخمس من القرآن، إذ لم تنقل لنا الواقعة كاملة حتى نعرف ما هو مقام السؤال (ولا أصل السؤال) - إن كان - فيمكن أن

ولكن مع ذلك يبقى الإشكال على ما ذكره تَعَالَى هو أننا لا نسلم أن الحكم الثابت في الآية هو لخصوص غنائم دار الحرب حتى يأتي هذا الكلام.

القول الثالث: ما أفاده بعض من إمكان تقييد إطلاق الحصر في الحديث بما ثبت الخمس فيه من تلك الأصناف، نظير تقييد الحصر في مثل (لا يضر الصائم إذا اجتنب ثلاثاً) بسائر المفطرات^(١).

وفيه أن لسان الصحيحة الأولى (صحيحة ابن سنان) آية عن التقييد، وذلك لمكان لفظ (خاصة) فيها الذي تأبى الرواية معه عن التقييد، فضلاً عن تقييدها بما لا يُبقي خصوصية للعنوان المذكور فيها وهو الغنائم، فإنه بعد البناء على أن الغنائم هي بالمعنى الخاص لا يبقى له خصوصية في حكم الخمس إذا كان الواقع أن الخمس يتعلق بمطلق الفائدة.

القول الرابع: لو فرض التعارض وعدم وجود جمع عرفي، فيقال بتقديم روايات الخمس على هذين الحديثين سنداً باعتبار موافقتها للكتاب الكريم. وفيه: منع كون الموافقة في جانب تلك الأحاديث بل الموافقة إلى جانب هذين الحديثين لأنهما عبرا بنفس ما عبر به القرآن وهو الغنائم، فكيف تكون مخالفة للكتاب وتلك الأحاديث موافقة له؟!

القول الخامس: ترجيح أدلة الخمس باعتبار مخالفتها للعامة، وهو المرجح السندي الثاني.

وفيه: أن كلاً من الطائفتين مخالف للعامة في الجملة، إذ إن أحاديث التعميم وإن كانت مخالفة للعامة بشكل عام – فيما عدا خمس الغنائم والكنز –، لكن هذين الحديثين أيضاً مخالفان لهم باعتبار قولهم بثبوت الخمس في الركاز أيضاً،

يدعى أن السائل توفرت له القرينة على ذلك فأمن التوهم، فلذلك اقتصر الإمام عليه السلام على بيان هذا الأمر وحده.

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس (الهامش): ٣٦.

بل ذهب المشهور منهم إلى ثبوته في المعدن أيضاً^(١).

القول السادس: سقوط هذا الحديث عن الحجية سنداً لمعارضته للسنّة المقطوع بصدورها إجمالاً، حيث لا يحتمل عدم صدور شيء منها، بل مخالفة مضمونه مع الواقع في نفسه للقطع بعدم اختصاص الخمس بغنيمة الحرب.

ويمكن القول بتماميته إن وصلت النوبة إلى التعارض، ولكن سيأتي عدمه.

القول السابع: سقوطه عن الحجية بإعراض المشهور عن العمل به بناء على قبول كبراه.

وفيه - مع تسليم الكبرى - منع الصغرى، إذ يمكن ذهب المشهور لأحد وجوه الجمع، ولم تصل النوبة إلى الإعراض.

القول المختار: أن المستفاد من جملة من الروايات أن الغنيمة تطلق في مقابل الفيء، كما تطلق في مقابل سائر موارد الخمس مما تقدم، ومنها صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (في الغنيمة يخرج منها الخمس ويقسم ما بقي بين من قاتل عليه وولي ذلك، وأما الفيء والأنفال فهو خالص لرسول الله ﷺ)^(٢)، فهذا المعنى - في مقابل الفيء - أصبح في عصر الأئمة عليهم السلام من المعاني المشهورة الواضحة وكثير من الروايات أكدت على أن الفيء للإمام عليه السلام وليس فيه الخمس، بل كله للإمام، فصحيح أن الغنيمة قد تطلق في مقابل غيره من موارد الخمس، ولكن تطلق أيضاً بهذا المعنى الذي ذكرناه، وعليه فيمكن القول بأن هذه الرواية ظاهرة في إرادة هذا المعنى للغنيمة أي ما يقابل الفيء وليس ما يقابل سائر ما فيه الخمس.

بل يمكن أن يقال إنه يمكن حمل كلام الشيخ رحمته الله في الاستبصار على هذا

(١) الفقه على المذاهب الأربعة: ١/ ٦١٢-٦١٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٦/ ٣٧٤.

المعنى، فإن قوله: إن الغنيمة أريد بها كل موارد الخمس يكون بهذا المعنى، أي: ما يخمس في مقابل ما لا يخمس وهو الفيء.

ما يمكن أن يوجه به خروج الفقهاء عن روايات التعميم إلى خصوص المكاسب وما يؤديه ذلك:

وهنا تساؤل وهو أن المتقدمين - كما مرّ استعراض أقوالهم - ذهبوا إلى اختصاص الخمس بأرباح المكاسب، كالتجارات والصناعات والزراعات، في حين أن الأدلة المتقدمة، من الآية والروايات تدل - كما تقدم - على عموم الخمس لمطلق الفائدة التي تعم المكاسب وغيرها كالهبة ونحوها.

وحينئذ يُتساءل، هل يؤخذ بعموم الآية والروايات، ولا يُعتنى بما هو الظاهر من كلماتهم، ولو بحملها على المثال؟ أو تطرح هذه الأدلة بسبب إعراض المشهور عنها فتسقط عن الحجية؟ فلا يؤخذ بعمومها، بل يقتصر منها على مقدار ما ذهب إليه المشهور منهم، وهو أرباح المكاسب؟

والمستند في هذا الحمل، هو إعراض المشهور عن هذه الأدلة في شمولها لهذه الموارد، بأن لم يتعرضوا لشمول الخمس لغير أرباح المكاسب، من مثل الهبة ونحوها، مع أنهم في معرض البيان لما يفتون به في كتبهم المعدة لذلك، لاسيما وأن هذه الموارد ليست من الموارد التي يندر الابتلاء بها، بل هي من الموارد العامة البلوى في كل زمان ومكان.

فقد يقال: إن هذا الإعراض منهم يكشف عن أن عدم حكمهم بالخمسة فيها لا بد أن يكون ناشئاً من أدلة كانت عندهم أخذوها من الأئمة عليه السلام وغابت عنا.

ومما يؤيد ذلك أن العلامة عندما حكى ثبوت الخمس في الميراث والهبة

والهدية عن بعضهم قال: والمشهور خلاف ذلك في الجميع^(١). وكذلك ابن إدريس حيث قال: وقال بعض أصحابنا: إن الميراث والهدية والهبة فيه الخمس، ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي الذي صنفه، ولم يذكره أحد من أصحابنا إلا المشار إليه، ولو كان صحيحاً لُنقل نقل أمثاله متواتراً، والأصل براءة الذمة فلا نشغلها ونعلق عليها شيئاً إلا بدليل^(٢).

ولكن يرد عليه:

١- أنه وإن سلم أن مشهور الفقهاء المتقدمين قد ذهبوا إلى عدم وجوب الخمس في الهدية ونحوها - كما تقدّم بيانه عند استعراض أقوالهم - ما عدا قليل منهم كالحلبي وابن الجنيد، وقد صرح بذلك بعض المتأخرين كالعلامة وابن إدريس - كما تقدّم -، خلافاً لمن ادعى ظهور كلماتهم بإرادة التعميم - زائداً على من ذكرنا من مثل الحلبي وابن الجنيد - أمثال الشيخ وابن زهرة وغيرهما فإن هذه الدعوى غير ظاهرة، بل لا يخفى ما فيها من التكلف، بإرادة المثال فيما ذكروه بدعوى أنها الأفراد الغالبة التي يتلى بها عادة، وذلك لما عرفت من أن الهدية والهبة والميراث ونحوها ليست بأقل ابتلاء واعتياداً في المجتمعات في كل زمان ومكان.

أقول: إنه وإن سلم ذلك إلا أنه لا يحرز أن عملهم هذا كان عن إعراض عن تلك الروايات، بل يجزم أنهم لم يعرضوا عنها وأنها كانت معتبرة عندهم سنداً وقد عملوا بها في الجملة، غاية الأمر أنهم لم يعملوا بها بإطلاقها الشامل لمثل المقام إما لعدم فهم الإطلاق منها، أو لوجود مقيد لها وإن كان هذا المقيد ليلاً كالإجماع ونحوه، وعليه فمن لم تتم عنده هذه المقيدات فلا بأس بحجيتها والعمل بها عنده، بعد أن تمت تلك الروايات سنداً ولم يثبت إعراضهم عنها.

(١) تذكرة الفقهاء: ٥ / ٤٢١.

(٢) السرائر: ١ / ٤٩٥ - ٤٩٦.

٢- أن أصل الكبرى لو قيل بتماميتها فهي لا تتم على إطلاقها، بل في خصوص ما إذا لم يكن في المورد ما يحتمل استناد المشهور إليه في الإعراض مما يعد مدركاً لهم في ذلك الإعراض، وعلى هذا الأساس فلا يحرز تحقق هذا الشرط في المقام، بل يحتمل قوياً استنادهم في ذلك إلى كيفية الجمع بين الروايات حيث ورد في بعضها التنصيص على الزراعات والتجارات والصنائع.

٣- هذا وقد يقال بعد التنازل عن كل ما سبق إن هذه الروايات وإن سقطت حجيتها من حيث السند بسبب إعراض المشهور عنها، وقبوله كبرى وصغرى في المقام، إلا أنه لا يمنع من دعوى استفادة مجموع هذه الروايات المطلقة لكثرتها فيحصل الاطمئنان بصدور بعضها إجمالاً، وهو يغني عن صحة السند وحجيته لكل واحدة منها، فتأمل.

٤- على أننا بعد أن أثبتنا أن الآية الكريمة شاملة لمطلق الفائدة - ولو بضميمة الروايات المفسرة لها - لا يضرنا إعراض المشهور عن الروايات - لو ثبت - وقلنا بكبرى الإعراض، فإن في التعميم المستفاد من الآية غنى وكفاية.

هذا كله بغض النظر عما سيأتي من الروايات الخاصة التي تدل على ثبوت الخمس في الهدية بالخصوص، وفيما يأتي الحديث عنه مفصلاً.

الروايات التي تدل على المدعى بالخصوص:

وأما الروايات التي يمكن أن يقال بدلالتها على شمول الخمس لمثل الهدية فهي:

١- خبر أبي بصير الذي ينقله صاحب السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاه والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقل أو أكثر هل عليه فيها الخمس؟ فكتب عليه السلام:

الخمس في ذلك^(١).

والكلام في سنده يقع من جهتين:

أولاً: من جهة أحمد بن هلال العبرثاني الذي كان غالباً متهماً في دينه كما في فهرست الشيخ، ووردت فيه ذموم عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام كما نقله النجاشي والكشي، ولكن الشيخ ابن الغضائري ذكر في حقه استثناء، حيث قال: يتوقف في حديثه إلا ما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة وعن محمد بن أبي عمير من نوادره، وقد سمع هذين الكتابين جل أصحاب الحديث^(٢).
أقول: مقصود ابن الغضائري أن هذين الكتابين كانا من الشهرة بمكان يطمأن معه من عدم تحريف مضمونهما فيكون السند إليهما لا قيمة له لاشتهارهما، وهذا المبنى عليه جمع من الأعلام، والأمر فيه سهل، ولكن الإشكال أن هذه الرواية المبحوث عنها وإن كان يرووها عن محمد بن أبي عمير، إلا أنه لا يعلم كونها من كتاب نوادره أو لا، وعليه فيشكل الأخذ بهذه الرواية على هذا الأساس.

إلا أنه قد ذهب بعض الأعلام إلى تصحيح روايات أحمد بن هلال من جهة أخرى، ببيان: أن الرجل كان سابقاً من رجال الطائفة الموثوقين ثم طرأ عليه الفساد في العقيدة بعد ذلك فذمه الإمام واشتهر أمره بين الأصحاب، وعلى هذا فالرواة الموثوقون اجتنبوا الرواية عنه بعد انحرافه، فيكون ما بأيدينا من الروايات هي ما كان قبل انحرافه، ويمكن حصول الاطمئنان بذلك مما تقدم. ولكن يرد عليه أن أحوال الناس عادة في مثل هذه الأمور بحسب ما يظهر من رصد ما يشابه هذه الحالات في المجتمع، لا تظهر وتشتهر بسرعة، في أحسن الأحوال، أي إذا لم يتقصّد صاحبها إخفاء حالته الجديدة، بل هي في طبيعتها

(١) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٥١.

(٢) جامع الرواة: ١ / ٧٤ "أحمد بن هلال".

– أعني حالة التحول – حالة تدريجية وليست دفعية تحصل في يوم وليلة فيصحو الناس على الشخص وقد بان انحرافه، وعليه فلا يطمأن أنه في هذه الفترة بين سلامة عقيدته واشتهار انحرافه لم يرو عن الأئمة أو لم يحرف كلامهم مع توفر الدواعي لذلك عادة.

فهذا الذي ذكر في هذا البيان تبسيط للمسألة بما لا تساعد عليه الشواهد التاريخية في أزمنة الفتن على مر العصور.

وثانياً: من جهة سند ابن إدريس إلى محمد بن علي بن محبوب، وقد قيل إن ابن إدريس رحمته الله قد صرح أن كتاب ابن محبوب واصل إليه من الشيخ الطوسي رحمته الله بخطه فالواسطة بين ابن إدريس وبين الشيخ ساقطة بعد أن كان الكتاب يعلم أنه للشيخ، وأما طريق الشيخ لكتاب ابن محبوب فهو معلوم من المشيخة فيتم من هذه الجهة^(١)، ولكن يرد عليه أنه لا يعلم بعد ذلك أن طريق الشيخ لكتاب ابن محبوب الذي ذكره في المشيخة هو لهذه النسخة التي ادعى ابن إدريس رحمته الله أنها للشيخ، لو سلم ذلك ولم تكن وصلت إليه بالوجادة.

والحاصل أنه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية سنداً.

وأما من جهة الدلالة، فيمكن أن يقال: إن دلالتها على المدعى واضحة لا لبس فيها، ولكن مع ذلك قد يقال بوجود مجال للمناقشة فيها من جهات:

الأولى: إن الوارد فيها خصوص الهدية التي تبلغ ألفي درهم أو أقل من ذلك أو أكثر، والظاهر من هذا التعبير في اللغة عدم إرادة التعميم من جهة القلة والكثرة مطلقاً بأن يراد به من جهة القلة حتى الدرهم الواحد مثلاً، ومن جهة الكثرة الآلاف المؤلفّة من الدراهم، فإن هذا المعنى بعيد عن فهم أرباب المحاوره، بل هو معنى مستحدث في أذهان المأنوسين بالمعقول.

وأما العرف فيفهم من هذا التعبير ألفي درهم أو أقل منه بقليل أو أكثر منه

(١) كتاب الخمس (مخطوط): ٣٤ / ٢.

كذلك، والظاهر أن هذا المقدار من المال كبير في تلك الأزمنة. وعلى هذا المعنى يمكن أن يقال: إن الوارد في الرواية خصوص مورد معين من الهدية وهو قد يكون ليس الفرد الغالب من الهدية التي تكون بين الأصدقاء والأهل والأقارب والمعارف في المناسبات المختلفة، بل هي فرد لا نقول إنه نادر الوقوع بل قليل الوقوع عادة، فلا يمكن تعدية الحكم الذي ذكره الإمام عليه السلام من عدم وجوب الخمس فيه إلى مطلق الهدية.

ولكن مع كل ما ذكر لا يتم هذا البيان؛ لأن التحديد المذكور قد ورد في سؤال السائل ولا يجب على الإمام عليه السلام أن يجيب وفق تلك الخصوصية، بل يمكن أيضاً له أن لا يعتبر هذه الخصوصية فارقة في الحكم – لأن الواقع كذلك – فيجيبه بغض النظر عنها، فيكون حكم الإمام عليه السلام مطلقاً يشمل كل موارد الهدية، فليتأمل^(١).

الثانية: إن قول السائل: يهدي إليه موله والمنقطع إليه، قد لا يكون ظاهراً في المولى العرفي الذي هو السيد للعبد كما أنه لا يراد به طبعاً الإمام المعصوم عليه السلام بل هم سلاطين الجور بقرينة قوله: (المنقطع إليه)، فيكون التخميس فيه ليس لأنه هدية بل لأنه مال مخلوط بالحرام فيخمس من هذه الجهة^(٢).

ولكن الإنصاف أن هذا التعبير ليس فيه ظهور بهذا المعنى بحد نفسه، إلا إذا ضم إليه قيمة الهدية المرتفعة وعدم معهودية إهداء الموالي لعيدهم هدايا فضلاً عن أن تكون بهذا المقدار، والمسألة تحتاج إلى مزيد نظر.

ولكن مع هذا كله لم يعلم أن حكم الإمام عليه السلام بالخمس فيها كان من غير الجهة المبحوث عنها مع عدم وضوح ذلك من الجواب، بل ظاهر الجواب باسم

(١) ووجه التأمل أن الإمام عليه السلام ذكر في الجواب هكذا: الخمس في ذلك، فقد يكون اسم الإشارة ظاهراً في النظر إلى تلك الخصوصية.

(٢) ينظر: كتاب الخمس للسيد الشاهرودي: ٢/ ٣٤-٣٥.

الإشارة ملاحظة كونها هدية، فليتأمل.

٢- ما رواه في الوسائل عن الكافي عن سهل بن زياد عن علي بن الحسين بن عبد ربه، قال: سَرَحَ الرضا عليه السلام بِصِلَةٍ إِلَى أَبِي، فكتب إليه أبي: هل عليّ فيما سَرَحْتَ إليّ خمس؟ فكتب إليه: لا خمس عليك فيما سَرَحَ به صاحب الخمس^(١).

وظاهر القيد هو الاحترازية، فكما قلنا سابقاً إن الأئمة عليهم السلام - وخاصة في المكاتبات - يقتصرون على أقل ما يفيد المطلوب، لإعادة الإمام عليه السلام لهذا القيد بطوله - أعني: فيما سرح به صاحب الخمس - لا بد وأن يراد به الاحتراز عن طبعي الهدية في الجملة - كقدر متيقن - فلا بد أن يثبت في هذا الطبعي خلاف الحكم المذكور، وهو المطلوب.

ولكن الرواية فيها سهل بن زياد، وهو مختلف فيه، والأقرب عدم وثاقته.

٣- خبر أحمد بن محمد بن عيسى، عن يزيد، قال: كتبت إليه: جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها؟ رأيك - أبقاك الله - أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم، فكتب: الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربجها وحرث بعد الغرام أو جائزة^(٢).

ودلالاتها واضحة على المدعى بعد وضوح أن المراد من السؤال عن الفائدة وحدها هي الفائدة الواردة في لسان الأئمة عليهم السلام في الخمس وليس هناك غيرها ليتوهم عدم وضوح أن المسؤول عنه هو الخمس في حدوده لا أصله.

إلا أن الكلام في سندها ففيه اضطراب، ففي الكافي في بعض النسخ بعنوان (بن يزيد)^(٣)، وفي بعض النسخ بعنوان (عن يزيد)، وعلى الأول يكون السند

(١) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٥٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٦ / ٣٥٠.

(٣) أصول الكافي، كتاب الحجة، باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس، ح ١٢.

هكذا: أحمد بن محمد بن عيسى بن يزيد، وهذا ليس بصحيح إذ المراد بأحمد في السند هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي وليس والد عيسى هو يزيد، فقد يقال^(١): إنه لا بد أن يكون في السند سقط هو اسم من أبوه يزيد الذي يروي عنه أحمد بن محمد بن عيسى، والمظنون كونه يعقوب بن يزيد الكاتب الأنباري القمي الذي هو من الأجلء الثقات، وهو من أصحاب الرضا أو الهادي عليه السلام فيتم السند عندئذ.

ولكن هذا الاحتمال بعيد في نفسه إذ يتوقف ذلك على افتراض سقوط كلمتين هما (عن يعقوب) مثلاً وهو بعيد، لا سيما أن في مقابله احتمال التصحيف وهو أقرب عادة وأخف مؤونة.

وعليه فيتعين الأخذ بالنسخة الثانية وهي (عن يزيد)، ولكن (يزيد) هذا مردد بين يزيد بن إسحق الذي لم يثبت توثيقه إلا على أساس قاعدة وروده في أسانيد كامل الزيارات، وهي غير مسلمة، أو يزيد بن حماد الأنباري أبي يعقوب فيكون ثقة بشهادة الشيخ، فالسند مردد بين الثقة وغيره، فلا يمكن الاعتماد عليه.

ومن هذا العرض يتبين أن الروايات التي دلت على ثبوت الخمس في الهدية بالخصوص لا يمكن الاعتماد عليها في الاستدلال لضعفها سنداً، وإن كان فيها ما هو تام دلالة، نعم تصلح للتأييد، ولا يضر عدم الاعتماد عليها بعد توافر الأدلة العامة على ذلك.

الروايات المعارضة لما دل على ثبوت الخمس في الهدية أو للعمومات:

هذا وقد يقال بوجود روايات معارضة في تصريحها بعدم ثبوت الخمس في الهدية، لتلك الروايات التي نصت على ثبوت الخمس فيها، أو للعمومات التي

(١) كما عن بعضهم، كتاب الخمس (مخطوط): ٣٣ / ٢.

شملت بعمومها مثل الهدية، وهي مجموعة من الروايات عمدتها:
رواية علي بن مهزيار: كتبت إليه: يا سيدي رجل دفع إليه مال يحج به هل
عليه في ذلك المال حين يصير إليه الخمس أو على ما فضل في يده بعد الحج؟
فكتب عليه: ليس عليه الخمس^(١).

والكلام في هذه الرواية من حيث السند ومن حيث الدلالة:
أما من حيث السند فقد عبر عنها السيد الخوئي رحمه الله في المستند^(٢): بما رواه
الكليني بسنده الصحيح - في أحد طريقه - عن علي بن مهزيار عن الرضا عليه السلام
إلخ..

وأقول: ما ذكره رحمه الله ناشئ من ملاحظة ما نقله صاحب الوسائل رحمه الله عن
الكافي حيث نقلها عنه هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن
الحسين، وعن علي بن محمد بن عبد الله عن سهل بن زياد جميعاً عن علي بن
مهزيار، فيكون سهل بن زياد مذكوراً في أحد الطريقين دون الآخر وتصح
الرواية بالطريق الآخر.

ولكن هذا غير صحيح إذ إن صاحب الوسائل رحمه الله اشتبه في ذلك فجعل
سهلاً مذكوراً في أحد الطريقين والصحيح أن التعدد قبل سهل بن زياد وهو
مشترك بعد ذلك، حيث نقل الشيخ الكليني رحمه الله الرواية هكذا: محمد بن الحسن
وعلي بن محمد، عن سهل بن زياد عن علي بن مهزيار.. الرواية^(٣)، ونقلها في
شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني أيضاً بهذا السند^(٤) وكذا في

(١) وسائل الشريعة: ٦ / ٣٥٤.

(٢) مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس: ٢١٨.

(٣) الكافي: ١ / ٥٤٧.

(٤) شرح أصول الكافي: ٧ / ٤١٤.

الوافي عن الكافي، وكذلك في مرآة العقول للعلامة المجلسي رحمته الله (١)، وأيضاً في جامع أحاديث الشيعة للسيد البروجردي رحمته الله (٢) نقلاً عن الكافي، فإذا الرواية غير صحيحة من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة فقد ذكرت وجوه متعددة لبيان المراد من هذه الرواية:

منها: ما ذكره في مصباح الفقيه (٣) حيث قال:

فما في مكاتبة ابن مهزيار.. مطروح أو محمول على ما لو كان الدفع من باب الصلة، وصرف المال في سبيل الله، والتسيب لعمل الخير، كما لعلّه الظاهر من السؤال، لا الأجرة حتى يدخل في أرباح المكاسب، أو على ما إذا لم يفضل ما يبقى في يده بعد الحجّ عن مؤونة سنته أو غير ذلك.

وقال في الجواهر (٤) -بعد الحكم بثبوت الخمس-: فما في خبر ابن مهزيار.. مطرح أو محمول على إرادة نفيه بالنسبة للقسم الأول من السؤال، ضرورة وجوب إخراج ما يحتاجه نفس العمل وإن لم يرد إيقاعه في تمام الإجارة، إذ هو حينئذ ك رأس المال ومؤونة السنة أولاً ثم يجب الخمس في الباقي أو على غير ذلك، إذ لم نعرف أحداً من الأصحاب توقف في ذلك، بل ولا في المنصوص عداه إشارة إليه، بل عمومها وإطلاقها قاض بخلافه ..

وقال السيد الخوئي رحمته الله في المستند (٥):

وأنّ خبر بما فيها من قصور الدلالة وإن صحّ السند:

(١) مرآة العقول: ٦ / ٢٨١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ٨ / ٥٥٦.

(٣) مصباح الفقيه: ١٤ / ١٢٤.

(٤) جواهر الكلام: ٦ / ٣٤.

(٥) مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس: ٢١٨.

أَمَّا أَوَّلًا: فلأجل أنه لم يفرض فيها أن المال المدفوع إليه كان بعنوان الأجرة، ومن الجائز أن يكون قد بذل للصرف في الحج كما هو متعارف ومذكور في الروايات أيضاً من غير تمليك ولا عقد إجارة، بل مجرد البذل وإجازة الصرف في الحج، ومن الواضح عدم وجوب الخمس في مثل ذلك، إذ لا خمس إلّا فيما يملكه الإنسان ويستفيده، والبذل المزبور ليس منه حسب الفرض.

وأما ثانياً: فلنقرب دعوى أن السؤال ناظر إلى جهة الوجوب الفعلي، إذ لم يسأل أنه هل في المال خمس أو لا حتى يكون ظاهراً في الحكم الوضعي ليلتزم بالاستثناء، بل يقول: هل عليه خمس؟ ولا ريب أن كلمة (على) إذا دخلت على الضمير الراجع إلى الشخص ظاهرة حيثئذ في التكليف وغير ناظرة إلى الوضع، وعليه فلو سلّمنا أن الدفع كان بعنوان الإيجار فالسؤال ناظر إلى وقت الإخراج وأنه هل يجب الخمس فعلاً أو بعد العودة من الحج؟ فجوابه عليه السلام: بأنه ليس عليه الخمس، أي ليس عليه ذلك فعلاً، لا أن هذا المال لم يتعلّق به الخمس.

وعلى كل حال، فلا ينبغي الإشكال في أنه لا فرق فيما ينتفع الإنسان بين أجرة الحج وغيرها، واحتمال التخصيص باطل جزماً. انتهى

وكيف كان فإن تمت بعض هذه الوجوه - كما هو غير بعيد في بعض ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله - فهو وإلا فلا عبرة بهذه الرواية على كل حال لضعفها سنداً.

وأما غيرها من الروايات فهي لا ترقى لمستوى الإشكال والمعارضة لما تقدم فلا نطيل الكلام بالتعرض لها لوضوح الجواب عنها.

خاتمة المطاف:

هذا وبعد اكتمال البحث نذكر خاتمة له، فنقول:
إنه تبين مما سبق أن الأدلة التي يمكن الاعتماد عليها للقول بوجود الخمس في الهدية، هي:

• آية الخمس بعد أن قربنا أن معنى الغنيمة فيها ليس عاماً وشاملاً لمثل المقام، ولكن يمكن الاعتماد على الروايات التي فسرتها في ذلك، فيها ما يمكن الاعتماد عليه في ذلك.

• الروايات التي تعرضت لحكم الخمس بشكل عام، فإن فيها ما ينفع لثبوت الحكم في مثل المقام بإطلاقه.

وهذا كاف في ثبوت الحكم، وإن لم نصحح سند الروايات التي تعرضت لخمس الهدية بالخصوص بعد أن كان فيها ما تتم دلالاته على المدعى، فيكون مؤيداً للحكم بثبوت الخمس فيها.

وكذلك فإن الروايات التي قيل بمعارضتها للحكم بالثبوت لم يتم شيء منها سنداً أو دلالة أو هما معاً.

وبذلك يتضح أن الصحيح في المقام أن يقال بثبوت الخمس في الهدية بعد وضوح الأدلة عليه، وبذلك يستغرب ذهاب المشهور من القدماء إلى القول بعدم شموله لها، والذي يتضح من جعل من أثبته فيها - كأبي الصلاح الحلبي رحمه الله - من القول الشاذ.

وبذلك يتم ما أردنا ذكره والله الحمد والمنة وبه الاعتصام ومنه السداد، ونسأله أن يتقبل منا هذا القليل وأن يجعله خالصاً لوجهه حتى ننتفع منه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وقد وقع الفراغ من هذه الرسالة ليلة الخامس والعشرين من شهر شعبان المعظم من سنة ١٤٣٣ هجرية على مهاجرها آلاف السلام والتحية وعلى آله، في مدينة باب مدينة علم رسول الله ﷺ أمير المؤمنين عليه السلام النجف الأشرف حرسها الله تعالى.

مصادر البحث

١. القرآن الكريم.
٢. الاستبصار، الشيخ الطوسي رحمته الله، مكتبة أهل البيت عليهم السلام.
٣. إشارة السبق، علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي رحمته الله، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري ط ١ سنة ١٤١٤هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، مطبعة القيام / قم.
٤. الانتصار، الشريف المرتضى رحمته الله، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤١٥هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي / قم.
٥. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي سنة ١٤٠٤هـ، مطبعة الأحمدى / طهران، الناشر: منشورات الأعلمي طهران.
٦. تاج العروس، الزبيدي، المطبعة علي شيري سنة ١٤١٤هـ.
٧. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي رحمته الله، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي. ط ١ سنة ١٤٠٩هـ، مطبعة مكتب الأعلام الإسلامي.
٨. تحرير الأحكام، العلامة الحلي رحمته الله، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف الشيخ جعفر السبحاني، ط ١ سنة ١٤٢٠هـ مطبعة اعتماد / قم، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٩. تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي رحمته الله، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ط ١ سنة ١٤١٤هـ المطبعة ستارة / قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث / قم.
١٠. ترتيب إصلاح المنطق، الشيخ محمد حسن بكائي ط ١٤١٢هـ، المطبعة: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية. الناشر: مجمع البحوث الإسلامية-إيران.
١١. تفسير ابن كثير: تحقيق وتقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي سنة ١٩٩٢م، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر / بيروت.

١٢. تفسير الطبري: تقديم: الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخرّيج: صدقي جميل العطاء، سنة الطبع ١٩٩٥م.

١٣. تفسير القرطبي: الناشر: دار احياء التراث العربي/لبنان.

١٤. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش سنة ١٩٨٥م،

١٥. جامع أحاديث الشيعة، السيد البروجردي، مكتبة أهل البيت عليه السلام.

١٦. جامع الرواة، الأردبيلي، مكتبة أهل البيت عليه السلام.

١٧. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، مؤسسة المرتضى ودار المؤرخ العربي ط ١٩٩٢م.

١٨. الخلاف، الشيخ الطوسي رحمته الله، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، الطبعة الجديدة سنة ١٤٠٩هـ، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

١٩. الدروس الشرعية، الشهيد الأول رحمته الله، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي ط ٢ سنة ١٤١٧هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين/قم.

٢٠. رجال النجاشي: ط ٥ سنة ١٤١٦هـ.

٢١. السرائر: ابن إدريس الحلّي، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي ط ٥ المنقحة.

٢٢. شرح أصول الكافي: تحقيق: علي أكبر غفاري ط ٥ سنة ١٣٦٣هـ.ش، المطبعة الحيدرية، الناشر: دار الكتب الإسلامية-طهران.

٢٣. شرح شافية ابن الحاجب، الرضي الأستراباذي، تحقيق وضبط وشرح: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محي الدين عبد الحميد سنة ١٩٧٥م، دار الكتب العلمية-بيروت.

٢٤. العروة الوثقى المحشاة: ط ٤ مؤسسة النشر الإسلامي سنة ١٤٣٠هـ.

٢٥. غريب الحديث لابن قتيبة: تحقيق: د. عبد الله الجبوري ط ١ سنة ١٤٠٨هـ،
الناشر: دار الكتب العلمية.

٢٦. غريب الحديث، القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: محمد بن عبد المعيد
خان، ط ١: ١٣٨٤هـ، المطبعة: مجلس دائرة المعارف العثمانية-حيدرآباد/الهند.
الناشر: دار الكتاب العربي.

٢٧. الغنية، ابن زهرة الحلبي رحمته الله، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف
الشيخ جعفر السبحاني، ط ١ سنة ١٤١٧هـ، المطبعة: اعتماد/قم، الناشر: مؤسسة
الإمام الصادق عليه السلام.

٢٨. الفروق اللغوية الحاوي لكتاب ابي هلال العسكري: تحقيق مؤسسة النشر
الإسلامي، ط ١ ١٤١٢هـ.

٢٩. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: مكتبة أهل البيت عليهم السلام.

٣٠. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، مكتبة أهل البيت عليهم السلام.

٣١. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مكتبة أهل البيت عليهم السلام.

٣٢. كتاب الخمس: السيد الشاهرودي.

٣٣. كتاب الخمس: الشيخ مرتضى الحائري.

٣٤. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، الطبعة الثانية سنة ١٤١٠هـ، تحقيق:
د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي. الناشر: مؤسسة الهجرة.

٣٥. لسان العرب، ابن منظور، سنة الطبع ١٤٠٥هـ-الناشر: نشر أدب الحوزة.

٣٦. المبسوط، الشيخ الطوسي رحمته الله، تحقيق وتصحيح وتعليق السيد محمد تقي
الكشفي، المطبعة الحيدرية طهران سنة الطبع ١٣٨٧هـ، الناشر: المكتبة
المرتضوية.

٣٧. مجمع البحرين، الطريحي، ط ٢ سنة ١٣٦٢هـ. ش، الناشر: مرتضوي،
المطبعة: جابجانة طراوت.

٣٨. مجمع البيان، الطبرسي، تحقيق وتعليق لجنة من العلماء والمحققين
الاخصائيين ط ١ سنة ١٩٩٥م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت.
٣٩. مرآة العقول: مكتبة أهل البيت عليه السلام.
٤٠. المراسم، أبو يعلى الديلمي، تحقيق: السيد محسن الأمين، سنة الطبع ١٤١٤هـ،
المطبعة: أمير قم، الناشر: المعاونة الثقافية للمجمع العلمي لأهل البيت.
٤١. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، الجواد الكاظمي رحمته الله، علق عليه وأخرج
أحاديثه: الشيخ محمد باقر شريف زاده، صححه وحققه: محمد باقر البهبودي.
سنة الطبع ١٣٤٧ المطبعة جابخانه حيدري.
٤٢. مستمسك العروة الوثقى، السيد الحكيم رحمته الله، منشورات مكتبة آية الله
العظمى السيد المرعشي سنة ١٤٠٤هـ.
٤٣. مستند العروة الوثقى، السيد الخوئي رحمته الله، مكتبة أهل البيت عليه السلام.
٤٤. مصباح الفقيه، آقا رضا الهمداني رحمته الله، مكتبة أهل البيت عليه السلام.
٤٥. المعتبر، المحقق الحلي (رض)، تحقيق وتصحيح عدة من الأفاضل، إشراف
ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء/ قم.
٤٦. معجم رجال الحديث، السيد الخوئي رحمته الله، ط ٥ سنة ١٩٩٢م.
٤٧. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. سنة
١٤٠٤هـ مكتبة الإعلام الإسلامي.
٤٨. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان
الداودي، ط ٢ سنة ١٤٢٧هـ، المطبعة سليمان زاده، الناشر: طليعة نور.
٤٩. المقنعة، الشيخ المفيد (رض)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢ سنة
١٤١٠هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين/ قم.
٥٠. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، مكتبة أهل البيت عليه السلام.

٥١. منتهى المطلب، العلامة الحلي (رض)، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، ط ١ سنة ١٤١٢هـ، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية
٥٢. الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي رحمته الله، مؤسسة النشر الإسلامي.
٥٣. النهاية في غريب الحديث لابن الاثير: تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود أحمد ط ٤ سنة ١٣٦٤هـ، الناشر: مؤسسة اسماعيليان للطباعة/قم.
٥٤. النهاية، الشيخ الطوسي رحمته الله، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١ سنة ١٤١٢هـ، الناشر: مؤسسة النشر.
٥٥. الوافي، الفيض الكاشاني رحمته الله، مكتبة أهل البيت عليهم السلام.
٥٦. وسائل الشيعة، الحر العاملي رحمته الله، ط ٥ سنة ١٩٨٣م، تحقيق وتصحيح وتذييل الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي.
٥٧. الوسيلة، ابن حمزة الطوسي رحمته الله، تحقيق: محمد الحسون، إشراف السيد محمود المرعشي ط ١ ١٤٠٨هـ، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

مناشئ الانصراف

الشيخ وليد العامري ^{رحمته}

لا يخفى على المتتبع أن من أهم النكت الاستظهارية التي يستعين بها الفقيه على إلغاء خصوصية المورد وتعميم الحكم لغير مورده المذكور أو تخصيصه ببعض الحالات، هي نكته الانصراف.

ويجد المتتبع - أيضاً - اختلافاً في تشخيص موارد تطبيقها، فنرى فقيهاً ما يدعي الانصراف في مورد، في حين ينكر الآخر ذلك. بل نجد في موردٍ واحدٍ أن أحدهم يدعي التعميم والآخر التخصيص، وكلاهما يستند في ذلك إلى الانصراف.

ولعل من أسباب ذلك الاختلاف هو عدم جعل ضوابط محددة للانصراف - ولا أقل لبعض مناشئ -.

وهذا البحث محاولة لاستكشاف الضوابط التي يستند إليها في كل منشأ من مناشئ الانصراف، ومتى يكون ذلك المنشأ حجة من عدمه، وبالخصوص منشأ (مناسبات الحكم والموضوع).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين.

لا يخفى على المتتبع أن من أهم النكت الاستظهارية التي يستعين بها الفقيه على إلغاء خصوصية المورد وتعميم الحكم لغير مورده المذكور أو تخصيصه ببعض الحالات، هي نكتة الانصراف.

ويجد المتتبع -أيضاً- اختلافاً في تشخيص موارد تطبيقها، فنرى فقيهاً ما يدعي الانصراف في مورد، في حين ينكر الآخر ذلك. بل نجد في مورد واحد أن أحدهم يدعي التعميم والآخر التخصيص، وكلاهما يستند في ذلك إلى الانصراف.

ولعل من أسباب ذلك الاختلاف هو عدم جعل ضوابط محددة للانصراف -ولا أقل لبعض مناشئه-.

فأغلب الأبحاث الأصولية قد اقتصرت الكلام على بعض مناشئ الانصراف كغلبة الوجود، وغلبة الاستعمال، والقدر المتيقن في مقام التخاطب. في حين لم يتم التركيز على منشأ مهم ألا وهو ما يسمى (بمناسبات الحكم والموضوع)، مع أنه إن لم يكن أهم من بقية المناشئ فهو لا يقل عنها أهمية، لشيوعه في الأبحاث الفقهية وعلى ألسنة الفقهاء.

فكان هذا المنشأ بحاجة إلى مزيد بحث بنحو تجعل له ضابطة تكون هي المرجع له.

وهذا البحث محاولة لاستكشاف الضوابط التي يستند إليها في كل منشأ من مناشئ الانصراف، ومتى يكون ذلك المنشأ حجة من عدمه، وبالأخص مناشئ

(مناسبات الحكم والموضوع).

الانصراف (لغة) مأخوذ من الصرف بمعنى رد الشيء ورجوعه وتحوله إلى حالة أخرى.

قال في لسان العرب: (الصرف: رد الشيء عن وجهه، صرفه يصرفه صرفاً فانصرف، وصارف نفسه عن الشيء: صرفها عنه. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ انصرفوا﴾ أي رجعوا عن المكان الذي استمعوا فيه)^(١).

وفي معجم مقاييس اللغة: (صرف: الصاد والراء والفاء معظم بابه يدل على رَجَع الشيء)^(٢).

وفي مفردات الراغب: (الصَّرْف: رد الشيء من حالة إلى حالة، أو إبداله بغيره، يقال: صرفته فانصرف)^(٣).

والمراد من الانصراف في المقام (هو انسباق معنى غير المعنى الموضوع له اللفظ إلى الذهن عند اطلاق اللفظ - سواء كان هذا المعنى هو بعض أفراد المعنى الموضوع له اللفظ أم كان مابيناً له - أو انصرافه عن معنى من المعاني، وعدم ظهور اللفظ فيه).

فأثر الانصراف أحد أمرين:

١- تعيين المعنى المنصرف إليه (الانصراف إلى).

٢- الانصراف عن معنى من المعاني، سواء تعيّن المعنى المراد أم لا (الانصراف عن).. وفرق الانصراف عن المجاز - في بعض الحالات -: أن صحة المجاز متوقفة على القرينة الخاصة الصارفة للكلام. في حين أن الانصراف المبحوث عنه يمثل قرينة عامة تتجسد في أحد مناشئ الانصراف الآتية.

(١) لسان العرب: ٩ / ١٨٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ٣ / ٣٤٢.

(٣) مفردات الراغب الأصفهاني: ٤٨٢.

فالانصراف الحجة - كما سيتضح - إما أن يندرج تحت القرينة العامة وبالخصوص المتصلة - وهو الانصراف إلى - أو يندرج تحت كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة - وهو الانصراف عن - ولكي تتم حجية الانصراف فلا بد من تحقق ضابطة القرينة في ذلك المورد، أو ضابطة الاحتفاف بما يصلح للقرينة. وهنا لا بأس بأن نستذكر مرادهم من ضابطة الأمرين.

أما القرينة العامة النوعية فهي: (أن تكون هناك إفادتان ودالتان تكون إحداهما معدة إعداداً عرفياً عاماً لتفسير الدلالة الأخرى وتحويل مفادها إلى مفاد آخر)^(١).

فملاك القرينة النوعية هو الإعداد العرفي العام، أي ما يعدّه العرف ناظراً ومفسراً لمدلول الدال الآخر، وأن طريقة العرف والعقلاء هي ذلك.

وبعبارة أخرى: إن القرينة العامة النوعية هي ما يصح للمتكلم عرفاً أن يتكل عليها في بيان مراده، ويفهم من خلالها السامع العرفي مراده.

والمهم هو استكشاف وإحراز ذلك الإعداد العرفي وتلك الطريقة العقلانية في ذلك المورد حتى تتم القرينة. وبالتالي ففي المورد الذي يُشك في تحقق ذلك الإعداد العرفي فيه، يحكم بعدم القرينة لعدم إحراز تحقق ملاكها.

وأما احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة، فموردها الشك في قرينية الموجود، ولكي تتحقق لابد من توفر أمور:

١- أن يكون هناك شيء موجود محرز محتف بالكلام -متصل به-، ولا يكفي احتمال وجوده.

٢- أن يكون ما يدل عليه ذلك الموجود يدور أمره بين أكثر من مدلول ومعنى، ولم يتم تشخيص معناه بحده، أي هناك شك في الظهور سواء أكان ذلك الشك على نحو دوران المفهوم بين المتباينين، أم بين الأقل والأكثر.

(١) بحوث في علم الأصول: ١٧٣/٧.

٣- أن يكون أحد تلك المداليل والمعاني المحتملة على تقدير ثبوته قرينة مفسرة لذلك الكلام. وهذا معنى كونه صالحاً للقرينة، أي الشيء الموجود على أحد محتملاته يكون قرينة.

ومع تحقق هذه الأمور يرتفع الظهور الأولي للكلام للشك فيه. ولا يمكن نفي ذلك الشك في الظهور بإجراء أصالة عدم القرينة، وذلك لأن مرجعها إلى أصالة عدم الغفلة، لأن الغفلة على خلاف الطبع العقلائي، واحتمالها في قبال احتمال الالتفات وعدم الغفلة ضعيف جداً، مما يستدعي استبعاد غفلة السامع عن القرينة. ولذا تجري في حالة الشك في وجود القرينة باعتبار أن وجود القرينة يستلزم الغفلة عنها. وأما في حالة الشك في قرينية الموجود المتصل فالشك لم ينشأ من احتمال الغفلة بل نشأ من جهة إجمال المفهوم واحتمال عدة معانٍ له. وعليه فمورد جريان أصالة عدم الغفلة غير متحقق وبالتالي لا تجري أصالة عدم القرينة، مما يعني بقاء الشك في الظهور والإجمال على حاله. وفي هذا الصدد ذكر الميرزا النائيني رحمته في أجود التقريرات أنه: (وبوجود ما يصلح للقرينة لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً ويكون من المحملات) ^(١).

وجاء في مباحث الأصول للسيد الشهيد رحمته: (وإن كان الشك في قرينية الموجود المتصل فلا تجري أصالة عدم القرينة، لما عرفت من أن النكته في أصالة عدم القرينة المتصلة إنما هو غلبة عدم الغفلة، فمع الشك في القرينة من جهة أخرى كاحتمال معنى معين للفظ المتصل على تقديره يكون قرينة، لا يمكن نفيها بأصالة عدم القرينة، وبالتالي لا يحرز موضوع الظهور كي نتمسك بأصالة الظهور) ^(٢).

نعم إن ما يصلح للقرينية لا ينحصر بكونه لفظاً كما هو واضح، بل يشمل

(١) أجود التقريرات: ١٥٦/٣.

(٢) مباحث الأصول القسم الثاني/ الجزء الثاني: ١٩٥.

كل ما يمكن اتكال المتكلم عليه في بيان مراده، فإن المراد من القرينة -كما تقدم- هو ما يتكل عليه المتكلم في بيان مراده، وعليه فما يصلح للقرينة هو ما يصلح لذلك، وهو غير منحصر باللفظ كما هو واضح، بل يشمل حتى مثل الكثرة الموجبة للانصراف كما سيأتي توضيحه في المنشأ الأول والثاني للانصراف. وبعد اتضاح هذه المقدمة يقع الكلام في أهم مناقشئ الانصراف، وقد وضعناها في أربعة مناقشئ.

المنشأ الأول: غلبة الوجود

ومورده ما إذا كان مصداق أحد المعنيين أغلب وجوداً من مصداق المعنى الآخر، أو مصداق أحد أفراد الطبيعة أغلب وجوداً من بقية الأفراد، فينصرف الذهن إلى ذلك الفرد الغالب.

وحجية هذا المنشأ تختلف باختلاف صورته، وهي ثلاث:

الصورة الأولى: أن تكون تلك الغلبة في قبال ندرة بقية الأفراد ندرة عادية غير ملحقة بالعدم. كما في انصراف لفظ الماء في بغداد -مثلاً- إلى ماء دجلة في قبال ماء البئر، وهذه الصورة هي محل كلامهم عندما قالوا: إن الانصراف الناشئ من غلبة الوجود غير تام وليس بحجة. ولعل الوجه في ذلك هو عدم تمامية القرينة في المقام، فإن هذه الغلبة وإن أوجبت أنساً ذهنياً بين الطبيعي وبين ذلك الفرد الغالب، ولكن في بلوغه حداً يوجب الأنس الذهني لدى العرف بين نفس اللفظ وخصوص تلك الأفراد الغالبة -أي بلوغه درجة القرينية- فهو أول الكلام.

وبعبارة أخرى: إن حجية الظهور تابعة لمراد المتكلم الجدي، ومفروض الكلام أن اللفظ استعمل في الطبيعي أو في المشترك، وحتى يتم الانصراف لا بد من القول بأن ذلك الفرد الغالب هو المراد الجدي للمتكلم الموجب لعدم التطابق بين مرحلتي المراد الجدي والمراد الاستعمالي، أي تكون غلبة الوجود

قرينة على ذلك بعد عدم كونه مدلولاً وضعياً أو استعمالياً للفظ. وحينئذ نقول إن لم نستظهر عدم تحقق ضابطة القرينة في المقام فلا أقل من التشكيك في ذلك الموجب لعدم القرينية كما تقدم.

ومما يشهد على عدم القرينية في المقام: أن العرف وبالتفاته بسيطة يرى دلالة اللفظ على جميع المصاديق بما فيها الأفراد النادرة، مما يكشف عن عدم تحقق الأنس الذهني بين اللفظ وخصوص الحصة.

الصورة الثانية: أن تكون الغلبة في قبال الندرة الشديدة الملحقة بالعدم. وهنا يتم انصراف اللفظ إلى الفرد الغالب ولا يشمل الفرد النادر، فإن استحكام العلاقة في ذهن العرف بين الطبيعة والأفراد الغالبة، وعدم التفاته إلى الأفراد النادرة جداً إلا بإقامة القرينة ولو من قبيل الإشارة يوجب ذلك سريان الاستحكام بين نفس اللفظ وتلك الأفراد الغالبة، بحيث لا يرى العرف أن المعنى الدال عليه اللفظ جامعاً وشاملاً للفرد الغالب والنادر، بل يرى اختصاصه بخصوص الغالب.

وعدم الشمول هذا حاصل في مرحلة المدلول الاستعمالي فضلاً عن مرحلة المدلول الجدي. وإلى ذلك أشار السيد الشهيد رحمته الله إذ استثنى هذه الصورة من عدم حجية الانصراف الناشئ من غلبة الوجود، إذ قال: (اللهم إلا إذا كانت الندرة بدرجة بحيث يرى ما وضع له اللفظ ليس مقسماً شاملاً لما ينصرف عنه ويكون هذا بحسب الحقيقة من نشوء ضيق وتحديد في المدلول)^(١).

نعم، لا بد من التفريق بين عدم إلتفات ذهن إلى ذلك الفرد عند إطلاق اللفظ، وبين سريان الحكم إلى ذلك الفرد النادر في بعض الحالات. فمثلاً لو قال السيد لعبده الساكن في بغداد (اثنى بماء) فأتاه بماء زمزم والذي هو من الندرة الملحقة بالعدم بحسب الفرض، فحينئذ يصدق على ذلك العبد أنه قد امتثل أمر

(١) بحوث في علم الأصول: ٤٣١/٣.

مولاه، وما ذلك إلا لتعميم الحكم إلى ذلك الفرد بأحد وجوه التعميم ولو بمثل تنقيح المناط.

الصورة الثالثة: ما إذا شككنا في أن ندرة ذلك الفرد هل هي من قبيل الصورة الأولى حتى لا يتم الانصراف، أم أنها من قبيل الصورة الثانية حتى يتم الانصراف؟

ومثلوا له بانصراف مسح الرأس إلى مسحه مقبلاً لا بالعكس، لأنه الغالب خارجاً، نعم هناك شك في درجة هذه الغلبة.

وهنا يمنع الإطلاق من جهة اندراجه في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية. بيان: أننا نحرز تحقق الغلبة والندرة، ونشك أنها من قبيل الصورة الأولى حتى لا تكون قرينة صارفة أم أنها من قبيل الصورة الثانية حتى تكون قرينة صارفة. فهي على أحد نحووها تكون قرينة، وقد تقدم أن القرينة هي ما يصح للمتكلم أن يتكل عليها في بيان مراده وإن لم تكن من قبيل اللفظ. وعليه فضابطة كبرى الاحتفاف متحققة في المقام. نعم، هذه الكبرى لا تُعين المنصرف إليه اللفظ، بل توجب الانصراف عن الفرد النادر فقط.

المنشأ الثاني: غلبة الاستعمال

بأن يكثر استعمال اللفظ في معنى غير معناه الحقيقي، أو في حصة من حصصه إن كان مطلقاً. وهذه الكثرة لها مراتب:

المرتبة الأولى: أن تبلغ تلك الكثرة حدّ النقل، وهو ما يسمى بالوضع التعيني. فتتغير الدلالة التصورية للفظ فضلاً عن الاستعمالية والجدية. وبالتالي فهي توجب الانصراف بمعناه اللغوي لتغير نفس الظهور الأولي.

المرتبة الثانية: أن توجب الاشتراك بين معنيين، أو بين المطلق والحصّة الخاصة، وهذا يلحقه حكم المشترك والذي لا يُعين المراد منه إلا مع القرينة، وإلا أصبح اللفظ مجملاً. فهذه المرتبة توجب الانصراف عن الاختصاص بالمعنى

الأولي ومن دون تحديد المعنى المنصرف إليه اللفظ.

المرتبة الثالثة: أن توجب كثرة الاستعمال تلك جعل استعمال اللفظ في هذا المعنى من المجاز المشهور، فيلحقه حكم المجاز المشهور -أي مع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً- فيأتي فيه ما تقدم في المرتبة السابقة.

نعم، فرق هذه المرتبة عن السابقتين هو أن الإجمال هنا يتم في مرحلة المدلول الاستعمالي مع بقاء المدلول الوضعي على حاله، وهذا بخلاف المرتبتين السابقتين، فإن الاشتراك وكذا النقل يتم في مرحلة المدلول الوضعي.

المرتبة الرابعة: أن لا تبلغ الكثرة إحدى المراتب المتقدمة، فلا توجب تغييراً لا في الدلالة التصورية ولا الاستعمالية ولا الجدية للفظ.

المرتبة الخامسة: أن يحصل الشك في بلوغ الكثرة إحدى المراتب المتقدمة، وهذه المرتبة تكتسب أهميتها من جهة كثرة مصاديقها.

ولتحديد الموقف العملي في المقام قد يقال: إن الأمر يدور مدار إحراز المعنى الاستعمالي لذلك اللفظ. فإن أحرز فأصالة التطابق بين مرحلتي المدلول الجدي والمدلول الاستعمالي ثبت أن مراده الجدي هو ذاك، فيتم موضوع الحجية.

وعليه فالشك في بلوغه درجة الاشتراك يعني أن هناك إحرازاً للمدلول التصوري الوضعي أو شك في تعيينه في هذا المعنى أو اشتراكه مع معنى آخر. وكذا الشك في المجاز المشهور يعني أن هناك إحرازاً للمعنى الوضعي، وشك في أن استعماله فيه بحاجة لقرينة أم لا؟ إذاً في كلتا صورتين هناك إحراز لعدم تغيير مدلوله الوضعي، وبإجراء أصالة التطابق بين مرحلتي المدلول الاستعمالي والمدلول الوضعي، ومن ثم أصالة التطابق بين مرحلتي المدلول الجدي والمدلول الاستعمالي، يثبت المدلول والمراد الجدي وأنه نفس المدلول الوضعي.

وأما في حالة الشك في النقل، فمقتضى أصالة عدم النقل هو بقاء المدلول

الوضعي للفظ على حاله، وبإجراء أصالة التطابق -كما تقدّم- ثبت أن المراد الجدي هو نفس المدلول الوضعي.

وهذا البيان وإن كان لا بأس به في نفسه، إلا أن هناك مانعاً يمنع من الأخذ به وهو اندراج المسألة في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فإن الكثرة وإن شككنا في بلوغها أي مرتبة من المراتب المتقدمة، لكنها على كل حال موجودة وأمرها دائر بين المعاني في المراتب المتقدمة، فهي إما كثرة موجبة للنقل، أو موجبة للاشتراك، أو موجبة للمجاز المشهور، أو غير موجبة لشيء من ذلك. وتقدّم أنها على المراتب الثلاثة الأول موجبة للانصراف، أي كانت قرينة يصح للمتكلم الاتكال عليها في بيان مراده، مما يعني أن الكثرة الموجودة في المقام على إحدى مراتبها المحتملة والمتردة بينها موجبة للانصراف. فتحققت ضابطة كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية والتي تقدم بيانها.

وبعد اندراجها في كبرى الاحتفاف لا تجري أصالة التطابق، فإن مورد جريانها إنما هو مع عدم القرينة أو ما هو بمثابة.

فإن قلت: إنه يمكننا إثبات الحقيقة وعدم المجاز، بأصالة الحقيقة. وإثبات عدم النقل بأصالة عدم النقل فيعود التوجيه السابق؟

قلت: إن مورد تلك الأصول إنما هو الشك البدوي، أي الشك في أصل وجود المجاز أو النقل وهكذا، دون المقام والذي هو من الشك في قرينية الموجود.

والنتيجة: هي تحقق الانصراف عند الشك المذكور، فتصرف دلالة اللفظ عن الاختصاص بالمعنى الموضوع له، فيكون مجملاً، وتطبق عليه قواعد المجل.

المنشأ الثالث: الانصراف الناشئ من الارتكاز والمناسبة العرفية العقلانية أو التشريعية.

في البدء نقدّم مقدّمة في بيان منشأ الارتكاز العقلائي والشرعي، لما لها من

دور في تحديد الضابطة لهذا المنشأ.

مناشئ الارتكاز العقلاني (العرف العام):

حصرها الميرزا النائيني رحمته بالفطرة التي أودعها الله تعالى في طباع العقلاء، فقد جاء عنه في فوائد الأصول قوله: (وأما طريقة العقلاء: فهي عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شيء سواء انتحلوا إلى ملة ودين أم لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون سواء كان ما استمرت عليه طريقتهم من المسائل الأصولية أو من المسائل الفقهية. وقد يعبر عن الطريقة العقلانية ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إن بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا. وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلانية. ولا إشكال أيضاً في اعتبار الطريقة العقلانية وصحة التمسك بها، فإن مبدأ الطريقة العقلانية لا يخلو: إما أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة، واتخذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم.

وإما أن يكون مبدؤها أمر نبي من الأنبياء بها في عصر حتى استمرت. وإما أن يكون ناشئاً عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام. ولا يخفى بعد الوجه الأول بل استحالته عادةً، وكذا الوجه الثاني، فالمتعين هو الوجه الثالث. ولكن على جميع الوجوه الثلاثة يصح الاعتماد عليها والاتكال بها^(١).

ثم إن المراد من الطريقة والسيرة العقلانية الأعم من الفعل والارتكاز العقلاني، كما هو الصحيح، قال في البحوث: (السيرة العقلانية: ونقصد بها ما هو أعم من السلوك الخارجي فهي تشمل أيضاً المرتكزات العقلانية وإن لم

(١) فوائد الأصول: ١٩٢/٣-١٩٣.

يصدر منهم بالفعل سلوك خارجي على طبقها؛ لعدم تحقق موضوعها بعد، والعنوان الجامع: المواقف العقلانية سواء تجسدت في سلوك خارجي أم لا^(١). فالارتكاز هو المفهوم الكذائي المترسخ في ذهن أهل العرف، المحرك لهم نحو سلوك موقف معين، فمناشئ السلوك العقلاني هي مناشئ الارتكاز. **والخلاصة:** أن منشأ الارتكاز العقلاني والعرف العام هي تلك النكته الفطرية المودعة في طبع العقلاء. وأما غيرها من المناشئ التي قد تذكر فهي في الحقيقة مناشئ للعرف الخاص كُلُّ بحسبه.

مناشئ السيرة والارتكاز التشريعي (العرف الخاص بالمشريعة):

مناشئها هي تلقي الأحكام الشرعية من قبل الشارع. قال في البحوث: (فالسيرة التشريعية دلالتها على قبول الشارع لمضمونها تشبه دلالة البرهان الإني. بتوضيح: أننا نتكلم عن التشريعة المعاصرين لعهد الأئمة عليه السلام الذين أتيح لهم تلقي الأحكام والمعارف الشرعية عنهم بطريق الحس أو القريب من الحس وذلك بالسؤال... ومن الواضح أن تطابق آراء الأصحاب والمشرعة في عصر من هذا القليل لا محالة يكشف عن تلقيهم ذلك الحكم من الشارع، بمعنى استناد موقفهم العملي إليه، لأن احتمال استناده إلى نكات عقلانية غير موجود بحسب الفرض، إذ المفروض أن السيرة انعقدت في مسألة شرعية بحجة كالجهر في الصلاة، فلو فرض أن سلوكهم المذكور مما لا يرضى به الشارع وغير مقبول لديه بل غير مستند إليه فهذا معناه افتراض الغفلة الحسية في عدد كبير من الناس، أما بالغفلة عن أصل الفحص والسؤال، أو عن الفحص التام، وهو منفي بحساب الاحتمالات)^(٢).

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٣٤/٤.

(٢) بحوث في علم الأصول: ٢٤٢/٤.

وذلك التلقي كما يكون ببيان نفس الحكم في المسألة الجزئية، كذلك يكون بيان ملاك وعلة الحكم.

ثم إن تحديد موضوع ومتعلق الحكم لما كان من قبل الشارع أيضاً فحالهما حال نفس الحكم أيضاً. وعليه: فإن كان هناك ارتكاز مشرعي على أن موضوع أو متعلق الحكم هو الأمر الكذائي، فمنشؤه يكون نفس منشأ الارتكاز التشريعي على الحكم.

والخلاصة: أن منشأ الارتكاز التشريعي حكماً وموضوعاً ومتعلقاً إنما هو التلقي من قبل الشارع؛ وبخلافه تقع في المحذور من قبيل القياس ونحوه. وبعد اتضاح هذه المقدمة نقول: قد يجعل هذا المنشأ في قسمين^(١):

القسم الأول: الارتكاز العقلائي أو التشريعي.

بيان: أن الارتكاز بمثابة القرينة اللبية المتصلة، فيعمل عملها من منع الظهور الأولي للجملة وانعقاد الظهور على طبقها.

وأما كونه بمثابة القرينة المتصلة، فلأن فرض الارتكاز يعني رسوخ تلك الصورة القائم عليها الارتكاز في الذهن العقلائي بسبب نشوئها عن الفطرة المودعة في طبائعهم والمرتكزة في أذهانهم. أو الرسوخ في الذهن التشريعي بسبب تلقيهم تلك الأحكام من قبل الشارع.

وذلك الرسوخ موجب لعدم التفات الذهن إلى غيرها وظهورها في الخصوص من كلام المتكلم. بل إذا احتملنا قرينية هكذا مرتكزات موجودة فلا يمكن نفيها بأصالة عدم القرينة وتندرج تحت كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

وعليه فاللازم على المتكلم عند عدم إرادة تلك الصورة المترسخة أن يعمل

(١) ذكرت بعض هذه التقسيمات في كلمات بعض الباحثين، انظر مجلة فقه أهل البيت عليه السلام:

٢٦ / ١٣٤، المعجم الأصولي: ٢ / ٥٢٩. وسيتضح لاحقاً عدم الداعي لهذه التقسيمات لكون مرجعها أمراً واحداً.

عناية لرفع ذلك الرسوخ، وإلفات السامع والمخاطب إلى ما يريده، ولا بد أن تتناسب تلك العناية كماً وكيفاً مع درجة ثبوت ورسوخ ذلك الارتكاز. وكمثال على الارتكاز العقلاني: مسألة حجية خبر الثقة فإن قلنا إن السيرة والارتكاز العقلاني قائم على حجية الخبر الموثوق لا خبر الثقة بما هو ثقة. فلا بد من التصرف حينئذٍ بما دلّ من الروايات على حجية خبر الثقة بما هو ثقة، كما في رواية الحميري والتي ورد فيها: (العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي... العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك فعني يؤديان... فإنهما الثقتان المأمونان)^(١). وذلك بإلغاء خصوصية الثقة وحمله على الموثوق، وإنما عبر في الرواية بالثقة لكونه الحالة الغالبة لتحصيل الخبر الموثوق.

ومن أمثلة الارتكاز التشريعي: ما ذكره في مسألة عموم مفطرية الأكل والشرب لغير المعتاد، فإن من أدلة المفطرية صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث -أربع- خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء)^(٢). فقد ذكروا أن الطعام والشراب غير صادقين على غير المعتاد، فلا يصدق على التراب أو الحصى أنه طعام، لكنهم مع ذلك عمموا الحكم لغير المعتاد استناداً إلى أنه من مرتكزات التشريعة.

القسم الثاني: ما يسمى بمناسبات الحكم والموضوع.

وهي تلك القرينة التي بموجبها يتم توسيع أو تضيق دائرة الحكم بسبب مناسبة ونكته ما. وهذه التوسعة والتضييق إنما تتم في ظهور ومفهوم موضوع الحكم لا في مصداقه، أي أن المخاطب لو جرد نفسه من تلك المناسبات لفهم من موضوع الحكم أمراً وهو الظهور الأولي، ولكنه ببركة تلك المناسبات يتبدل ذلك الظهور إلى ظهور ثانوي على وفق ما تقتضيه تلك المناسبات.

(١) بحار الأنوار، باب أحوال السفراء: ٥١ / ٣٤٧-٣٤٨.

(٢) الوسائل، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم: ب/١ ح/١.

فمناسبات الحكم والموضوع تقتضي تبدل الظهور الأولي للموضوع، لا أن الظهور الأولي للموضوع يبقى على حاله وتكون التوسعة والتضييق في المصداق حتى يأتي البحث في أن الذهن العرفي هل له تحديد وتشخيص المصداق أم أن وظيفته تحديد المفهوم فقط؟

والكلام يقع في تحديد ضابطة هذه المناسبة. وليبان ذلك يقع الكلام في الصور التي قد تفرض لهذا القسم وهذه المناسبة:

الصورة الأولى: عدم قابلية الحكم إلا للجريان في حصة من الموضوع.

وكمثال لذلك مسألة لزوم تعفير الظرف الذي يلغ فيه (الكلب)، فإن لفظ الظرف مطلق شامل للظرف من المعدن والفخار والورق ونحوها. لكن لعدم قابلية الظرف من الورق مثلاً للتعفير ينصرف عنوان الظرف كموضوع لهذا الحكم عنه.

ومن أمثلته أيضاً مسألة (الماء مطهر) فإن الماء وإن كان مطلقاً يشمل حتى الماء النجس، لكنه كموضوع للمطهرية ينصرف عن الماء النجس لعدم قابليته للتطهير.

ومرد هذه الصورة في الحقيقة إلى المناسبة الناشئة عن الارتكاز: ففي مثال (الماء مطهر) رجع الانصراف في الحقيقة إلى الحكم والارتكاز العقلاني بأن فاقد الشيء لا يعطيه. أو إلى الارتكاز بعدم مطهرية النجس.

وكذلك في مسألة (تعفير الظرف بالتراب)، فإن تعفير الظرف من الورق يلزم منه جعل الظرف عديم الفائدة وبمثابة المعدوم عرفاً. والارتكاز العقلاني لا يرى شمول الحكم للموضوع الذي يؤدي شموله له إلى جعله عديم المنفعة كذلك.

الصورة الثانية: المناسبة الناشئة عن اكتشاف ملاك الحكم، وعلى ضوء ذلك الملاك يتم توسعة أو تضييق دائرة موضوع ذلك الحكم. فالحكم الوارد على

موضوع معين إذا تم إحراز ملاك حكمه تلغى خصوصية ذلك الموضوع، وتوسع أو تضيق دائرة الموضوع حسب وسع أو ضيق نفس الملاك.

ثم إن اكتشاف ملاك الحكم قد يكون بنص الخطاب الشرعي الواصل على ذلك الملاك، أو بما يسمى بتنقيح المناط.

وقد حصر الوحيد البهبهاني طرق التنقيح بالإجماع والعقل، قال رحمه الله: (والتنقيح لا يحصل إلا بدليل يقيني شرعي، فينحصر دليله في الإجماع والعقل)^(١).

وقال في موضع آخر: (إذ لا بد للتنقيح من منقح شرعاً. وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع. نعم في بعض المواضع يصير المنقح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنه قليل جداً. فالعمدة والأصل هو الإجماع)^(٢).

ومن مناشئ الإجماع الارتكاز الشرعي. فإن اتفاق ذلك العدد الكبير من الفقهاء قد يكون بسبب ارتكاز ذلك الحكم الشرعي في أذهانهم. وقد تقدم أن الارتكاز التشريعي قائم على تلقي ذلك الحكم من الشارع، ومن صور ذلك التلقي أن يلقي عليهم الشارع ملاك وعلة الحكم. وعليه فحصة من هذه الصورة ترجع إلى الارتكاز التشريعي.

الصورة الثالثة: ما يمكن تسميتها بالمناسبة المستفادة من الفهم العرفي.

وقد يمثل لها بحديث الرفع. ففي المورد الذي يبيع داره مضطراً مثلاً، مع عدم مخالفة ذلك للامتنان كما إذا باع داره لمعالجة نفسه أو من يهيمه أمره، فقد قالوا بصحة البيع وعدم شمول الرفع له؛ لأن حديث الرفع وإن كان ظهوره الأولي يقتضي البطلان مطلقاً، لكن الذي يفهمه العرف من جو الخطاب هو اختصاص الحديث بالمورد الذي يكون فيه الرفع امتناناً على المكلف، ولا امتنان

(١) الفوائد الحائرية: ١٤٧.

(٢) الفوائد الحائرية: ٢٩٤.

في الرفع في مورد الاضطرار بخلاف الإكراه، فمستند هذا التخصيص هو الفهم العرفي، أي أن العرف يرى أن الذي يناسب الحكم ببطلان البيع الاضطراري هو ما لم يكن في البيع امتنان على البائع وإلا لصح البيع.

وتظهر أهمية هذه الصورة من خلال كثرة تطبيقاتها على ألسنة الفقهاء، واستنادهم إليها في التعميم والتخصيص وحمل الدليل على خلاف ظهوره الأولي، فكان اللازم بيان ضابطة لها. فإن الفهم العرفي كي يستند إليه ويكون حجة لا بد أن يكون ناشئاً من مناسبة ونكتة نوعية عامة، فالظهور الناشئ من هذا الفهم هو الذي يكون حجة والذي يسمى بالظهور الموضوعي. دون ما كان ناشئاً من ملاسبات وعوامل شخصية ذاتية، وهو ما يسمى بالظهور الذاتي.

وجاء في كلمات السيد الشهيد رحمته الله أن: (الظهور - سواء كان تصورياً أو تصديقاً - تارة يراد به الظهور في ذهن إنسان معين، وهذا هو الظهور الذاتي، وأخرى يراد به الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام، وهذا هو الظهور الموضوعي، والأول يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد إلى آخر تبعاً إلى أنسه الذهني وعلاقاته، بخلاف الثاني الذي له واقع محدد يتمثل في كل ذهن يتحرك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام.

وما هو موضوع الحجية الظهور الموضوعي؛ لأن هذه الحجية قائمة على أساس أن ظاهر حال كل متكلم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ، ومن الواضح أن ظاهر حاله بوصفه إنساناً عرفياً إرادة ما هو المعنى الظاهر موضوعياً لا ما هو الظاهر نتيجة لملاسبات شخصية في ذهن هذا السامع أو ذاك^(١).

نعم: قد يقال بكفاية الظن بالمناسبة والنكتة، ولا يشترط إحراز وجودها.

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة): ١ / ٢٠٥ - ٢٠٦.

بيان: أن طرق استكشاف ذلك الظهور الموضوعي تتم عن طريق الظهور الذاتي، ومن تلك الطرق ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله في البحوث حيث قال: (يمكن إحراز الظهور الموضوعي بإحدى طريقتين الأولى: إحرازه تعبدًا، وذلك بدعوى جعل الظهور الذاتي إمارة عقلائية عليه، فإن السيرة العقلائية قائمة على جعل ما يتبادره كل شخص من الكلام هو الميزان في تشخيص الظهور الموضوعي المشترك عند العرف)^(١).

وظاهر العبارة قيام السيرة العقلائية على إمارة الظهور الذاتي مطلقاً سواء حصل العلم والإحراز عند صاحب الظهور الذاتي للنكته والمناسبة التي على ضوئها تم رفع اليد عن الظهور الأولي، أم كان الحاصل عنده مجرد الظن بالمناسبة.

بل صرح البعض بكفاية الظن بالمناسبة ونسبه إلى بعض الأعلام، حيث قال: (وقد تكون هذه المناسبة ظنية، بمعنى أن كل شخص يواجه النص يظن أن المناسبة لهذا الحكم هي هذا الموضوع، فلا بد للشارع من رعاية هذا الذي للعرف من حصول الظن لديهم بالنسبة إلى نصه بلحاظ أنه يتكلم حسب ما لديهم من الأصول والقواعد التي يتحقق على أساسها فهم النصوص لديهم، فهذا الظن الارتكازي يعد كقرينة متصلة، وهذا المورد هو الذي لا بد من اعتباره كتخصيص واستثناء من تلك القاعدة العامة لدى الإمامية من عدم اعتبار الظن. وقد تفتن إلى هذا الموضوع أحد الفقهاء الماضين، وهو الشيخ فضل الله النوري رحمته الله حيث صرح بكفاية الظن في حصول المناسبة الحكمية)^(٢).

أقول: يمكن أن يلاحظ على هذه الدعوى بما حاصله:

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٩٢/٤.

(٢) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام: ١٣٩/٢٦.

إن الظهور الذاتي لما كان تبادراً كاشفاً عن الظهور الموضوعي، فلا بد من توفر شرط التبادر فيه وهو إحراز العلاقة اللغوية والعلم بها -على تفصيل ذكره في الأبحاث الأصولية لنوع ذلك العلم بالوضع، كجواب على إشكال الدور على ذلك التبادر- فكما أن التبادر الذي هو علامة الحقيقة والوضع لا بد فيه من إحراز الوضع -كما هو مذهب المشهور، أو إحراز القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى كما هو مبنى نظرية القرن الأكيد-، كذلك التبادر في المقام -أي إثبات التطابق بين ما يفهمه الشخص مع ما يفهمه العرف العام- هو فرع إحراز وجود العلاقة اللغوية العرفية وما يعتمد العرف من أساليب المحاورة والكلام. وهذا الأمر واضح لا غبار عليه.

فإن ذلك الظهور الذاتي لا بد له من سبب ومستند، وهو إما الوضع أو القرينة الخاصة، وكلاهما خارج عن محل الكلام، وأما القرينة العرفية العامة وطريقة أهل المحاورة -وهي محل الكلام- فلكي يستند السامع في فهمه إليها لا بد من اطلاعه وإحرازه لوجودها.

ومنه يتضح أن ادعاء قيام سيرة في المقام على كفاية مطلق الظهور الذاتي أو الظن بالمناسبة بعيد.

بل لو فرض قيام هكذا سيرة وارتكاز عقلائي فحجيتها حينئذ منوطة بإمضاء وعدم ردع الشارع عنها. ويكفي للردع عنها عمومات النهي عن الظن.

بل عند التأمل نرى أن رفع اليد عن الظهور الأولي والعمل بالظهور الثانوي استناداً إلى الظن بالمناسبة قريب من العمل بالرأي -إن لم يكن في بعض الحالات هو بعينه- وكان الجواسئ عند أصحاب الأئمة عليهم السلام فضلاً عما بعدهم هو عدم العمل به للنهي الشديد عنه، وليس من البعيد التوقف عن العمل في كل ما قاربه، فلا أقل من التشكيك وعدم إحراز إمضاء الشارع لهكذا سيرة وارتكاز.

نعم لابد من التفريق بين ما ذكرناه وبين حجية الظهور -والذي موضوعه الظن-، ببيان: أن هناك نوعين من الظن:

الأول: الظن بوجود نكتة ومناسبة يستند إليها العرف في محاوراتهم، تكون كقرينة عامة على رفع اليد عن الظهور الأولي الثابت، وهذا ما قلنا بعدم كفايته.

الثاني: إحراز وجود النكتة والمناسبة، ولكن السامع يشك في أن المتكلم هل اتبع طرق وأساليب أهل المحاورة واعتمد على تلك المناسبة في بيان مراده أم لا؟ وهنا قالوا إن ظاهر حال كل متكلم أن يتكلم على وفق أساليب وطرق المحاورة اللغوية العرفية.

وهذا هو مورد حجية الظهور والتعبد بالظهور الظني والذي قامت عليه السيرة دون الأول.

وعليه فالقول بلابدية إحراز وجود المناسبة العرفية وطريقة وأسلوب أهل المحاورة، لا يعني إخراج المسألة عن كبرى حجية الظهور.

وخلاصة ما تقدم: أنه لابد من إحراز وجود المناسبة العرفية، وعدم الاكتفاء بالظن بها. ولعل هذا هو مراد السيد الشهيد رحمته الله أيضاً. فإن عبارته في البحوث وإن كانت موهمة لما تقدم، لكنه رحمته الله في الحلقة الثالثة فسرهما بما يرجع بروحه إلى ما ذكرناه، حيث قال: (وأما الظهور الذاتي -وهو ما قد يعبر عنه بالتبادر أو الانسباق- فيمكن أن يقال بأنه أمانة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي، فكل إنسان إذا انسبق إلى ذهنه معنى مخصوص من كلام ولم يجد بالفحص شيئاً محدداً شخصياً يمكن أن يفسر ذلك الانسباق، فيعتبر هذا الانسباق دليلاً على الظهور الموضوعي)^(١).

أي أن السامع يقوم بعملية تحليلية في ذهنه لمعرفة سبب ذلك التبادر، فإن

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة): ١ / ٢٠٦.

جرده عن جميع الأسباب والعوامل الشخصية المحتملة، انحصر السبب حينئذٍ بالمناسبة العرفية العامة، فيكشف حينئذٍ عن الظهور الموضوعي، وذلك مساوق لإحراز وجود المناسبة والنكته، وإلا فالظن بها يعني احتمال مدخلية أحد العوامل الشخصية في ذلك.

ثم إن تلك المناسبة العرفية منحصرة بالارتكاز أو تنقيح المناط، فإن المناسبة تعني أن الطريقة اللغوية وأساليب الحوار عند أهل العرف والعقلاء هي تلك، أي أن سيرتهم قامت على ذلك، وقد تقدم أن منشأ الطريقة والسيرة هو الارتكاز.

نعم ليس بالضرورة للعمل على وفق المناسبة العرفية إحرازها بخصوصها وعينها، بل يكفي إحراز أصل وجودها.

ومما تقدم يتضح: أنه على المستمع -كي يثبت التعميم أو التخصيص أو الظهور الثانوي وفق مناسبات الحكم والموضوع- أن يحرز تحقق الارتكاز العقلائي أو التشريعي -مع إثبات معاصرته لعصر النص- أو أن ينقح مناط الحكم.

فإن لم يحرز ذلك وبقي شاكاً، فالأصل العدم، مما يوجب إبقاء الظهور الأولي للكلام على حاله، وتعلق الحجية به.

والخلاصة: أن مناسبات الحكم والموضوع الموجبة للانصراف مرجعها إلى الارتكاز العقلائي أو التشريعي، أو اكتشاف ملاك الحكم وتنقيح المناط.

وبذلك يمكن تفسير تخصيص حديث الرفع المتقدم وخروج البيع الاضطراري غير المخالف للامتنان عن اطلاق النهي فيه. فإن مرجع ما ذكر لا يخلو: إما من دعوى أن الطريقة والارتكاز العقلائي أو التشريعي قائم على صحة هكذا بيع. أو دعوى استكشاف ملاك الحكم وتنقيح المناط، وأن حديث الرفع شرع بملاك الامتنان.

وعلى ضوء نتائج هذا المنشأ الثالث للانصراف، يتضح عدم الوجه لهذه التقسيمات والصور التي تقدّم ذكرها. فإنها جميعاً ترجع إلى إحراز وجود النكتة والمناسبة العرفية، والتي لا تخلو إما أن تكون على نحو الارتكاز أو تنقيح المناط. وإنما ذكرناها متابعة لذكرها في بعض الكلمات.

تذييل:

ثم إن هذه الضابطة تجري أيضاً في بعض وجوه التعميم وإلغاء خصوصية المورد. ومن تلك الوجوه مسألة الأولوية. ولا بأس ببحثها لتداخلها مع مسألة (مناسبات الحكم والموضوع) في أكثر من وجه، ولكثرة موارد تطبيقها أيضاً.

فنعول: قسم الأعلام الأولوية قسمين:

القسم الأول: الأولوية العرفية:

ويمكن إجمال المراد منها: بأنها الأولوية التي يفهمها العرف بمجرد ثبوت المدلول المطابق للكلام، ومن دون الحاجة إلى توسط مقدمة عقلية أو خارجية يفهم منها العرف ثبوت الحكم للموضوع الآخر لأنه أولى بذلك. إذاً هناك ملازمة بين الحكمين لا بين الموضوعين. وهناك منشأ محتملان لهذه الملازمة، هما:

الأول: أن يشترك كلا الموضوعين في ملاك الحكم، وذلك الملاك يكون أقوى وأشد في الموضوع الآخر منه في الموضوع الأول. أي أن العرف يفهم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ - مثلاً - أن ملاك حرمة التأفف للوالدين هو الإهانة ومن دون دخل لأي خصوصية أخرى، فتكون هي علة الحكم. ومن البديهي ثبوت الحكم في المورد والموضوع الذي يوجد فيه ذلك الملاك بنحو أقوى وأشد. وأما منشأ فهم وتشخيص العرف لذلك الملاك أي تنقيحه لمناط الحكم، فلا بد أن يكون بطريق قطعي ولا يكفي فيه مجرد الظن، وإلا لزم الوقوع في محذور القياس ونحوه.

وقد تقدّم عن المحقق البهبهاني رحمته الله حصر تلك الطرق بالإجماع والعقل، ويمكن أن نضيف إلى ذلك الارتكاز العرفي (عقلاني أو متشعري) - هذا إذا لم يقصد بالعقل ما يعم ما ذكر - بأن يكون المرتكز في ذهن العرف (ولو عرف

المشرعة) أن علة حرمة التأفف للوالدين هو الإهانة. فالعرف وبركة ذلك الارتكاز يحرز ذلك الملاك وبالتالي يكتشف الملازمة القطعية.

ومما تقدم يتضح: أن الدلالة في المقام بحسب هذا المنشأ ليست من دلالة اللفظ على المدلول الالتزامي أي حرمة الضرب -الأولوية-، أي أن الملازمة ليست بين اللفظ والمدلول الالتزامي، وإنما هي من دلالة المدلول على المدلول، وملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الذي يُراد إثباته، وذلك لما تقدم من أن الملازمة إنما تثبت بعد تنقيح المناط وتحديد الملاك، وهو ليس مدلول للفظ المذكور في الآية المباركة مثلاً. نعم بين المدلولين (حرمة التأفف) و (حرمة الضرب) ملازمة في الملاك وهو الإهانة.

ومما يدل على ذلك أيضاً أنه لو جيء بصياغات أخرى للدليل الذي يُراد إثبات الأولوية به لما كان ذلك مؤثراً في ثبوت أو انتفاء الملازمة، بل لو ثبت الحكم بواسطة دليل غير لفظي لكانت الملازمة ثابتة أيضاً، فإن اكتشاف الملاك وبالتالي الأولوية غير متوقف على نوع الصياغة اللفظية كما هو واضح، مما يعني أن الدال في المقام ليس هو اللفظ حتى تكون الأولوية من دلالة اللفظ على المدلول. وهذا أحد وجوه الفرق بين الأولوية -مفهوم الموافقة- وبين مفهوم المخالفة. فإنهما وإن اشتركا في دلالتهما على المدلول الالتزامي، لكن دلالة مفهوم المخالفة من دلالة اللفظ على المفهوم بقربة أن ثبوت المفهوم من عدمه يتأثر بتأثر الصياغات اللفظية. فالجملة الشرطية (إن كان علي عالماً فأكرمه) يثبت لها مفهوم الشرط، ولكن لو صيغت بصياغة الجملة الوصفية بأن تقول (أكرم علياً العالم) لم يثبت لها المفهوم بناءً على عدم ثبوت مفهوم الوصف.

ومن خلال ما تقدم اتضح الوجه في تعبير البعض عنها بـ(الأولوية العرفية القطعية) أما كونها عرفية فباعتبار أن العرف هو الذي يكتشف الملاك والأشدية، وأما كونها قطعية فباعتبار أن ذلك الاكتشاف إن لم يبلغ مرتبة القطع

والاطمئنان فلا اعتبار به.

الثاني: أن يكون ذكره من باب ذكر الخاص للتنبيه على العام، وذكر الفرد الخفي للتنبيه على الفرد الجلي. وهو ما ذكره الميرزا رحمته الله بحسب ما نقله الشيخ الحلي رحمته الله عن تقرير الشيخ موسى الخوانساري رحمته الله حيث قال: (ثم وجه الأولوية قد يكون لحكم العقل بها أو لدلالة اللفظ عليها، وأولوية حرمة إيذاء الوالدين بالضرب المستفادة من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ يمكن أن يكون على كلا الوجهين، لأن العقل يحكم بعد أن علم بجرمة الأف أن الضرب محرم بطريق أولى فهذه الأولوية من الأحكام العقلية الملازمة، واللفظ أيضاً دال عليها بالدلالة السياقية، لأنه يفهم من هذا الكلام أنه من قبيل التنبيه على العام بذكر الخاص، فإنه بصدد بيان أول درجة من الإيذاء وأدناه. فحرمة أعلى درجة تستفاد من سوق الكلام)^(١)، والذي قد صرح بأنها من المداليل الالتزامية اللفظية، فتندرج تحت كبرى حجية الظهور.

أقول: إن كان مراده رحمته الله من ذلك أن هناك قرينة في سياق الكلام تدل على ذلك فحينئذ يكون التعميم لأجل تلك القرينة، وتندرج تحت حجية الظهور، وإن لم يكن كذلك - وإن كان ذلك بعيداً عن مجموع كلامه - بل لأجل أن العرف يفهم ذلك، فيرجع الكلام حينئذ إلى المنشأ الأول. هذا أولاً.

وثانياً: إن دار الأمر بين هذا المنشأ (بناءً على الاحتمال الأول) والمنشأ المتقدم، فالأصل مع المنشأ المتقدم، لأن هذا المنشأ بحاجة إلى قرينة لتعيينه، والأصل عدمها.

القسم الثاني: الأولوية العقلية:

ولعل المراد منها قد اتضح مما تقدم، فهي الأولوية التي تثبت من خلال

(١) أصول الفقه: ٥/ ٢٩٠.

توسط مقدمة عقلية، وهذه المقدمة وبالتالي الأولوية لابد أن تكون قطعية، أي من خلال هذه المقدمة نستطيع أن نستكشف ملاك الحكم وأنه ثابت في الآخر بنحو أقوى وأشد. وكما تقدم فإن من أبرز الطرق لاكتشاف ذلك هو الإجماع - بعد رجوعه إلى حكم العقل - أو حكم العقل.

ويأتي فيها نفس الكلام المتقدم: من أنها من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة اللفظ على المدلول.

المنشأ الرابع: القدر المتيقن في مقام التخاطب

ذهب المشهور إلى عدم مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من جريان الإطلاق وأدرجوه في كبرى (أن المورد لا يخصص الوارد) فهي لا توجب التقييد ولا الانصراف؟

في حين ذهب صاحب الكفاية رحمته - وتبعه بعض المحققين - إلى جعل عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب أحد مقدمات الحكمة، فمع وجود القدر المتيقن لا يتم الإطلاق. وظاهر كلماتهم أنه يوجب الانصراف عن الإطلاق، لا التقييد والانصراف إلى الحصة والقدر المتيقن.

قال في الكفاية: (... إنه لا إطلاق فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأجزاء أو الأصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف)^(١).

وقال المحقق العراقي رحمته: (ثم لا يخفى عليك أنه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان لا مجال للأخذ بالإطلاق، بل كان اللازم هو الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه إلى غيره، إلا أنه لا يوجب التقييد بالخصوص حتى يلزمه معارضته مع مطلق آخر في قبالة، بل وإنما غايته هو مانعيته عن الأخذ بإطلاق

(١) كفاية الأصول: ٢٨٩.

ذلك، وهو واضح^(١).

وقال تقي في مقام تعداد مراتب الانصراف (والثانية: هي المضرة الإجمالية فتمنع عن الأخذ بالإطلاق خاصة، كما في القدر المتيقن في مقام التخاطب)^(٢).
ومن اختار ذلك أيضاً المحقق الأصفهاني تقي إذ قال: (والفرق بين القدر المتيقن في مرحلة المحاورة والتقييد: أن الأول شيء لا مجال معه للإطلاق، مع بقاء احتمال مرادية الباقي على حاله، بخلاف الثاني فإنه يضيق دائرة المراد، وبيان لكون الباقي غير مراد)^(٣).

وفي أصول الفقه للشيخ الحلي تقي فسر مراد صاحب الكفاية بالقدر المتيقن بقوله: (بل مراده بالقدر المتيقن في مقام التخاطب هو اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية على التقييد لو كان المراد هو المقيد على وجه أنه لو أراد المقيد لأمكن أن يكون متكللاً عليه في بيانه، فلا تكون إرادته لذلك المقيد بلا بيان، بل تكون مع البيان)^(٤).

وذكر أيضاً أنه (لا شبهة كما أفاده الأستاذ (دام ظله) في أن المرتبة الثانية من الانصراف هي من قبيل ما يصلح للقرينية وليبان التقييد لو كان المراد هو المقيد، وبملاحظة ما صرح به في الكفاية من أنها من قبيل القدر المتيقن ينكشف لنا أن مراد الكفاية من القدر المتيقن هو ما يكون من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية، وحينئذ فيكون مراده من انتفاء القدر المتيقن الذي جعله من المقدمات هو انتفاء ما يصلح للقرينية)^(٥).

(١) نهاية الأفكار: ٥٧٥/٢.

(٢) نهاية الأفكار: ٥٧٦/٢.

(٣) نهاية الدراية: ٤٩٧/٢.

(٤) أصول الفقه: ٤٣٢/٥.

(٥) أصول الفقه: ٤٣٤/٥.

ومن الواضح أن اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية إنما يوجب الانصراف والإجمال لا التقييد، فتحمل كلمات القائلين بالقدر المتيقن في مقام التخاطب على اندراج المسألة في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

اتضح مما تقدم: أن هناك اتجاهين تجاه القدر المتيقن في مقام التخاطب:

الأول: لا يقول به ويدرجه تحت كبرى (أن المورد لا يخصص الوارد) وهو المشهور.

الثاني: من يقول به ويدرجه تحت كبرى (احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية) الموجب للانصراف والإجمال.

وبعد اتضح هذه المقدمة يقع الكلام في مدى تمامية هذا المنشأ:

فرع صاحب الكفاية رحمته وغيره من الأعلام (رضوان الله عنهم) البحث على تنقيح المقصود من المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، أي (كون المتكلم في مقام البيان).

فقال رحمته: (ومع انتفاء الثالثة - أي مقدمة عدم القدر المتيقن... - لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه كي أخل ببيانه، فافهم) ^(١).

والحاصل أن هناك ثلاثة تفاسير لتلك المقدمة تختلف النتيجة باختلافها. وهذه التفاسير هي:

التفسير الأول: ما تبناه صاحب الكفاية رحمته بكلامه المتقدم، وحاصله: أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، من دون أن يكون غرضه أن يعلم السامع بأنه تمام المراد، بل غرضه هداية السامعين وإيصالهم إلى الأفراد المقصودة بالحكم، ولو لم يعلم السامع ما هو موضوع الحكم وما هو تمام المراد بوصف

(١) كفاية الأصول: ٢٨٧.

التمام، بل يكفي علمه على نحو الإجمال بأن ذلك مراد للمتكلم، لكفاية ذلك في تحريكه نحو الإتيان بالمطلوب.

وقد فسر كلام صاحب الكفاية رحمته بذلك بعض الأعلام منهم الشيخ الحلي رحمته إذ قال: (وبالجملة: إن صاحب الكفاية أخذ البيان بمعنى مجرد إيصال المراد إلى المكلفين، فلو وصل إليهم مراده بمثل كونه مورداً للمطلق كان ذلك كافياً)^(١).

وكذا السيد الشهيد رحمته بقوله: (وأخرى تفسر بأن الأصل في كونه في مقام هداية المكلف إلى كل فرد يريد ترتب الحكم بالنسبة إليه ولو بنحو لا يفهم ما هو موضوع حكمه ثبوتاً، بأن يأتي في مقام الإثبات بما يهدي المكلف إلى الأفراد المقصود إكرامهم. والظاهر أن المحقق الخراساني رحمته فهم من أصالة كونه في مقام البيان بالمعنى الثاني)^(٢).

ومن الواضح أن القدر المتيقن حينئذ يكون تمام المراد، لأنه به يتحقق غرض المتكلم وبه يتم الامتثال.

ومن تبنى هذا التفسير -أيضاً- المحقق العراقي رحمته حيث قال: (وأما على الثاني من كونه في مقام بيان تمام مراده من دون تعلق غرضه بفهم المخاطب أيضاً بأن مدلول اللفظ تمام المراد بوصف التمامية، فلازمه الاحتياج إلى عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب... ولكن التحقيق حينئذ هو الثاني، وذلك من جهة أن غاية ما تقتضيه تلك المقدمات بمقتضى برهان نقض الغرض إنما هو عدم إخلال المتكلم بما هو واقع مرامه في خطابه، وأما من حيث فهم المخاطب أيضاً بأنه تمام المراد فلا، لأن ذلك أمر زائد قلما يتعلق الغرض به)^(٣).

(١) أصول الفقه: ٤٤٣/٥.

(٢) مباحث الأصول: ق ١/٤ ج ٤/٥١٤-٤١٥.

(٣) نهاية الأفكار: ٥٧٥/٢.

ويرد عليه: أنه بناءً على هذا التفسير لا يكون هناك فرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب أو من الخارج، فإنه على كلا الفرضين يكون مراد المتكلم مبين، وتحقق هداية وإيصال المكلفين إلى الأفراد المقصودة بالحكم. مع أن الثابت عندهم أن القدر المتيقن من الخارج لا يوجب ذلك، فإنه معه لا يكاد يتحقق إطلاق لأي كلام، فما من كلام إلا وله قدر متيقن في الخارج يتحقق به الامتثال. والفرق بينهما أن هذا قدر متيقن في مرحلة اللفظ والخطاب، وذلك قدر متيقن في عالم الخارج والمصدق، وهو ليس بفارق من جهة الاعتماد عليه في بيان المراد من عدمه. وذلك لأن مراد المتكلم وفق هذا التفسير إنما هو إيصال المكلف إلى الأفراد المقصودة بالحكم والتي يتحقق بها الامتثال، فكما يصح له الاتكال على القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان ذلك، كذلك يصح له الاتكال على القدر المتيقن في الخارج وفي مقام الامتثال، فإن كونه قدراً متيقناً يعني أن السامع ملتفت إلى أنه يتحقق به مراد المتكلم وأن المتكلم يريد على كل حال، أي أنه يتحقق به المطلوب من إيصال السامع إلى الأفراد المقصودة بالحكم.

أضف إلى ذلك أن الحالة الغالبة للقدر المتيقن في مقام التخاطب لا يكون القدر المتيقن فيها صادراً من نفس المتكلم، وإنما هو صادر من المخاطب على نحو السؤال والجواب، فلا يمكن أن ننسبه للمتكلم ونقول إنه اعتمد على ما يبين به مراده من نفس خطابه. فالقدر المتيقن في هذه الحالة على النحوين - في مقام التخاطب، وفي الخارج - لا ينسبان إلى المتكلم، فملاكهما واحد من هذه الجهة. نعم ذلك لا يعني أن كلام المحبب غير ناظر إلى سؤال السائل، بل هو ناظر إليه، غايته أن هناك حالتين، الأولى: عدم توسعه في الجواب وإعطاء القاعدة الكلية، والأخرى: التوسع وإعطاء القاعدة الكلية، وكلامنا من هذا القبيل. والقول بالتفصيل - بين هذه الحالة وحالة ما إذا ورد القدر المتيقن في مقام التخاطب في نفس كلام المتكلم - لا قائل به.

أضف لذلك أن أصل هذا التفسير غير تام لما سيأتي في مقام إثبات التفسير الثالث.

التفسير الثاني: أن يكون غرض المتكلم هو إفهام السامع بأن هذا هو تمام المراد -متصف بأنه تمام المراد- وفرقه عن التفسير السابق، أن إفهام السامع كافٍ للبيان ولو على نحو الإجمال في السابق كما تقدم، بخلاف المقام فإن ذلك غير كافٍ، بل لابد من إفهام السامع بأن ذلك هو تمام المراد.

وقد أشار صاحب الكفاية رحمته إلى هذا التفسير بقوله: (... لا بصدد بيان أنه تمامه كي أخل ببيانه، فافهم)^(١). وظاهره عدم مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من الإطلاق، في قبال التفسير الأول والذي كان مانعاً عنده.

لكنه رحمته في تعليقه على الكفاية فسّر مراده من الأمر بالفهم، ورتب على ذلك عدم جريان الإطلاق، حيث قال: (إشارة إلى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد، فإنه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد، وإلا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها وإلا قد أخل بغرضه. نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلا بصدد بيان أن المتيقن مراد لا بصدد بيان أن غيره مراد أو ليس بمراد قبلاً للإجمال والإهمال المطلقين)^(٢).

وذكر السيد الشهيد رحمته ما يصلح أن يكون بياناً لهذه التعليقة حيث قال: (لو قال مثلاً (أكرم العالم) وكان في مقام تفهيم كل فرد أراد سريان الحكم إليه وفي مقام بيان أنه التمام ولم يكن في مقام بيان تمام الموضوع لم يمكن لنا تشخيص كون العالم الفاسق أيضاً مقصوداً إكرامه، فإننا لا نعرف ذلك إلا بأن نعرف أن العالم تمام الموضوع، ولا نعرف ذلك، لعدم كونه في مقام بيان تمام الموضوع، وإذا ضمنا ذلك إلى العلم بأن المولى في مقام بيان تمام الأفراد المراد

(١) كفاية الأصول: ٢٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٧-٢٨٨ الهامش.

إكرامهم حصل العلم بأن العالم الفاسق غير مراد، لأنه لم يبينه، فحصل العلم بأن تمام المراد هو أفراد العالم العادل، أي ثبت التقييد لا الإطلاق^(١).

وفيه: بناءً على أصل التفسير وأنه ينتج الإطلاق حتى مع وجود القدر المتيقن. فإنه يرد عليه عدم تمامية أصل التفسير في نفسه كما سيتضح من بيان التفسير الثالث.

وأما بناءً على ما ذكر في التعليقة من عدم إنتاجه للإطلاق. فيرد عليه: أنه لا فرق بينه وبين التفسير الأول حيثئذ من هذه الجهة، فيرد عليه ما تقدم في التفسير الأول.

التفسير الثالث: ما اختاره المشهور من منكري الأخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، وحاصله: أن المتكلم إنما يكون في مقام بيان ما له الدخل في مطلوبه، وبعبارة أخرى: بيان ما هو موضوع حكمه. فيقال إن ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان ما هو موضوع حكمه، وكل ما له دخل في ترتب ذلك الحكم. فمع عدم ذكره لقيد من القيود يكشف ذلك عن عدم دخالته في ذلك الموضوع ثبوتاً أيضاً. فالتكلم في مقام بيان وتفهم السامع بنفس كلامه، فما ذكره يريده إثباتاً وثبوتاً، وما لم يذكره لم يردده كذلك.

ويترتب على ذلك أن القدر المتيقن لا يؤثر في إطلاق كلام المتكلم. فلو كان موضوع حكمه ثبوتاً مثلاً هو (العالم العادل)، وكان هو القدر المتيقن أيضاً، لكن في مقام الجواب أطلق المتكلم وقال (أكرم العالم) فحيثئذ إنما يكون قد بين جزء الموضوع لحكمه لإتمامه فإن تمام الموضوع حسب الفرض هو مجموع (العالم العادل) فالعالم يكون جزء الموضوع لإتمامه، وهو خلاف ظاهر حاله كمتكلم.

ومما يستدل به على إثبات هذا التفسير:

(١) مباحث الأصول: ق ١/ج ٤/٥١٦.

١- أن كلام المتكلم - لا أقل الشارع - ناظر إلى مرحلة الجعل والإنشاء لا مرحلة المجعول والفعلية. وفي مرحلة الجعل يكون البيان لموضوع الحكم وقيوده، بخلاف مرحلة المجعول والتي تكون ناظرة إلى المصاديق الخارجية ومبينة لها. ومع القدر المتيقن إنما يُبين مورد ومصادق ما ينطبق عليه الحكم، لا موضوع وقيود الحكم.

٢- ما تقدم من أن التفسير الأول وكذا الثاني على أحد محتمليه يلزم منه محذور عدم الفرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب أو من الخارج. وهو مما لا يلتزم به، وبعد استبعادهما يتعين التفسير الثالث.

نعم، ذكر الشيخ الحلي رحمته احتمالين لهذا التفسير على أحدهما تدرج المسألة في كبرى الاحتفاف.

وحاصله: أن الأخذ بالقدر المتيقن حينئذٍ من عدمه مبني على (أن المراد من بيان ما له الدخل في مطلوبه هل هو البيان الواصل أو البيان الواقعي، فإن كان المراد به البيان الواصل، أعني ما يوجب ظهور اللفظ عند المخاطب، لم يكن انتفاء القدر المتيقن بهذا المعنى محتاجاً إليه. لأن المتكلم لا يمكنه الاعتماد عليه في تحقق ما هو بصده من البيان الموجب لظهور اللفظ عند المخاطب.

وإن كان المراد من البيان هو البيان الواقعي وإن لم يكن موجباً لظهور اللفظ فيما أُريد بيانه، كان انتفاء القدر المتيقن بالمعنى المذكور محتاجاً إليه في تمامية المقدمات.

والفاصل بين هذين الاحتمالين هو النظر فيما جرى عليه العقلاء من الأصل المذكور. فإن كان ما جروا عليه هو الإظهار وعدم الخفاء بالنسبة إلى كل أحد، على وجه يتكلفون إيصال مرادهم إلى كل أحد على اختلاف المراتب تعين الاحتمال الأول وهو الاستغناء عن المقدمة الثالثة. وإن كان ما جروا عليه

هو الإظهار بالنحو العادي تعين الاحتمال الثاني، وهو عدم الاستغناء عنها. لأن الفرض أن ذلك الذي اكتنف به الكلام مما يمكن الاعتماد عليه عادة. والمتعين من هذين الوجهين هو الوجه الثاني كما هو واضح لا يخفى. وعليه فتكون مقدمات الحكمة محتاجة إلى انتفاء القدر المتيقن بالمعنى المذكور، أعني اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية^(١).

أقول: إن المرجع في ذلك كما ذكره رحمته هو طريقة وسيرة العقلاء. فإن البحث بمجمله يدخل في كبرى حجية الظهور، والمرجع فيها تشخيصاً وحجة هو السيرة العقلانية كما هو واضح.

وقد تقدم: أن القرينة النوعية كي تكون قرينة لا بد من الإعداد العرفي العام لها كي تكون ناظرة ومفسرة للكلام. وعليه فلا بد من إحراز أن السيرة قائمة على الاستناد إلى القدر المتيقن في مقام التخاطب كقرينة أو ما يصلح للقرينية. وإحراز ذلك أول الكلام. بل هناك عدة شواهد على عدمه:

منها: أن المشهور شهرة عظيمة هو أن المورد لا يخصص الوارد. وقد ذكر الميرزا النائيني رحمته أن مسألتنا من هذا القبيل، ففي ما قرره الشيخ الحلي رحمته عنه ذكر: (أن صاحب الكفاية رحمته يريد بالقدر المتيقن في مقام التخاطب ما يكون مورداً لورود المطلق)^(٢). وقال رحمته في فوائد الأصول: (فإن من أوضح مصاديق القدر المتيقن في مقام التخاطب هو ورود العام والمطلق في مورد خاص، كقوله عليه السلام: (خلق الله الماء طهوراً) في مورد السؤال عن ماء بئر بضاعة. فإن المورد هو المتيقن المراد من اللفظ المطلق، مع أنه لا يخصص المطلق بالمورد، ولا قال به أحد، ولا هو رحمته قال به)^(٣).

(١) أصول الفقه: ٤٤٠/٥.

(٢) أصول الفقه: ٤٢٩/٥.

(٣) فوائد الأصول: ٥٧٥ / ٢.

ومع هذه الشهرة العظيمة إن لم تنعقد طريقة العرف على عدم الأخذ
 بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا أقل من التشكيك بقيام طريقة وسيرة
 العقلاء على الأخذ به. ومن المعلوم عدم كفاية الشك للقول بانعقاد السيرة.
 ويؤيد ذلك ما تقدم: من عدم الفرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب،
 والقدر المتيقن من الخارج من هذه الجهة، جهة صلاحية القدر المتيقن لاتكال
 المتكلم عليه في بيان مراده، مما قد يشير إلى أن أصل الارتكاز القائمة عليه السيرة
 في المقام مشكوك.
 فتحصل مما تقدم: أن القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مانع من جريان
 الإطلاق وبالتالي لا يكون منشأ من مناشئ الانصراف.

النتائج

اتضح مما تقدم أن أهم مناشئ الانصراف أربعة:

المنشأ الأول: غلبة الوجود، ولها ثلاث صور:

الصورة الأولى: الغلبة في قبال الندرة العادية، وهي محل نظر المشهور القائل بعدم حجية الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود.

الصورة الثانية: الغلبة في قبال ندرة الأفراد الملحقة بالعدم، والانصراف هنا تام وحجة.

الصورة الثالثة: وهي الشك في أن الغلبة هي من قبيل الصورة الأولى أو الثانية. وهذه تندرج تحت كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، مما يوجب الانصراف عن الإطلاق.

المنشأ الثاني: غلبة الاستعمال، وقد ذكرنا لها خمس مراتب:

الأولى: ما توجب النقل.

الثانية: ما توجب الاشتراك.

الثالثة: ما توجب المجاز المشهور.

وهذه المراتب توجب الانصراف -على اختلاف في نوع الانصراف- لإيجابها تغير الدلالة التصورية أو الاستعمالية. وأما في حالة الشك في بلوغ الغلبة إحدى تلك المراتب الثلاث أم لا -وهي المرتبة الخامسة- فتدخل حينئذ في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية والموجبة للانصراف أيضاً.

المنشأ الثالث: الارتكاز والمناسبة العرفية العقلانية أو التشريعية (مناسبات الحكم والموضوع) وأتضح أن مرجع هذا المنشأ إلى الارتكاز العقلائي أو التشريعي، أو اكتشاف ملاك الحكم وتنقيح المناط.

بيان: أن إلغاء خصوصية المورد ورفع اليد عن الظهور الأولي للكلام لا بد فيه من وجود مناسبة يصح استناد المتكلم إليها في إيصال مراده بكلامه. وتلك المناسبة لا بد أن تكون عامة وإلا دخلت في القرينة الخاصة وهو خروج عن محل الكلام. ومعنى كونها مناسبة عامة هو أنها أحد الطرق العرفية وأساليب الحوار عند أهل العرف والعقلاء، أي أن سيرتهم قامت على ذلك.

ولما كان منشأ السيرة هو الارتكاز، فمرجع هذه المناسبة إلى الارتكاز. وكذا مع اكتشاف الملاك وتنقيح المناط يمكن إلغاء خصوصية المورد، فإنه أحد أساليب وطرق المحاورة العرفية. وعليه فمرجع تلك المناسبة إلى الارتكاز أو اكتشاف الملاك.

ويترتب على ذلك: أنه لا بد من إحراز وجود المناسبة -ويكفي لذلك إحراز أصل وجودها لا بعينها وخصوصها-، فإن السيرة والارتكاز وكذا تنقيح المناط لا بد من إحرازه حتى يصح الاستناد إليه، ولا يكفي الظن بتحقيقه، فلا يكفي الظن بالمناسبة لأجل رفع اليد عن الظن بالمناسبة لأجل رفع اليد عن الظهور الأولي.

ولا يعني ذلك خروج مناسبات الحكم والموضوع عن كبرى حجية الظهور، فإن إحراز المناسبة العرفية العقلانية وأن طريقة المحاورة عندهم كذا مع الظن في اتباع المتكلم تلك الطريقة شيء، والظن بأصل وجود المناسبة شيء آخر. ومسألتنا من قبيل الأمر الأول فهي داخلة في كبرى حجية الظهور.

وظهر أيضاً أن التقسيمات المذكورة لهذا المنشأ لا داعي لها فإنها جميعاً ترجع إلى ما ذكرناه من إحراز المناسبة العرفية الارتكازية أو تنقيح المناط.

المنشأ الرابع: القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد ظهر أن فيه قولين:

الأول: ما ذهب إليه المشهور من عدم مانعيته للإطلاق وبالتالي لا يوجب الانصراف، بل يندرج تحت كبرى (المورد لا يخصص الوارد).

الثاني: ما تبناه صاحب الكفاية وجملة من الأعلام رحمهم الله من مانعته للإطلاق، أي أنه يوجب الانصراف عن الإطلاق، وظهر من كلماتهم إدراجهم له في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

وظهر أن الاختلاف ناشئ من الاختلاف في تفسير المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة أي (كون المتكلم في مقام البيان) فالقول الثاني قد استند إلى التفسير الأول -أي أن البيان بمعنى مجرد إيصال المتكلم مراده إلى المكلفين- في حين استند القول الأول إلى التفسير الثالث -وهو بيان ما هو موضوع حكمه، وماله الدخل في مطلوبه ومراده- وأتضح أن هذا التفسير هو الصحيح. وعليه فلا يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب منشأ من مناقشئ الانصراف.

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

مصادر البحث

١. أجود التقارير: تقريراً لأبحاث المحقق النائيني رحمته الله. تأليف السيد الخوئي رحمته الله. الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ. الناشر: مؤسسة صاحب الأمر (عج).
٢. أصول الفقه: تأليف: الشيخ حسين الحلبي رحمته الله. الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.
٣. بحار الأنوار: العلامة المجلسي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٤. بحوث في علم الأصول: تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله. تأليف: السيد محمود الهاشمي. الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٥. دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة): تأليف: السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله. الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر رحمته الله. الطبعة الثانية سنة ١٤٢٤هـ.
٦. فوائد الأصول: تقريراً لأبحاث المحقق النائيني رحمته الله. تأليف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني رحمته الله. الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي/قم.
٧. الفوائد الحائرية: تأليف: الوحيد البهبهاني رحمته الله. مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ.
٨. كفاية الأصول: تأليف: الشيخ محمد كاظم الخراساني رحمته الله. مؤسسة النشر الإسلامي/قم. الطبعة الثامنة ١٤٢٤هـ.
٩. لسان العرب: ابن منظور. تحقيق: أحمد فارس. الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت: ١٤١٤هـ.
١٠. مباحث الأصول: تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله. تأليف: السيد كاظم الحائري. الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.
١١. مجلة فقه أهل البيت عليه السلام: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

١٢. معجم ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان. نشر: دار العلم - الدار الشامية: ١٤١٢ هـ.
١٣. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. انتشارات: دفتر تبليغات إسلامي: ١٤٠٤ هـ.
١٤. نهاية الأفكار: تقريراً لأبحاث الشيخ آغا ضياء الدين العراقي رحمته الله.
- تأليف: الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي رحمته الله. الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي/قم. الطبعة الخامسة سنة ١٤٣١ هـ.
١٥. نهاية الدراية: تأليف: الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمته الله. الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ-٢٠٠٨ م.
١٦. وسائل الشيعة: تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م.

دراسة حول الواسطة المبهمة

بين الحسن بن محمد بن سماعة و أبان بن عثمان

الشيخ علي سالم الناصري ^{١٩٨٧}

الحلقة الثانية

في الاستدلال بالسنة الشريفة صعوبات نشأت
من مشاكل في مثبتاتها، كالإرسال في
الأسانيد، وليس بالضرورة أن يكون لسبب
قهر المرسل، فقسم منه ولَّده ضياع قرينة، أو
تصريح اعتمد عليه عند الإتيان بلفظ موجز،
ونظرية الاحتمال من الأساليب العلمية المتَّبعة
للتغلُّب على بعض عقبات صراط الاستدلال،
والذي بين يديك محاولة لحلِّ مشكلة نجمت
من إبهام الواسطة بين راويين هما: ابن سماعة،
وأبان بن عثمان اعتماداً على نظرية الاحتمال
مع إيجاز لبعض أساسياتها وقوانينها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في هذه الحلقة من الدراسة تتميم لما بدأناه في الحلقة الأولى والتي انتهينا فيها إلى نتائج حساب الاحتمال وفق المستوى الأول، وهو ما لوحظ فيه تمام مشايخ ابن سماعة سواء روى عن أبان أم لم يرووا عنه، وكانت النتيجة هي التغلب على الإشكال لو اعتمدنا على عدد الروايات، وعدمه لو اعتمدنا على عدد المشايخ سواء لاحظنا الفهارس أو لم نلاحظها.

ففي هذه الحلقة نتعرض للمستويين الثاني - وهو ما يلاحظ فيه من وردت روايته عن أبان بن عثمان من مشايخ ابن سماعة - ، والثالث - خصوص روايات ابن سماعة عن أبان بالواسطة - وقبل الشروع بالمستوى الثاني نود الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: ما ذكر من مستويات ثلاثة لا تمثل كل الدوائر المحتملة الأحقية، وإنما تمثل نماذجاً تغطي طيف تلك الدوائر، وإلا فهناك دوائر أخرى محتملة الأحقية، منها: ملاحظة مشايخ ابن سماعة الواقعيين في روايات ابن سماعة بالواسطة عن أبان، لكن مع عدم الاقتصار على رواياتهم عن أبان التي رواها ابن سماعة، وإنما يتعدى إلى كل رواياتهم التي رواها ابن سماعة حتى التي عن غير أبان بن عثمان. وهذا المستوى أعم مطلقاً من الثالث وأخص مطلقاً من الثاني.

ومنها: ملاحظة كل من روى عن أبان سواء روى عنه ابن سماعة أو لم يرو، وهذا أعم من وجه من المستوى الأول ولعله يكافؤه في قوة الاحتمال.

ومنها: ملاحظة من كان من أهل بلد أبان من مشايخ ابن سماعة فقط دون غيرهم، وهذا يمكن أن تقسم بلحاظه بقية المستويات.

الأمر الثاني: ما ذكرناه من طريقتين لحساب الاحتمال في الاحتمالات المشروطة ليس على سبيل الحصر بل هناك طريقة ثالثة، وقد ذكروا^(١) مثلاً بينت فيه الطرق الثلاثة، وهو كما يلي:

يوجد في فصل اثنا عشر طالباً و أربع طالبات. إذا اختير ثلاثة من الفصل بطريقة عشوائية فما هو احتمال أن يكونوا جميعاً طلاباً؟

الحل الأول: احتمال أن يكون المختار الأول طالباً هو $\frac{16}{28}$ حيث أنه يوجد ١٢ طالباً من بين ١٦ طالباً، وإذا كان الأول طالباً فيكون احتمال أن المختار الثاني طالب هو $\frac{15}{27}$ حيث أنه يوجد ١١ طالباً من بين ١٥ طالباً الباقين ، وأخيراً إذا كان الأول والثاني طالبين يكون احتمال أن المختار الثالث طالب هو $\frac{14}{26}$ ، حيث أنه يوجد ١٠ طلاب من بين ١٤ طالباً الباقين وبذلك يكون احتمال أن الثلاثة طلاب باستخدام نظرية الضرب هو:

$$\frac{16}{28} \times \frac{15}{27} \times \frac{14}{26} = \frac{14}{28}$$

الحل الثاني^(٢): يوجد ق^{١٦} طريقة لاختيار ثلاثة طلاب من بين ١٦ طالباً، ويوجد ق^{١٢} طريقة لاختيار ثلاثة طلاب من بين ١٢ طالباً إذاً

$$\text{الاحتمال} = \frac{\text{ق}^{12}}{\text{ق}^{16}} = \frac{220}{560} = \frac{11}{28}$$

الحل الثالث: إذا اختير الطلبة واحداً بعد الآخر يوجد $(16 \times 15 \times 14)$ طريقة لاختيار ثلاثة طلبة بغض النظر عن الجنس ويوجد $(12 \times 11 \times 10)$ طريقة لاختيار ثلاثة طلاب ذكور إذاً

$$\text{الاحتمال} = \frac{(12 \times 11 \times 10)}{(16 \times 15 \times 14)} = \frac{11}{28}$$

(١) ملخصات شوم ، نظريات ومسائل في الاحتمالات ، تأليف د. سيمور ليسشتر : ٨٣.

(٢) ق نر = $n! / (r! \times (n - r)!)$ ويمثل عدد طرق اختيار ر من الحوادث من بين ن من الحوادث أو طرق توزيع ن من الحوادث على ر من الحوادث.

١٢٥٠ المستوى الثاني^(١): حساب الاحتمال بلحاظ مشايخ ابن سماعة الذين رووا عن أبان وإن كان الراوي لرواياتهم عن أبان غير ابن سماعة. وعليه لابد من ملاحظة مَنْ رووا عن أبان بن عثمان ممن روى عنهم ابن سماعة وهنا نحتاج أولاً إلى متابعة من رووا عن أبان وهم:

- ١- أبو علي بن سالم^(٢).
- ٢- أبو محمد الأنصاري^(٣).
- ٣- أبو يعقوب^(٤).
- ٤- أبو علي البجلي^(٥).
- ٥- أبو أحمد الأزدي^(٦) = أبو أحمد محمد بن زياد الأزدي^(٧) = ابن أبي عمير^(٨) = محمد ابن أبي عمير^(٩) = محمد بن زياد بن عيسى^(١٠) = محمد ابن زياد بن عيسى بن عيسى السابري^(١١) = محمد بن زياد^(١٢).

(١) لا نلاحظ في هذا المستوى روايات الفهارس لقلتها (٧ فقط، ٦ للثقات وواحدة لغيرهم).

(٢) أمالي الصدوق: ٧٥٥.

(٣) الكافي: ٢ / ٦٠٩. ذكر في البحار: ٧٣ / ١٤٩ رواية أبي عبد الله محمد الأنصاري عن أبان لكنه تصحيف أبي محمد الأنصاري كما في المصدر.

(٤) كامل الزيارات: ١٦٧.

(٥) كمال الدين: ٢٠٢.

(٦) أمالي الصدوق: ١٨٧.

(٧) أمالي الصدوق: ٨٨.

(٨) المحاسن: ٢ / ٣٦٠.

(٩) رجال الكشي: ٩٠.

(١٠) تهذيب الأحكام: ٩ / ٢٧٩.

(١١) الكافي: ٥ / ٤٤٨.

(١٢) تهذيب الأحكام: ٢ / ٤٧.

- ٦ - أبو عبيدة معمر بن المثنى^(١).
- ٧ - أبي الحسن^(٢).
- ٨ - ابن أبي نصر^(٣) = أحمد بن محمد^(٤) = أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٥)
أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي^(٦) = أحمد بن محمد البزنطي^(٧) =
البزنطي^(٨).
- ٩ - إبراهيم بن عبد الله^(٩).
- ١٠ - إبراهيم بن محمد الثقفي^(١٠).
- ١١ - إبراهيم بن عبد الحميد^(١١).
- ١٢ - أحمد بن الحسن الميثمي^(١٢) = الميثمي^(١٣) = أحمد بن الميثمي^(١٤).

-
- (١) رجال النجاشي: ١٣، ولعله أخذ عن أبان أخبار العرب وأشعارهم وليس روايات أهل البيت عليه السلام فلم تعهد روايته عنه، مع أن علوم العربية اختصاصه.
 - (٢) ثواب الأعمال: ١٢٨.
 - (٣) تهذيب الأحكام: ٥٣ / ٢.
 - (٤) تهذيب الأحكام: ٢٢ / ١.
 - (٥) الكافي: ٤٠٣ / ١.
 - (٦) أمالي الصدوق: ٣٦٠.
 - (٧) علل الشرائع: ٥٦٢ / ٢.
 - (٨) علل الشرائع: ٣٧ / ١.
 - (٩) تهذيب الأحكام: ٢٧٨ / ١٠.
 - (١٠) تفسير القمي: ٣٣٥ / ٢.
 - (١١) مختصر البصائر: ٢١٠.
 - (١٢) الكافي: ٣٣٧ / ٨.
 - (١٣) الكافي: ١٧٩ / ٣.
 - (١٤) التهذيب: ١٢١ / ٧.

- ١٣- أحمد بن حمزة^(١) = أحمد بن حمزة العدوي^(٢).
 ١٤- أحمد بن محمد بن خالد البرقي^(٣).
 ١٥- أحمد بن أبي حمزة^(٤).
 ١٦- أحمد بن عديس^(٥).
 ١٧- أحمد بن عبد الله^(٦) = أحمد بن عبد الله القروي^(٧).
 ١٨- إسماعيل بن بزه بن عبد العزيز^(٨).
 ١٩- بكر بن محمد الأزدي^(٩).
 ٢٠- جعفر بن بشير^(١٠) = جعفر بن بشير البجلي^(١١).
 ٢١- جعفر بن سماعة^(١٢).
 ٢٢- جعفر بن محمد بن حكيم^(١٣).

(١) بصائر الدرجات: ٢٣٥.

(٢) الخصال: ٦٤٥.

(٣) المحاسن: ٦١٠ / ٢، لكن الأظهر وقوع سقط في السند فقد روى عنه بكثرة بالواسطة مع أنه من السابعة.

(٤) بصائر الدرجات: ٤٩.

(٥) تهذيب الأحكام: ١٣١ / ٩.

(٦) تهذيب الأحكام: ١٨٢ / ١٠.

(٧) علل الشرائع: ٣٤٠ / ٢.

(٨) بصائر الدرجات: ٩١.

(٩) تهذيب الأحكام: ٣٢٦ / ٢.

(١٠) الكافي: ٤٠٠ / ١.

(١١) أمالي الصدوق: ٤٨١.

(١٢) الكافي: ١٩١ / ٥.

(١٣) تهذيب الأحكام: ١٥٥ / ١.

- ٢٣ - جعفر^(١).
 ٢٤ - الحسن بن علي بن أبي حمزة^(٢).
 ٢٥ - الحسن بن علي الخزاز^(٣).
 ٢٦ - الحسن بن حماد^(٤) = الحسن بن عديس^(٥).
 ٢٧ - الحسن بن مخلد^(٦).
 ٢٨ - الحسن بن علي بن فضال^(٧).
 ٢٩ - الحسن بن علي الوشاء^(٨) = الوشاء^(٩).
 ٣٠ - الحسن بن علي^(١٠).
 ٣١ - الحسن بن محبوب^(١١).
 ٣٢ - الحسين بن سعيد^(١٢).

-
- (١) بحار الأنوار: ٢٣١ / ٧٩، لكن في المصدر (الخصال: ٥٢٢): جعفر.
 (٢) تفسير القمي: ٣٧٠ / ٢.
 (٣) تفسير القمي: ٣٠٨ / ٢.
 (٤) تهذيب الأحكام: ١٣٠ / ٧ على نسخة قوينها فيما تقدّم.
 (٥) الاستبصار: ٢٩١ / ٣.
 (٦) المحاسن: ٦١٥ / ٢.
 (٧) تهذيب الأحكام: ٢٩٦ / ٦.
 (٨) الكافي: ٥٦ / ١.
 (٩) الكافي: ٥١ / ١.
 (١٠) الكافي: ٢٥٦ / ٤، وهو أحد من تقدّم.
 (١١) كامل الزيارات: ٤١.
 (١٢) تهذيب الأحكام: ٣٦٢ / ٢، والأقرب وقوع سقط في السند فإنه روى عنه كثيراً بالواسطة، مع أنه من السابعة.

- ٣٣- حماد^(١).
- ٣٤- حماد بن عيسى^(٢).
- ٣٥- حماد بن عثمان^(٣).
- ٣٦- درست^(٤).
- ٣٧- زيد بن المعدل^(٥).
- ٣٨- السندي بن محمد^(٦) = السندي بن محمد البزاز^(٧).
- ٣٩- صفوان بن يحيى^(٨) = صفوان^(٩).
- ٤٠- ظريف بن ناصح^(١٠).
- ٤١- العباس بن عامر^(١١) = العباس بن عامر القصباني^(١٢).
- ٤٢- العباس بن معروف^(١٣).

-
- (١) الكافي: ٤ / ٣٧٣.
- (٢) المحاسن: ٢ / ٣٣٧.
- (٣) الكافي: ١ / ٤٠٣.
- (٤) تهذيب الأحكام: ٩ / ٢٩.
- (٥) بصائر الدرجات: ٤٨.
- (٦) بصائر الدرجات: ٢٩.
- (٧) تهذيب الأحكام: ٢ / ٢٣١.
- (٨) المحاسن ج ٢ / ٣٩٥.
- (٩) تهذيب الأحكام: ١ / ١٦٤.
- (١٠) تهذيب الأحكام: ١ / ٢٥٩.
- (١١) الكافي: ٢ / ١٨.
- (١٢) الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد: ٢٧٥.
- (١٣) تهذيب الأحكام: ٩ / ١٨٢.

- ٤٣ - عبد الله بن حماد الأنصاري^(١).
 ٤٤ - عبد الله بن عبد الرحمان^(٢).
 ٤٥ - عبد الله بن الفضل^(٣).
 ٤٦ - عبد الله بن يحيى^(٤).
 ٤٧ - عبد الله بن المغيرة^(٥).
 ٤٨ - عبيس بن هاشم^(٦).
 ٤٩ - علي بن الحكم^(٧) = علي بن الحكم بن الزبير^(٨).
 ٥٠ - علي بن سيف بن عميرة^(٩).
 ٥١ - علي بن مهزيار^(١٠).
 ٥٢ - عاصم بن حميد^(١١).
 ٥٣ - عيسى الفراء^(١٢).

-
- (١) تهذيب الأحكام: ٤ / ٤٦.
 (٢) بصائر الدرجات: ٣٦٣.
 (٣) أمالي الصدوق: ٣١٩.
 (٤) أمالي الصدوق: ٦٤٦.
 (٥) تهذيب الأحكام: ٣ / ٤٤.
 (٦) الكافي: ٣ / ١٨٠.
 (٧) الكافي: ١ / ٦٩.
 (٨) مستطرفات السرائر: ٥٦٥.
 (٩) الغيبة للنعماني: ٧٢، وفي الهامش أن في بعض النسخ "علي بن أبي يوسف عن ابن عمرو".
 (١٠) تهذيب الأحكام: ١ / ٣٢٢.
 (١١) كمال الدين: ٢٢٣.
 (١٢) الكافي: ٥ / ١٢٤.

- ٥٤ - فضالة^(١) = فضالة بن أيوب^(٢).
- ٥٥ - القاسم^(٣).
- ٥٦ - القاسم بن عامر^(٤).
- ٥٧ - القاسم بن عروة^(٥).
- ٥٨ - القاسم بن محمد^(٦) = القاسم بن محمد الجوهري^(٧) = القاسم الزيات^(٨).
- ٥٩ - محسن بن أحمد^(٩) = محسن بن أحمد بن معاذ^(١٠).
- ٦٠ - محسن بن أحمد الميثمي^(١١).
- ٦١ - محسن بن محمد^(١٢).
- ٦٢ - محمد بن الحسين^(١٣).
- ٦٣ - محمد بن أحمد^(١٤).

-
- (١) الكافي: ٣ / ٤١٩.
- (٢) الكافي: ١ / ٢٦٤.
- (٣) تهذيب الأحكام: ٣ / ٢٤٣.
- (٤) تهذيب الأحكام: ٤ / ١٩.
- (٥) تهذيب الأحكام: ١ / ١٤٦.
- (٦) بصائر الدرجات: ٥٥.
- (٧) تهذيب الأحكام: ٢ / ٩٢.
- (٨) المحاسن: ٢ / ٥٤٨.
- (٩) المحاسن: ٢ / ٦٠٩.
- (١٠) الكافي: ٨ / ٣٤٢.
- (١١) أمالي الصدوق: ٢١٠، ولعل فيه تصحيف، والصحيح محسن بن أحمد القيسي.
- (١٢) بصائر الدرجات: ٢٠٦.
- (١٣) مختصر بصائر الدرجات: ١٨.
- (١٤) المحاسن: ٢ / ٣٩٥.

- ٦٤ - محمد بن إسماعيل ^(١).
 ٦٥ - محمد بن خالد البرقي ^(٢).
 ٦٦ - محمد بن عمرو ^(٣).
 ٦٧ - محمد بن سنان ^(٤).
 ٦٨ - محمد بن القاسم ^(٥).
 ٦٩ - محمد بن الوليد ^(٦).
 ٧٠ - محمد بن الوليد الخزاز ^(٧).
 ٧١ - محمد بن الوليد شباب الصيرفي ^(٨) = محمد بن الوليد الصيرفي ^(٩).
 ٧٢ - محمد بن مروان ^(١٠).
 ٧٣ - موسى بن القاسم ^(١١).

-
- (١) كامل الزيارات: ٣٩٢.
 (٢) المحاسن: ٧٢ / ١.
 (٣) كامل الزيارات: ٥٢٩.
 (٤) أمالي الصدوق: ٧٠٨.
 (٥) تهذيب الأحكام: ٥ / ٤١٠، ولعله مصحف موسى بن القاسم، فقد بدأ به السند.
 (٦) الكافي: ٣ / ٢٨١.
 (٧) تهذيب الأحكام: ٢ / ٣٥١.
 (٨) الكافي: ١ / ٢٣٦.
 (٩) علل الشرائع: ١ / ١٦٦.
 (١٠) الكافي: ٢ / ١٧.
 (١١) تهذيب الأحكام: ٥ / ٥٧، مع أنه قد وردت رواياته في موارد عديدة، لكن الظاهر وقوع السقط لأنه من السابعة وأبان من الخامسة ووقوع الخلل فيما نقله الشيخ عن كتاب موسى بن القاسم ليس بعزيز.

٧٤ - النضر بن سويد^(١).

٧٥ - النضر بن شعيب^(٢).

٧٦ - يونس^(٣) = يونس بن عبد الرحمان^(٤).

٧٧ - يحيى بن عمر^(٥).

وبعد هذه الإحصائية وبملاحظة ما تقدم من بيان مشايخ ابن سماعة يتبين أن من روى عن أبان من مشايخ ابن سماعة هم التالي:

(هذا الجدول يبين مشايخ ابن سماعة الذين روى عن أبان وإن لم يكن الراوي ابن سماعة، ويبين عدد روايات ابن سماعة عنهم سواء أكانت الرواية عن أبان أو عن غيره - وهو ما نريد حساب الاحتمال بلحاظه في هذا المستوى -، كما ويبين فيه حال الراوي من الوثاقة وعدمها).

١- ابن أبي عمير	٧١ رواية ^(٦)	ثقة
٢- أحمد بن الحسن الميثمي	٦٣ رواية	ثقة
٣- أحمد بن عديس	٣ روايات	لم يوثق
٤- جعفر بن سماعة	٦١ رواية	ثقة
٥- الحسن بن حماد (الحسن بن عديس)	٥ روايات	لم يوثق
٦- الحسن بن علي بن فضال	روایتان	ثقة

(١) تهذيب الأحكام: ٩ / ٢٢٣.

(٢) الكافي: ٢ / ٤١٠.

(٣) الكافي: ٣ / ٣٠٢.

(٤) تهذيب الأحكام: ١٠ / ٣٢.

(٥) بصائر الدرجات: ٤٤٠.

(٦) نبه على أن هذه الروايات مأخوذة للراوي بكل عناوينه، ولم تعد روايات الفهارس لقلتها (٦ للثقة و واحدة لغيرهم).

٧- الحسن بن محبوب	٢٥ رواية	ثقة
٨- صفوان بن يحيى	٧١ رواية	ثقة
٩- عيسى بن هاشم	١٣ رواية	ثقة
١٠- فضالة	رواية واحدة	ثقة
١١- محسن بن احمد	رواية واحدة	لم يوثق
١٢- محمد بن سنان	رواية واحدة	لم يوثق

وهل يمكن التغلب على المشكلة من دون الاستعانة بحساب الاحتمال؟ أي بملاحظة أن التعبير بـ عن غير واحد يدل على الأقل على ثلاثة، هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا وجدنا أن غير الثقات من المشايخ الذين رووا عن أبان وروى عنهم ابن سماعة أقل من ثلاثة يتم المطلوب؟
و لكن من النتائج واضح أن هذه الطريقة عقيمة لأن عدد غير الثقات لا يقل عن ثلاثة.

حساب الاحتمال:

وهنا لا نحتاج إلى الحساب مرتين مرة بلحاظ كل الروايات وأخرى بلحاظ الوارد منها في كتب الحديث فقط لأن روايات هذه الدائرة في الفهارس قليلة (٦ للثقات و واحدة لغيرهم).

أولاً: بلحاظ عدد المشايخ

عدد المشايخ الموثقين = ٨، وعدد المشايخ غير الموثقين = ٤، والعدد الكلي = ١٢ =

قيمة احتمال أن يجتمع ثلاثة من مشايخ ابن سماعة غير المعتمدين = $\frac{1}{12}$
ق^{١٢} = $\frac{1}{12} = \frac{1}{12}$

النسبة المئوية = ٨.١٨٪ وهي نسبة ضعيفة

ثانياً: بلحاظ عدد الروايات

عدد روايات المشايخ الموثقين = ٣٠٧، عدد روايات المشايخ غير الموثقين = ٣١٧، العدد الكلي للروايات = ٦٢٤

قيمة احتمال أن يجتمع ثلاثة من مشايخ ابن سماعة غير المعتمدين = $\frac{1}{120}$ تقريباً $\frac{1}{120} = \frac{5259030}{4382511}$ تقريباً

النسبة المئوية = ٠,٠٠٢٢٨ % وهي ضعيفة جداً

النتيجة وفق هذا المستوى تقبل روايات الوسائط المتعددة سواء كان الحساب بلحاظ عدد المشايخ أو بلحاظ عدد الروايات.

المستوى الثالث:

حساب الاحتمال في خصوص الدائرة الضيقة - خصوص روايات ابن سماعة عن أبان بالواسطة - بملاحظة روايات ابن سماعة عن أبان بالواسطة تبين أن عناوين من توسطوا بينهم كالتالي:

- ١- أحمد بن الحسن الميثمي في سبعة وعشرين موضعاً [٢٧]^(١). ثقة .
- ٢- أحمد بن الميثمي في موضع واحد [١]^(٢)، ثقة.
- ٣- الميثمي في سبعة مواضع [٧]^(٣)، ثقة.
- ٤- أحمد بن عديس في ثلاثة مواضع [٣]^(٤)، لم يوثق .
- ٥- جعفر بن سماعة في خمسة عشر موضعاً [١٥]^(٥)، ثقة.

(١) منها : الكافي: ٢ / ٦١٦.

(٢) التهذيب: ٧ / ١٢١.

(٣) الكافي: ٣ / ١٧٩.

(٤) الكافي: ٧ / ٣٩، ٨ / ٨١، ٨٢.

(٥) منها: الكافي: ٤ / ٢٥٢.

- ٦- جعفر في ثلاثة مواضع [٣]^(١)، ثقة.
- ٧- الحسن بن عديس في موضع واحد [١]^(٢)، لم يوثق.
- ٨- الحسن بن حماد في موضع واحد [١]^(٣)، لم يوثق.
- ٩- محسن بن أحمد في موضع واحد [١]^(٤)، لم يوثق.
- ١٠- فضالة في موضع واحد [١]^(٥)، ثقة.
- ١١- محمد بن أيوب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر في موضع واحد [١]^(٦)، محمد بن أيوب لم يوثق، وابن أبي نصر ثقة.

وهنا أمور لابد من التعرض لها:

الأمر الأول: لا شبهة في اتحاد المعنون بالعناوين الثلاثة الأول.

الأمر الثاني: بناءً على مغايرة جعفر بن سماعة مع جعفر بن محمد بن سماعة يأتي سؤال: مَنْ منهما المقصود بعنوان جعفر الوارد مجرداً؟ والثمرة تظهر في زيادة عدد المشايخ لو قلنا بأنه الثاني.

وقد كنا قويناً أنه جعفر بن سماعة لكثرة روايات ابن سماعة عنه لكن يمكن أن يقال هناك شاهد على أنه جعفر بن محمد بن سماعة، وهو سند أورده الشيخ في كتابيه^(٧) هكذا (عنه - الحسن بن محمد بن سماعة - عن جعفر عن أبيه عن إسحاق بن عمار قال: أظنه عن عبد الله بن جذاعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام

(١) منها: التهذيب: ٢٠٥ / ٧.

(٢) الاستبصار: ٢٩١ / ٣.

(٣) التهذيب: ١٣٠ / ٧ على نسخة هي الأقرب.

(٤) الكافي: ٦٠٨ / ٢.

(٥) التهذيب: ١١٤ / ٧، الاستبصار: ٩٩ / ٣.

(٦) الكافي: ١٢٦ / ٨.

(٧) التهذيب: ١١٣ / ٧، الاستبصار: ٩٩ / ٣.

عن السيف المحلى بالفضة .. الحديث)، فالملحظ أنه قال: (عن جعفر عن أبيه)، والذي أبوه من الرواة هو جعفر بن محمد بن سماعة، وأما أبو جعفر بن سماعة فلا يعلم أنه من الرواة أصلاً، فتأمل.

الأمر الثالث : تقدّم البناء على اتحاد الحسن بن عديس مع الحسن بن حماد عند الحديث في المستوى الأول والثمرة تظهر في عدد المشايخ.

الأمر الرابع: قد يناقش في توسط فضالة بين ابن سماعة وأبان، وذلك بأن يقال إن الرواية التي وقع فيها فضالة متوسطا بينهما في التهذيين وردت نفسها في الكافي^(١) وفيها (عن غير واحد) بدلاً من (عن فضالة) مما يرفع الوثوق بتوسطه بينهما، لكن يمكن دفع ذلك بخطوتين:

١- إنما يرتفع الوثوق لو كان الشيخ قد نقلها عن الكافي فعندها لقائل أن يقول إن وجود عنوان فضالة في نسخة الشيخ من الكافي لا يكفي بالوثوق بوجوده فعلاً ما دامت النسخ الأخرى - ومنها مصادر المطبوع - غير مشتملة على ذلك، لكن الشيخ لم ينقلها عن الكافي، وإنما نقلها من كتاب الحسن بن محمد بن سماعة؛ لأنه ابتداءً السند باسمه.

لا يقال: هذا وجيه لو كان الشيخ ملتزماً بذلك على نحو الموجبة الكلية لكن الشواهد على مخالفة الشيخ لذلك موجودة.

فإنه يقال: صحيح، ولكن هذا لا يجري في الجميع وما يمكن الخروج بلحاظه عن تصريح الشيخ هو من قامت القرائن على عدم وجود كتابه عند الشيخ أو قامت قرينة في موضع خاص أنه لم ينقله عن كتاب من ابتداءً باسمه وإن كان كتابه من مصادر الشيخ في تأليف التهذيين، وفتح الباب أكثر من هذا بلا دليل وموجب لعدم حجية أكثر التهذيين. وكتاب الحسن بن محمد بن سماعة مما

يوثق بتوفر الشيخ عليه عند تأليفه للتهذيبين.

٢- أن هذا المورد إلى كونه شاهداً على أن التعبير بغير واحد جاء من الكليني رحمته الله أقرب منه إلى نسبة الخلل في التهذيب.

ولبيان ذلك أقول:

لا ترفع اليد عن حجية خبر الثقة إلا بمدرك من قرينة رافعة للوثوق أو تعارض ونحوه وفي المقام يوجد احتمال معتد به للاختلاف في النقل لا يرتفع معه الوثوق بالنقلين فلا وجه للتنازل عن حجيتهما، وهو: أنه لما كان الكليني قد روى الرواية عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة، والشيخ قد ابتدأ فيها بالحسن بن محمد بن سماعة وطرقه إليه تنتهي إلى حميد بن زياد عن ابن سماعة^(١) وحيث إن ابن سماعة وحميد موجودان في الطريقتين يستبعد أن يكون منشأ الاختلاف أحدهما كأن ينقل ابن سماعة الرواية إلى حميد مرتين إحداهما عن فضالة والأخرى عن غير واحد، وحميد بدوره ينقل الأول لمن وقع في طريق الشيخ^(٢) وينقل الثاني للكليني، أو أن ابن سماعة ينقل عن ثلاثة بأسمائهم، ولكن حميد ينقل للكليني عن الثلاثة مجملاً، وينقل لمن وقع في طريق الشيخ واسطة واحدة - فضالة - ويهمل البقية، فكل الفرضين بعيدان وإن كان الأول أبعد، فالأقرب أن يكون الكليني قد روى كتباً لجمع من مشايخ ابن سماعة عن طريق حميد بن زياد وهذه الكتب تشتمل على هذه الرواية، فبطبيعة

(١) التهذيب: ١٠ / ٧٥ من المشيخة قال: (وما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسن بن محمد بن سماعة فقد أخبرني به أحمد بن عبدون عن أبي طالب الأنباري عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة، وأخبرني أيضاً الشيخ أبو عبد الله والحسين بن عبيد الله وأحمد ابن عبدون كلهم عن أبي عبد الله الحسين بن سفيان البزوفري عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة).

(٢) الأنباري والبزوفري.

الحال لما أراد ذكر الطرق للرواية تبين له أن ابن سماعة يرويها عن أبان بأكثر من طريق فذكر الطرق على نحو الإجمال اعتماداً على معلوميتها آنذاك مثلاً، أما الشيخ أو من وقع بينه وبين حميد في طريقه إلى ابن سماعة فلم يتوفر إلا على واحد من كتب تلكم الجماعة مما اشتمل على هذه الرواية - كتاب فضالة - فبطبيعة الحال يذكر طريقاً واحداً أو توفر على غيره لكنه لم يشأ ذكر كل الطرق اختصاراً مثلاً أو لم يلتفت إلى تكرار الرواية - وفرق بين عدم الالتفات إلى تكرار الرواية والاشتباه في نقل ما هو مكتوب أو في سماع ما يلقى، فلاشتباه يدفعه أصل عقلائي في حين لا أصل يثبت الالتفات إلى التكرار-.

وعليه لا موجب لرفع اليد عن ما ورد في التهذيبن، ولا وجه لنسبة الخلل إلى ما نقل فيهما.

مضافاً إلى أن الخطين ليسا متقاربين ففرق بين (عن غير واحد) و (عن فضالة).

الأمر الخامس: التعبير بـ (عن غير واحد) ظاهر بتعدد الوساطة في عرض واحد أما تعدد الوسائط طولاً وعرضاً فغير ظاهر منه، وعليه لا يكون المورد الأخير - محمد بن أيوب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر - داخلاً في الحساب.

نتيجة هذه الأمور هي أن المشايخ وعدد الروايات في هذا المستوى كالتالي:

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| (١) أحمد بن الحسن الميثمي | في خمسة وثلاثين موضعاً [٣٥] ثقة. |
| (٢) أحمد بن عديس | في ثلاثة مواضع [٣]، لم يوثق. |
| (٣) جعفر بن سماعة | في خمسة عشر موضعاً [١٥]، ثقة. |
| (٤) جعفر | في ثلاثة مواضع [٣]، ثقة. |
| (٥) الحسن بن حماد = الحسن بن عديس | في موضعين [٢]، لم يوثق. |
| (٦) محسن بن أحمد | في موضع واحد [١]، لم يوثق. |

(٧) فضالة في موضع واحد [١]^(١)، ثقة.

الملاحظ أن عدد غير الثقات لا يقل عن ثلاثة فأیضا لا ینفع التعبير بغير واحد بحد ذاته لحل المشكلة .

حساب الاحتمال

بلحاظ عدد المشايخ:

إذا بنينا على اتحاد عنوان جعفر مع عنوان جعفر بن سماعة - إما لأن المراد بهما جعفر بن محمد بن سماعة أو لأن المراد بهما غيره - يكون عدد المشايخ الثقات ثلاثة وعدد المشايخ غير الثقات ثلاثة والعدد الكلي ستة، وعليه قيمة احتمال اجتماع ثلاثة من المشايخ غير الموثقين $= 613 \times 512 \times 411 = 2011$

النسبة المئوية = ٥٪ وهي كبيرة

وإذا بنينا على عدم الاتحاد - المراد بجعفر هو جعفر بن محمد بن سماعة وهو غير جعفر بن سماعة - يكون عدد المشايخ الثقات أربعة وعدد المشايخ غير الثقات ثلاثة والعدد الكلي سبعة

وعليه قيمة احتمال اجتماع ثلاثة من المشايخ الموثقين $= 713 \times 612 \times 511 = 3511$

النسبة المئوية = ٢٨٥٧٪ وهي نسبة ضعيفة

بلحاظ عدد الروايات:

وهنا لا نحتاج إلى الحساب مرتين مرة بلحاظ كل الروايات وأخرى بلحاظ الوارد منها في كتب الحديث، لأن روايات هذه الدائرة موجودة في كتب الحديث فقط، كما أنه لا يؤثر البناء على اتحاد جعفر مع جعفر بن سماعة وعدمه فكلاهما ثقة.

وعليه لما كان عدد الروايات جميعاً [٦٠] وعدد روايات الضعاف [٦] فقط ستكون النتائج كالتالي:

قيمة احتمال كون أحد الوسائط من غير الثقة هي $ق٦١ \backslash ق٦٠ = ٦٠ \backslash ١١ = ١٠ \backslash ١١$
النسبة المئوية = ١٠% وهي عالية

وقيمة احتمال اجتماع ثلاث وسائط كلهم من غير الموثقين = $ق٦٣ \backslash ق٦٠ = ٢٠ \backslash ٢٠$
 $١٧١١ \backslash ١ = ٣٤٢٢٠$

النسبة المئوية = $٠,٠٥٨٤ \%$ وهي ضعيفة لا يعتنى بها.
وهذه النسبة هي التي ينبغي اعتمادها على الأقوى كما تقدّم في النقطة الخامسة من الأمر الثالث.

بقي شيء: حصول الاطمئنان الشخصي بوجود الثقة في موارد عن غير واحد من روايات ابن سماعة قريب جداً لمن يراجع روايات ابن سماعة، وذلك بملاحظة أنه في جميع الموارد التي تكررت فيها الواسطة بين ابن سماعة وأبان أو غير أبان دائماً يوجد ثقة أو أكثر، بل غير الثقة دائماً واحد لا أكثر.

النتيجة النهائية: تحصل مما تقدّم أن الأقرب هو اعتبار روايات ابن سماعة عن غير واحد عن أبان بن عثمان بل عن غيره لو وجدت.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الملحق الأول

من هو المراد بمحمد بن زياد الذي يروي عنه الحسن بن محمد بن سماعة؟ هناك كلام في تعيين محمد بن زياد الذي يروي عنه الحسن بن محمد بن سماعة فهل هو محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى الأزدي يباع السابري أو محمد بن الحسن بن زياد العطار؟ ولعل أصل إثارة احتمال أنه محمد بن الحسن بن زياد العطار ما ذكره الأسترآبادي في الوسيط^(١) في عنوان محمد بن الحسن بن زياد العطار، قال: "عنه الحسن بن محمد (جش). وقال في آخر سنده: عن محمد بن زياد، وهو يعطي أنه ينسب إلى جده وهو يقع كثيراً، وقد ورد في التهذيب: الحسن بن محمد عن محمد بن زياد كثيراً فلا يبعد أن يكون هو المراد، فتدبر". وكيفما كان، بعد الفراغ عن ثبوت رواية الحسن بن محمد بن سماعة بالمباشرة عن محمد ابن أبي عمير^(٢) وعن محمد بن الحسن بن زياد العطار^(٣) يقع الكلام في تعيين محمد بن زياد الذي يروي عنه الحسن بن محمد بن سماعة: بدواً يحتمل أنه محمد بن أبي عمير، كما يحتمل أنه محمد بن الحسن بن زياد العطار، وهناك شواهد للطرفين^(٤)، بيان ذلك:

الشاهد على كون المراد من محمد بن زياد الذي يروي عنه ابن سماعة محمد بن الحسن بن زياد العطار هو ما يظهر من النجاشي في ترجمة محمد بن

(١) حكاة في مشايخ الثقات الحلقة الأولى: ٦٣.

(٢) كما في خمسة مواضع بعناوين متعددة ذكرناها في الملحق، منها ما في الكافي: ٨ / ٧.

(٣) كما في خمسة مواضع بعناوين ذكرناهما في الملحق منها ما في الكافي: ١٢٦ / ٧.

(٤) مستخلصة من نقد الرجال: ١٧٤ / ٤، وجامع الرواة: ٩١ / ٢، وإكلیل المنهج: ٤٤١،

والمعجم: ٢٢٩ / ١٦.

الحسن بن زياد العطار^(١) من أن الحسن بن محمد - وهو ابن سماعة - روى كتاب محمد بن الحسن بن زياد العطار بعنوان محمد بن زياد، فإنه بعد أن ذكر في العنوان محمد بن الحسن بن زياد العطار ذكر في طريقه إليه هكذا " أخبرنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدثنا علي بن حبشي، عن حميد، قال: حدثنا الحسن بن محمد قال: حدثنا محمد بن زياد بكتابه " فهو ظاهر بأن الحسن بن محمد أطلق محمد بن زياد في السند وأراد به محمد بن الحسن بن زياد العطار، بل يكفي أن النجاشي أو بعض من وقع في الطريق أطلق محمد بن زياد على محمد بن الحسن ابن زياد العطار، فهو يدل على تعارفه، وبالنتيجة يرجح على احتمال كونه ابن أبي عمير.

ويؤيد ذلك ما يظهر من رجال ابن داود من أن محمد بن زياد العطار هو محمد بن الحسن بن زياد العطار ففيه دلالة على أنه قد ينسب إلى جده، قال السيد الخوئي رحمته الله^(٢) - تبعاً للتفريشي^(٣) - : "ويؤكد ذلك، أن ابن داود ذكر محمد بن الحسن بن زياد العطار، وقال فيه: (كش) (كر) (ق) ثقة. وكلمة (كش) في كلامه، محرف (جش) جزماً، ثم ذكر بعد ذلك بقليل محمد بن زياد العطار، وقال: (كش) ثقة، روى أبوه عن أبي عبد الله عليه السلام. وكلمة (كش) فيه محرف أيضاً، فيعلم من ذلك، أن محمد بن زياد العطار، هو محمد بن الحسن بن زياد العطار بعينه."

وفي قبال ذلك شواهد عديدة على أنه محمد بن أبي عمير هي:

١- ما أورده الشيخ الطوسي في التهذيب^(٤) قال: "ما رواه الحسن بن سماعة

(١) رجال النجاشي: ٣٦٩.

(٢) المعجم: ١٦ / ٢٢٩.

(٣) في النقد: ٤ / ١٧٤.

(٤) التهذيب: ٩ / ٣٩٥.

عن محمد بن زياد ومحمد بن الحسن العطار عن هشام عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مملوك أعتق سائبة قال... "وأورده في الاستبصار"^(١) إلا أن فيه "محمد بن زياد عن محمد بن الحسن العطار" ففيه قرينة واضحة على مغايرة محمد بن زياد لمحمد بن الحسن العطار، ولا يؤثر الاختلاف فيما وقع بين عنوانيهما من لفظ، فسواء كان "و" أو "عن" فالدلالة على المغايرة واضحة.

٢- رواية محمد بن زياد عن أشخاص روى عنهم ابن أبي عمير ولم يرو عنهم محمد بن الحسن العطار كالحسين بن مصعب الهمداني^(٢) فإن محمد بن زياد راوي كتاب الحسين بن مصعب في طريق الشيخ في الفهرست^(٣) هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم ترد رواية لمحمد بن الحسن العطار عن الحسين ابن مصعب، ووردت رواية ابن أبي عمير عنه في خمسة مواضع^(٤).

٣- في طبقة واحدة إذا تطابق عنوانان وكان المعنون بأحدهما أشهر فالقاعدة أن المشهور لا يقيد، ويقيد غيره، وحيث إن محمد بن أبي عمير أشهر بكثير من العطار، بل العطار ليس مشهوراً أصلاً، فابن أبي عمير هو المراد من محمد بن زياد لو أطلق.

أقول: المدعى وجود قرينة على الخلاف فلا ينفع الأصل والقاعدة.

٤- لما ورد محمد بن زياد مقيداً - مثلاً محمد بن الحسن بن زياد العطار - وأريد به محمد بن الحسن العطار كان المراد منه إذا أطلق ابن أبي عمير.

(١) الاستبصار: ٤ / ١٩٩.

(٢) وذكروا غيره كعماوية بن عمار وعبد الله بن سنان وغيرهم لاحظ مشايخ الثقات الحلقة الأولى ص ٦٥.

(٣) الفهرست: ١١٢.

(٤) الكافي: ٥ / ١٣٢، ٨ / ٢٦١، أمالي الصدوق: ٣١٨، الخصال: ١٢٨، ٢٧١.

أقول: فيه ما لا يخفى فقد ورد محمد بن زياد مقيداً وأريد به محمد بن أبي عمير مثل محمد بن زياد ابن عيسى كما تقدم.

٥- كثرة رواية محمد بن زياد في هذه الطبقة دليل على أنه من الرواة المشهورين فيها، فبأي شيء اختصت كثرة الرواية عنه بالحسن بن سماعة دون غيره؟ فهذا يشهد بأن المراد منه محمد ابن أبي عمير الذي هو مشهور وروى عنه الكثيرون، لكن ابن سماعة اختار هذا العنوان ويشاركه في ذلك الطاطري الذي علمه مذهب الوقف، وكذلك علي بن أسباط، ولعل اختياره ناشيء من التعصب، فلم تطب أنفسهم بتكريم من يخالفهم ولو بمستوى تقنية أبيه، فليتأمل!

٦- روى عن محمد بن زياد من لم يرو عن محمد بن الحسن بن زياد العطار وروى عن محمد بن أبي عمير مثل أحمد بن محمد بن عيسى، فإنه روى عن محمد بن زياد^(١)، وروى عن محمد بن أبي عمير^(٢)، ومثل إبراهيم بن هاشم فإنه روى عن محمد بن زياد^(٣) وروى عن محمد بن أبي عمير كثيراً^(٤).

وهناك مناقشة في الاستفادة من كلام النجاشي لإثبات كون المراد من محمد ابن زياد محمد بن الحسن بن زياد العطار ذكرها الشيخ عرفانيان^(٥) بثلاث نقاط هي:

١- أن سند النجاشي إلى كتاب العطار ضعيف بعلي بن حبشي.
وفيه: أن ضعف السند لا يؤثر دائماً، فحتى الكذاب لا يخرج عن الأسماء

(١) كما في الكافي: ٢/ ١٩٢ ح ٢، وفي الكافي: ٢/ ١٩٣ ح ٣.

(٢) كما في رجال النجاشي في ترجمة الحسن بن زياد العطار: ٤٧.

(٣) كما في الكافي: ٢/ ١٩٣ ذيل ح ٣، وفي الكافي: ٢/ ١٩٣ ح ٤.

(٤) كما في الكافي: ١/ ٣٣، ٣٨، ٤٠، ٤٣.

(٥) في مشايخ الثقات الحلقة الاولى: ٦٤ وما بعدها.

المعروفة للرواة.

٢- أن النسبة إلى الجَد فيما لا يكون الانتساب مشهوراً، ولم تقم قرينة واضحة على الانتساب لا يصار إليها، وإلا لكان المصير إلى دعواها مصيراً إلى دعوى بلا بينة وبرهان.

وفيه: أن الكلام في استكشاف الشهرة من كلام النجاشي، مع أنه يكفي أن نفهم أن هذا مراد عند ابن سماعة ولو على نحو التعبير الخاص به.

٣- أن العبارة ليست ناصّة في النسبة إلى الجَد، وإنما هي تحتملها، كما أنها تحتملُ التقدير والحذف أو السقط وأشباه ذلك، بل يمكن دعوى: أن العبارة قوية الاحتمال في أن محمد بن زياد حدّث ابن سماعة بكتاب محمد بن الحسن بن زياد.

أقول: يمكن أن يقال إن التشكيك ليس في محله، فلو لم يكن هناك من يشترك بهذا الاسم هل يتوقف أحد في كون المراد من محمد بن زياد في الأسانيد هو محمد بن الحسن بن زياد العطار؟ ثم أين روايات محمد بن أبي عمير عن العطار؟ ولو كان راوياً لكتابه لانعكس عادة.

مع أنه يمكن أن يقال إن هذه الدعوى مخالفة لما هو ديدن النجاشي في ذكر طرقه إلى أصحاب الكتب، فإنه في آخر الطريق يذكر اسم صاحب الكتاب ضمن السند مثلاً في ترجمة سليم بن قيس^(١) قال في آخر الطريق "عن سليم بن قيس بالكتاب" وفي ترجمة الأصبغ بن نباتة^(٢) قال في آخر الطريق "عن الأصبغ بالوصية" وفي ترجمة إبراهيم بن صالح الأنماطي^(٣) قال في آخر الطريق "عن عبيد الله بن أحمد بن نهيك عنه" وهكذا.

(١) رجال النجاشي: ٨.

(٢) رجال النجاشي: ٨.

(٣) رجال النجاشي: ١٥.

لكن هذا ليس دائماً فقد لا يذكر كما في ترجمة أبان بن عمر الأسدي^(١)، قال في آخر الطريق "عن عيسى بن هشام بكتاب أبان بن عمر الأسدي"، ولم يقل "عن عيسى بن هشام عن أبان بن عمر الأسدي بكتابه".

بل يمكن أن يقال إن النجاشي عند إيراد أسماء أصحاب الكتب في آخر طرده إلى كتبهم لا يراعي الأسماء الواردة في الأسانيد وإنما يكفي بأي عنوان ويعتمد على قرينة أن الترجمة له، فمثلاً في ترجمة أبان بن عثمان الأحمر البجلي^(٢) قال في آخر الطريق الأول "حدثنا أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بها"، وقال في آخر الطريق الثاني "حدثنا أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بكتبه" ولو تم ما ذكر لاقتضى أن تكون روايات ابن أبي نصر عن أبان من كتاب أبان كلها بعنوان أبان، في حين إذا رجعنا إلى الأسانيد نجد روايات أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بعنوان أبان بن عثمان كثيرة جداً، بل لعلها تزيد على رواياته عنه بعنوان أبان، مما لا يقي مجالاً للقول بأنها جميعاً ليست من كتاب أبان.

ويمكن أن يقال بالفرق بين الحذف من آخر الاسم اختصاراً اعتماداً على قرينة الترجمة وبين النسبة إلى الجد فهو ليس اختصاراً معهوداً، ولا يكاد يصح لو لم يكن التعبير به معهوداً، فليتأمل!

هذا وقد ذكر الشيخ عرفانيان بعد ذلك قرائن بعضها تفصيل، أو مصاديق أخرى لبعض ما ذكر في النقد والإكليل، وبعضها لا يتم لوحده يفيد الاطلاع عليها في ترسيخ الوثوق بكون المراد من محمد بن زياد من غير تقييد محمد بن أبي عمير.

هذه شواهد الطرفين والأقوى شواهد أنه محمد بن أبي عمير فانها مجمعة

(١) رجال النجاشي: ١٤.

(٢) رجال النجاشي: ١٣.

- مع أن فيها ما هو تام بنفسه - تمنع من الاعتماد على شاهد كونه العطار لو تم بنفسه مع أنه ليس بذلك الوضوح كما ظهر مما تقدم.

وما ذكر عن ابن داود لا يبعد فيه الاشتباه كما أشير إليه في النقد^(١) وجامع الرواة^(٢)، فإنه لا وجود لعنوان محمد بن زياد العطار.

وهذا الكلام لا تظهر له ثمرة عملية هنا، فإن العطار وابن أبي عمير كلاهما ثقة، غايته لأيهما تعد روايات محمد بن زياد، وإنما تظهر ثمرة البحث في توثيق من يروي عنه محمد بن زياد لو قلنا إنه ابن أبي عمير بناءً على قبول أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، ولا تعد رواية محمد بن زياد عن شخص توثيقاً لو قلنا إنه العطار أو ترددنا في ذلك.

(١) نقد الرجال: ٤ / ٢٠٧.

(٢) جامع الرواة: ٢ / ١١٤.

الملحق الثاني

في تعيين جعفر بن سماعة

ورد عنوان جعفر بن سماعة كثيراً في أسانيد الروايات، ووقع كلام في المراد منه، هل المراد منه جعفر بن محمد بن سماعة أخو الحسن بن محمد بن سماعة ذكر منسوباً لجدّه أو المراد منه شخص آخر؟ ذهب الكثير من الرجالين إلى الاتحاد كالسيد التفريشي^(١) والأردبيلي^(٢) والوحيد البهبهاني^(٣) والحائري^(٤) والكرباسي^(٥) والسيد علي البروجردي^(٦) وأبي القاسم النراقي^(٧) والسيد الخوئي^(٨) والأبطحي^(٩) وعرفانيان^(١٠) وغيرهم^(١١). وذهب آخرون إلى عدم الاتحاد كالشيخ علي النمازي الشاهرودي^(١٢) ولم يستبعده المجلسي^(١٣).

(١) نقد الرجال: ١ / ٣٤٤.

(٢) جامع الرواة: ١ / ١٥٢.

(٣) التعليقة: ١٠٥، ١٠٩.

(٤) منتهى المقال (رجال أبي علي الحائري): ٢ / ٢٤٧.

(٥) إكليل المنهج: ١٦١.

(٦) طرائف المقال: ١ / ٢٨٨.

(٧) شعب المقال: ٦٠.

(٨) المعجم: ٥ / ٣٨.

(٩) تهذيب المقال: ٤ / ٣٧٢.

(١٠) مشايخ الثقات الحلقة الثانية: ١٩٢.

(١١) في رجال الحائري: ٢ / ٢٤٧: "في الحاوي والمجمع أيضاً أنّهما واحد، واستظهره في النقد وحكم به في الوجيزة، ثم قال: وقيل: ضعيف غيره. وليس بذلك البعيد".

(١٢) مستدركات علم رجال الحديث: ١ / ١٦١.

(١٣) كما تقدم نقله عن الحائري في هامش سابق.

ويمكن أن يقال إنه ليس جعفر بن محمد بن سماعة ويدل على ذلك مضافاً إلى ظاهر التعبير أمور:

الأول: ما نقله الشيخ الطوسي في الاستبصار^(١) "قال الحسن بن سماعة وسمعت جعفر بن سماعة وسئل عن امرأة طلقت على غير السنة ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم فقلت له: أليس تعلم أن علي بن حنظلة روى: إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة، فإنهن ذوات أزواج؟ فقال: يا بني رواية علي بن أبي حمزة أوسع على الناس، قلت: فأيش روى؟ قال: روى علي بن أبي حمزة... الخ" ومثله في التهذيب^(٢)، ففي قوله للحسن (يا بني) دلالة على أنه ليس أخاه فالأخ لا يقول لأخيه يا بني وإن كان أصغر منه إلا بعناية كبيرة ولا يكفي مجرد العلو في الرتبة.

الثاني: التصريح في كونه عمه في الكافي (١٢٩ / ٧) قال: "حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد ابن سماعة، عن عمه جعفر بن سماعة، عن مثنى عن عبد الملك بن أعين، عن أحدهما عليه السلام قال: ليس للنساء من الدور والعقار شيء". هذا ولكن لم يثبت وجود لفظة "عمه" فإنها وإن وجدت في المطبوع وفي خمس نسخ من الكافي^(٣) وهو الموافق للوسائل^(٤)، إلا أنه قد خلت منها خمس نسخ أخرى وفيها ما يعد من أقدم النسخ في المقام^(٥)، وفي الوافي^(٦) "عن أخيه" بدل "عن عمه" مما يعني خلو نسخته من لفظة "عمه".

(١) الاستبصار: ٢٩٢ / ٣.

(٢) التهذيب: ٥٨ / ٨.

(٣) الكافي: ٦٤٩ / ١٣ (الهامش) طبعة دار الحديث.

(٤) الوسائل: ٢٠٩ / ٢٦.

(٥) الكافي: ٦٤٩ / ١٣ (الهامش) طبعة دار الحديث.

(٦) الوافي: ٧٨٢ / ٢٥.

الثالث: ما أشار إليه الوحيد^(١) من غرابة كون الابن من أصحاب الصادق عليه السلام والأب من أصحاب الرضا عليه السلام، فمحمد بن سماعة عد من أصحاب الرضا عليه السلام، فإذا أريد بجعفر بن سماعة الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام جعفر بن محمد بن سماعة لزم ما ذكر.

لكن مضافاً إلى الإشكال في أصل كون جعفر بن سماعة من أصحاب الصادق عليه السلام - حيث إن واقع الروايات لا يساعد على ذلك فإنه لم يعثر على رواية جعفر بن سماعة عن الصادق عليه السلام بالمباشرة إلا في مورد واحد^(٢) - يأتي ما ذكره الحائري في رجاله^(٣) من أن الصحبة لا تعني أكثر من الرواية، فلو أن محمد ابن سماعة عاصر الصادق عليه السلام ولم يرو عنه لا يعد في أصحابه، واستشهد قائلاً: "قول الشيخ في بعض التراجم: (عاصره ولا أدري روى عنه أم لا). وقوله في أول رجاله: (ولن لم يرو عنهم عليهم السلام: لم) يناد بذلك، وهذا الحسن بن محمد بن سماعة لم يذكره إلّا في ظم - أي في أصحاب الكاظم عليه السلام - مع أنه أدرك الرضا والجواد عليهما السلام، بل والهادي والعسكري عليهما السلام..."

الرابع: ما أشار إليه الوحيد أيضاً من وجود روايات توسط فيها صفوان بين الحسن بن سماعة وجعفر بن سماعة^(٤).

ويمكن أن يجاب بأن النجاشي^(٥) نص على أن جعفر بن محمد بن سماعة أكبر من إخوته (أخويه)، فيمكن أن يكون من الطبقة السادسة، فيمكن أن يروي عنه صفوان، فالطبقة الواحدة تروي عن بعضها البعض.

(١) التعليقة: ١٠٥ ذكره كإشكال على عده في أصحاب الصادق عليه السلام وليس تشكيكاً في الاتحاد لأنه عاد والتزم بالاتحاد في: ١٠٩.

(٢) الإمامة والتبصرة: ٣٨، وذكرها في كمال الدين: ٢٣٢.

(٣) منتهى المقال (رجال أبي علي الحائري): ٢ / ٢٤٧.

(٤) التهذيب: ٣ / ٨٥.

(٥) رجال النجاشي: ١١٩.

وفي مقابل ذلك استدل السيد الخوئي رحمته ^(١) على كون المراد أخاه - على تقدير التسليم بوجود عم للحسن باسم جعفر بن سماعة - بوجهين حاصلهما:

(١) جعفر بن سماعة مجهول وجعفر بن محمد بن سماعة صاحب كتاب والحسن بن محمد ابن سماعة روى نوادر أخيه وهو كتاب كبير كما في رجال النجاشي ^(٢)، فلو لم نقل بأن المراد من جعفر بن سماعة في الأسانيد هو جعفر بن محمد بن سماعة لزم أمرٌ بعيدٌ عادةً وهو كثرة روايته عن مجهول لم يرو كتابه ونادرة روايته عن روى كتابه، فلم يرو عن جعفر بن محمد بن سماعة إلا في موردٍين في الاستبصار ^(٣).

أقول: لماذا لا نجعل كثرة رواية جعفر بن سماعة دليلاً على شهرته، ولا ينافيه عدم ذكره في رجال النجاشي؛ لأنه ليس من أصحاب الكتب مثلاً. ثم كون الراوي صاحب كتاب لا يلزم كونه مشهوراً.

(٢) الروايتان أعلاه وردتا في التهذيب ^(٤) وفيهما جعفر بن سماعة بدل جعفر بن محمد بن سماعة وليس لاختلاف تعبير الشيخ في كتابيه وجه إلا بناءً على انصراف جعفر بن سماعة إلى جعفر بن محمد بن سماعة ليكون ما في التهذيب معتمداً على الانصراف لو كان ما في المصدر جعفر بن محمد بن سماعة، ويكون ما في الاستبصار تبيناً لما في المصدر، إذا كان الموجود فيه اعتماداً على الانصراف جعفر بن سماعة.

أقول: لماذا حجب الشيخ هذين الموردين بالتبيين وفي الاستبصار فقط؟! وهناك وجه ثالث ذكره السيد الخوئي رحمته أيضاً وهو أنه من البعيد جداً عدم

(١) المعجم: ٣٨ / ٥.

(٢) رجال النجاشي: ١١٩.

(٣) الاستبصار: ٤ / ١٧٨، ١٧٩.

(٤) التهذيب: ٨ / ٣٣٦، ٣٣٩.

تعرض الشيخ لمن هو شهير في الرواية - يعني جعفر بن محمد بن سماعة، فإنه لم يذكر في الفهرست ولا في الرجال - لكن هل ذكر الشيخ كل أصحاب الكتب؟! وهل كل صاحب كتاب مشهور؟!

وجه رابع يمكن استخراجه مما ورد في التهذيب^(١) "قال محمد بن الحسن: الذي أعتمده في هذا الباب وأفتي به أن المختلعة لا بد فيها من أن تتبع بالطلاق وهو مذهب جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة من المتقدمين، ومذهب علي بن الحسين من التأخرين، فأما الباقر من فقهاء أصحابنا المتقدمين فلست أعرف لهم فتيا في العمل به ولم ينقل منهم أكثر من الروايات التي ذكرناها وأمثالها، ويجوز أن يكونوا رويوها على الوجه الذي نذكر فيما بعد وإن كان فتياهم وعملهم على ما قلناه".

تقريب الوجه أن هذا الكلام كالصریح بأن جعفر بن سماعة من فقهاء أصحابنا المتقدمين فكيف يمكن أن يراد به رجل مجهول!.

وفيه ما تقدم من أنه لماذا لا نعتبر هذا دليلاً على شهرة جعفر بن سماعة. **النتيجة** أنه لم يتم وجه بما يركن إليه على الاتحاد والأصل مع المغيرة. **والثمرة** إنما تظهر لو أريد حساب الاحتمال بحسب عدد المشايخ ولكنه ليس المختار كما تقدم، وأما من حيث الوثيقة فلا ثمرة عند من يقبل وثيقة مشايخ ابن أبي عمير وأخويه، فإن صفوان قد روى عن جعفر بن سماعة^(٢) كما تقدم.

(١) التهذيب: ٨ / ٩٧.

(٢) التهذيب: ٣ / ٨٥.

الملحق الثالث

هل يمكن أن يروي من كان من الطبقة السابعة عن وهيب بن حفص؟
قد يشكل بأن وهيب بن حفص من الخامسة فلا يمكن لمن هو من السابعة أن يروي عنه.

لكن الظاهر عدم تمامية الإشكال، ولنتكلم في مقامين:
المقام الأول في أصل كون وهيب من الطبقة الخامسة.
والأساس الذي أعتمد عليه في إثبات أن وهيب من الطبقة الخامسة هو روايته عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، لكنه مما يمكن المناقشة فيه.
ولنتكلم تارة بناءً على عدم اتحاد وهيب بن حفص مع وهب بن حفص وأخرى بناءً على الاتحاد.

أما بناءً على عدم الاتحاد فرواية وهيب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام بالمباشرة مما يمكن الخدش فيها، فإنه وإن ذكر النجاشي في ترجمته أنه "روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام ووقف" وعده الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام إلا أن ذلك لم يتمثل في الروايات في المصادر الحديثية لا الفقهية ولا غيرها.

نعم، ورد في الفقيه^(١) "وروى وهيب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: البقرة والبدنة تجزيان عن سبعة نفر إذا كانوا من أهل بيت أو من غيرهم"
لكنه عليه السلام بنفسه أوردها في الخصال^(٢) والعلل^(٣) وفيها "عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام"، وكذلك أوردها الشيخ في

(١) الفقيه: ٢ / ٤٩١.

(٢) الخصال: ٣٥٦.

(٣) علل الشرائع: ٢ / ٤٤١.

التهذيب^(١) والاستبصار^(٢) كما في الخصال والعلل مع اختلاف في المتن. وعليه لا يحصل الوثوق بما ذكره النجاشي من روايته عن أبي عبد الله عليه السلام، وعد الشيخ إياه من أصحاب الصادق عليه السلام فلا يتم ما رتب عليه من كونه من الطبقة الخامسة^(٣)، هكذا يمكن أن يقال.

ولكن يمكن المناقشة بأن روايته عن الصادق عليه السلام ليس لها موضوعية، وإنما هي كاشفة عن كونه من الخامسة، ويمكن الاستدلال على أنه من الخامسة بأمرين آخرين:

الأول: أن الأعم الأغلب من روايات وهيب بن حفص هي عن أبي بصير، وهو ممن لم يتأخر بعد الصادق عليه السلام بل مات بعد وفاة الصادق عليه السلام بستين أي

(١) التهذيب: ٢٠٨ / ٥.

(٢) الاستبصار: ٢٦٦ / ٢.

(٣) تجدر الإشارة إلى أنه وردت رواية في التهذيب (٢٠٠ / ٦) محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسين عن وهيب بن حفص عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشارك الرجل على السلعة ويؤليه عليها قال: إن ربح فله وإن وضع فعليه، قال: وسألته عن مملوك يشتري ويبيع قد علم بذلك مولاه حتى صار عليه مثل ثمنه قال: يستسعى فيما عليه. وأورد ذيلها في الاستبصار (١٢ / ٣) محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسين عن وهيب بن حفص عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك يبيع ويشترى قد علم بذلك مولاه حتى صار عليه مثل ثمنه قال: يستسعى فيما عليه.

لكن لم يرد في غير هذا المورد ولم يذكر أي واحد من الرجالين رواية وهيب بن حفص عن أبي جعفر عليه السلام فمن المطمأن به وقوع خلل في السند ومما يؤيد ذلك ورود رواية في التهذيب (١٨٧ / ٧) من غير البعيد أنها نفس صدر هذه الرواية ورد فيها هكذا "عنه (الحسن بن محمد بن سماعة) عن وهيب عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يشاركه الرجل في السلعة يدل عليها، قال: إن ربح فله وإن وضع فعليه" كما أشير إليها في هامش التهذيب (٢٠٠ / ٥).

سنة خمسين ومائة^(١)، فالرواية عنه لا تفرق عن الرواية عن الصادق عليه السلام في كشفها عن أن الراوي من الطبقة الخامسة^(٢).

لا يقال هذا بناءً على كون المراد من أبي بصير هو يحيى بن القاسم الأسدي، ولكن لعله ليث بن البختري المرادي، فإنه يقال لو سلم فهو غير ضائر بعد عدم ثبوت بقاءه إلى زمن الكاظم عليه السلام، فما ذكره الشيخ في الفهرست من روايته عن الكاظم عليه السلام وعده إياه في أصحابه في رجاله مخالف لظاهر النجاشي والكشي و البرقي^(٣)، مع أن الرواية عن الكاظم عليه السلام لا تعني أنه بقي إلى زمن يبقى إليه من كان من الخامسة بحيث يعد من روى عنه من السادسة، فتأمل!

(١) روى الكليني عن سعد بن عبد الله، وعبد الله بن جعفر، جميعاً، عن إبراهيم بن مهزيار، عن أخيه علي بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: قبض موسى بن جعفر عليه السلام، وهو ابن أربع وخمسين سنة في عام ثلاث وثمانين ومائة، وعاش بعد جعفر عليه السلام خمساً وثلاثين سنة. الكافي: الجزء ١، كتاب الحجة. ٤. باب مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ١٢٠، الحديث ٩.

علق عليها السيد الخوئي رحمته الله قائلاً: "وهذه الرواية فيها تحريف لا محالة، وقد مر في ترجمة عبد الله بن مسكان: أنه أيضاً لم يبق إلى زمان الرضا عليه السلام، ومع ذلك فالرواية في نفسها ضعيفة، فإن محمد بن سنان في نفسه لم يوثق".

أقول: هذه الرواية مخالفة لما صرح به النجاشي والشيخ من كون موته في سنة خمسين ومائة. (٢) إليك أسماء بعض من روى عنهم وهيب بن حفص: علي (علي بن أبي حمزة)، أبو حسان العجلي، عبد الله بن القاسم.

(٣) قال السيد رحمته الله في المعجم: ١٥ / ١٥٥: "بقي هنا شئ: وهو أن ظاهر النجاشي أن ليث بن البختري لم يرو عن الكاظم عليه السلام، كما أن ذكره الكشي في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام يقتضي ذلك، لكنك عرفت من الشيخ عده في أصحاب الكاظم عليه السلام أيضاً، والظاهر أن ما ذكره النجاشي هو الصحيح، فإننا لم نجد له الرواية عن الكاظم عليه السلام. وعليه فكل رواية رواها أبو بصير عن الكاظم عليه السلام، فهي عن يحيى بن القاسم، والله العالم".

وكون شخص من أصحاب الإمام لا يدل على أكثر من أنه روى عنه فلا يقال لا يصدق أنه من أصحاب الكاظم عليه السلام إذا لم يصحبه مدة معتداً بها من الزمن فتدبر!

نعم قد يقال كما أشار إليه السيد الأستاذ (دامت بركاته) لعل بعض من يتخرج من الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام لا يتخرج من الرواية عن أبي بصير، كمن كان شاباً في مقتبل عمره، فإنه ليس كل من يتحمل الرواية يروي عنهم عليهم السلام، وعليه ليس كل من روى الرواية في عصر الصادق والكاظم عليهما السلام يعد من الخامسة، بل خصوص من روى فعلاً عن الصادق والكاظم عليهما السلام أو كان مؤهلاً لذلك هو من يعد من الخامسة، فتأمل!

الثاني: رواية من يعد من الطبقة السادسة^(١) عنه مثل محمد بن علي الهمداني فإنه وقع في مشيخة الفقيه في طريق الصدوق رحمته الله إلى وهيب بن حفص، وقد روى الهمداني عن الرضا عليه السلام، والغالب في من يروي عنه عليه السلام كونه من السادسة والكليني -وهو من التاسعة- يروي عن الهمداني بواسطتين عادة، والبرقي -وهو من السابعة- يروي عنه أيضاً، فتأمل!

هذا كله بناءً على عدم اتحاد وهيب بن حفص مع وهب بن حفص.

أما بناءً على اتحاد وهيب بن حفص مع وهب بن حفص كما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله وهو الأقرب فهناك بعض الروايات لوهب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام بالمباشرة هي:

(١) إليك بعض من روى عن وهيب بن حفص: محمد بن عصام، علي بن محمد بن عبد الله الخياط، محمد بن يوسف بن إبراهيم الورداني عن أبيه، محمد بن نعمة السلولي، الطاطري، محمد بن علي الكوفي، جعفر بن عثمان، الحسن بن علي، علي بن الحسين.

- ١- حميد بن زياد عن الحسن بن محمد عن وهب^(١) بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من قال علم الله ما لا يعلم اهتز العرش إعظاماً له^(٢).
- ٢- محمد بن الحسين عن وهب^(٣) بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن القرآن فيه محكم ومتشابه.. الحديث^(٤).
- ٣- روي عن وهب بن حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل في كم يقرأ القرآن؟ قال: في ست فصاعداً... الحديث^(٥). يلاحظ أن هذه الرواية مرسلة.
- وهناك روايتان قد يتوهم منها ثبوت رواية وهب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام بالمباشرة إلا أنه ليس كذلك.
- ١- في الجواهر السنية^(٦) "وعن محمد بن علي عن وهب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام إن الله خلق العقل فقال له أقبل ثم قال له أدبر... الحديث.
- لكن في البصائر^(٧) رواها عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام وكذا في الوسائل^(٨) عن البصائر.

(١) في الوسائل: ٢٣ / ٢٠٩ عن الكافي وهيب بدلاً من وهب.

(٢) الكافي: ٧ / ٤٣٧ ح ٣.

(٣) في البحار (٢٣ / ١٩٨) عن البصائر وفي الوسائل (٢٧ / ١٩٨) عن البصائر وهيب بن حفص بدلاً من وهب بن حفص.

(٤) البصائر: ٢٢٣.

(٥) الإقبال للسيد ابن طاووس: ١ / ٢٣٢.

(٦) في الجواهر السنية للحر العاملي: ٣٥٣.

(٧) البصائر: ١ / ١٩٢.

(٨) الوسائل: ١ / ٤١.

٢- في الوسائل^(١) محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن أبي عبد الله محمد بن خالد البرقي، عن وهب بن حفص، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: لا يأكل الضالة إلا الضالون.

لكن في الفقيه^(٢) روى أبو عبد الله محمد بن خالد البرقي رضي الله عنه عن وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عليه السلام.... الحديث.

وعليه لما كان الصحيح اتحاد وهيب بن حفص مع وهب بن حفص فرواية وهيب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام ثابتة.

لكن الملاحظ أن الغالبية العظمى من روايات وهيب بن حفص بما له من عناوين عن أبي عبد الله عليه السلام بالواسطة ولم تثبت روايته بالباشرة إلا في الموارد القليلة جداً المتقدمة فمن القرب بمكان وقوع الخلل في هذه الموارد بسقوط الوساطة، ولعله لهذه الموارد نظر من عده من أصحاب الصادق عليه السلام ومن قال بروايته عنه عليه السلام.

الخلاصة يمكن القول بأن وهيب بن حفص من الخامسة لا لروايته عن الصادق عليه السلام بل لروايته عن من هو من الطبقة الرابعة ولم يطل به العمر لإدراك الخامسة، أو قل من كان معاصراً للصادق عليه السلام ولم يتأخر بعده.

المقام الثاني: في رواية الطبقة السابعة من الرواة عنه

الظاهر إدراك وهيب بن حفص للطبقة السادسة وبقاؤه إلى زمن يمكن لمن كان من الطبقة السابعة الرواية عنه وذلك لأمرين:

١- أن النجاشي روى كتابه عن طريق الحسن بن سماعة، وهو الحسن بن محمد بن سماعة، وهو من السابعة و الشيخ في الفهرست روى كتابه عن طريق

(١) الوسائل: ٤٤ / ٢٥.

(٢) الفقيه: ٢٩٢ / ٣.

محمد بن الحسين، وهو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، وهو من السابعة أيضاً.

٢- روايات من هم من السابعة عنه كثيرة مبثوثة في الكتب كالحسن بن محمد بن سماعة - رواياته في الكافي وحده بعناوينه المتعددة تزيد على الخمس عشرة رواية^(١) - ومحمد بن الحسين ابن أبي الخطاب - رواياته في التهذيب وحده خمس عشرة رواية^(٢) - والطاطري^(٣)، محمد بن علي الكوفي (أبو سميئة)^(٤).

هذا ولم يوجد ولا في مورد واحد واسطة بينهم وبينه^(٥). ومن الواضح أن روايات من هم من الطبقة السادسة عنه لا تؤثر في ثبوت روايات الطبقة السابعة عنه، فمن كان من الخامسة وبقي إلى السادسة تروي عنه السادسة والسابعة.

وبهذا يظهر عدم تمامية الإشكال والحمد لله رب العالمين.

(١) منها الكافي: ٢ / ٩٥، ٣٤٤، ٤٩٦ .. وغيرها.

(٢) منها التهذيب: ١ / ١٩٠، ٣١٢، ٢٣٧ .. وغيرها.

(٣) التهذيب: ٢ / ٤٣.

(٤) إرشاد المفيد: ٢ / ٣٧٩، غيبة الطوسي: ٤٥٢، ٤٧٧.

(٥) لا يقال ههنا دور فقد اعتمد على رواية ابن سماعة في إثباتها، فإنه يقال: الكلام لم يعتمد عليها لوحدها وإنما تشكل هي وما شاكلها قرائن توجب الوثوق بالرواية وتدعم ظاهر السند بأنه لا سقط فيه.

المصادر

- ١ - الاختصاص، منسوب للشيخ المفيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
- ٢ - اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) - الشيخ الطوسي، تصحيح وتعليق المعلم الثالث ميرداماد الأسترابادي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٣ - الإرشاد، المفيد، مؤسسة آل البيت عليه السلام لتحقيق التراث.
- ٤ - الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية، تهران، تحقيق السيد حسن الخراسان.
- ٥ - أساسيات الاحتمالات، د. خالد زهدي خواجه مدير المعهد العربي للتدريب والبحوث الإحصائية.
- ٦ - إقبال الأعمال، السيد ابن طاووس، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي.
- ٧ - إكليل المنهج في تحقيق المطلب، محمد جعفر الكرباسي، مركز بحوث دار الحديث.
- ٨ - الأمالي، الشيخ الصدوق، مؤسسة البعثة.
- ٩ - الأمالي، الشيخ المفيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
- ١٠ - الأمالي، الشيخ الطوسي، مؤسسة البعثة.
- ١١ - الإمامة والتبصرة، علي بن بابويه القمي، مدرسة الإمام المهدي (عج) في قم المقدسة.
- ١٢ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت.
- ١٣ - بحوث فقهية، السيد محمد رضا السيستاني، دار المؤرخ العربي، بيروت.

١٤ - بحوث في علم الرجال، محمد آصف المحسنى، الطبعة الخامسة، مركز المصطفى.

١٥ - بصائر الدرجات الكبرى، الصفار، منشورات الأعلمي، طهران.

١٦ - التحرير الطاووسي، حسن بن زين الدين العاملي، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، طبع: مطبعة سيد الشهداء عليه السلام.

١٧ - تعلية الوحيد البهبهاني على منهج المقال.

١٨ - تفسير القمي، علي بن إبراهيم، منشورات مكتبة الهدى، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم المقدسة

١٩ - تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

٢٠ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، حققه وعلق عليه السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران

٢١ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، الطبعة الأولى.

٢٢ - تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال للنجاشي، الأبطحي، الطبعة الثانية قم المقدسة.

٢٣ - جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد، الأردبيلي.

٢٤ - جمال الأسبوع، السيد علي بن طاووس، مؤسسة الآفاق، تحقيق قيومي.

٢٥ - الجواهر السنية، الحر العاملي، منشورات مكتبة المفيد، قم - إيران.

٢٦ - الخصال، الشيخ الصدوق، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

٢٧ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي.

٢٨ - دلائل الإمامة، الطبري، مؤسسة البعثة.

- ٢٩ - ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، محمد باقر السبزواري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٣٠ - الرجال لابن الغضائري، : أحمد بن الحسين الغضائري، مؤسسة دار الحديث الثقافية.
- ٣١ - الرجال، البرقي، مطبعة جامعة تهران.
- ٣٢ - الرسائل الرجالية، أبو المعالي الكلباسي، مؤسسة دار الحديث، تحقيق محمد الدرايتي.
- ٣٣ - شرح مناسك الحج، السيد محمد رضا السيستاني، نسخة أولية محدودة التداول.
- ٣٤ - شعب المقال في درجات الرجال، الميرزا أبو القاسم النراقي.
- ٣٥ - طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، السيد علي أصغر الجابلق البروجردي.
- ٣٦ - الرياضيات للصف السادس العلمي وفق منهج وزارة التربية في جمهورية العراق لسنة ٢٠٠٨ م.
- ٣٧ - الرياضيات للصف السادس الأدبي وفق منهج وزارة التربية في جمهورية العراق لسنة ٢٠١٣ م.
- ٣٨ - علل الشرائع، الصدوق، منشورات المطبعة الحيدرية - النجف.
- ٣٩ - عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق، مؤسسة الأعلمي.
- ٤٠ - الغيبة، الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية.
- ٤١ - الغيبة، النعماني، منشورات أنوار الهدى.
- ٤٢ - فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين رب الأرباب في الاستخارات، السيد علي بن طاووس، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

- ٤٣ - فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي)، النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ٤٤ - الفهرست، الشيخ الطوسي، مؤسسة نشر الفقاهة.
- ٤٥ - الفوائد الرجالية، البهبهاني
- ٤٦ - الكافي، الكليني، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران.
- ٤٧ - الكافي، الكليني، طبعة دار الحديث.
- ٤٨ - كامل الزيارات، ابن قولويه، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٤٩ - كمال الدين وتمام النعمة، الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي، تصحيح علي أكبر الغفاري.
- ٥٠ - كتاب من لا يحضره الفقيه، الصدوق، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة الثانية.
- ٥١ - المحاسن، البرقي، غنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه السيد جلال الدين الحسيني.
- ٥٢ - مختصر بصائر الدرجات، حسن بن سلمان الحلبي، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف.
- ٥٣ - مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيد محمد العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٥٤ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، المحدث النوري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٥٥ - مستدرکات علم الرجال، علي النمازي الشاهرودي، المطبعة: شفق - تهران.
- ٥٦ - مستطرفات السرائر، ابن إدريس الحلبي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- ٥٧ - مشايخ الثقات الحلقة الأولى والثانية، عرفانيان.
- ٥٨ - معاني الأخبار، الصدوق، انتشارات إسلامي.
- ٥٩ - المعتبر في شرح المختصر، المحقق الحلي، منشورات مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام.
- ٦٠ - منتهى المطلب في تحقيق المذهب (ط ج) - العلامة، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية.
- ٦١ - منتهى المقال في أحوال الرجال محمد بن إسماعيل المازندراني (أبو علي الحائري) تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٦٢ - ملخصات شوم نظريات ومسائل في الاحتمالات ، تأليف د. سيمور ليسشتر ، أستاذ الرياضيات المشارك جامعة قمبل ، ترجمة د.سامح داود جامعة عين شمس ، دار الرائد العربي - بيروت - لبنان.
- ٦٣ - نقد الرجال، التفرشي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٦٤ - الهداية الكبرى، الخصبي، مؤسسة البلاغ.
- ٦٥ - الوافي، الفيض الكاشاني، منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، أصفهان.
- ٦٦ - اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين، السيد علي بن طاووس، مؤسسة الثقلين لإحياء التراث الإسلامي.

رجال المستمسك

الشيخ علي الغزي رحمته الله

الحلقة الثالثة

من المعلوم توقف الاستنباط الفقهي على
البحث الرجالي.

ومن طرق رصد البحث الرجالي ملاحظته
في المجال التطبيقي الفقهي لعلمائنا.

وهذه الصفحات محاولة لرصد البحث
الرجالي في (مستمسك العروة الوثقى)
للسيد الحكيم رحمته الله.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مبتدئ النعم ومتممها، والصلاة والسلام على النبي الأكرم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين. واللغة الدائمة على أعدائهم أجمعين حتى قيام يوم الدين.

هذا هو القسم الثالث والأخير من رجال المستمسك. وهو معقود لذكر من تناولهم السيد الحكيم رحمته الله من الرواة. ولم نتعرض فيه لمن ذكره رحمته الله وهو معلوم الوثاقة كزرارة، أو معلوم الضعف كأبي الخطاب، أو معلوم الجهالة كمحمد بن يزيد الطبري، أو الإهمال كيوסף بن إبراهيم، وإنما اقتصرنا على ذكر من تعرض له رحمته الله وكان في وثاقته أو ضعفه كلام، مبينين وجه الاختلاف فيه، وما هو موقفه رحمته الله منه مع مراعاة إيضاحه على وفق مبادئه العامة في معرفة أحوال الرواة والتي تقدمت في القسم الأول، ومنبهين على بعض الخصوصيات التي وردت في كلامه رحمته الله.

وفي الختام لا يسعنا إلا أن نكرر عرفان الجميل، والشكر الجزيل للأساتذة والأخوة القائمين على هذا المشروع، ونسأله تعالى أن يزيد في توفيقهم وأن يبارك لهم في أوقاتهم، فإنه ولي التوفيق.

علي سعدون الغزي

١- أبان بن عثمان

أبان بن عثمان الأحمر أبو عبد الله أصله الكوفة يسكنها تارة والبصرة أخرى، من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، مؤرخ فقيه له أصل، وله كتاب حسن كبير يجمع فيه المبدأ والمعاد والمغازي والوفاء والسقيفة والردة^(١).

وقد وقع الكلام في كل من وثاقته وإماميته؛ أما وثاقته فلعدم التنصيص عليها في كلمات متقدمي الرجال. وقد ذهب السيد الحكيم رحمته الله إلى وثاقته قائلاً: (مثل صحيح أبان بن عثمان عن أخبره عن أحدهما عليهما السلام ... ونحوها صحاح عمر بن يزيد وعلي بن يقطين وإسماعيل بن الفضل وغيرهما. فإن رواية هؤلاء الأجلاء لذلك تأبى ورود التقية. كيف وهم أعيان حملة الحديث وأمناء الله تعالى على حاله وحرامه)^(٢).

لكنه رحمته الله لم يتعرض صريحاً لمأخذ ذلك، ويمكن تحصيل وثاقته على وفق مبانيه رحمته الله - والتي تقدمت في المبحث الأول - بوجوه ثلاثة:

الأول: أن أبان بن عثمان من أصحاب الإجماع الذين ذكرهم الكشي في ضمن الستة من أصحاب الصادق عليه السلام بأن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم والتصديق لما يقولونه وأقروا لهم بالفقه^(٣). وقد استفاد السيد الحكيم رحمته الله من ذلك أن الوجه في إجماع الطائفة ما عُلِمَ عن حالهم من مزيد الثبوت والإتقان والضبط بنحو لا ينقلون إلا عن ثقة - ولو في خصوص الخبر الذي ينقلونه-^(٤).

(١) ظ: رسالة أبي غالب الزراري: ٣٣/١٦٥، رجال الكشي: ٧١٥/٤٤١، رجال البرقي: ٥٩٥/٢٣٧، رجال النجاشي: ٨/١٣، والفهرست: ٦٢/٥٩، رجال الشيخ: ١٨٨٦/١٦٤.

(٢) المستمسك: ١٥٣/٦.

(٣) رجال الكشي: ٧٠٥/٢٧٥.

(٤) المستمسك: ٤٢٦/١، ويُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٨٠/٤.

ومن كان هذا شأنه فهو من الثقات لتصديق الطائفة له واعتقادها في حقه الثبوت والإتقان والضبط.

الثاني: رواية الأجلاء من المشايخ الثلاثة - الذين قيل فيهم: إنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة - وأصحاب الإجماع وسائر الثقات. وهذا كله وإن كان لا يعطي عنده رحمته إلا وثوقهم بالرواية عنه ولو لقيام قرائن اتفاقية خاصة بنفس الخبر، إلا إنه قد ظهر منه رحمته أن روايتهم عن الراوي قد تؤثر لوثاقته في نفسه في حال انضمت إليها قرائن أخرى ككثرة رواية بعضهم عنه أو أنه روى عنه جملة منهم^(١).

وهو حاصل في أبان فقد روى المشايخ الثلاثة الذين قيل فيهم إنهم لا يروون إلا عن ثقة - ابن أبي عمير والبنظي وصفوان - جميعاً عنه وقد أكثر ابن أبي عمير من الرواية عنه^(٢) مصرحاً في بعضها بأنه من مشايخه^(٣)، وروى عنه من هو من أصحاب الإجماع من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام - مضافاً إلى المشايخ الثلاثة - يونس بن عبد الرحمن والحسن بن محبوب وعبد الله بن المغيرة. وروى عنه من سائر الأجلاء الثقات جعفر بن بشير والحسن بن علي الوشاء وعيسى بن هاشم الناشري ومحمد بن الوليد البجلي الخزاز وموسى بن القاسم وغيرهم^(٤).

الثالث: اعتماد العلامة رحمته على أبان، فقد ذكره في الخلاصة في القسم الأول^(٥) الذي أعده لمن يعتمد على روايته، كما صحح طريق الصدوق رحمته

(١) المستمسك: ٥٩٢/١ و ٢٤٦/٥ و ٤٤٧/١٤ ويُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٩٢/٤.

(٢) تعليقة الوحيد: ٢٥٥/١.

(٣) الخصال: ٢١٨/١ / باب أربعة/ ح ٤٣، وأمالى الصدوق: ص ٦ / المجلس الثاني / ح ٢.

(٤) يُنظر طبقة أبان في معجم رجال الحديث: ١٤٩/١.

(٥) الخلاصة: ١٢١/٧٤.

إلى أبي مريم^(١) وطريقه إلى العلاء بن سبابه^(٢) وأبان فيهما. وهذا عنده ت عن جملة القرائن على الوثاقة التي اعتمد عليها منضماً إلى قرائن أخرى^(٣). هذا عن وثاقة أبان.

والملاحظ من السيد الحكيم ت هنا أنه جعل (أبان) في جملة من وصفهم بأنهم أجلاء وأعيان حملة الحديث وأمناء الله على حلاله وحرامه، ولكن لم يرد شيء من هذه الأوصاف صريحاً في حق أبان وإنما وردت في حق بعض من ذكرهم كزرارة^(٤)، ولعل منشأ توصيفه بذلك هو تصديق الطائفة لأصحاب الإجماع والإقرار لهم بالفقه، ومنه يُعلم أنه ت قد ينتزع أوصافاً هي من تعبيره ولا يتقيد بتعابير الرجالين في ذكر الأوصاف المادحة.

وأما إماميته فقد وقع خلاف فيها فقليل: بأنه كان ناووسياً -أي ممن وقف على أبي عبد الله عليه السلام تبعاً لرجل من أهل البصرة يسمى بـ(ناووس)، أنكر موته عليه السلام وزعم أنه غاب عن الأنظار، وأنه هو القائم من آل محمد عليه السلام^(٥) -استناداً لما نقله الكشي عن: (محمد بن مسعود قال حدثني علي بن الحسن قال: كان أبان من أهل البصرة، وكان مولى بجيلة، وكان يسكن الكوفة، وكان من الناووسية)^(٦).

إلا أن السيد الحكيم ت بنى على كونه إمامياً حيث عدّ خبره من الصحيح على ما تقدم عنه، بل جعل بعض الأخبار التي وقع فيها (أبان بن عثمان) موثقاً

(١) الخلاصة: ٤٣٨ الفائدة الثامنة ومشيخة الفقيه ٢٣/٤.

(٢) الخلاصة: ٤٤٢ الفائدة الثامنة ومشيخة الفقيه: ١٢٦/٤.

(٣) المستمسك: ٣٦١/١ و ٣٤٥/٨، ويُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٦٨/٤.

(٤) رجال الكشي: ٢٨٦/١٧٠.

(٥) يُنظر في معنى الناووسية رجال الكشي: ٦٧٦/٤٣١ و ٧٨٢٧٨١/٤٧٦، والملل والنحل: ١٦٨/١.

(٦) رجال الكشي: ٦٦٠/٤١٨.

من غير جهته. قال رحمه الله: (أما الثانية فرواها الشيخ بأسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن العباس بن عامر عن أبان بن عثمان عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام... ولا يخفى أن اللازم عدّ الرواية الثانية من الموثق لوجود علي بن فضال في سندها)^(١) فالملاحظ أنه رحمه الله حكم على الرواية بكونها موثقة من غير جهة أبان.

ولعل الوجه في الخدش في الاستناد إلى ما ذكره الكشي - رغم صحة طريقه - عدم الوثوق بكلمة (الناوسية) - كما ذكر ذلك الوحيد والمماقاني^(٢) لاحتمال تصحيفها عن القادسية. لما ذكره المحقق الأردبيلي رحمه الله: (وفي كتاب الكشي الذي عندي: قيل: كان قادسياً أي من القادسية فكأنه تصحيف)^(٣)، مؤيداً بما رواه أبان بن عثمان عن زرارة عن الباقر عليه السلام من أن الأئمة اثنا عشر مما يدعم عدم وقفه على الصادق عليه السلام^(٤)، وبذكر النجاشي له في كتابه المعد مبدئياً لذكر سلفنا المصنفين، ولم يُشر إلى كونه على غير مذهب الإمامية كعاداته في غيره^(٥).

٢- إبراهيم بن عبد الحميد

إبراهيم بن عبد الحميد الأسدي، مولاهم كوفي أنماطي، يروي عن الصادق والكاظم عليهما السلام له كتاب، يرويه عنه جماعة^(٦)، لاشك في وثاقته كما صرح بها السيد الحكيم رحمه الله، فقد نص الشيخ على وثاقته قائلاً: (ثقة له أصل)^(٧). ونقل

(١) المستمسك: ٥٦١/١٤.

(٢) تعليقة الوحيد: ٣٩، تنقيح المقال: ١٣٦/٣ (ط. مؤسسة آل البيت عليه السلام).

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٢٣/٩.

(٤) الخصال: ٤٧٨/٢ / أبواب ١٢/ح ٤٤.

(٥) رجال النجاشي: المقدمة و ٨/١٣.

(٦) رجال النجاشي: ٢٧/٢٠، ورجال الشيخ: ٤٩٦٧/٣٣٢.

(٧) الفهرست: ١٢/١٧.

الكشي عن الفضل بن شاذان: (أنه صالح)^(١).

نعم: قد يחדش فيه من جهة كونه واقفياً لما نقله الكشي عن نصر بن الصباح^(٢)، وذكره الشيخ في رجاله^(٣) كما ذكر ذلك صاحب المدارك، ورد عليه السيد الحكيم رحمته بعد نقل كلامه بأنه غير قادح مع الوثاقة قائلاً: (طعن في المدارك في سنده بأنه إبراهيم بن عبد الحميد واقفي وأن في رجاله جعفر بن محمد بن حكيم وهو مجهول لكن الأول غير قادح مع الوثاقة)^(٤).

ويظهر منه رحمته بناؤه على كون إبراهيم واقفياً اعتماداً على نصر بن الصباح إذ لا يبعد اعتماد الشيخ عليه أيضاً فيما نص عليه في رجاله من واقفيته. هذا، وقد تقدم توجيه عدم قادحية فساد العقيدة مع ثبوت الوثاقة بناءً على مسلك حجية خبر الثقة بعموم أدلته للثقة الفاسد العقيدة، وعلى مسلك حجية الخبر الموثوق به - كما عليه السيد الحكيم رحمته - بأنه يتحقق بها الوثوق المعتبر في الحجية حتى لو كان المخبر فاسد العقيدة^(٥).

٣- إبراهيم بن محمد الهمداني

إبراهيم بن محمد الهمداني، من أصحاب الإمام الرضا والجواد والهادي عليهم السلام وكان وكيلاً للناحية المقدسة^(٦)، كما نص على ذلك الكشي^(٧) والنجاشي^(٨).

(١) رجال الكشي: ٨٣٩/٤٤٦.

(٢) رجال الكشي: ٨٣٩/٤٤٦.

(٣) رجال الشيخ: ٤٩٤٧/٣٣٢.

(٤) المستمسك: ٢٥٦/١١.

(٥) يُنظر مجلة دراسات علمية: ٢٦٣/٥.

(٦) رجال البرقي: ٥٤، ٥٦، ٥٨، ورجال الشيخ: ٥٢١٠/٣٥٢ و ٥٥١٥/٣٧ و ٥٦٣٧/٣٨٣.

(٧) رجال الكشي: ١١٣١/٦٠٨.

(٨) رجال النجاشي: ٩٢٨/٣٤٤.

وإبراهيم بن محمد لم يرد فيه توثيق صريح في كلمات متقدمي علماء الرجال وإنما يوثق للنص عن المعصوم عليه السلام وقد روي هذا النص بطريقتين، وهما:

الطريق الأول: ما رواه الكشي عن: (محمد بن مسعود حدثني علي بن محمد قال: حدثني محمد بن أحمد عن محمد بن عيسى عن أبي محمد الرازي قال: كنت أنا وأحمد بن أبي عبد الله البرقي -بالعسكر- فورد علينا رسول من الرجل فقال لنا: الغائب العليل ثقة وأيوب بن نوح وإبراهيم بن محمد الهمداني وأحمد بن حمزة وأحمد بن إسحاق ثقات جميعاً^(١)).

الطريق الثاني: ما رواه الشيخ في الغيبة عن: (أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن أبي محمد الرازي قال: كنت وأحمد بن عبد الله بالعسكر فورد علينا رسول من قبل الرجل فقال: أحمد بن إسحاق الأشعري وإبراهيم بن محمد الهمداني وأحمد بن حمزة بن اليسع ثقات)^(٢).

والظاهر اعتماد السيد الحكيم رحمته الله على هذه الرواية في توثيق الرجل كما يلمح إليه تعبيره بـ(الثقات) الوارد في نص الرواية حيث قال: (وأما إبراهيم فهو من الوكلاء الثقات)^(٣) لكن قد يتوجه الإشكال في الطريقتين لوجهين مختصين وآخر مشترك.

أما المختص بطريق الكشي فهو من جهة (علي بن محمد بن فيروزان القمي) فإنه من يروي عنه العياشي^(٤). وقد ذكره الشيخ رحمته الله في رجاله من غير مدح أو ذم^(٥).

(١) رجال الكشي: ١٠٥٣/٥٥٧.

(٢) الغيبة: ٤١٧.

(٣) المستمسك: ٥٧٩/١٤.

(٤) ينظر: رجال الكشي: ٥/٤ و ٣٦٩/٢٠٩ و ٣٧١/٢١٠.

(٥) رجال الشيخ: ٦١٦٤/٤٢٩.

ويدفع ذلك: أنَّ الظاهر وثاقته على وفق مباني السيد الحكيم رحمته لأنَّه من مشايخ العياشي المعبرين حيث أكثر من الرواية عنه^(١).

ويؤيده أنَّ حمدويه بن نصير -والذي وصفه الشيخ في رجاله بأنه: عديم النظر في زمانه، كثير العلم والرواية، ثقة، حسن المذهب^(٢)- اعتمد عليه في تمييز مالك بن أعين مما يكشف عن (أن قوله معتمد عليه عنده، وأنَّه كان عالماً بأحوال الرجال^(٣)) وأيضاً أنَّ العلامة المجلسي حكم بحسن حاله في الوجيزة^(٤).

وأما المختص بطريق الشيخ فمن جهتين، هما:

أ: الإرسال لعدم إمكان رواية الشيخ (المتوفى: ٤٦٠هـ)^(٥) وهو من الطبقة الثانية عشرة^(٦) مباشرة عن أحمد بن إدريس (المتوفى: ٣٠٦هـ)^(٧) الذي هو من الطبقة الثامنة^(٨).

ويدفعه: ما تقدم عن السيد الحكيم رحمته من أنه يرى تعويض طرق الشيخ في بقية كتبه بطرقه في الفهرست^(٩) وطريقه في الفهرست هو: (الحسين بن عبد الله عن أحمد ابن جعفر بن سفيان البزوفري عن أحمد بن إدريس)^(١٠).

(١) ينظر: رجال الكشي: ٥/٤ و ٦ و ٨٠/٣٩ و ٩٣/٤٤ و ١١٣/٦٤ و ١١٢/٦٨ وغيرها.

(٢) رجال الشيخ: ٤٢١/٦٠٧٤.

(٣) معجم رجال الحديث: ١٢/١٥٨-١٥٩.

(٤) الوجيزة: ١٢٨٣/٢٦٥، وينظر: تعليقة الوحيد: ٢٥٩.

(٥) خلاصة الأقوال: ٤٦/١٤٨.

(٦) أسانيد الكافي: ٢٦٧/١-٢٦٨.

(٧) رجال النجاشي: ٢٢٨/٩٢، والفهرست: ٨١/٦٤.

(٨) طبقات من لا يحضره الفقيه: ١٨٩ (مخطوط).

(٩) ينظر: مجلة دراسات علمية: ٣١٢/٥.

(١٠) الفهرست: ٨١/٦٤.

ب: أن طريق الشيخ في الفهرست - كما عرفت - فيه البزوفري، ولم يرد فيه توثيق^(١).

ويمكن أن يدفع: بأن البزوفري روى عنه جملة من الأجلاء، كالشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله الغضائري في أكثر من طريق للشيخ والنجاشي إلى أصحاب الكتب^(٢)، وكونه شيخ إجازة^(٣) وقد ترحم عليه الشيخ في الغيبة^(٤)، وخصوصاً رواية الأجلاء في حال انضمت إليها قرائن أخرى فإنه مما يوظفه رحمته في استفادة اعتبار الرواة.

ويمكن أن يضاف: أن جهالة البزوفري لا تضر في اعتبار الرواية؛ إذ الظاهر أن دوره في نقل الأخبار كان شرفياً ولمجرد اتصال السند لعدم كونه من المؤلفين، ولعل ذلك كان كافياً عنده رحمته بالوثوق في الرواية وإن كان هو في سندها. فظهر إمكان التحلل الإشكاليين المختصين.

وأما الإشكال المشترك فهو من جهة أبي محمد الرازي المذكور في الطريقتين فإنه مجهول مع عدم توفر قرائن يمكن أن تُعطي اعتباره، ولكن لعل الوجه في اعتماد السيد الحكيم رحمته على الرواية مع وجود أبي محمد الرازي المجهول هو: أن الظاهر من الشيخ في الغيبة اعتماده عليها حيث جعلها مدركاً لوثاقة أحمد بن إسحاق ومن معه قائلاً: (وقد كان في زمان السفراء الممدوحين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل... ومنهم أحمد بن إسحاق وجماعة خرج التوقيع في مدحهم، روى أحمد بن إدريس...

(١) رجال الشيخ: ٥٩٥٤/٤١٠.

(٢) رجال النجاشي: الرقم: ١٣ و ١٧ و ٤٤ و ٥٥ و ٥٩ و ٦١ و ٦٤ و ١٣٢ وغيرها، والفهرست: ٢ و ٣٢ و ٥٢ و ٥٤ و ٥٩ و ٦٧ و ٧١، والتهذيب: ١/١٨٥/ح ٧٠.

(٣) رجال النجاشي: ٢٢٨/٩٨، ورجال الشيخ: ٥٩٥٤/٤١٠.

(٤) الغيبة: ٣٦٧.

وذكر الخبر...^(١). مضافاً إلى أن في سند الرواية أحمد بن إدريس^(٢) وأحمد بن محمد بن عيسى^(٣) وهما من الأجلء الأعيان خصوصاً وأن أحمد عُرِفَ بتشدده في أمر الرواية^(٤)، وأن العلامة رحمته في الخلاصة عد إبراهيم ابن محمد في القسم الأول ناقلاً للرواية المذكورة عن الكشي من غير أن يחדش في سندها محيلاً في بيان الموقف منه إلى كتابه الكبير^(٥) ولما ذكره المامقاني في التنقيح من التعليق على المناقشة في سندها قائلاً: (ومناقشة الشهيد الثاني في تعليقه^(٦) فيها: بأن في طريقها من هو مطعون فيه (ومجهول العدالة) ومجهول الحال. قد دفعها في الحاوي بأن ما ذكره في السند غير واضح)^(٧).

والظاهر أن هذه المؤشرات جعلت من الرواية موثقة عنده رحمته، وإن كان فيها أبو محمد الرازي (المجهول).

٤- إبراهيم بن مهزيار

إبراهيم بن مهزيار أبو إسحاق الأهوازي له كتاب البشارات، ذكره متقدمو الرجال من غير مدح أو ذم^(٨) إلا ما سيأتي عن الكشي رحمته. وقد اختار السيد الحكيم رحمته وثاقته اعتماداً على قرائن ذكرت في حقه، قال رحمته: (وهذان الخبران رواهما الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب عن

(١) الغيبة: ص ٤١٥ و ٤١٧.

(٢) رجال النجاشي: ٢٢٨/٩٢، والفهرست: ٨١/٦٤.

(٣) الفهرست: ٧٥/٦٠.

(٤) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٨٨/٤.

(٥) خلاصة الأقوال: ٢٣/٥٢.

(٦) حاشية الشهيد على الخلاصة: ص ٤٩.

(٧) تنقيح المقال: ٣٦٥/٤ (ط. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)).

(٨) رجال النجاشي: ١٧/١٦، ورجال الشيخ: ٥٥٣٢/٣٧٤ و ٥٦٣٩/٣٨٣.

إبراهيم بن مهزيار، وطريقه إليه صحيح، ورواهما الصدوق أيضاً عنه وطريقه أيضاً صحيح، وأما إبراهيم فهو من الثقات، وفي الحقائق: (أنه من أعلى مراتب الصحة)، وعن علي بن طاووس في كتاب ربيع الشيعة: (أنه من سفراء صاحب الأبواب المعروفين الذين لا يختلف الاثنا عشرية فيهم)، وقد تعرض في مستدرك الوسائل لذكر القرائن الدالة على وثاقته. فراجع^(١).

وقبل عرض قرائن وثاقته ينبغي التنبيه على أن في العبارة المذكورة -حسب الظاهر- تقديماً وتأخيراً، وأنها كانت في الأصل بتقديم قوله: (وفي الحقائق...) على قوله: (وأما إبراهيم فهو من الثقات) لتكون العبارة هكذا: (ورواها الصدوق أيضاً عنه وطريقه أيضاً صحيح، وفي الحقائق: (أنه من أعلى مراتب الصحة) وأما علي بن إبراهيم فهو من الثقات، وعن علي بن طاووس في كتاب ربيع الشيعة...)، لأن عبارة صاحب الحقائق -بعد مراجعتها- متعلقة بصحة طريق الصدوق إلى إبراهيم -التي ذكرها قبلاً- لا بوثاقة إبراهيم. ونص عبارة صاحب الحقائق -التي ذكرها تعقيباً على تضعيف صاحب المدارك للخبرين رواهما عن الكافي والتهذيب عن إبراهيم بن مهزيار-: (أقول: فيه.. إن الخبرين وإن كانا ضعيفين بناءً على نقله لهما من الكافي (محمد بن يحيى عمن حدثه عن إبراهيم بن مهزيار) إلا أنهما في من لا يحضره الفقيه صحيحان فإنه رواهما فيه عن إبراهيم بن مهزيار وطريقه إليه في المشيخة: أبوه عن الحميري عنه وهو في أعلى مراتب الصحة)^(٢).

إن قلت: لعل السيد الحكيم رحمته فهم من عبارة الحقائق أن الحكم بأعلائية صحة الطريق شامل حتى لإبراهيم.

(١) المستمسك: ٩١/١١-٩٢.

(٢) الحقائق الناضرة: ٢٩٧/١٤.

قلت: إنه خلاف ظاهر العبارة ويؤيده قوله في الحقائق: (ما رواه الشيخ في الصحيح عن إبراهيم بن مهزيار)^(١) و (روى المشايخ الثلاثة في الصحيح عن إبراهيم بن مهزيار)^(٢) واستعماله لصيغة (الصحيح عن إبراهيم) دون (صحيح إبراهيم) يشهد بأن صاحب الحقائق رحمته يرى صحة الطريق إلى إبراهيم، وأما إبراهيم نفسه فغير مشمول بها.

ويترتب على ذلك: أن السيد الحكيم لم يجعل من تصحيح صاحب الحقائق إحدى القرائن التي تعطي وثاقة إبراهيم على ما يوهمه ترتيب العبارة المذكورة. وأما القرائن التي ذكرت في إفادة وثاقة إبراهيم فذكر منها رحمته ما قاله ابن طاووس (ت: ٦٦٤هـ) في إبراهيم وأحال في مراجعة البقية على (خاتمة مستدرک الوسائل)^(٣)، وما ذكره صاحب المستدرک هو عبارة عن ستة أمور، نذكرها ونبين حالها وفق مباني السيد الحكيم رحمته وهي كالآتي: قال في خاتمة المستدرک: تستظهر وثاقة إبراهيم من أمور:

أ: قول السيد علي بن طاووس في ربيع الشيعة: أنه من سفراء الصاحب عليه السلام والأبواب المعروفين الذين لا يختلف الاثنا عشرية فيهم.

أقول: إن هذا القول إنما هو للفضل بن الحسن الطبرسي (٤٦٠-٥٤٨هـ) في كتابه (أعلام الوری بأعلام الهدی) حيث قال فيه: (وأما غيبته الصغرى منهما فهي التي كانت فيها سفراؤه عليه السلام موجودين وأبوابه معروفين لا تختلف الإمامية القائلون بإمامة الحسن بن علي عليه السلام فيهم، منهم... إبراهيم بن مهزيار)^(٤)، لكن من المعلوم أن كتاب (ربيع الشيعة) المنسوب لابن طاووس ليس من تأليفه،

(١) الحقائق الناضرة: ٩٣/١٣.

(٢) الحقائق الناضرة: ٦٥٠/٢٢.

(٣) خاتمة المستدرک: ٢٦/٤.

(٤) إعلام الوری: ٤٣٠/ الباب الثالث/ الفصل الأول (ط: مؤسسة آل البيت عليه السلام).

وإنما هو كتاب (إعلام الوری) للطبرسي كما بينَ ذلك صاحب المستدرک نفسه بأنه إنما نسب لابن طاووس لأنه وجده وجعل له مقدمة ذكر اسمه في ذيلها. فتوهم أن الكتاب له^(١).

ثم إن أبا الصلاح الحلبي (٣٦٧-٤٤٧هـ) سبق الطبرسي رحمهما في نقل هذا الوصف في حق إبراهيم بن مهزيار قائلًا: (وأما شهادة المقطوع بصدقهم فمعلوم لكل سامع لأخبار الشيعة تعديل أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام جماعة من أصحابه جعلهم سفراء بينه وبين أوليائهم والأمناء على قبض الأخماس والأنفال، وشهادته بإيمانهم وصدقهم فيما يؤدونه عنه إلى شيعته، وأن هذه الجماعة شهدت بمولد الحجة بن الحسن عليه السلام... والجماعة المذكورة أبو هاشم داود بن قاسم الجعفري... وإبراهيم بن مهزيار...)^(٢).

ب: ما في الكشي حدثني أحمد بن علي بن كلثوم السرخسي -وكان من القوم أو الفقهاء- وكان مأموناً على الحديث، قال: حدثني إسحاق بن محمد البصري قال: حدثني محمد بن إبراهيم بن مهزيار قال: إن أبي لما حضرته الوفاة دفع إليّ مالاً وأعطاني علامة ولم يعلم بتلك العلامة إلا الله عز وجل، وقال: من أتاك بهذه العلامة فادفع إليه المال، قال: فخرجت إلى بغداد ونزلت في خان، فلما كان في اليوم الثاني إذ جاء شيخ ودق الباب، فقلت للغلام: انظر من هذا؟ فقال: شيخ بالباب فقلت: أدخله، فدخل وجلس وقال: أنا العمري هات المال الذي عندك وهو كذا وكذا ومعه العلامة قال: فدفعت إليه المال^(٣).

أقول: وطريقها ضعيف بجهالة إسحاق بن محمد البصري ومحمد بن إبراهيم، قال العلامة بعد نقل الخبر في الخلاصة: (وفي الطريق ضعف)^(٤).

(١) خاتمة المستدرک: ٤٤٧/٢.

(٢) تقريب المعارف: ١٨٥-١٨٧.

(٣) رجال الكشي: ١٠١٥/٥٣١.

(٤) خلاصة الأقوال: ١٧/٦.

ج: رواية الأجلاء عنه كعبد الله بن جعفر الحميري في هذا الطريق - أي طريق الصدوق إلى إبراهيم بن مهزيار^(١) - وفي الكافي في باب مولد الحسن بن علي عليه السلام^(٢)، وباب مولد فاطمة الزهراء^(٣)، وفي الفهرست في ترجمة أخيه علي^(٤). وسعد بن عبد الله كما يأتي في طريق الفقه إلى علي بن مهزيار^(٥) وفي الفهرست في ترجمة أخيه علي وفي البابين المذكورين.

ومحمد بن علي بن محبوب في التهذيب في أواخر كيفية الصلاة من أبواب الزيادات وباب وصية الإنسان لعبده^(٦) وباب الزيادات في فقه الحج^(٧). وأحمد بن محمد - والظاهر أنه ابن عيسى - في الكافي في باب مولد الحسين عليه السلام^(٨) ومحمد بن عبد الجبار كما في النجاشي في ترجمته^(٩). ومحمد بن أحمد بن يحيى في أواخر باب الذبح^(١٠) وباب الكفارة عن خطأ المحرم^(١١) وباب الإقرار في المرض من التهذيب^(١٢) وفي الاستبصار في باب لبس

(١) مشيخة الفقيه: ٤٤/٤.

(٢) الكافي: ٤٦١/١ ح ٢.

(٣) لم نثر عليه في هذا الباب وإن كان متوفراً في غيره كما في باب مولد أمير المؤمنين عليه السلام: ١٠٥٧/١ ح ١٠.

(٤) الفهرست: ٣٧٩/١٥٢.

(٥) مشيخة الفقيه: ٣٨/٤.

(٦) التهذيب: ٢٢٦/٩ ح ٤٠.

(٧) التهذيب: ٤٠٨/٥ ح ٦٤.

(٨) الكافي: ٤٦٣/١ ح ١.

(٩) رجال النجاشي: ١٧/١٦.

(١٠) التهذيب: ٢٣٨/٥ ح ١٤٤.

(١١) التهذيب: ٣٨٥/٥ ح ٢٥٨.

(١٢) التهذيب: ١٦٢/٩ ح ١٣.

الخاتم للمحرم^(١) ومن روايته عنه يظهر الأمر.

أقول: ويضاف إلى هؤلاء الأجلاء والثقات محمد بن الحسن الصفار في العيون^(٢) وكمال الدين^(٣) والعباس بن معروف في الأخير^(٤).

هذا، وإن تقدم عن السيد الحكيم رحمته أنه يرى مجرد رواية الأجلاء والثقات عن شخص لا توجب الوثوق به أو بخبره؛ لاحتمال وثوق هؤلاء الأجلاء به بسبب مقدمات بعيدة يكثر فيها الخطأ، لكنه رحمته يجعل من ذلك جزء قرينة في الكشف عن اعتبار الراوي في حال انضمت إليه قرائن أخرى كرواية أكثر من جليل وثقة عنه وإكثار بعضهم من الرواية عنه وما إلى ذلك^(٥).

وفي المقام لما كانت رواية هؤلاء الأجلاء والثقات مشفوعة بقرائن أخرى - كمقولة ابن طاووس التي نقلها رحمته. وأن بعضهم أكثر من الرواية عنه كعبد الله بن جعفر الحميري، وسعد بن عبد الله كما أنه روى عنه غير واحد من الأجلاء والثقات - كما عرفت أسماءهم - مضافاً لما سيأتي من القرائن - كانت رواية الأجلاء من المؤشرات المعتمدة في المقام في الكشف عن وثاقة إبراهيم بن مهزيار.

د: (محمد بن أحمد بن يحيى.. ومن روايته عنه يظهر الأمر فإنه صاحب نوادر الحكمة ولم يستثنوا روايته وصرح الأستاذ الأكبر^(٦) بأن فيه إشعاراً بالوثاقة). وقد مرّ أيضاً^(٧) أن موقف السيد الحكيم رحمته ممن لم يُستثنَ من روايات

(١) الاستبصار: ٢/١٦٥/ح ٣.

(٢) عيون أخبار الرضا: ٢/٢٢٢/ح ٤١.

(٣) كمال الدين: ١/٢٢٢/ح ١٢.

(٤) كمال الدين: ١/٢٣٣/ح ٤٢.

(٥) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ٤/١٩١-١٩٢.

(٦) تعليقة الوحيد: ١/١٥٧.

(٧) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ٤/٢٠٠.

كتاب نواذر الحكمة هو نفس رأيه في رواية الأجلاء وأنه لا يدل على وثاقة من لم يستثنوا لاحتمال استناد القميين في الاستثناء على مقدمات بعيدة يكثر فيها الخطأ كخلو الرواية مما يوجب ضعفها كعدم إفادتها ما يدل على الغلو أو التخليط. نعم، هو رحمته يجعل من عدم الاستثناء جزء قرينة يمكن أن تكشف - منضمة مع غيرها من القرائن - عن وثاقة الراوي في نفسه كما مر عنه في محمد بن أحمد العلوي^(١)، وسيأتي.

وقد اتضح أن في المقام هناك قرائن أخرى منضمة لعدم استثناء إبراهيم بن مهزيار من روايات كتاب نواذر الحكمة وهي ما تقدم من مقولة ابن طاووس ورواية الأجلاء عنه وبعض آخر سيأتي من القرائن.

هـ: ما في التهذيب في كتاب الوصايا: عن محمد بن علي بن محبوب عن إبراهيم بن مهزيار قال: كتبت إليه عليه السلام أن مولاك علي بن مهزيار أوصى أن يحج عنه من ضيعة صير ربعها إلى حجه في كل سنة إلى عشرين ديناراً، وأنه قد انقطع طريق البصرة فتضاعفت المؤونة على الناس وليس يكتفون بالعشرين، وكذلك أوصى عدة من مواليك في حجهم؟ فكتب عليه السلام: يجعل ثلاث حجج حجتين إن شاء الله... الخبر، وفيه إشعار بأنه كان وصي أخيه علي^(٢).

أقول: إن تمامية الاستفادة من الخبر في الدلالة على وثاقة إبراهيم بن مهزيار تتوقف على أمرين:

أ: أن كون الشخص وصياً لأحد الأعيان الأجلاء الثقات كعلي بن مهزيار^(٣) يدل على وثاقته من جهة أن اعتماد من هذا شأنه عليه يكشف عن ثقته وأمانته.

(١) المستمسك: ٢٢٤/٥.

(٢) التهذيب: ٤٠٩/٢٢٦/ح ٤٠.

(٣) رجال النجاشي: ٦٦٤/٢٥٣، والفهرست: ٣٧٩/٢٦٥.

ب: الاكتفاء من الأخبار بما يدل على وثاقة الراوي أو حسنه ولو كان هو فيها- كما في المقام- إذ الخبر الدال على أن إبراهيم كان وصياً لأخيه علي بن مهزيار إنما رواه إبراهيم نفسه، ولم يتضح من ملاحظة كلمات السيد الحكيم رحمته ما هو موقفه من هذين الأمرين.

هذا، ويمكن أن يشكك في دلالة الخبر المذكور على كون إبراهيم كان وصياً لأخيه إذ غاية ما يُعطيه أن علي بن مهزيار أوصى بأن يحج عنه بكذا وكذا ولم يدل بوضوح على أن وصيه كان هو إبراهيم بن مهزيار.

و: أن العلامة حكم بصحة طريق الصدوق إلى بحر السقا^(١) وفيه إبراهيم^(٢). أقول: ويضاف أن العلامة في الخلاصة ذكر إبراهيم بن مهزيار في القسم الأول^(٣) منها الذي أعده لمن يعتمد على روايته أو ترجح عنه قبول قوله^(٤). وقد تقدم عنه رحمته أنه اعتمد على قول متأخري الرجال كالعلامة منضمّاً إلى قرائن أخرى في تشخيص حال الراوي^(٥) كما في علي بن محمد بن قتيبة^(٦). وسيأتي.

والمتحصل من متابعة ما ذكره صاحب المستدرک في الخاتمة أنه ذكر ستة أمور تفيد وثاقة إبراهيم بن مهزيار في نظره رحمته والظاهر تمامية أربعة منها - منضمة - في نظر السيد الحكيم رحمته. وهي: مقولة ابن طاووس، ورواية الأجلاء، وعدم استثنائه من روايات كتاب نواذر الحكمة، وتصحيح العلامة لطريق

(١) خلاصة الأقوال: ٤٤٠ / الفائدة الثامنة.

(٢) مشيخة الفقيه: ٦٩/٤.

(٣) خلاصة الأقوال: ١٧/٥١.

(٤) خلاصة الأقوال: المقدمة: ٢٢.

(٥) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٦٨/٤.

(٦) المستمسك: ١٣/٥، ويُنظر/ مجلة دراسات علمية: ١٦٤/٤.

للصدوق كان إبراهيم فيه. وأما ما رواه عن الكشي والتهديب فلم يظهر اعتماد السيد الحكيم رحمته عليه وفق ما عرفناه من المبادئ العامة لثبوت الوثاقة عنده، ومن المحتمل أن يكون رحمته قد اعتمد عليه كقرينة ناقصة تنضم إلى سائر القرائن. ومنه يتضح أن إرجاع السيد الحكيم رحمته على (خاتمة) مستدرک الوسائل في مطالعة قرائن وثاقة إبراهيم لا يعني أنه يلتزم بما ذكر فيها كله وإنما يفيد أن هناك قدراً فيها كان كافياً في إثبات المطلوب في نظره رحمته.

٥- إبراهيم بن هاشم

إبراهيم بن هاشم، أبو إسحاق القمي، أصله من الكوفة، وانتقل إلى قم، وهو أول من نشر حديث الكوفيين فيها، وقيل: إنه لقي الرضا عليه السلام، له كتاب النوادر، وكتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام ^(١) قال الشيخ: إنه تلميذ يونس بن عبد الرحمن ^(٢) وكذا نقله النجاشي عن الكشي وتنظر فيه ^(٣)، ولم يرد في إبراهيم توثيق صريح في كلمات متقدمي الرجال.

واختلف المتأخرون فيه فالمشهور عدّ خبره من الحسن ^(٤) وذهب جماعة من المتأخرين كالمحقق السبزواري ^(٥) والمحقق الخونساري ^(٦) وغيرهما إلى أنه مثل الصحيح بينما يظهر من موضع من المدارك بناء صاحبها على جهالته ^(٧).

(١) رجال النجاشي: ١٨/١٦، والفهرست: ٦/١١.

(٢) رجال الشيخ: ٥٢٢٤/٣٥٣.

(٣) رجال النجاشي: ١٨/١٦.

(٤) الحقائق الناضرة: ١٣/١٤٨.

(٥) ذخيرة المعاد: ١/١٨١ق.

(٦) مشارق الشموس: ٢٩٦/١٠.

(٧) مدارك الأحكام: ٨/١٥٢.

وظاهر السيد الحكيم رحمته اختيار الثاني وأنه (حسن) كالصحيح حيث قال: (فتصحيح الحديث مبنى على حجية حديث إبراهيم بن هاشم كما هو الظاهر لأنه من الحسن كما هو ظاهر المشهور)^(١).

والذي يظهر من مجموع كلماتهم أن الوجه في تعاملهم مع حسنة إبراهيم على أنها أعلى مراتب الحسن وأنها لا تقصر عن الصحيح، هو ثلاثة أمور: أولها: اعتماد الأصحاب على رواياته وهو ما يظهر من صاحب الذخيرة حيث قال: (لا يقصر عن الصحيح إذ ليس في طريقها من يتوقف فيه إلا إبراهيم بن هاشم وأخباره من الأخبار المعتمدة عند الأصحاب وإن لم يكن في شأنه توثيق صريح بل أخباره تُعد عند بعضهم من الصحاح)^(٢).

الثاني: أن العمل بروايات إبراهيم بن هاشم لا يحتاج إلى جبره باتفاق الأصحاب أو غيره وهو ما يظهر من صاحب الحقائق حيث قال: (يُعد حديث إبراهيم بن هاشم من بين أفراد الحسن في الصحيح كما صرح به في الذخيرة والمدارك وغيرهما، فإنه لا يُحتاج في العمل بالخبر المذكور إلى جبر باتفاق الأصحاب ولا غيره)^(٣).

الثالث: قبول القميين لرواياته وأنه أول من نشر حديث الكوفيين بينهم، وهو ما يظهر من صاحب الحقائق أيضاً حيث قال: (على أن حديث إبراهيم بن هاشم مما عدّه في الصحيح جملة من محققي متأخري المتأخرين كالشيخ البهائي ووالده والمولى محمد باقر المجلسي ووالده وغيرهم وهو الحق الحقيقي بالاتباع؛ إذ لا يخفى أن ما ذكره علماء الرجال في حقه من أنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم من أعلى مراتب التوثيق؛ لما علّم من تصلب أهل قم في قبول الروايات

(١) المستمسك: ٥٥٨/١٤.

(٢) ذخيرة المعاد: ١/١٨/١.

(٣) الحقائق الناضرة: ٣٨٦/٥.

والطعن بمجرد الشبهة في محله من الثقات وزيادة احتياطهم في ذلك، فأخذهم عن هذا الفاضل وسماعهم عنه الحديث واعتمادهم عليه لا يقصر عن قولهم ثقة بقول مطلق إن لم يزد على ذلك، وبالجمله فأهل هذا الاصطلاح مجمعون على قبول روايته^(١).

هذا، وبنى السيد الحكيم رحمته على وثاقة إبراهيم بن هاشم لتوفر القرائن التي اقتضت الوثوق به في نظره رحمته. وقد صرح ببعضها قائلاً: (إبراهيم بن هاشم جليل القدر الذي قيل في حقه أنه أول من نشر حديث الكوفيين في قم)^(٢)، وأشار إلى بعضها الآخر بأن تناولها بعض المتأخرين حيث قال: (والتوقف في حجيته من جهة أن في السند إبراهيم بن هاشم وفيه كلام - كما في المسالك - ضعيف بعد انعقاد الإجماع على العمل به والاعتماد عليه مع أن المحقق عند المتأخرين تصحيح خبره)^(٣). وقد تعرض لذلك جماعة من المتأخرين ممن لاحظنا مراجعة السيد الحكيم رحمته لما يذكرونه في الرجال^(٤)، كالوحيد البهبهاني في تعليقه^(٥) والمحدث النوري في خاتمة المستدرك^(٦) والمامقاني في تنقيح المقال^(٧)، ويمكن بيان ما ذكره من القرائن بما يلي:

أولاً: ذكر النجاشي والشيخ في ترجمة إبراهيم بن هاشم - نقلاً عن أصحابنا - بأنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم مع معروفة المدرسة القميّة

(١) الحدائق الناضرة: ٣/٣٥٤.

(٢) المستمسك: ٣/١٩٦.

(٣) المستمسك: ٩/٩٥.

(٤) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ٤/١٧٤-١٧٥.

(٥) تعليقه الوحيد البهبهاني على منهج المقال: ١/٣٨٤.

(٦) المستدرك: ٤/٣٣-٣٧.

(٧) تنقيح المقال: ٥/٨٣-٩٢.

بالتشدد في أمر الرواية فهو مع (بقائه مدة مديدة عندهم وتوطنه في بلدهم ونشر حديث الكوفيين فيهم وقبولهم إياها عنه وعملهم بها على ما هو الظاهر... وعدم صدور قدح من أحد منهم بوجه من الوجوه فيه في تلك المدة المديدة مع ما يظهر من حالهم من قدحهم الرجال خصوصاً بالنسبة إلى الأجلة وسيما ما ارتكبوا بالنسبة إليهم من إخراج البلد وغير ذلك من الأذية وخصوصاً باعتبار رواية المراسيل وعن المجاهيل وغيرها مما لا يثبت عندهم عدالة رواتها فبملاحظة ما ذكر وأن أحاديث الكوفيين ما كانوا يعرفونها قبل نشره حتى لا يحتاجوا إلى معرفة من يؤخذ عنه وأنه لو لم يُعرف حاله لم يضر... فبملاحظة جميع ما ذكر يترجح في النظر عدالته عندهم بل في الواقع أيضاً^(١).

وظاهر إبراز السيد الحكيم رحمته لهذا الأمر في عبارته المتقدمة أنه يعتمد عليه في الوثوق بإبراهيم بن هاشم.

ثانياً: رواية جمع من الأجلة عنه - حيث إن ذلك من الأمارات المفيدة للوثوق بالراوي عنده رحمته كما مرّ في أصل البحث^(٢) وفي أبان بن عثمان وإبراهيم بن مهزيار- كابنه (علي) وقد أكثر عن الرواية عنه^(٣)، ومحمد بن الحسن الصفار في غير موضع^(٤)، وسعد بن عبد الله الأشعري^(٥)، ومحمد بن

(١) تعليقة الوحيد: ٣٨٧/١.

(٢) يُنظر مجلة دراسات علمية: ١٩٠-١٩٣.

(٣) يُلاحظ مثلاً الكافي: ١/ص ٣٠ ح ١ و ص ٦٢ ح ١ و ص ٧٢ ح ١ و ص ١٦٦ ح ٢ و ص ٤٤٢ ح ١.

(٤) التهذيب: ١/١٢٤ ح ٢٣ و ٢٠٢/٣ ح ٢٠ و ٢١٤/٤ ح ٢٩ و ٢٦٣/٤ ح ٢٦ و ١٢٥/٦ ح ١ وغيرها.

(٥) التهذيب: ٣/٢١١ ح ٢٢ و ٢١٦/٣ ح ٤٠ و ٨٧/٤ ح ٤ و ١٠١/٤ ح ٥ و ١٥٩/٤ ح ٢٠ وغيرها.

علي بن محبوب^(١)، وعلي ابن الحسن بن فضال^(٢)، وأحمد بن إدريس^(٣)،
وعبد الله بن جعفر الحميري^(٤).

ثالثاً: روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري في غير موضع^(٥)، ولم
يستثنه القميون من روايات نواذر الحكمة. وهو عنده تت مما قد يقتضي الوثوق
بالراوي كما مرّ في أصل البحث^(٦) وسبق تقريبه في إبراهيم بن مهزيار.

رابعاً: عدّه العلامة تت في القسم الأول من الخلاصة^(٧)، وصحح طريق
الصدوق إلى كردويه^(٨) الهمداني وعامر بن نعيم^(٩) وياسر الخادم^(١٠)، وإبراهيم بن
هاشم موجود فيها، وهو محل اعتماد عند السيد الحكيم تت؛ إذ يندرج تحت
توثيقات المتأخرين التي يعتمد عليها كقرينة تنتج الوثوق مع ضم سائر القرائن
الأخرى، كما مرّ إيضاحه في أصل البحث^(١١) وفي أبان بن عثمان وإبراهيم بن
مهزيار.

(١) التهذيب: ٣/٢٤٩/٥ ح و ٤/٤٢/٢٠ ح و ٦/٣٠٠/٤٥ ح.

(٢) التهذيب: ٤/١٠/١٥ ح و ٤/١١/١٧ ح و ٤/٥٢/٦ ح و ٤/٥٩/٦ ح و ٤/٦١/١١ ح وغيرها.

(٣) أمالي الصدوق: ٣٢/مجلس ٩/٣ ح و ٢٩١/مجلس ٤٨/١٥ ح و ٣٠٧/مجلس ٥٠/١٦ ح و ٤٤٩/مجلس ٧٥/١٠ ح.

(٤) أمالي الصدوق: ٣٣٦/مجلس ٥٤/١٣ ح و ٥٤٦/مجلس ٨١/١٣ ح.

(٥) الفقيه: ١/٥٦٢/١٥٤٩ ح، والتهذيب: ١/٢٦٠/٤٢ ح و ٢/٢٦٧/١٠٣ ح و ٣/٢٠٦/٣٧ ح و ٤/٨٤/١٩ ح وغيرها.

(٦) ينظر مجلة دراسات علمية: ٤/١٩٦.

(٧) خلاصة الأقوال: ٩/٤٨.

(٨) الخلاصة: ٣٤٧/الفائدة الثامنة، ومشیخة الفقيه: ٤٨.

(٩) الخلاصة: ٤٣٨/الفائدة الثامنة، ومشیخة الفقيه: ٣٨.

(١٠) الخلاصة: ٤٣٩/الفائدة الثامنة، ومشیخة الفقيه: ٤٨.

(١١) ينظر: مجلة دراسات علمية: ٤/١٦٧.

خامساً: ذكر ابن طاووس (٦٦٤هـ) الاتفاق على وثاقته في كتابه (فلاح السائل) قائلاً: (ورواه -الصدوق- في أماليه قال: حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رحمته الله قال: حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم عن محمد بن أبي عمير قال: حدثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام... ورواة الحديث ثقات بالاتفاق)^(١).

وقول ابن طاووس رحمته الله هذا كسابقه يندرج تحت موقفه رحمته الله من قول متأخري الرجال.

سادساً: أن إبراهيم بن هاشم من مشايخ الإجازة بشهادة وقوعه في جملة من طرق النجاشي والشيخ إلى أصحاب الكتب^(٢).

لكن قد تقدم في أصل البحث أنه لم يظهر من السيد الحكيم رحمته الله اعتماده على مشيخة الإجازة في الكشف عن اعتبار الراوي أو جعلها جزء قرينة لذلك وإنما اعتمدها في موطن مقيداً لها بـ(المعتبرين) وهو ما تقدم في عبد الواحد بن محمد بن عبدوس^(٣). وظاهر تقييده عدم اعتماده على مطلق مشيخة الإجازة في إفادة اعتبار الراوي وإنما خصوص من حمل هذا الوصف، والظاهر أن مراده منه من أكثر من الرواية عنه مترحماً عليه تارة ومترضياً أخرى، كما في ابن عبدوس حيث أكثر الصدوق من الرواية عنه مترحماً عليه تارة ومترضياً أخرى. نعم، يمكن أن يصدق على إبراهيم بن هاشم كونه من مشايخ الإجازة المعتبرين نظراً إلى كثرة رواية الأجلاء عنه، ولا أقل كثرة رواية ابنه عنه، وحينئذٍ سيشكل جزء قرينة في الكشف عن اعتباره رحمته الله.

(١) فلاح السائل: ٢٨٤/ح ٦.

(٢) رجال النجاشي: ١٦/١٦ و ٤٧/٢٦ و ٧٧/٣٨ وغيرها، والفهرست: ١٢/١٨ و ١٢٧/٩٥ و ٢٧٩/١٨٩ وغيرها.

(٣) المستمسك: ١٣/٥، وينظر مجلة دراسات علمية: ١٩٦/٤.

سابعاً: أن إبراهيم بن هاشم من مشايخ ابنه (علي) في تفسيره المعروف بـ(تفسير القمي) وقد قال في مقدمته: (ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم)^(١)، وهو ظاهر في وثاقة جميع مشايخه الذين يروي عنهم في تفسيره ومنهم أبوه بل قد أكثر عنه فيه: (ومع هذا الإكثار لا يبقى ريب في أن أباه مراد من عموم قوله: مشايخنا وثقاتنا... فيكون ذلك توثيقاً صريحاً له من ولده الثقة)^(٢).

أقول: لم يقف السيد الحكيم رحمه الله فيما تابعناه من كلماته رحمه الله على بيان موقفه صريحاً من تفسير القمي والعبارة المذكورة في مقدمته، ودلالته على وثاقة مشايخه على الرغم من نقله رحمه الله الأخبار عنه حكاية -في الأعم الأغلب- في أكثر من موضع^(٣). نعم يظهر من موضع منها عدم وثوقه بالنسخة الموجودة من تفسير القمي -وقد نبه المعاصر له صاحب الذريعة إلى أن النسخة المتداولة من التفسير مدخولة^(٤)- فإنه رحمه الله على الرغم من نقله للخبر المعتبر -لوصفه بـ(المصحح)- من تفسير القمي لم يعمل على طبقه لعدم القائل به، قال رحمه الله: (وأما مصحح إسحاق بن عمار المروي عن تفسير القمي رحمه الله عن أبي عبد الله عليه السلام.. فلم يعرف القول به فيتعين تأويله أو طرحه)^(٥).

والمتحصل: أن هناك سبع قرائن قيلت في وثاقة إبراهيم بن هاشم، والظاهر تمامية ست منها عند السيد الحكيم رحمه الله الأولى لتصريحه بها، والبقية الظاهر

(١) تفسير القمي: ١/ مقدمة / ص ٤ (ط: دار الكتاب. قم).

(٢) تنقيح المقال: ٨٤/٥.

(٣) المستمسك: ٣/ ٣٢٣ و ٢١٩/٥ و ٦٤/٦ و ١٠٦ و ٥٠/٧ و ٣١٧/٩ و ٣٨٦ و ٢٤٧ و ٢٥٥ و ٢٥٧ و ٦٠٢ و ١٥٠/١١.

(٤) الذريعة: ٤/ ٣٠٢-٣٠٣ (ط: دار الأضواء. بيروت).

(٥) المستمسك: ٦/ ٣٧٩، وتفسير القمي: ٣٠/٢.

تماميتها على وفق ما تقدم من مبانيه الرجالية، وأما السابعة فلم يظهر تماميتها عنده رحمه الله.

بقي هنا أمر، وهو:

أن إبراهيم بن هاشم وإن لم ينص عليه بتوثيق لكن وصفه جملة من الأعلام بـ(عظم الشأن وجلالة القدر) كالشاهد الثاني في المسالك^(١) والمحقق الخوانساري في مشارق الشموس^(٢) والوحيد البهبهاني في حاشيته على مجمع الفائدة^(٣) وصاحب الجواهر فيها^(٤)، وجرى على ذلك السيد الحكيم رحمه الله في المقام حيث وصفه بـ(جليل القدر)^(٥).

ويظهر من كلماتهم أن منشأ وصفه بـ(عظم الشأن وجلالة القدر) أمران:

الأول: أنه كثير الرواية جداً وبذلك يكون مندرجاً تحت ما روي عن الصادق عليه السلام: (اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا)^(٦)، وهو ما يظهر من الشهيد الثاني رحمه الله^(٧)، وصريح المحقق الخوانساري رحمه الله حيث قال: (إبراهيم بن هاشم وإن لم ينص الأصحاب على توثيقه لكن الظاهر أنه من أجلاء الأصحاب وعظمائهم المشار إلى عظم منزلتهم ورفع قدرهم في قول الصادق عليه السلام: (اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا))^(٨).

(١) مسالك الأفهام: ٤٦٩/٧ و ٧٦/٩ و ٢٠/١٠.

(٢) مشارق الشموس: ١٣/١.

(٣) حاشية الوحيد على مجمع الفائدة: ١٧٣.

(٤) جواهر الكلام: ٨/٤.

(٥) المستمسك: ١٩٦/٣.

(٦) رجال الكشي: ١/رقم ٣-١.

(٧) مسالك الافهام: ٤٦٩/٧.

(٨) مشارق الشموس: ١٣/١.

الثاني: أنه أول من نشر حديث الكوفيين في قم، وهو لا يكون إلا مع التلقي والقبول، وقبول رواياته من قبل القميين المعروفين بالتشدد في أمر الرواية يكشف أن إبراهيم بن هاشم كان بمرتبة من الوثاقة والجلالة جعلت منهم يتلقون مروياته بالقبول. وهو ما يظهر من الشهيد الثاني في رسائله^(١)، وصاحب الجواهر قائلاً: (بأن إبراهيم بن هاشم مع أنه من مشايخ الإجازة فلا يُحتاج إلى توثيقه في وجه عدم نصهم على توثيقه لعله لجلالة قدره وعظم منزلته كما لعله الظاهر ويشعر به ما حكاه النجاشي عن أصحابنا أنهم كانوا يقولون: إن إبراهيم بن هاشم هو أول من نشر أحاديث الكوفيين بقم بعد انتقاله من الكوفة، فإنه ظاهر - وإن لم يكن صريحاً - في كونه ثقة معتمداً عليه عند أئمة الحديث من أصحابنا؛ إذ نشر الأحاديث لا يكون إلا مع التلقي والقبول وكفى بذلك توثيقاً، سيما بعد ما علم من طريقة أهل قم من تضيق أمر العدالة عندهم وتسرعهم في جرح الرواة والطعن عليهم وإخراجهم عن بلدة قم بأدنى ريب وتهمة... فلولا أن إبراهيم بن هاشم بمكان من الوثاقة والاعتماد عندهم لما سلم من طعنهم وغمزهم)^(٢).

٦- أبو بصير

أبو بصير كنية لعدة رواة منهم أربعة ذكرهم ابن داود: (أبو بصير مشترك بين أربعة منهم ليث بن البختري... وأبو بصير يحيى بن القاسم المكفوف، وأبو بصير يوسف بن الحارث بتري، وأبو بصير عبد الله بن محمد الأسدي)^(٣)، لكن المشهور منهم في أسانيد الأخبار اثنان، ليث بن البختري ويحيى بن القاسم،

(١) رسائل الشهيد الثاني: ٢٥٦ (ط: حجري).

(٢) جواهر الكلام: ٨/٤.

(٣) رجال ابن داود: ٣٩٢-٣٩٣.

وربما تقع الشبهة والإشكال في وثيقة كل منهما ولكن المشهور عند المتأخرين توثيقهما وإماميتهما، ومن هنا صححوا الأخبار التي وقع فيها هذا العنوان. وقد وافق السيد الحكيم رحمته مشهور المتأخرين في ذلك قائلاً: (إن المحقق: أن أبا بصير ثقة سواء كان ليثاً أم يحيى) ^(١).

وأما وجه الشبهة والإشكال في ليث بن البختري ويحيى بن القاسم، فسيأتي التعرض له في عنوانيهما.

٧- أبو بكر الحضرمي

عبد الله بن محمد أبو بكر الحضرمي، الكوفي، سمع من أبي الطفيل، تابعي، روى عن الإمام الباقر والصادق (عليهما السلام) ^(٢)، روى الكشي له مناظرة حسنة جرت مع زيد لكن في طريقها محمد بن جمهور ^(٣)، وهو (ضعيف الحديث فاسد المذهب) ^(٤)، كما روى ما يدل على تشيعه ^(٥)، لكن في طريقه عمرو بن إلياس وهو مجهول ^(٦)، وجعله في عداد أصحابنا في ترجمة البراء بن عازب إلى جنب أبان بن تغلب والحسين بن أبي العلاء قائلاً: (روى جماعة من أصحابنا منهم أبو بكر الحضرمي وأبان بن تغلب والحسين بن أبي العلاء وصباح المزني عن أبي جعفر عليه السلام...) ^(٧).

فالرجل لم يذكر بتوثيق صريح لكن ذهب جمع من الأعلام كالوحيد في

(١) المستمسك: ٥٦٦/٥.

(٢) رجال الشيخ: ٢٣/٢١١٦.

(٣) رجال الكشي: ٤١٦/٧٨٨.

(٤) رجال النجاشي: ٣٣٧/٩٠١.

(٥) رجال الكشي: ٤١٧/٧٨٩ و ٧٩٠.

(٦) ينظر: حاشية الشهيد الثاني على الخلاصة: ١٧١.

(٧) رجال الكشي: ٩٤/٤٤.

تعليقته^(١) والمحدث النوري في خاتمة المستدرک^(٢) والمامقاني في التنقيح^(٣) إلى وثاقته أو لا أقل حسنه، إلا أن كلمات السيد الحكيم رحمته الله اختلفت فيه فقد وصف في موضع رواية الرجل بأنها صحيحة أو حسنه بصيغة الترييد قائلاً: (بحسن الحضرمي أو صحيحه عن الصادق عليه السلام) قال: قال رسول الله (ص) عن جامع...^(٤)، وقد رواها الكليني عن (علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي بكر الحضرمي)^(٥).

لكن بعضها الآخر كالصريح في عدم صحة الحديث من جهته وهو قوله: (نعم في صحيح ابن مسكان عن أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام...) ^(٦) والصيغة المذكورة أعني (صحيح فلان عن فلان) ظاهرة في أن السند صحيح إلى أبي بكر وأما هو فغير داخل في الحكم بالصحة، بل لعله ينفي حسنه أيضاً وإلا لنبه عليه.

ومما قد ينفي صحة الحديث وحسنه من جهته صريحاً قوله: (كما لا يقدر أيضاً فيه ضعف سنده لإهمال عثمان وعدم التنقيص على أبي بكر؛ إذ في رواية الأساطين لها كالمفيد ومحمد بن يحيى وسعد وأحمد بن محمد -الظاهر أنه ابن عيسى الأشعري- وعلي بن الحكم نوع اعتماد عليها)^(٧) فهو رحمته الله عالج ضعف سند الرواية بما يقتضي اعتبارها مع ضعف سندها بجهالة عثمان وأبي بكر.

(١) تعليقة الوحيد: ٣٧٠ (ط. ق).

(٢) خاتمة المستدرک: ٤٢٦/٤ - ٤٢٨.

(٣) تنقيح المقال: ٧٠٣٧/٢٠٤/٢ (ط. حجري).

(٤) المستمسك: ٢٠/٣.

(٥) الكافي: ٢٤٤/٥ ح ٢.

(٦) المستمسك: ٢٤٣/١٤، ويُنظر الكافي: ٤٣١/٥ ح ٢.

(٧) المستمسك: ٧٩/٢، ويُنظر التهذيب: ٢٧٣/١ ح ٩١.

كما وصف في عدة مواضع رواية أبي بكر الحضرمي بـ (الخبر) مع أنه ليس في أسانيدنا من يتوقف فيه غيره وهو ظاهر في ضعف سندها من جهته منها قوله: (خبر أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام إني خرجت بأهلي ماشياً...) ^(١) و (خبر الحضرمي وكليب الأسدي جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنه حكى لهما الأذان...) ^(٢) و (استدل له بخبر سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تقرأ في الفجر شيئاً من ال حم) ^(٣). والكلام يقع في أمرين:

الأول: هل يمكن استنباط وثاقة أبي بكر الحضرمي أو حسن حاله وفق المباني العامة للسيد الحكيم رحمته الله.

الثاني: ما هو السبب في اختلاف كلماته رحمته الله في أبي بكر الحضرمي. أما الأمر الأول: فهناك أمارات عامة على وثاقة أبي بكر الحضرمي أو حسن حاله كما ذكرها غير واحد من الأعلام الثلاثة: (الوحيد، والمحدث النوري، والمامقاني) الذين يعتمد عليهم السيد الحكيم رحمته الله في مراجعته الرجالية، وهي:

الأولى: رواية جمع من الأجلاء عنه وفيهم من قيل في حقهم: إنهم لا يروون إلا عن ثقة - كابن أبي عمير ^(٤) و صفوان بن يحيى ^(٥) - وأصحاب الإجماع مضافاً إلى من سبقه، جميل بن دراج ^(٦) وعبد الله بن مسكان ^(٧)

(١) المستمسك: ٢٥٣/١١، ويُنظر الكافي: ٤/٣٢٤/ح ٣.

(٢) المستمسك: ٢٤٠/٥.

(٣) المستمسك: ١٦٠/٦، ويُنظر التهذيب: ٢/٦٠/ح ٤ و ٣/٢٧٦/ح ١٢٣.

(٤) الكافي: ٥/٥٤٤/ح ٢.

(٥) الفقيه: ٤/٤٩/ح ٥٠٦٨.

(٦) الكافي: ٤/٥٥٤/ح ٣.

(٧) الكافي: ٣/٤٠٨/ح ٢.

ويونس بن عبد الرحمن^(١) وسائر الثقات كثعلبة بن ميمون^(٢) وأيوب بن الحر^(٣) وسيف بن عميرة، وقد أكثر من الرواية عنه^(٤).

الثانية: عدّه ابن شهر آشوب في المناقب من خواص أصحاب الصادق عليه السلام^(٥).

الثالثة: ذكره العلامة في القسم الأول من الخلاصة مرتين^(٦)، وكذا ابن داود في رجاله مصرحاً بتوثيقه في الثانية^(٧).

الرابعة: ما تقدمت الإشارة إليه من الأخبار التي رواها الكشي وهي تدل على تشييعه وكمال دينه، وعدّه من جملة أصحابنا.

الخامسة: كونه كثير الرواية وأكثر رواياته مقبولة ومعمول بها.

وهذه الأمور مجتمعة وإن كان بإمكانها أن تُعطي وثاقته أو لا أقل حسن أبي بكر الحضرمي حسبما تقدم من مباني السيد الحكيم رحمه الله الرجالية خصوصاً الثلاثة الأولى مدعومة بالأمرين الأخيرين كما مرّ اعتماده على نظيرها في أبان بن عثمان وإبراهيم بن مهزيار، لكن مع ذلك قد لاحظت اختلاف كلماته رحمه الله في أبي بكر الحضرمي.

وأما الأمر الثاني: فلا يبعد أن يكون السيد الحكيم رحمه الله قد راجع الموضوع في المقام الأول الذي تردد فيه في وثاقة أو حسن حال أبي بكر الحضرمي مراجعة أفضت إلى بنائه على أحد أمرين، ولكنه في سائر المواضع لم يتأت له فوصف

(١) الكافي: ٤/٣٣/٥.

(٢) الكافي: ٣/٢٣٥/١.

(٣) الكافي: ٧/١٧/٥.

(٤) الكافي: ١/٢٩٨/٣ و ١/٢٠٤/٣ و ٢/٤١٠/٥ وغيرها.

(٥) مناقب آل أبي طالب: ٤/٣٠٣.

(٦) خلاصة الأقوال: ٢٠٠/٦٢١ و ٣٠٢/١١٣٧.

(٧) رجال ابن داود: ٢١١/٨٨١ و ٢٩٣/١٢.

أحاديث أبي بكر الحضرمي بما وصفها به الأصحاب من قبله أو أنه اختار تعبيراً وسطاً بينهم بعدما وجدهم مختلفين في وصفها، كما في الرواية التي استعمل فيها صيغة (صحيح ابن مسكان عن أبي بكر الحضرمي)، فقد وصفها العلامة في المختلف بـ(الصحيح)^(١) وكذا ابن فهد الحلبي في المذهب^(٢)، بينما وصفها صاحب الحقائق بـ(الحسنة)^(٣) وصاحب الجواهر بـ(الخبر)^(٤) ولما كان ذلك بحسب الظاهر من جهة أبي بكر الحضرمي قال رحمته الله: (صحيح ابن مسكان عن أبي بكر الحضرمي).

وأما الرواية الثالثة والرابعة - أعني قوله: (خبر أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إني خرجت بأهلي ماشياً) و (خبر الحضرمي وكليب الأسدي جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام) - فقد وصفهما جمع من الأعلام بـ(الخبر) أو (الرواية) كما في كشف الرموز^(٥) ومنتهى المطلب^(٦)، ومجمع الفائدة^(٧)، وذخيرة المعاد^(٨)، وكشف اللثام^(٩)، والحقائق^(١٠)، والجواهر^(١١).

وأما الأخيرة - أعني قوله: (استدل بخبر سيف بن عميرة عن أبي بكر

(١) المختلف: ٥٢/٧.

(٢) المذهب البارع: ٥٩٣/٣.

(٣) الحقائق: ٢٦٥/٢٣.

(٤) الجواهر: ٢٨٤/٢٩.

(٥) كشف الرموز: ١٤٩/١.

(٦) منتهى المطلب: ٤٧٦/٤.

(٧) مجمع الفائدة: ١٨٠/٢ و ١٨٣/٦.

(٨) ذخيرة المعاد: الرقم ٢٥٣/٢ والرقم ٥٧٦/٣.

(٩) كشف اللثام: ٣٧٦/٣ و ٢١٣/٥.

(١٠) الحقائق: ٤٠٢/٧ و ٤٤٥/١٤.

(١١) الجواهر: ٨٢/٩ و ١١١/١٥.

الحضرمي)- فقد وصفها صاحب الجواهر^(١)، والشيخ الأعظم^(٢) بـ(الخبر) بينما وصفها صاحب الرياض^(٣) والنراقي^(٤) بـ(الحسنة)، ولعل ملاحظته كانت للجواهر فقط في هذه الرواية أو لها مع كتاب الصلاة للشيخ الأعظم.

ولا يبعد أن يكون منشأ اكتفائه رحمته بوصف من سبقه من الأعلام لروايات أبي بكر الحضرمي في هذه الموارد هو أنه لم يكن مدرك المسألة المبحوث عنها في كلماته رحمته متوقفاً على وثاقة أبي بكر أو حسنه لقيام شهرة أو إجماع في موارد مفاد مرويات أبي بكر الحضرمي كما نجد ذلك في الخبر الثالث والرابع والخامس، إذ على مبناه رحمته ستكون الشهرة جابرة للخبر على تقدير ضعفه بأبي بكر الحضرمي فتتم به حجيته.

وهكذا الحال مع الخبر الأول الذي وصفه بـ(الحسن أو الصحيح)، فهو وإن كان مفاده مطابقاً للشهرة لكن لعل الذي دعاه للنظر في حال الحضرمي فيه ظاهراً وترديد وصفه بالحسن أو الصحيح مع أن من سبقه وصفه بـ(الحسن) فقط هو أنه كان المدرك الوحيد في المسألة إلى جنب الشهرة.

وأما الخبر الثاني فمفاده كان على خلاف الإجماع المدعوم بصحيح زرارة، وبالتالي لا فائدة في معرفة حال أبي بكر وبذل الجهد فيه؛ لأنه حتى على تقدير وثاقته وكون حديثه صحيحاً فهو يكون ساقطاً عن الحجية للإجماع على خلافه. وهذا يُفسر أيضاً الوجه في معالجة ضعف سند الرواية بإهمال عثمان وعدم التنصيص على أبي بكر بما يقتضي اعتبار الخبر حتى على تقدير بقاء ضعف السند بهما؛ لأن المعالجة التي ذكرها اقتضت الوثوق بالخبر وصلاحيته

(١) الجواهر: ٣٥١/٩.

(٢) كتاب الصلاة: ٤٠٨/١.

(٣) رياض المسائل: ٣٩٥/٣.

(٤) مستند الشيعة: ١٠٥/٥.

للاستدلال، وهو كافٍ في إثبات مطلوبه خصوصاً وأنه في المورد حتى لو عولج حال الحضرمي تبقى المشكلة السندية من جهة إهمال عثمان بن عبد الملك الذي لم يذكر في كتب الرجال.

وقد نبهنا في مقدمة هذا البحث إلى أن الملاحظ من طريقته رحمته الله أنه يستغني عن المناقشة السندية بوجود ما يمكن أن يرفع الإشكال من حيث الدلالة أو وجود ما يقتضي سقوطها بالإعراض^(١).

والمتحصل: أن السيد الحكيم رحمته الله وإن لم يتعرض لحال أبي بكر الحضرمي صريحاً، إلا أن ظاهر تردده في وصف حديثه بـ (الحسن أو الصحيح) يكشف عن أن حاله عنده رحمته الله دائر بين الحسن والوثاقة، وأما الموارد التي وصف حديثه فيها بـ (الخبر) فهو قد اعتمد بذلك - ظاهراً - على وصف من سبقه من الأعلام مكتفياً به؛ لعدم توقف الاعتماد على خبر أبي بكر الحضرمي فيها أو رفضه على معرفة حاله.

٨- أبو الربيع الشامي

خالد (خلید) بن أوفى، أبو الربيع، الشامي، العنزي، روى عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام لم يذكر بمدح أو ذم في كلمات متقدمي الرجال^(٢).

وقد اختلفت كلمات السيد الحكيم رحمته الله بعض الشيء حول أبي الربيع الشامي، ففي موضع ذكر إيراداً بضعف الخبر بعدم ثبوت وثاقته ودفعه من غير جهته، وبين أنه حتى لو تمت حجية حديثه لا يمكن الاستناد إليه في المقام؛ لحصول الإعراض عنه مما قد يُعطي أنه رحمته الله لم يحسم الأمر في حاله. قال رحمته الله:

(١) مجلة دراسات علمية: ١٥٧/٤.

(٢) رجال النجاشي: ٤٠٣/١٥٣ و ١٢٣٣/٤٥٥، والفهرست: ٨٤١/٥٢٥، ورجال الشيخ:

(نعم، قد يعارضه ما عن المحقق رحمته ^(١) عن كتاب الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع عن أبي عبد الله عليه السلام في الجنب يمس الدرهم... والطعن بسند الثاني بعدم ثبوت وثاقة خالد ولا أبي الربيع، مندفع -كما قيل- برواية الحسن بن محبوب الذي هو -مع أنه من أصحاب الإجماع- لا يروي إلا عن ثقة ولا سيما مع تأييده بمصحح إسحاق... والإنصاف: أنه لو تمت حجية رواية أبي الربيع في نفسها أمكن وهنها بإعراض الشيخين ومن تأخر عنهما عنها) ^(٢).

وهكذا وصف جملة من روايات أبي الربيع الشامي التي وردت بهذا الطريق بـ(الخبر) ^(٣). ومن ذلك قوله رحمته: (مثل خبر أبي الربيع: (إن الأرض ليست مثل الأجير...)) ^(٤)، ولكنه وفي نفس الموضوع وصف الخبر المذكور بـ(الحسنة)، ولم يتضح وجهه خصوصاً وأن من سبقه من الأعلام ممن تناول الخبر المذكور لم يصفه بذلك، بل بمثل (عن أبي الربيع) كما في المختلف ^(٥)، والحدائق ^(٦) أو (خبر أبي الربيع) كما في الجواهر ^(٧).

هذا، وذهب الحر العاملي في (أمل الآمل) وتبعه المحدث النوري في الخاتمة إلى وثاقة أبي الربيع الشامي لقرائن، كرواية ابن مسكان عنه كما في طريق النجاشي إليه ويونس بن عبد الرحمن والحسن بن محبوب وهم من أصحاب الإجماع، ومنصور بن حازم وأنه كثير الرواية، وأن للصدوق طريقاً إليه في المشيخة، وذكر النجاشي والشيخ له في فهرستهما مما يدل على أنه من مؤلفي

(١) المعتبر: ١٨٨/١.

(٢) المستمسك: ٤٣/٣-٤٤.

(٣) المستمسك: ٢٥٢/١ و ١٦٣/٢ و ٧٦/١٠ و ١٦٠ و ٩٥/١٢ و ٤٩/١٣ و ٥٦ و ٢٣٤/١٤.

(٤) المستمسك: ٩٣/١٢.

(٥) المختلف: ١٤٦/٦.

(٦) الحدائق: ٢٩٢/٢١.

(٧) جواهر الكلام: ٢٢٣/٢٧.

الشيعة نظراً إلى إعدادهما مبدئياً لذلك. وأنه من أصحاب الصادق عليه السلام الذين يظهر من المفيد رحمته وثيقة أربعة آلاف راوٍ منهم، والمذكور في كتب الرجال دون هذا العدد، وفيهم أبو الربيع الشامي^(١).

لكن لم يظهر كفاية ذلك في اعتبار أبي الربيع عند السيد الحكيم رحمته أما رواية بعض أصحاب الإجماع والثقات فهي مع قلة مواردها فإن رواية الأجلاء -عنده رحمته - بنفسها غير كافية في الكشف عن وثاقة الراوي أو حسنه لاحتمال اعتمادهم على قرائن اتفاقية اقتضت وثوقهم بالخبر. نعم، في حال انضمت إليها قرائن أخرى كتكرار نقلهم عنه ومن أكثر من واحد، وكثرة رواية بعضهم عنه، وتصحيح العلامة لطريق هو فيه، وأمثالها قد يقتضي ذلك وثاقته، وهي غير متوفرة في أبي الربيع الشامي.

وأما بقية القرائن الأخرى التي ذكرها العلمان، فلم يظهر من تضاعيف كلماته رحمته أنه يعتمد عليها ولو جزء قرينة في الوثوق بالراوي.

هذا مضافاً إلى عدم وضوح كلام الوحيد في التعليقة بالانتهاء إلى حسنه بل يدل بعض كلامه على ذمه، قائلاً: (للصدوق طريق إليه، وحكم خالي بحسنه وفي باب حب الرئاسة حديث يدل على تشيعه ويستفاد منه ذم بالنسبة إليه)^(٢)، وهكذا اختلفت كلمات المامقاني فيه حيث انتهى في (خالد بن أوفى) إلى أن ظاهره كونه إمامياً إلا أنا لم نقف فيه على مدح يلحقه بالحسان)^(٣) وفي (خليد بن أوفى) إلى أن (الحق عدّ حديث الرجل من الحسان أقلّاً)^(٤) وفي (أبو الربيع الشامي) إلى (أن الرجل إمامي ظاهراً مجهول الحال، ورام بعضهم

(١) أمل الآمل: ٧٩/٨٢/١، وخاتمة المستدرک: ٤٢٢/٥-٤٣٤.

(٢) تعليقة الوحيد: ٣٧٦ (ط.ق).

(٣) تنقيح المقال: ٥٤/٢٥ (ط: مؤسسة آل البيت عليه السلام).

(٤) تنقيح المقال: ٤١١/٢٥ (ط: مؤسسة آل البيت عليه السلام).

إصلاح حاله برواية ابن محبوب عنه وأنت خير بأنه لا يثمر إلا الاعتماد على ما رواه عنه ولا يجعل الرجل معتمداً فيما رواه عنه غيره^(١).
والظاهر أن هذا الحال كان كافياً عنده عليه السلام في عدم الوثوق بحال الرجل وإخراجه من الجهالة إلى الوثاقة أو الحسن.

٩- أبو علي الحراني

ذكره النجاشي والشيخ بهذا العنوان من غير مدح أو ذم^(٢)، روى عن الإمام الصادق عليه السلام^(٣) وروى عنه ابن أبي عمير^(٤) وهارون بن مسلم^(٥).
وظاهر السيد الحكيم رحمته التأمل في وثاقته قائلاً: (وأما ما عن المدارك من الاستدلال للحكم بروايته أبي بصير الأولى وأبي علي والاستشكال فيه لاشتراك راوي الأولى بين الثقة والضعيف وجهالة راوي الثانية في غير محله، لاسيما... وأن ابن أبي عمير الراوي عن أبي علي في طريق الصدوق عليه السلام لا يروي إلا عن ثقة كما عن الشيخ. فتأمل)^(٦). ووجه التأمل ظاهر مما مر من أن مبناه عليه السلام هو عدم دلالة رواية المشايخ الثلاثة -الذين قيل في حقهم أنهم

(١) تنقيح المقال: ٣/الكنى/ص ١٦ (ط: الحجرية).

(٢) رجال النجاشي: ١٢٣٩/٤٥٦، والفهرست: ٨٥١/٥٢٩. وذكر طريقاً إلى كتابه عن (ابن بطة عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن أبي علي). والظاهر أنه هو (أبو علي الواسطي) الذي ورد في المحاسن: ١٢٤٠/٢٢٠/١ ح ١٢٤، و ٣٤٢/٢٦٥/١ ح ١١٦. وكذا روى عنه البرقي في الكافي ١٢٧/٢ ح ١٢ و ٥١٥/٥ ح ٦، والخصال: ٤٠٤/٢ ح ١١٦. علماً أنه ورد في المحاسن (أبو علي) مجرداً في موضعين ٤٩٣/٢ ح ٥٨٦ و ٥٣٩/٢ ح ٨١٩.

(٣) الفقيه: ٤٠٨/١ ح ١٢١٧.

(٤) نفس المصدر السابق.

(٥) كامل الزيارات: ٢٥١/باب ٨٣ ح ٣.

(٦) المستمسك: ٥٦٦/٥.

لا يروون إلا عن ثقة - على وثاقة من يروون عنه، وأن ما قيل في حقهم إنما يدل على أنهم عرفوا بمزيد الثبوت والإتقان، وأنهم لا يروون إلا عمن يثقون به ولو في خصوص الخبر الذي رووه عنه؛ لتوفر قرائن - كانت كافية في نظرهم في الوثوق به - نعم في حال انضمت إليها قرائن أخرى أمكن تحصيل الوثوق بالراوي لكنها مفقودة في المقام^(١).

ثم إنه ناقش بما ذكره صاحب الجواهر في المقام من أن (أبا علي الحراني) هو (سلام بن عمر الثقة) قائلاً: (وأما ما في الجواهر^(٢) من أن أبا علي الحراني سلام بن عمر الثقة فلم أعرف مأخذه، إذ ليس فيمن يسمى سلاماً من ينسب إلى حران. نعم، سلامة بن ذكاء الحراني يكنى أبا الخير صاحب التلعكبري^(٣)، وكذا ليس فيهم من هو ثقة عندهم سوى سلام بن أبي عمرة الخراساني^(٤)^(٥)).

وحاصله: عدم تمامية ما ذكره صاحب الجواهر من جهتين:

أ: ليس فيمن يسمى سلاماً من ينسب إلى حران، نعم سلامة بن ذكاء الحراني. لكن كنيته (أبو الخير) وليس (أبا علي)^(٦).

ب: ليس فيمن اسمه سلام من هو ثقة عند الرجالين سوى سلام بن أبي عمير الخراساني وهو -ومن سبقه- غير من ذكره صاحب الجواهر.

(١) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٨١/٤-١٨٦.

(٢) جواهر الكلام: ٤٢/٩ ط. دار الكتب الإسلامية - طهران.

(٣) رجال الشيخ: ٤٢٧/٦١٤٠.

(٤) رجال النجاشي: ٥٠٢/١٨٩.

(٥) المستمسك: ٥٦٦/٥.

(٦) ورد في أمالي الطوسي: ٤٧٣/مجلس ١٧/ح ١، سلام بن رزين الحراني.

١٠- أبو الورد

ذكره البرقي والشيخ في أصحاب الباقر عليه السلام بكنيته^(١)، وله رواية عن الإمام الصادق عليه السلام^(٢) والظاهر كونه شيعياً ففي الصحيح عن سلمة بن محرز (كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ جاء رجل يقال له: أبو الورد... أما أنتم فترجعون مغفوراً لكم وأما غيركم فيحفظون في أهاليهم وأموالهم)^(٣) وليس له توثيق صريح في كلمات القدماء، ومال جماعة من المتأخرين إلى حسن حاله لجملة من القرائن فقد عده المجلسي في الوجيزة ممدوحاً^(٤) ووثقه المحدث النوري في الخاتمة^(٥) وجرى عليه المامقاني في الرجال^(٦)، والكلام يقع في أمرين:

الأول: موقف السيد الحكيم رحمته الله بملاحظة مجموع كلماته.

الثاني: مقتضى مبانيه العامة فيما لا نص على توثيقه.

أما عن الأمر الأول: فالظاهر عدم اعتماد السيد الحكيم رحمته الله عليه حيث قال: (وكان مأخذه خبر أبي الورد المتقدم لكنه... قاصر السند مخالف لإجماع الخلاف)^(٧)، وليس في السند من يتوقف فيه سوى أبي الورد؛ إذ رواها الشيخ بسنده -المصحح بإبراهيم بن هاشم- عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي الورد^(٨).

(١) رجال البرقي: ١٤، ورجال الشيخ: ١٥/١٦٦٧.

(٢) الكافي: ٤/٢٦٣/٤٦٦ و ٧/٢٩٤/٢٠٢.

(٣) الكافي: ٤/٢٦٣/٤٦٦.

(٤) الوجيزة: ٢٢٦٢/٣٥٧ (ط: مؤسسة الأعلمي).

(٥) خاتمة المستدرک: ٤٤١/٥.

(٦) تنقيح المقال: ٣/الكنى/ص ٣٧ (ط: حجري).

(٧) المستمسك: ٣/٣٥٩ و ٣٦١.

(٨) التهذيب: ١/٣٩٢/ح ٣٣، ومشيخة التهذيب: ١٠/٣٨٥/رقم ١١.

نعم، له كلام آخر قد يتراءى منه بدواً ميله إلى وثاقته على تأمل، حيث قال: (ويشهد به الصحيح عن أبي الورد وضعفه بأبي الورد لو سلم مجبور بالعمل، وفي حاشية الوحيد رحمته الله في الرجل (ربما أجمع على العمل بروايته في المقام) مع أنه عدّه في الوجيزة من الممدوحين، وأن في السند حماد بن عثمان وهو من أصحاب الإجماع. فتأمل)^(١).

لكن الصحيح اعتماده رحمته الله في المورد على الرواية لا على الرجل؛ لأنه اعتمد على مجموع قرائن ثلاث:

القرينة الأولى: عمل المشهور بهذه الرواية بل عن الوحيد الإجماع عليه، وهذه القرينة تتعلق بشخص هذه الرواية فإنه من قبيل جبر الرواية بالشهرة، ومن المعلوم أنه لا يقتضي وثاقة رجال الرواية المنجبة ودعوى أن العمل بها لا ينفك عن البناء على وثاقته ليست واضحة؛ إذ من المحتمل أن يكون هذا الاعتماد ليس من جهة الوثوق بـ(أبي الورد) بل لوجود أحد أصحاب الإجماع في سنده وهو حماد بن عثمان، وبالتالي لا يكون في إجماعهم على العمل بروايته في المورد دلالة على وثاقته نظراً إلى احتمال استنادهم على صحيح روايات أصحاب الإجماع. وقد عرفت عدم تماميتها عنده رحمته الله.

القرينة الثانية: عدّ المجلسي إياه من الممدوحين وهو من قبيل توثيقات المتأخرين التي لا يُعوّل عليها عنده رحمته الله وحدها ما لم ينضم إليها ما يفيد وثاقته بنحو عام، فتثبت وثاقته بالمجموع، وإن كان ما ينضم إليه مما يفيد اعتبار الرواية كانت نتيجة المجموع اعتبار الرواية لا أزيد وهذا هو الحاصل في المقام.

القرينة الثالثة: وجود حماد بن عثمان في السند وهو من أصحاب الإجماع، وهي لا تفيد عنده وثاقة من رووا عنه لما تقدّم من مبناه^(٢) في الإجماع

(١) المستمسك: ٣٩٨/٢.

(٢) يُنظر مجلة دراسات علمية: ١٨٠/٤.

الذي نقله الكشي وتلقاه من بعده بالقبول إنما مفاده هو بناء الأصحاب على صحة روايات هؤلاء والوثوق بها لا وثاقة مشايخهم، خصوصاً في المقام فإن حماد بن عثمان إنما روى عن أبي الورد بتوسط محمد بن النعمان، ولم يرو عنه مباشرة حتى يمكن القول بدلالته على وثاقته -بناء على القول بها- .

فالمتحصل: أن السيد الحكيم رحمته لم يعتمد في المورد على الرجل بما يقتضي بناؤه على وثاقته، بل مال إلى اعتماد الرواية ولم يثبت بذلك وثاقته وأمر بالتأمل في ذيل عبارته، وكأن الوجه فيه عدم نهوض المقدار المذكور للبناء عليها.

وأما الأمر الثاني: وهو مقتضى مبانيه رحمته فقد يقال: بحصول الوثوق بوثاقة الرجل بحسبها؛ إذ يضاف إلى نص المجلسي على مدحه ما ذكره المحدث النوري من رواية جملة من الأجلاء والثقات عنه كعلي بن رئاب^(١) وهشام بن سالم^(٢) وأبي أيوب الخزاز^(٣) والحسن بن محبوب^(٤) وأبي عبيدة الحذاء^(٥) ومالك بن عطية^(٦).

ولعل السيد الحكيم رحمته لم يجد هذا المقدار كافياً، ويحتمل أنه رحمته لم يقف على رواية الأجلاء عنه؛ إذ لا يبعد أنه لاحظ في المورد خصوص تعلية الوحيد^(٧) الخالية من ذكرها، مع ما ذكره فيه صاحب الحقائق^(٨) والجواهر^(٩) من

(١) الكافي: ١٠٣/٣ ح ٥، والفتاوى: ٩٤/٢ ح ١٨٣١.

(٢) الفتاوى: ١٥٥/٣ ح ٣٥٦٥.

(٣) الكافي: ٤/٦٦ ح ٤، والخصال: ٢٠٩/١ ح ١٣٥.

(٤) المحاسن: ١/١٠٣ ح ٨١، وثواب الأعمال: ص ٢٥٠، والتهذيب: ٢٣١/١٠ ح ٤٧.

(٥) الكافي: ١٢١/٦ ح ٢.

(٦) الكافي: ٤/٢٦٣ ح ٤٦.

(٧) تعلية الوحيد: ٣٨٧ (ط. ق).

(٨) الحقائق الناضرة: ٣١٠/٢.

(٩) جواهر الكلام: ٢٤٠/٢.

عدّ المجلسي له في الوجيزة من الممدوحين وكون الراوي عنه أحد أصحاب الإجماع، ولم يلاحظ خاتمة المستدرك التي تعرضت لرواية الأجلاء، وأما تنقيح المقال فالجزء الثالث منه المذكور فيه أبو الورد طبع بعد فراغه رحمته من الجزء الثاني من المستمسك الذي تعرض فيه لأبي الورد^(١)، مضافاً إلى أن رواية سلمة بن محرز ضعيفة بجهالته^(٢).

١١- أحمد بن هلال العبرتائي

أحمد بن هلال العبرتائي، أبو جعفر، البغدادي، الكوفي، ولد سنة (١٨٠هـ) ومات (٢٦٧هـ) وقيل (٢٦٩هـ)، ورد فيه لعن وذموم^(٣)، وروى الصدوق بسند صحيح عن سعد بن عبد الله أنه كان يقول: (ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع رجع عن التشيع إلى النصب إلا أحمد بن هلال)^(٤). وقد استثنى القميون من كتاب نوادر الحكمة ما كان فيه تخليط وغلو ومن ذلك ما رواه أحمد بن هلال^(٥)، وقال فيه الصدوق: (إنه مجروح عند مشايخنا (رض) ... وأنهم كانوا يقولون: ما تفرد بروايته أحمد بن هلال فلا يجوز استعماله)^(٦)، وقال ابن الغضائري: (أرى التوقف في حديثه إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ومحمد بن أبي عمير في نوادره، وقد سمع هذين الكتابين جلة أصحاب الحديث

(١) طبع تنقيح المقال الجزء الثالث: ٧/ رجب/ ١٣٤٩هـ على الحجر بينما فرغ السيد الحكيم من المستمسك الثاني: ٢١/ محرم/ ١٣٤٩هـ كما هو مذكور في آخرهما.

(٢) رجال الشيخ: ١٣٧/ ١٤٣٤.

(٣) رجال الشيخ: ١٠٢٠/ ٥٣٥، رجال الشيخ: ١٠٧/ ٨٣، رجال الشيخ: ٥٦٤٩/ ٢٨٤.

(٤) كمال الدين: ٧٦/ ١.

(٥) رجال النجاشي: ٣٣٩/ ٥٤٨، والفهرست: (٦١٢/ ١٤٤).

(٦) كمال الدين: ٧٦/ ١.

واعتمدوه فيهما^(١) وقال النجاشي: (صالح الرواية يُعرف ويُنكر، قد روي فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري)^(٢)، وقال الشيخ في الفهرست: (كان غالباً متهماً في دينه روى أكثر أصول أصحابنا)^(٣)، وفي الرجال: (بغدادى غالى)^(٤) وفي التهذيب: (خاصة صاحب التوقيع أحمد بن هلال فإنه مشهور بالغلو واللجنة وما يختص بروايته لا نعمل به)^(٥) وفي الاستبصار: (ضعيف فاسد المذهب لا يلتفت إلى حديثه فيما يختص بنقله)^(٦) و(ضعيف جداً)^(٧)، وذكره في الغيبة في المذمومين الذين ادعوا البابية^(٨).

وأحمد بن هلال من الرواة الذين تعرض لهم السيد الحكيم رحمته الله بشكل مفصل وفي موضعين، حتى إنه خرج عن الاختصار الذي بنى عليه كتابه، وقد عرض في كل منهما بعض ألفاظ الجرح التي وردت في حقه، ولكنه في الأول منهما قبل بضعف الرجل، إلا إنه ذكر قرائن توجب الوثوق بالرواية التي كانت محل كلامه، وأما في الثاني فقد تطرق للمناقشة في بعض تلك القرائن ولكنه منع من أصل ضعف الرجل، ورجح وثاقته أو كون الروايات عنه في زمان وثاقته. قال في الموضع الأول -ذاكراً لبعض ألفاظ الذم فيه عن سعد والكشي والشيخ والعلامة -: (والطعن بالسند باشتماله على أحمد بن هلال العبرتائي الذي رجع عن التشيع إلى النصب -كما عن سعد بن عبد الله الأشعري- والملعون المذموم

(١) رجال ابن الغضائري: ١٦٦/١١١.

(٢) رجال النجاشي: ١٠٧/٨٣.

(٣) الفهرست: ١٠٧/٨٣.

(٤) رجال الشيخ: ٥٦٤٩/٢٨٤.

(٥) التهذيب: ٢٠٤/٩ ذيل حديث ٩.

(٦) الاستبصار: ٢٨/٣ ذيل حديث ٢٢.

(٧) الاستبصار: ٣٥١/٣ ذيل حديث ٣.

(٨) الغيبة: ٣٩٩.

- كما عن الكشي- والغالي المتهم في دينه -كما في الفهرست- والذي لا يعمل بما يختص به -كما عن التهذيب- وروايته غير مقبولة كما عن الخلاصة^(١).

ثم دفع ذلك بقرائن تساعد على اعتبار الرواية بمجموعها، فقال: ("مدفوع" بأن اعتماد المشايخ الثلاثة وغيرهم على الرواية كافٍ في جبر ضعفه، ولا سيما بملاحظة أن الراوي عنه بواسطة الحسن بن علي سعد بن عبد الله، وهو أحد الطاعنين عليه، وأن رواية أحمد للخبر كانت عن الحسن بن محبوب والظاهر أنها من كتابه، وعن ابن الغضائري أنه لم يتوقف في روايته عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب؛ لأنه قد سمع كتابهما جلّ أصحاب الحديث واعتمدوه فيها)^(٢). والقرائن التي أفادها هي:

أولاً: أن المشايخ الثلاثة -الكليني والصدوق والشيخ- وغيرهم كالمحقق في المعتمد^(٣) اعتمدوا على الرواية التي هي محل الكلام، واعتمدهم كافٍ -على منبأه- في جبر ضعف سندها من جهة العبرتائي.

ثانياً: أن الراوي عنه في المقام هو سعد بن عبد الله الأشعري وهو أحد الطاعنين عليه كما مرّ نقل كلامه، وإنه خرج من التشيع إلى النصب.

ثالثاً: أن الخبر مروى عن الحسن بن محبوب والظاهر أنه من كتابه وعن ابن الغضائري أنه لم يتوقف في رواية العبرتائي عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب؛ لأنه سمع كتابهما جلّ أصحاب الحديث واعتمدوه -أي العبرتائي- فيهما، واعتماد أصحاب الحديث على العبرتائي في هذين الكتابين إما من جهة وثوقهم بنقله ولو لإحراز أنه رواهما عنهما في حال استقامته -وهو الذي ورد في كلامه في الموضع الثاني- أو من جهة أن الكتابين مشهوران ومعروفان ولم

(١) المستمسك: ٢٢٠/١-٢٢١.

(٢) المستمسك: ٢٢٠/١-٢٢١.

(٣) ٨٦/١ و٩٠، وينظر إيضاح الفوائد: ١٩/١.

يكن دور العبرتائي فيهما، إلا شرفياً ومن أجل اتصال السند وعلى كلا التقديرين فوجوده لا يضر في اعتبار الرواية.

وظاهر كلامه رحمه الله في هذا الموضع أنه لم يبنِ على وثاقة أحمد بن هلال العبرتائي، بل جرى على ضعف السند من جهته ولكن عالج ضعف الرواية بقرائن أخرى تؤدي إلى اعتبارها حتى مع ضعف العبرتائي.

إلا أن ما ذكره رحمه الله في هذا الموضع قد لا يخلو من نظر بحسب مذاقه الرجالي العام مما قد يكون هو السبب في عدوله عنه في الموضع الثاني.

أما القرينة الأولى: فلأن اعتماد المشايخ الثلاثة على الرواية لا يوجب الوثوق بها لاحتمال استنادهم على قرائن بعيدة قد لا تكون تامة لو اطلعنا عليها، وإلا للزم البناء على كل رواية اعتمدها وهو مما لا تساعد عليه سائر كلماته، ولو قدر أنه نظر في ذلك إلى شدة الطعن على الرجل لاقتضى البناء على كل رواية وقع في إسنادها رجل طعن عليه طعناً شديداً، وهو أيضاً لا تساعد عليه سائر كلماته رحمه الله^(١).

وأما القرينة الثانية: فلأن رواية الطاعن على الرجل عنه أيضاً لا يوجب الوثوق بروايته عنه، إذ يجوز أن يكون اعتماده عليها لقرينة اتفاقية خارجية غير كافية في حصول الوثوق لنا^(٢).

وأما القرينة الثالثة: فلأن رواية الرجل عن ابن محبوب لا قرينة فيها على أنها من كتابه حتى يندرج فيما ذكره ابن الغضائري من اعتماد الأصحاب عليه في رواية كتاب ابن محبوب.

ولعله من هنا نلاحظ أنه رحمه الله في الموضع الثاني أعرض عن ذكر القرينتين الأوليين تماماً ونسب القرينة الثالثة إلى الجواهر وناقش فيها.

(١) المستمسك: ٤٢٥/١-٤٢٦.

(٢) المستمسك: ٤٢٦/٥.

وأما الموضع الثاني الذي وثق فيه العبرتي فقد ذكر فيه ألفاظ الجرح أولاً فقال^(١): (وضعف سند الخبر بأحمد بن هلال العبرتي المذموم - كما عن الكشي - الغالي المتهم في دينه - كما عن الفهرست - الذي رجع عن التشيع إلى النصب - كما عن سعد بن عبد الله الأشعري - الذي لا نعمل على ما يختص بروايته - كما عن التهذيب - أو روايته غير مقبولة - كما عن الخلاصة -).

ثم ذكر جواب صاحب الجواهر وهو الوجه الثالث المتقدم وهو اعتماد الأصحاب عليه في رواية ما في كتاب ابن محبوب، فقال: (مدفوع - كما عن الجواهر^(٢)) - بما عن الخلاصة من أن ابن الغضائري لم يتوقف في حديثه عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب؛ لأنه قد سمع كتابهما جل أصحاب الحديث واعتمده فيهما).

ثم ناقش فيه بالنظر إلى عدم إحراز كون الرواية عن كتاب ابن محبوب، فقال: (اللهم إلا أن يقال: إن ما ذكره ابن الغضائري يختص بما رواه عن نوادر ابن أبي عمير ومشيخة ابن محبوب ولا يعم كل ما رواه عنهما).

ثم طرح طريقين آخرين لإصلاح الرواية، أحدهما: استظهار توثيق العبرتي من عبارة النجاشي، فقال: (نعم، يمكن البناء على حجية الخبر المذكور أولاً: بما عن النجاشي في ترجمة أحمد بن هلال المذكور - من أنه صالح الرواية يعرف منها وينكر^(٣)) - انتهى. فإن الظاهر من قوله (صالح الرواية) جواز الاعتماد على روايته، وأنه ثقة في نفسه، ولا ينافي الطعن فيه بما سبق؛ إذ يكون حال جماعة من العامة والفتحية والواقفة وغيرهم، من المخالفين للفرقة الحققة مع بناء الأصحاب على العمل بروايتهم).

(١) المستمسك: ٣٦٥/٥ - ٣٦٦.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٣/٨.

(٣) رجال النجاشي: ١٩٩/٨٣.

والآخر: كون الرواية عنه في حال استقامته ووثاقته، قال تتج:

(ثانياً: أن الذي يظهر مما ذكر في ترجمته أنه كان في أول أمره مستقيماً بل كان من أعيان هذه الطائفة ووجوهها ووثقاتها، حتى أن أصحابنا بالعراق لقوه وكتبوا عنه ولم يقبلوا ما ورد في ذمه، حتى حملوا القاسم بن العلاء أن يراجع في أمره مرة بعد أخرى. فوردت فيه ذموم هائلة طاحنة شديدة وكان ذلك في آخر عمره، حتى بتر الله سبحانه عمره بدعوة الحجة -عجل الله فرجه- بل المصرح به فيما روي عن ابن همام: أن ذلك كان بعد وفاة عثمان بن سعيد (ره)، ومن البعيد جداً أن يرجع إليه أحد من الشيعة بعد ورود تلك الذموم، ولا سيما الراوي عنه الحديث المذكور -أعني موسى بن الحسن الأشعري- الذي قيل في ترجمته: أنه ثقة عين جليل، وأن الراوي عن موسى المذكور سعد بن عبد الله الأشعري الذي هو أحد الطاعنين فيه كما تقدم كلامه، فذلك كله قرينة على كون رواية موسى عنه كانت في حال استقامته نظير ما عن إكمال الدين: (حدثنا يعقوب بن يزيد عن أحمد بن هلال في حال استقامته عن ابن أبي عمير)^(١).

- وأضاف على ذلك الخدش في التضعيفات التي ذكرت في العبرتائي من جهة تهافتها فقال:- (على أن المذكور في ترجمته لا يخلو من تدافع فإن المحكي عن النجاشي أن الذموم وردت عن العسكري عليه السلام، وعن الكشي أنها من الناحية المقدسة، وعن كتاب الغيبة: أن ذلك كان بعد وفاة عثمان بن سعيد، وقد تقدم رميه بالغلو تارة وبالنصب أخرى ورمي بالرجوع عن الإمامة إلى القول بالوقف على أبي جعفر عليه السلام)^(٢).

وحاصل ما ذكره تتج هو طرق ثلاثة لإصلاح الرواية:

(١) إكمال الدين: ٢٠٤/١ العلة التي من أجلها يحتاج إلى الإمام / ح ١٣.

(٢) المستمسك: ٣٦٦/٥.

الطريق الأول: ما يتني على الوثوق بروايات أحمد بن هلال في خصوص ما يرويه عن ابن أبي عمير وابن محبوب، فإن سند الرواية المبحوث عنها -سعد بن عبد الله- عن الحسن بن علي عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير^(١) وإن كان ضعيفاً بالعبرتي لكنّه لما كان راوياً عن ابن أبي عمير وقد ذكر ابن الغضائري قبول روايته التي ينقلها عن كتاب (النوادر) لابن أبي عمير (مشيخة) ابن محبوب؛ لأنّ جلّ أصحاب الحديث سمع كتابهما واعتمده فيهما أوجب ذلك الوثوق بالسند والنجبار ضعفه، وهذا ما ذكره صاحب الجواهر^(٢).

وناقش في ذلك: بأنّه يتم فيما يرويه العبرتي عن كتاب النوادر لابن أبي عمير وفي المقام لم يُحرز ذلك؛ إذ لعله من مسموعاته عن ابن أبي عمير.

الطريق الثاني: وثاقة العبرتي فإن النجاشي قال في ترجمة العبرتي إنّهُ (صالح الرواية يُعرف ويُنكر)^(٣)، والظاهر من كونه (صالح الرواية) جواز الاعتماد على روايته وأنه ثقة في نفسه، ويدعمه ملاحظة مقابلاتها ك(فاسد الرواية) و (فاسد الحديث) الظاهرة بعدم وثاقة الراوي^(٤). ولا تنافي بين وثاقته وبين ما تقدم عن أعلام الطائفة من فساد عقيدته؛ إذ سيكون حال جماعة من العامة والفضحية والواقفة وغيرهم من المخالفين مع بناء الأصحاب على العمل بروايتهم.

مضافاً إلى أن ما قيل فيه من الجرح كان متهاقاً من جهتين:
أ: من جهة نسبة الذموم فما مرّ من عبارة النجاشي أن الذم ورد عن

(١) التهذيب: ٣٥٧/٢ ح ١٠.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٣/٨.

(٣) رجال النجاشي: ١٩٩/٨٣.

(٤) يُنظر مجلة دراسات علمية: ٢٨٨/٥.

العسكري عليه السلام، وعن الكشي أنه من الناحية المقدسة، وفي الغيبة أنه كان بعد وفاة عثمان بن سعيد (ره).

ب: من جهة نسبة مذهبه فإنه رمي بالغلو تارة والنصب أخرى، ولا يخفى مدى مدافعة الغلو والنصب وتناقضهما، وثالثة بأنه رجع من القول بالإمامة إلى الوقف على أبي جعفر محمد بن عثمان العمري وهذا التدافع في جرحه قد يضعف الوثوق به.

الطريق الثالث: كون الرواية عنه في حال استقامته، فإن أحمد بن هلال العبرتائي لم يكن منذ بدء أمره منحرفاً بل كان مستقيماً ومن أعيان هذه الطائفة ووجوهها وثقاتها بشهادة أن أصحابنا في العراق لقوه وكتبوا عنه ولم يقبلوا ما ورد فيه من الذم، حتى حملوا القاسم بن العلاء على أن يراجع في أمره مرة بعد أخرى، فوردت فيه ذموم طاحنة وهائلة شديدة، بل المصرح فيه فيما رواه الشيخ في الغيبة عن ابن همام أنه كان ذلك بعد وفاة عثمان بن سعيد (ره)، وأنه كان في آخر عمر العبرتائي، حتى بتر عمره بدعاء الإمام -عجل الله فرجه-.

ومن البعيد جداً بعد أن ظهرت هذه الذموم فيه أن يرجع إليه أحد من الشيعة، خصوصاً مثل راوي الحديث عنه في المقام أعني موسى بن الحسن الأشعري الثقة العين الجليل، وأن الراوي عنه سعد بن عبد الله وهو من الطاعنين على العبرتائي.

وذلك كله قرينة على أن رواية موسى بن الحسن عنه كانت في حال استقامته ووثاقته وأنه نظير ما رواه الصدوق بسنده عن يعقوب بن يزيد عن العبرتائي مقيداً بكونه في حال استقامته.

والمتحصل من مجموع كلماته عليه السلام أنه بنى على وثاقة العبرتائي وأن ما وصلنا من رواياته إما أنها في حال استقامته للقرائن أو أنها في غيرها وهو لا يضر لعدم دخالة العقيدة في الاعتبار الرجالي.

١٢- بكر بن حبيب

بكر بن حبيب، أبو مريم، الأحمسي، الكوفي، روى عن الباقر والصادق عليه السلام، وروى عنه منصور بن حازم^(١) ذكره الشيخ في رجاله مهملاً^(٢)، ومن ثم بُنيَ على جهالته كما جرى عليه السيد الحكيم رحمته الله وقد طرح الشيخ الأعظم محاولة لتوثيقه ناقشها السيد الحكيم رحمته الله قائلاً: (وضعفها بجهالة بكر منجبر بعمل المشهور... وأما ما في طهارة الشيخ الأعظم رحمته الله ^(٣) من أن الظاهر أنه بكر بن محمد بن حبيب الذي ظاهر المحكي عن النجاشي^(٤) وصريح الخلاصة^(٥) أنه من علماء الإمامية وحكى ابن داود عن الكشي أنه ثقة^(٦) فغير ظاهر، فإن ذلك أبو عثمان المازني المتوفى سنة ثمان وأربعين ومائتين، وتمتنع روايته عن أبي جعفر عليه السلام الذي هو الباقر عليه السلام بقرينة وقوع منصور بن حازم في السند. فلاحظ^(٧)).

وحاصل مناقشته رحمته الله هو: أن بكر بن حبيب الممدوح توفي سنة (٢٤٨هـ) كما ذكره النجاشي، ومثله لا يمكن أن يروي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام المتوفى سنة ١١٤هـ^(٨).

ولا يقال: لعل المراد من أبي جعفر عليه السلام هو الجواد عليه السلام فإنه يكتفى بذلك أيضاً، وحيثُئذ تصح رواية أبي بكر الممدوح عنه.

(١) المحاسن: ٤٩٦/٢ ح/٥٩٨، والكافي: ١٤/٣ ح/٢، والتهذيب: ١٩٠/٧ ح/٢٨، والخصال: ٥٢/٦٥١ ح/٢ وغيرها.

(٢) رجال الشيخ: ١٢٨٨/١٢٧ و ١٩٧٧/١٧٠.

(٣) كتاب الطهارة: ١٠٠/١.

(٤) رجال النجاشي: ٢٧٩/١١٠.

(٥) الخلاصة: ٥/٢٦.

(٦) رجال ابن داود: ٢٦١/٧٣.

(٧) المستمسك: ١٨٦/١.

(٨) سيرة الأئمة الاثني عشر: ٥١٧/١.

فإنه يقال: إن الراوي عن أبي بكر هنا منصور بن حازم وهو من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام^(١) فلا يمكن روايته عن من كان قريب العصر من الجواد عليه السلام فإنه متأخر عنه.

١٣- الحسن بن الحسين اللؤلؤي

الحسن بن الحسين اللؤلؤي، كوفي، كثير الرواية، له كتاب مجموع نوادر، وثقه النجاشي^(٢)، وضعفه الشيخ لاستثنائه من رجال كتاب نوادر الحكمة^(٣)، وهذا الحال دعا صاحب المدارك إلى التوقف فيه ويظهر من السيد الحكيم رحمته موافقته له لنقل كلامه من دون تعليق، قال رحمته: (قال في المدارك: وفي الحسن بن الحسين اللؤلؤي توقف وإن وثقه النجاشي لقول الشيخ: إن ابن بابويه وضعفه^(٤))^(٥).

وهنا أمر:

وهو أنه رحمته توقف - ظاهراً - في اللؤلؤي مع توثيق النجاشي له صريحاً لاستثناء القميين له من نوادر الحكمة، لكنه رحمته رجح وثاقة العبرثاني لقول النجاشي فيه (صالح الرواية)، مع أنه ممن استثنى من نوادر الحكمة، بل وردت فيه ذموم وطعون أخرى.

ولعل الوجه الفارق بينهما هو:

(١) رجال النجاشي: ١١٠١/٤١٣.

(٢) رجال النجاشي: ٨٣/٤٠.

(٣) رجال الشيخ: ٦١١٠/٤٢٤، ويُنظر رجال النجاشي: ٩٣٩/٣٤٨.

(٤) مدارك الأحكام: ٢٤٦/٢.

(٥) المستمسك: ٤٦٣/٤، ويُنظر تعليقة الوحيد: ٣٢/٤، وتنقيح المقال: ١١٦/١٩.

إن كان وجه قبول رواية العبرتائي هو أن هناك قرائن على أن رواياته إنما نقلت عنه في حال استقامته فالفرق واضح. إذا لم يكن للؤلؤي حال استقامة وحال انحراف.

وإن كان الوجه هو البناء على وثاقته لقول النجاشي (صالح الرواية) فالفارق هو أن الطعون التي قيلت في العبرتائي ظاهرة في كونها من جهة انحرافه العقائدي وخروجه عن التشيع مضافاً إلى تدافع ما قيل فيه من الطعون - كما تقدم بيانه - وبالتالي يضعف الوثوق بما قيل فيه من الجرح في قبال ما قاله النجاشي بما يقتضي الوثوق برواياته وهذا الحال غير متوفر في حق اللؤلؤي.

١٤- الحسين بن أبي العلاء

الحسين بن أبي العلاء - واسم أبي العلاء (خالد بن طهمان) - أبو علي، أعور، مولى بني أسد، وقيل بني عامر، له كتاب يُعد في الأصول، روى عن الصادق عليه السلام هو وأخواه علي وعبد الحميد^(١).

وقد اختلف في وثاقته فذهب جمع إلى عدم ثبوتها، وهو ظاهر العلامة في المنتهى^(٢) والأردبيلي في مجمع الفائدة^(٣)؛ لعدم النص على توثيقه.

بينما ذهب آخرون كالوحيد في تعليقه^(٤) والمحدث النوري في الخاتمة^(٥) والمامقاني في تنقيح المقال^(٦) إلى وثاقته، ووافقهم السيد الحكيم رحمه الله قائلًا: (وليس

(١) رجال الكشي: ٦٧٨/٣٦٥، ورجال النجاشي: ١١٧/٥٢، والفهرست: ٢٠٤/١٤، ورجال الشيخ: ٢٢٠٢/١٩٢.

(٢) منتهى المطلب: ١٧٤/٢ و ٣٦/٣.

(٣) مجمع الفائدة: ٧٠/٣ و ٣٤٥/٩.

(٤) تعليقه الوحيد: ١٣٦.

(٥) خاتمة المستدرک: ٢٥٠/٤.

(٦) تنقيح المقال: ٢٣٩/٢١.

في الأولى من يتوقف في روايته إلا الحسين لعدم توثيق الشيخ والنجاشي صريحاً إياه، لكن حكى ابن داود عن شيخه ابن طاووس في البشرى تزكيته وهو ظاهر عبارة النجاشي، حيث قال في ترجمته: (وأخواه علي وعبد الحميد روى الجميع عن أبي عبد الله عليه السلام وكان الحسين أوجههم) وقد نصوا على توثيق عبد الحميد أخيه، فبدل الكلام المذكور على أنه أوثق منه، وحمل الأوجه على غير هذا المعنى خلاف الظاهر^(١).

فهو تت استند إلى ما قاله النجاشي فيه بعد أن أرجع تزكية ابن طاووس إليها، وحاصل ما ذكره هو: أن النجاشي في ترجمة الحسين بن أبي العلاء ذكر أخويه علي وعبد الحميد، وقال: (وكان الحسين أوجههم)، وقد نص النجاشي نفسه على وثاقة أخيه عبد الحميد^(٢) فيكون الحسين بن أبي العلاء أوجه من أخيه الثقة، وهو ظاهر في كونه أوثق منه، وحمل الأوجه على غير هذا المعنى كالوجه الاجتماعي هو خلاف الظاهر.

ويضاف إلى ذلك أن الحسين بن أبي العلاء روى عنه جمع من الأجلة وفيهم من أصحاب الإجماع كابن أبي عمير^(٣) - وهو ممن قيل إنه لا يروي إلا عن ثقة - وفضالة بن أيوب^(٤) والأعيان والثقات كجعفر بن بشير^(٥) وعلي بن الحكم^(٦) وعلي بن أسباط^(٧) وعلي بن النعمان^(٨) ولم يتضح الوجه في عدم

(١) المستمسك: ١٣/٢، وينظر: ٣٣٠/٧.

(٢) رجال النجاشي: ٢٤٦، ٦٤٧.

(٣) الكافي: ١/١٧٨ ح ١ و ١/٢٦٨ ح ٢.

(٤) الكافي: ١/٣٠٥ ح ٣.

(٥) الكافي: ٥/٢٢٩ ح ٧ و ٧/٢٤٢ ح ١١ وغيرها.

(٦) الكافي: ١/١٧٨ ح ٧ و ٢/١٠٤ ح ١ و ٣/١٠ ح ٣ وغيرها.

(٧) الكافي: ١/٢٧٤ ح ٦.

(٨) الكافي: ٣/٣٨٣ ح ١١.

تعرضه رحمته لذلك وهو مما يعتمد في تحصيل اعتبار الراوي مع أنه ذكر ذلك من يعتمد رحمته كتبهم الرجالية كالوحيد والمحدث النوري والمماقاني إلى جنب قول النجاشي إنه أوجه من أخويه بما فيهم عبد الحميد الثقة.

١٥- الحسين بن علوان الكلبي

الحسين بن علوان، الكلبي، مولاهم، كوفي، عامي، روى عن الصادق عليه السلام، وعن الأعمش، وهشام بن عروة^(١)، وعده الكشي في مجموعة من العامة لهم ميل ومحبة شديدة قائلاً: (محمد بن إسحاق ومحمد بن المنذر، وعمر بن خالد الواسطي، وعبد الملك بن جريح، والحسين بن علوان، والكلبي هؤلاء من رجال العامة إلا أن لهم ميلاً ومحبة شديدة)^(٢)، وذكر النجاشي في ترجمة الحسين أخاه الحسن: (وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة روى عن أبي عبد الله^(٣))، والظاهر أن التوثيق لأخيه، وقيل: هو للحسين لأنه مذكور في ترجمته^(٤)، وعلى أية حال فالتوثيق إما ظاهر في كونه لأخيه أو مجمل غير معلوم النسبة للحسين. ونقل العلامة عن ابن عقده: (أن الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا)^(٥).

والذي يظهر من السيد الحكيم رحمته أنه غير موثق: (والضعف في سند الأول من جهة الحسين بن علوان لأنه من المخالفين ولم يثبت توثيقه)^(٦)، وقد

(١) رجال النجاشي: ١١٦/٥٢، والفهرست: ٢٠٦/١٤١.

(٢) رجال الكشي: ٧٣٣/٣٩٠.

(٣) رجال النجاشي: ١١٦/٢٥.

(٤) تعلية الوحيد: ٨٣/٤.

(٥) خلاصة الأقوال: ٢/٢١٦.

(٦) المستمسك: ٣٠٩/١٠.

وصف رواية الحسين بـ(الخبر) في غير موضع^(١) مما يعني أنه لم يستند عود التوثيق له في كلام النجاشي، كما لم ير في سائر الأقوال الرجالية والأسانيد ما ينهض بتوثيقه موافقاً في ذلك الشيخ المامقاني في تنقيح المقال^(٢) خلافاً لصاحب المستدرک، حيث ذهب في خاتمة^(٣) إلى وثاقة الرجل مستفيداً ذلك من مجموع وجوه ثلاثة قد يقال بأن بعضها يتوجه على مباني السيد الحكيم رحمته الله في كيفية توثيق الرجال، وهي:

الوجه الأول: ما قال فيه الكشي من أن له ميلاً ومحبة شديدة.

الوجه الثاني: ما نقله العلامة عن ابن عقده من صيغة (أوثق) التي تدل على وثاقة الحسين إلا أن الحسن أوثق منه.

الوجه الثالث: رواية جمع من الثقات وفيهم الأجلاء عنه كالحسين بن سعيد^(٤) وابن فضال^(٥) وأبي الجوزاء^(٦) والحسن بن ظريف^(٧) ومحمد بن عيسى بن عبيد^(٨) وهارون بن مسلم^(٩) وأحمد بن صبيح^(١٠). ويمكن أن يقال في مناقشة هذه الوجوه:

(١) المستمسك: ١٨٧/٢ و ٢٢٧/٥ و ٢٥٢ و ٥٥٧ و ٥٦٦/٦ و ٣٣٢/٨.

(٢) تنقيح المقال: ٣٣/٢٠.

(٣) خاتمة المستدرک: ٣١٤ و ١٧١/٤.

(٤) الكافي: ٧٣/٣ ح ٧ و ٦٧/٤ ح ٦ و ٣٣٨/٥ ح ١ وغيرها.

(٥) الكافي: ٤٥٠/١ ح ٣٤، والتهذيب: ٢٨١/٢ ح ٢١.

(٦) الكافي: ٢١١/٣ ح ٤ و ٩/٥ ح ١، والفقيه: ٣٢٤/٤ ح ٥٦٩٥ وغيرها.

(٧) الكافي: ٣٣٨/٥ ذيل حديث ٧ و ٥١٠/٥ ذيل حديث ٣.

(٨) الفقيه: ٥٣٩/٣ ح ٤٨٥٦.

(٩) التهذيب: ٢٢٨/١ ح ٤١.

(١٠) التهذيب: ١٥٣/٤ ح ٨.

أما الوجه الأول: فيلاحظ عليه بأن مجرد كون الراوي له ميل ومحبة لا يقتضي الوثوق به في أمر الرواية، فإن المدح إنما يقتضي حسن الراوي فيما لو دلّ على الوثوق به فيما يرويه.

وأما الوجه الثاني: فقد يقال: إن المفروض اعتداد السيد الحكيم رحمته به؛ إذ هو نظير ما استفاده في الحسين بن أبي العلاء مما قيل فيه إنه (أوجه) من إخوته وفيهم عبد الحميد الموثق حيث استظهر من (أوجه) وثاقته^(١) ويلاحظ عليه: أن دلالة أفعل التفضيل على وجود المبدأ في الطرفين غير ثابتة، وأما استفادته التوثيق مما ذكر في الحسين بن أبي العلاء فلأن المفضل قد وثق فلا بد من كون الفاضل فوقه في موضعه - وهو الحديث - بعد أن فضل عليه، وأما فيما نحن فيه فالثقة نفسه وصف بأفعل التفضيل، فلا شبه بين المقامين.

وأما الوجه الثالث: فقد تقدم عنه رحمته أنه لا يرى دلالة رواية الأجلء على وثاقة المروي عنه، وأن غاية ما يعطيه هو وثوقهم بروايته ولو بقرائن اتفاقية وجودها كافٍ في الاعتبار. نعم في حال انضمت إليها قرائن أخرى ربما دلّ على اعتبار الراوي ككثرة رواية بعضهم ورواية عدد معتد به منهم عنه^(٢)، وما إلى ذلك مما يقتضي الوثوق به، ولم يظهر حصول ما يكفي لذلك في المقام لاسيما وأن بعض الموارد التي روى فيها الثقات عنه حملها الشيخ على التقية^(٣)، مصرحاً في مورد منها بأن روايتها من العامة الزيدية الذين لا يعمل بما ينفردون به، بما فيهم الحسين بن علوان، قال: (إن رواة هذا الخبر كلهم عامة ورجال الزيدية، وما يختصون بروايته لا يعمل به)^(٤).

(١) المستمسك: ١٣/٢.

(٢) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٩٠/٤.

(٣) التهذيب: ٩٣/١ ح ٩٧.

(٤) الاستبصار: ١/٦٥-٦٦ ح ٨ وبَيَّنَّ الوحيد الوجه في اجتماع وصفي العامة والزيدية بقوله: (ولعل الوجه أن الزيدية في الفروع من العامة) تعليقه على منهج المقال: ٨٥/٤.

١٦- زيد النرسي

زيد النرسي كوفي روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، له كتاب، وقال الشيخ: أصل، لم يروه الصدوق في فهرسته - على ما حكاه الشيخ عنه - ناقلاً عن شيخه ابن الوليد: أنه موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني^(١)، وذكر مثل ذلك بالنسبة إلى زيد الزراد، وخطأ ابن الغضائري الشيخ الصدوق في ذلك قائلاً: (غلط أبو جعفر في هذا القول فإنني رأيتُ كتبهما مسموعة عن محمد بن أبي عمير)^(٢) وهو ممن لم يرد فيه مدح أو ذم صريح في كلمات متقدمي الرجال. وبنى السيد الحكيم رحمته الله على عدم ثبوت وثاقة زيد النرسي مناقشاً بما قيل لثبوت وثاقته برواية ابن أبي عمير كتابه إما من جهة كونه لا يروي إلا عن ثقة أو من جهة كونه من أصحاب الإجماع أو أن الطريق إلى كتابه كان فيه جماعة من الأجلاء أو كون كتابه أصلاً^(٣) بعدم دلالة الثلاثة الأول على الوثاقة، وأن غاية ما يقتضي ذلك وثوقهم بروايته ولو لقرائن اتفاقيه وجدوها كافية للوثوق بروايته، لا كون الراوي ثقة في نفسه، وذلك قد لا يوجب الوثوق لغيره لاحتمال استنادهم إلى قرائن بعيدة يكثر فيها الخطأ. وأما الأصل فلم يتضح له معنى محدد يمكن أن يُعطي وثاقة صاحبه، وقد تقدم إيضاح ذلك في القسم الأول^(٤) مضافاً إلى أن أصل زيد النرسي قال فيه الصدوق - تبعاً لشيخه ابن الوليد - أنه موضوع، وهذه الدعوى وإن خطأ فيها ابن الغضائري على ما تقدم من نقل عبارته إلا أنها توجب الريب؛ إذ من البعيد أن يكون الصدوق وشيخه ممن خفي عنهما ذلك، ومما يزيد الارتياب أن الشيخ مع قوله إن كتابه أصل - ورواه عنه

(١) الفهرست: ٢٩٩/٢٠١، ورجال النجاشي: ٤٦٠/١٧٤.

(٢) رجال ابن الغضائري: ٥٢/٦١.

(٣) يُنظر: تعليقة الوحيد: ٢٩٢/٥، وخاتمة المستدرک: ٦٤/١٠، وتنقيح المقال: ١٧٥/٢٩.

(٤) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٧٧/٤ و١٨١ و١٩٠ و١٩٤.

ابن أبي عمير إلا أنه لم يرو عنه إلا حديثاً واحداً على ما قيل - والظاهر أنه أخذ الخبر عن ابن فضال، وكذا الكليني لم يرو عنه إلا في موضعين، وظاهره أيضاً أنه لم يأخذ الخبر عن أصله فلو كان أصل زيد من الأصول المعتبرة والمعول عليها لما كان وجه للإعراض عنه.

قال رحمته: لكن استشكل فيها أولاً: بعدم ثبوت وثاقة زيد، ورواية محمد بن أبي عمير عنه لا توجب ذلك وإن قيل إنه لا يروي إلا عن ثقة؛ إذ لا يبعد كون المراد منه الوثاقة في خصوص الخبر الذي رواه - ولو من جهة القرائن الخارجية - لا كون الراوي ثقة في نفسه... لكن ذلك قد لا يوجب الوثوق لغيره... ولذلك نجد أكثر الروايات الضعيفة غير مقبولة عند الأصحاب وفي سندها الثقات والأجلاء؛ لعدم حصول الوثوق لهم من مجرد ذلك؛ لاحتمال كون وثوق رجال السند حاصلًا من مقدمات بعيدة يكثر فيها الخطأ، ومن ذلك يظهر الإشكال في إثبات وثاقة زيد النرسي برواية جماعة من الأجلاء لكتابه كما قيل... ومثله في الإشكال ما قيل من أن محمد بن أبي عمير من أصحاب الإجماع... فإن الظاهر في الإجماع المذكور ما علم من حال الجماعة من مزيد التثبيت والإتقان والضبط بنحو لا ينقلون إلا عن الثقات ولو في خصوص الخبر الذي ينقلونه فيجيء فيه الكلام السابق من أن الوثوق الحاصل من جهة القرائن الاتفاقية غير كافٍ في حصول الوثوق لنا على نحو يدخل الخبر في موضوع الحجية... ومثل ذلك دعوى ثبوت وثاقة النرسي بعد كتابه من الأصول كما في الفهرست وغيره؛ إذ فيه عدم وضوح كون المراد بالأصل الكتاب الذي يجوز الاعتماد عليه والعمل بما فيه؛ لاحتمال كون المراد معنى آخر فلاحظ كلماتهم في الفرق بين الكتاب والأصل فقد ذكروا فيه وجوهاً واحتمالات ليس على واحد منها شاهد واضح. وأيضاً فإن المحكي عن الصدوق في فهرسته - تبعاً لشيخه محمد بن الحسن بن الوليد - أن أصل زيد النرسي وزيد الزراد وكتاب خالد بن عبد الله بن سدير

موضوعات وضعها محمد بن موسى الهمداني وهذه الدعوى وإن غلطهما فيها ابن الغضائري وغيره بأن الأصلين الأولين قد رواهما محمد بن أبي عمير - لكنها توجب الارتياب - إذ من البعيد أن يكون الصدوق وشيخه خفي عليهما ذلك فجزما بالوضع، ومما يزيد الارتياب أن الشيخ رحمته الله في الفهرست مع اعترافه بأن زيد النرسي له أصل وأنه رواه محمد بن أبي عمير عنه لم يرو عن زيد النرسي في كتابي الأخبار - على ما قيل^(١) - إلا حديثاً واحداً في باب وصية الإنسان لعبده رواه عن علي بن الحسن بن فضال عن معاوية بن حكيم ويعقوب الكاتب عن ابن أبي عمير عنه، والظاهر من عادته أنه أخذ الحديث المذكور من كتاب ابن فضال لا من الأصل المذكور، وكذلك الكليني رحمته الله فإنه لم يرو عنه إلا حديثين^(٢) أحدهما في باب التقبيل عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن زيد النرسي عن علي بن مزيد صاحب السابري قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام. والثاني: في كتاب الصوم في صوم عاشوراء عن الحسن بن علي الهاشمي عن محمد بن عيسى، قال: حدثنا محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي... ولا يظهر منه أخذ الحديثين المذكورين من أصل النرسي أو من أصل غيره ممن روى عنه، فلو كان كتاب النرسي من الأصول المعول والمعتمد عليها عنده لما كان وجه للإعراض عن الرواية عنه كما لا يخفى^(٣).

١٧- سعدان بن مسلم

سعدان بن مسلم - واسمه عبد الرحمن وسعدان لقب له - العامري مولاهم، وقيل: هو من بني زهرة، كوفي، عمر طويلاً، روى عن الصادق

(١) روى الشيخ في التهذيب عن زيد النرسي في موضعين: ٤/٣٠١/ح ١٨ و ٩/٢٢٨/ح ٤٦.

(٢) روى الكليني عن زيد النرسي في ثلاثة مواضع: ٢/١٨٥/ح ٣ و ٤/١٤٧/ح ٦ و ٧/٢١/ح ١.

(٣) المستمسك: ١/٤٢٤، ٤٢٨.

والكاظم عليه السلام، له كتاب يرويه عنه جماعة، وقال الشيخ: له أصل^(١)، ولم يرد فيه نص صريح بمدح أو ذم في كلمات متقدمي الرجال.

وبنى السيد الحكيم رحمته الله على الوثوق به لقرائن قائلًا: (لكنها ضعيفة السند لعدم توثيق عبد الرحيم ولا سعدان بن مسلم الراوي عنه... وإن أمكنت مناقشتهم... من جهة إمكان استفادة وثوق الرجلين من القرائن كاعتماد جماعة من أصحاب الإجماع - ومنهم صفوان ومحمد بن أبي عمير - وكثير من الأعيان والأجلاء عليهما جميعاً)^(٢).

وقال أيضاً: (الخامس ليس فيه من يتوقف في روايته إلا سعدان بن مسلم، ورواية كثير من الأجلاء عنه توجب اعتبار حديثه)^(٣).

وقال رحمته الله ثالثة: (وأما الطعن في رواية سعدان بالضعف فلا مجال له بعد اعتماد المشهور عليها وكون الراوي معتبر الرواية في نفسه وإن لم ينص عليه بتوثيق، فإن ملاحظة أحواله المسطورة في كتب الرجال تستوجب الوثوق به واعتبار حديثه)^(٤).

وقد تقدم عنه رحمته الله أنه لا يرى دلالة رواية من قيل فيه: أنه لا يروي إلا عن ثقة أو رواية أصحاب الإجماع عنه أو رواية الأجلاء عن راوٍ على وثاقته، وأن ما يُعطيه ذلك هو وثوقهم بروايته ولو لقرائن خارجية اتفاقية، وهو غير كافٍ في حصول الوثوق غيرهم، لكن في حال انضمت إلى ذلك قرائن من قبيل رواية أكثر من واحد منهم وإكثار بعضهم عنه وما إلى ذلك قد يوجب الوثوق

(١) رجال النجاشي: ٥١٥/١٩٢، والفهرست: ٣٣٦/٢٢٦، ورجال الشيخ: ٢٨٢٦/٢١٥، ومشیخة الفقيه: ١٩/٤.

(٢) المستمسك: ٥٩٢/١.

(٣) المستمسك: ٢٤٦/٥.

(٤) المستمسك: ٤٤٧/٤.

بالرواي^(١).

وقد توفر ذلك في سعدان بن مسلم فقد روى عنه من قيل فيه أنه لا يروي إلا عن ثقة كابن أبي عمير^(٢) وصفوان بن يحيى^(٣)، ومن روى عنه من أصحاب الإجماع مضافاً إليهما يونس بن عبد الرحمن^(٤) والحسن بن محبوب^(٥)، ومن روى عنه من الأجلاء غير من تقدم محمد بن علي بن محبوب^(٦) والحسن بن فضال^(٧) والعباس بن معروف^(٨) وعلي بن أسباط^(٩) وأحمد بن إسحاق وقد أكثر عنه^(١٠) وغيرهم.

وقد تعرّض لهذه القرائن جمع من الرجاليين كالأعلام الثلاثة الذين اعتمد بُني على كتبهم وهم الوحيد وصاحب المستدرك^(١١) وتنقيح المقال^(١٢)، قال الوحيد: (ورواية هؤلاء الأعظم - العباس بن معروف وعبد الله بن الصلت القمي وأحمد بن إسحاق - عنه شهادة على كونه ثقة سيما وفيهم صفوان

(١) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٨١/٤ و ١٩٠.

(٢) الكافي: ١٧٨/١ ح ٢.

(٣) في طريق الشيخ له في الفهرست: ٣٣٦/٢٢٦.

(٤) أمالي المفيد: ١٥٦/٧ ح.

(٥) الكافي: ١٧٢/٦ ح ٩.

(٦) التهذيب: ٣٥٣/١ ح ١٤.

(٧) التهذيب: ١١٣/٦ ح ١٧.

(٨) الكافي: ٣٨٠/٦ ح ٣.

(٩) الكافي: ٣٠٧/٨ ح ٤٧٨.

(١٠) الكافي: ٣٣/١ ح ٩ و ١٩٢/٢ ح ١٣ و ١٧٤/٣ ح ٢ و ١٦٥/٤ ح ٦ و ٤٥٢/٥ ح ٧ و

٥٣١/٦ ح ٥ و ٧٨/٧ ح ١ وغيرها.

(١١) خاتمة المستدرك: ١٧/٤.

(١٢) تنقيح المقال: ٤٣/٣١.

ويشهد عليه أيضاً رواية ابن أبي عمير عنه وأن القميين رووا رواياته سيما أحمد بن عيسى وابن الوليد عنهم، وأن الأصحاب حتى المتأخرين يرجحون روايته على الثقة الجليل... وأن الأعاضم غير المذكورين أيضاً رووا عنه مثل الحسن بن محبوب ومحمد بن علي بن محبوب ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم، ويؤيده أنه كثير الرواية ورواياته مقبولة مفتى بها، وكتابه يرويه جماعة، وأنه صاحب أصل...^(١).

١٨- سهل بن زياد

سهل بن زياد أبو سعيد الآدمي، الرازي، من أصحاب الإمام الجواد والهادي والعسكري عليه السلام^(٢) وقد اختلف القدماء في ضعفه وتوثيقه، فقد انفرد الشيخ في رجاله بتوثيقه قائلاً: (ثقة)^(٣)، ولكن ضعفه الأكثر فقد نقل الكشي عن القتيبي عن الفضل بن شاذان أنه كان: (لا يرتضي أبا سعيد الآدمي ويقول: هو أحمق^(٤)). ونقل النجاشي والشيخ استثناء القميين له من كتاب نواذر الحكمة في ترجمة مؤلفه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري^(٥)، وضعفه ابن الغضائري قائلاً: (كان ضعيفاً جداً فاسد الرواية والمذهب، وكان أحمد بن محمد بن عيسى أخرجه من قم وأظهر البراءة منه، ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه ويروي المراسيل ويعتمد المجاهيل)^(٦)، وكذا النجاشي قائلاً: (كان ضعيفاً في

(١) تعلية الوحيد: ٣٧٤/٥.

(٢) رجال الكشي: ١٠٦٩/٥٦٦، ورجال النجاشي: ٤٩٠/١٨٥، ورجال الشيخ: ٥٨٥٣/٣٩٩.

(٣) رجال الشيخ: ٥٦٩٩/٣٨٧.

(٤) رجال الكشي: ١٠٦٨/٥٦٦.

(٥) رجال النجاشي: ٩٣٩/٣٤٨، والفهرست: ٦٢٣/٤١٠.

(٦) رجال الغضائري: ٦٥/٦٦.

حديثه غير معتمد به وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الري^(١) كما ضعفه الشيخ نفسه في الفهرست، قال: (ضعيف)^(٢)، وفي الاستبصار: (أبو سعيد الآدمي ضعيف جداً عند نقاد الأخبار وقد استثناه أبو جعفر بن بابويه من رجال نوادر الحكمة)^(٣).

وقد اختلف فيه المتأخرون ومتأخروهم فجرى جماعة على تضعيفه ومال آخرون إلى توثيقه حتى ذكر جملة من الأعلام كالوحيد^(٤) وصاحب الرياض^(٥) وصاحب الجواهر^(٦) أن الأمر في سهل سهل وهو ما ذكره السيد الحكيم رحمته الله أيضاً فيه قائلاً: (والأمر في سهل سهل)^(٧).

والوجه في ترجيح توثيق الشيخ في الرجال هو (كونه -سهل بن زياد- كثير الرواية جداً ولأن رواياته سديدة مقبولة مفتى بها ولرواية جماعة من الأصحاب عنه... بل رواية أجلائهم عنه بل وإكثارهم من الرواية عنه منهم عدة من أصحاب الكليني)^(٨)، ومن الأجلاء والثقات الذين رووا عنه محمد بن يحيى العطار^(٩) ومحمد بن الحسن الصفار^(١٠) وعلي بن إبراهيم^(١١) وأحمد بن

(١) رجال النجاشي: ٤٩٠/١٨٥.

(٢) الفهرست: ٣٣٩/٢٢٨.

(٣) الاستبصار: ٢٦١/٣.

(٤) حاشية مجمع الفائدة: ٦٦٢.

(٥) رياض المسائل: ٢٠٥/١٤.

(٦) جواهر الكلام: ٢٨٦/٤١.

(٧) المستمسك: ٢٤٥/١.

(٨) تعليقة الوحيد: ١٢٥/٦.

(٩) أمالي الصدوق: ٢٣٩/ح ٧ و ٩ و ٣٩٢/ح ١ وغيرها.

(١٠) التوحيد: ٩٧/ح ٣.

(١١) ثواب الأعمال: ٤٦.

إدريس^(١) وسعد بن عبد الله^(٢) والحسن بن متيل^(٣).

وقد نوقش في نصوص تضعيفه بما حاصله:

أن قول الفضل بن شاذان بأنه (أحمق) لا يدل على عدم وثاقته لأن الحماقة لا تعني الفسق أو فساد العقيدة، ولعل منشأها روايته عن الضعفاء واعتماده المراسيل مما كان سبباً لعدم ارتضائه.

وأما تضعيف ابن الغضائري وكذا النجاشي فلا يبعد أن يكون منشؤه موقف القميين منه من إخراج أحمد بن محمد له من قم واتهامه بالغلو والكذب وإظهار البراءة منه ونهي الناس عن الأخذ منه، واستثناء ابن الوليد وتبعه الصدوق وابن نوح له من كتاب نوارد الحكمة، وقد عُرفَ عن القميين تضعيفهم جملة من الرجال لا اعتقادهم فساد عقيدتهم لعدم مطابقتها لما يروونه^(٤)، وقد ارتضى السيد الحكيم رحمته نظير ذلك في رسالته المخطوطة مما قاله الوحيد في تعليقه من: (أن النجاشي توهم من كتبه كما نشاهد في أمثال زماننا أن الفضلاء يرمون أمثالهم بالعقائد الفاسدة بالتوهم)^(٥).

وعلى هذا يُحمل تضعيف الشيخ في الفهرست، بل هو ظاهر عبارته في الاستبصار، حيث بين أنه ضعيف عند نقاد الأخبار وأن الصدوق استثناه من رجال كتاب نوارد الحكمة، ومعلوم أن القميين هم من طليعة نقاد الأخبار.

ومنه يتضح ما في إخراج أحمد بن محمد له واستثناء ابن الوليد إياه من نوارد الحكمة، ولذا استغرب ابن نوح استثناءه لـ (محمد بن عيسى بن عبيد فلا

(١) الخصال: ٢٦/١ ح ٩١ و ٢٥٨/١ ح ١٣٢.

(٢) الخصال: ١٣٥/١ ح ١٤٩.

(٣) كامل الزيارات: ٣٤ ح ٥.

(٤) يُنظر: تعليقة الوحيد: ١٢٨/١-١٣٠.

(٥) رسالة مخطوطة له رحمته في علمي الرجال والدراية: ٨، ويُنظر: تعليقة الوحيد: ٣٠٣ (ط.ق).

أدري ما رابه فيه لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة^(١)، ووثق النجاشي (الحسن بن الحسين اللؤلؤي)^(٢)، وقال في العبرتائي (صالح الرواية)^(٣) مع أنهما ممن استثناه ابن الوليد.

مضافاً إلى أن توثيق الشيخ لـ (سهل بن زياد) في رجاله متأخر عن الفهرست لمكان إحالته على الفهرست في الرجال في غير موضع، منها في ذكره (الحسن بن محمد بن سماعة)^(٤) و (ابن عقدة)^(٥).

وأيضاً ضعفه في الحديث لا ينسجم مع ما تقدم من كثرة رواية الأجلاء والثقات عنه^(٦).

١٩- عباد بن صهيب

عباد بن صهيب، أبو بكر، التميمي، الكلبي، اليربوعي، بصري، روى عن الصادق عليه السلام، وثقه النجاشي قائلاً: (ثقة)^(٧)، ولم يذكر شيئاً عن مذهبه، وقال البرقي والكشي والشيخ في رجاله: إنه عامي^(٨) ونص الكشي في موضع آخر على أنه بتري^(٩). (والبترى هو العامي الزيدي)^(١٠).

(١) رجال النجاشي: ٩٣٩/٣٤٨.

(٢) رجال النجاشي: ٨٣/٤٠.

(٣) رجال النجاشي: ١٠٧/٨٣.

(٤) رجال الشيخ: ٤٩٩٤/٣٣٥.

(٥) رجال الشيخ: ٥٩٤٩/٤٠٩.

(٦) تُنظر جملة من هذه المناقشة في: خاتمة المستدرک: ٢١٣/٥، وتفتيح المقال: ١٨٥/٣٤ (ط): مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٧) رجال النجاشي: ٧٩١/٢٩٣.

(٨) رجال البرقي: ٢٤، ورجل الكشي: ٧٣٣/٣٩٠، ورجال الشيخ: ١٥٣١/١٤٢.

(٩) رجال الكشي: ٧٣٦/٣٩١.

(١٠) تفتيح المقال: ١٢٢/٢ (ط. حجري).

والكلام فيه يقع في أمرين: وثاقته ومذهبه.

أما وثاقته فقد وثقه الشهيد الأول^(١) والثاني^(٢) والمحقق الأردبيلي^(٣) وصاحب الجواهر^(٤) والشيخ الأعظم^(٥). لتوثيق النجاشي له من دون نص معارض له من قدماء الرجالين لكن ضعفه العلامة في الخلاصة حيث ذكره في القسم الثاني^(٦) المعدود لمن هو ضعيف أو متروك الرواية، وعلى ذلك جرى في كتبه الفقهية كالمختلف^(٧) والمنتهى^(٨). ووافقه المحقق السبزواري في الذخيرة^(٩) استناداً إلى عاميته، ولما رواه الكشي في عباد البصري عن الصادق عليه السلام من وصفه عليه السلام إياه بالمرائي^(١٠).

وقد اختلفت كلمات السيد الحكيم رحمته الله في شأن الرجل ففي بعضها بنى على وثاقته حيث وصف حديثه بالصحيح أو الموثق، قال: (في صحيح عباد بن صهيب -أو موثق- عن أبي عبد الله عليه السلام: (في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته...))^(١١)، ولكن في سائر كلماته عبر عن رواياته بـ(الخبر)^(١٢) مما يشير إلى

(١) الدروس: ٤٠٦/٣.

(٢) مسالك الافهام: ٣٤١/٧.

(٣) مجمع الفائدة: ٢٦٧/٣.

(٤) جواهر الكلام: ٨٥/٢٦.

(٥) الوصايا والموايظ: ٢٠٢.

(٦) خلاصة الأقوال: ٢/١٤٣، ومقدمة الخلاصة: ٤٤.

(٧) المختلف: ٤٠٥/٥.

(٨) منتهى المطلب: ٣٧٣/١.

(٩) ذخيرة المعاد: ١/٢/٣٩٣.

(١٠) رجال الكشي: ٧٣٦/٣٩١.

(١١) المستمسك: ١٢٠/١١.

(١٢) المستمسك: ٣٢٦/٧ و ١٥٧/١٤.

عدم بناءه رحمه الله على وثاقته بل قد عبر عن نفس الخبر الذي تردد في تصحيحه أو توثيقه بـ (الخبر) في موضعين آخرين^(١). بل صرح في موضع آخر بضعفه محاولاً التوجيه على سبيل انجبار السند بضعفه قائلاً: (لضعف عباد، ولكن رواها في الكافي هكذا: (عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عباد بن صهيب)، وأحمد بن محمد بن محمد بن عيسى أخرج البرقي من قم لأنه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وابن محبوب هو الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع ومن لا يروي إلا عن ثقة، ولا يبعد أن يكون ذلك كافياً في جبر ضعف السند)^(٢).

وكأن الوجه فيه أنه ترجح في نظره تارة الاعتماد على توثيق النجاشي وأخرى الأخذ بما يستفاد من بعض الروايات من دمه بكونه مرائياً.

لكن رواية دمه - عباد البصري - بالرياء إنما هي في عباد بن كثير لا عباد بن صهيب للتصريح به في رواية الكليني^(٣)، مضافاً إلى عدم دخالة الرياء بالوثاقة.

وأما مذهبه فقد عرفت أن النجاشي لم يتعرض لمذهبه، مما قد يتراءى منه أنه إمامي، وصريح البرقي والكشي والشيخ بأنه: بتري عامي، وقد تردد السيد الحكيم رحمه الله في الموضع الذي بنى على وثاقته، حيث وصف خبره بأنه صحيح أو موثق، وكأن الوجه فيه تعارض ظاهر كلام النجاشي مع غيره.

والظاهر أن الرجل بتري وقد ذكره العامة في رجالهم بما هو ظاهر في أنه منهم ولم يتهموا بالتشيع بل قالوا أنه كان قدرياً داعية فترك حديثه، وتوفي في البصرة في شوال سنة (٢١٢هـ) في خلافة هارون الرشيد، وصلى عليه طاهر بن

(١) المستمسك: ٤٣٤/٥ و ٢٥١/١٠.

(٢) المستمسك: ٢١/١٤.

(٣) الكافي: ٤٤٣/٦ ح ٩.

علي بن سليمان الهاشمي وهو يومئذ والي البصرة^(١)، وكلام النجاشي غايته أن يكون ظاهراً في كونه إمامياً وليس صريحاً، فترفع اليد عنه بالنص الصريح.

٢٠- عبد الرحيم القصير

عبد الرحيم بن روح، القصير، الأسدي، مولا هم، كوفي، روى عن الباقر والصادق عليه السلام وبقي إلى ما بعد الصادق عليه السلام، ذكره البرقي والشيخ في رجالهما من غير مدح أو ذم^(٢).

وظاهر السيد الحكيم رحمته الله البناء على وثاقته لقيام القرينة على ذلك، وهي رواية جملة من أصحاب الإجماع والثقات عنه، قال رحمته الله: (لكنها ضعيفة السند لعدم توثيق عبد الرحيم ولا سعدان بن مسلم الراوي عنه... وإن أمكنت مناقشتهم... من جهة استفادة توثيق الرجلين المذكورين من القرائن كاعتماد جماعة من أصحاب الإجماع - وفيهم صفوان وابن أبي عمير - على الأول منها، وكثير من الأجلاء والأعيان عليها جميعاً)^(٣)، فقد روى عنه من أصحاب الإجماع صفوان بن يحيى بتوسط منصور بن حازم^(٤)، وابن أبي عمير بتوسط محمد بن يحيى الخثعمي^(٥)، وحماد بن عثمان^(٦)، وعبد الله بن مسكان^(٧)، ومن الثقات مضافاً إلى الأربعة (منصور بن حازم، محمد بن يحيى الخثعمي، وحماد

(١) الطبقات الكبرى: ٢٩٧/٧.

(٢) رجال البرقي: ١٧/١٠، رجال الشيخ: ٣٢٤١/٢٣٧.

(٣) المستمسك: ٥٩٢/١.

(٤) الكافي: ١٩٢/١ ح ٤.

(٥) المحاسن: ٢٣٧/١ ح ٢٠٧، والتوحيد: ٤٥٦/باب ٦٧ ح ٤.

(٦) الكافي: ٢٧/٢ ح ١.

(٧) الكافي: ٢٩٦/٨ ح ٤٥٥، والفقيه: ٣٣٩/٣ ح ٤٤٠٣.

وابن مسكان): إسحاق بن عمار^(١) وعمر بن أبان الكلبي^(٢).

وهو عليه السلام وإن لم يكن على إفادة رواية الأجلاء والثقات عن الراوي على وثاقته، لكن في حال انضمت إليه قرائن أخرى ربما أنتجت الوثوق بشخص الراوي كرواية أكثر من واحد منهم عنه وفيهم من هو من أصحاب الإجماع أو ممن قيل فيه: أنه لا يروي إلا عن ثقة^(٣) وما إلى ذلك، وهو ما قد توفر في المقام. وهنا أمران:

الأول: الظاهر أن منشأ تعبيره عليه السلام بـ (اعتماد جماعة من أصحاب الإجماع) بدل (رواية جماعة من أصحاب الإجماع) هو أن صفوان وابن أبي عمير إنما رويًا عنه بالواسطة - كما عرفت - ولذا عبر بـ (الاعتماد) فهو أعم - بحسب الظاهر - من الرواية مباشرة أو بالواسطة؛ لأن الكشي حكى الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم (من الأحاديث) لا الإجماع على وثاقة من روي عنهم.

الثاني: أن قوله (كثير من الأجلاء والأعيان) لا ينطبق على جميع من روى عن عبد الرحيم القصير كعمر بن أبان الكلبي^(٤) ومحمد بن يحيى الخثعمي^(٥)، فهم مجرد ثقات وحسب، ولا يبعد أن يكون ذلك تسامحاً منه في وصفهم.

٢١- عبد الله بن حماد الأنصاري

عبد الله بن حماد الأنصاري، أبو محمد، نزل قم، ولا نص للقدماء على توثيقه. نعم، قال النجاشي: (من شيوخ أصحابنا)^(٦) وابن الغضائري: (إن

(١) الكافي: ٢٣٠/٣ ح ٤.

(٢) الكافي: ٥٦/١ ح ١٢.

(٣) يُنظر: مجلة دراسات علمية: ١٩٠ / ٤.

(٤) قال النجاشي (٧٥٩/٢٨٥): (أبو حفص مولى كوفي ثقة روى عن أبي عبد الله عليه السلام).

(٥) قال النجاشي (٩٦٣/٣٥٩): (كوفي ثقة روى عن أبي عبد الله عليه السلام).

(٦) رجال النجاشي: ٥٦٨/٢١٨.

حديثه يُعرف تارة ويُنكر أخرى ويُخرج شاهداً^(١).
واختلف المتأخرون ومتأخروهم في حاله، فمنهم من لم يبنِ على وثاقته، وهو ما صرح به السيد الحكيم رحمته قائلاً: (بقرينة ما عن الإقبال عن كتاب عبد الله بن حماد الأنصاري عن أبي الحسن الأحمس... وعدم الاعتناء بخبر الإقبال لضعف سنده، فإن أبا الحسن مهمل والأنصاري غير ظاهر التوثيق)^(٢).
وذهب آخرون إلى وثاقته أو حسن حاله كالعلامة حيث عده في القسم الأول من الخلاصة^(٣)، وكذا ابن داود في رجاله^(٤) والوحيد^(٥) والمحدث النوري^(٦) والمامقاني^(٧). وحجتهم على ذلك هو قول النجاشي لدلالة قوله: (من شيوخ أصحابنا) على مدحه واعتماد الأصحاب عليه وأن ما ذكره ابن الغضائري لا يدل على عدم وثاقة الأنصاري في نفسه وأنه غير قابل لمعارضة ما ذكره النجاشي نظراً إلى معلومية كتابه عنده وإطلاعه على مواقف ابن الغضائري الرجالية، ومع ذلك لم يعتد به في المقام؛ لعدم نقله عنه كعاداته في غيره^(٨).

والملاحظ أن السيد الحكيم رحمته لم يوافق الأعلام الثلاثة على حسن حاله، على خلاف المعهود منه في غالب الموارد، وكأن الوجه في ذلك هو: أن قول النجاشي (من شيوخ أصحابنا) لا يفيد إلا شيخوخته للحديث بإجازة أو غيرها.

(١) رجال ابن الغضائري: ٩٢/٧٨.

(٢) المستمسك: ٤٣٠/٩.

(٣) خلاصة الأقوال: ٤٠/١١٠.

(٤) رجال ابن داود: ٨٤٢/٢٠٢.

(٥) تعليقة الوحيد: ٢٢٤ (ط.ق).

(٦) خاتمة المستدرک: ٤٢٠/٤.

(٧) تنقيح المقال: ١٧٩/٢ (ط: حجري).

(٨) رجال النجاشي: ٧/١١ و ٧٤/٣٧ و ١١٧/٥٣ و ١٥٤/٦٦ وغيرها.

وهو يُنظرُ لا يرى كفايتها في وثاقة الراوي أو حسنه، كما يُعطيه تقييده يُنظرُ لمشايخ الصدوق بـ(المعتبرين)، وهم من أكثر الرواية عنهم مترضياً تارة ومترحمأً أخرى^(١).

٢٢- علي بن أبي حمزة البطائني

علي بن أبي حمزة - واسم أبي حمزة (سالم) - البطائني، أبو الحسن، الكوفي، قائد أبي بصير يحيى بن أبي القاسم، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام ثم وقف، وكان أول من أظهر الوقف، وهو أحد عمد الواقعة^(٢).

وقد وقع الخلاف في وثاقته فذهب المشهور إلى ضعفه، ومن اختاره الشهيد الثاني في المسالك^(٣)، والأردبيلي في مجمع الفائدة^(٤)، والسيد العاملي في المدارك^(٥)، وصاحب الجواهر فيها^(٦)، والشيخ الأعظم في المكاسب^(٧)، استناداً إلى ما رواه الكشي فيه من ذموم كقول الإمام الكاظم عليه السلام له: يا علي أنت وأصحابك شبه الحمير^(٨)، وقول الإمام الرضا عليه السلام فيه بعد موته أنه دخل النار لإنكاره معرفة إمام بعد الإمام الكاظم عليه السلام^(٩)، وما نقله عن العياشي عن ابن

(١) يُنظر مجلة دراسات علمية: ١٩٦/٤.

(٢) رجال البرقي: ص ٢٥، رجال الكشي: ٤٥٩/٤٠٥ و ٨٣٧/٤٤٥ و ٩٤٦/٤٩٣، رجال النجاشي: ٦٥٦/٢٤٩، والفهرست: ٤١٩/٢٨٣، وغيبة الطوسي: ٦٣ و ٦٧ و ٣٥٢.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٩٨/١٥.

(٤) مجمع الفائدة: ٢٢٦/٥ و ٣٣٧.

(٥) مدارك الأحكام: ١٥٨/٤.

(٦) جواهر الكلام: ٤٤٠/٨.

(٧) المكاسب: ٣٠٦/١.

(٨) رجال الكشي: ٧٥٤/٤٠٣ و ٧٥٧/٤٠٤.

(٩) رجال الكشي: ٨٣٣/٤٤٤ و ٨٣٤.

فضال من قوله: (علي بن أبي حمزة كذاب متهم)^(١).

وذهب آخرون إلى وثاقته كالوحيد في تعليقه^(٢) والمحدث النوري في الخاتمة^(٣) والمامقاني في التنقيح^(٤) وقد وافقهم السيد الحكيم رحمته على ذلك مستنداً إلى رواية جمع من الأجلاء وأصحاب الإجماع ومحيلاً إلى كتب الرجال للتعرف على القرائن الأخرى التي قيلت فيه، قال رحمته: (علي بن أبي حمزة... وهو إن كان الشمالي فهو ثقة وإن كان البطائي فالظاهر اعتبار حديثه لرواية جمع كثير من الأعاضم عنه وفيهم جمع من أصحاب الإجماع وجماعة ممن نصوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة ولغير ذلك من القرائن المذكورة في كتب الرجال)^(٥).
والحجة عليه وجوه، هي:

الأول: ما قاله ابن الغضائري في ترجمة ابنه (الحسن): (وأبوه أوثق منه) ودعوى عدم الفائدة في ذلك للاتفاق على ضعف (الحسن) ابنه^(٦)، وتضعيف ابن الغضائري لأبيه^(٧) مدفوعة: بأن مرجع قول ابن الغضائري إلى الشهادة بضعف كليهما واختصاص الأب بنوع وثوق بخبره^(٨).

الثاني: قول الشيخ في العدة: (وإن كان ما رواه ليس هناك ما يخالفه ولا يُعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب أيضاً العمل به إذا كان متخرجاً في روايته موثقاً في أمانته وإن كان مخطئاً في أصل اعتقاده، ولأجل ما قلناه عملت

(١) رجال الكشي: ٧٥٥/٤٠٣.

(٢) تعليقة الوحيد: ٢٤٣ (ط.ق).

(٣) خاتمة المستدرک: ٤٦٤/٤.

(٤) تنقيح المقال: ٨١١/٢٦٠/٢ (ط. حجرية).

(٥) المستمسك: ١٤٦/١١.

(٦) رجال الكشي: ٨٣١/٤٤٣ و ١٠٤٢/٥٥٢.

(٧) رجال ابن الغضائري: ١٠٧/٨٣.

(٨) تنقيح المقال: ٢٦٢/٢.

الطائفة بأخبار... الواقعة مثل... علي بن أبي حمزة^(١)، وهو ظاهر في عمل الطائفة بروايات الباطني؛ لكونه متحرراً في روايته وموثوقاً في أمانته.

الثالث: أنه روى عن الباطني جملة من الأجلاء وفيهم من قيل فيه: إنه لا يروي إلا عن ثقة كمحمد بن أبي عمير^(٢) والبنطي^(٣) وجماعة من أصحاب الإجماع، وهم -مضافاً إلى الرجلين- الحسن بن محبوب^(٤) ويونس بن عبد الرحمن^(٥) وعثمان بن عيسى^(٦) -وهو من أصحاب الإجماع على قول- وجماعة من الأجلاء والثقات وهم -مضافاً إلى من تقدم- علي بن الحكم^(٧) - وقد أكثر الرواية عنه - والوشاء^(٨) وعلي بن أسباط وجعفر بن بشير^(٩) وظريف بن ناصح^(١٠) وإبراهيم بن عبد الحميد^(١١) وإسماعيل بن مهران^(١٢) وعبد الله بن جبلة^(١٣) والحسن بن رباط^(١٤). وهو **تَقَرُّرٌ** وإن تقدم عنه عدم بئائه على دلالة

(١) العدة: ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) الكافي: ٣/٢٥٥/٢٠ و ٤/٢٥٣/٣ وغيرها.

(٣) الكافي: ٤/٢٧٣/١ ح و ٦/٤٨٦/٥ وغيرها.

(٤) الكافي: ٢/٣٣٤/٢٢ و ٣/٣٠٨/٣٤ وغيرها.

(٥) الكافي: ٣/٥٠٣/٣ ح و ٤/٧٤/٥ وغيرها.

(٦) الكافي: ٢/٥٢٨/٢٠ ح و ٣/٢٣٦/٦ وغيرها.

(٧) الكافي: ١/٣٥/٣ ح و ١٨٧/٩ ح و ٢٩٦/٦ ح و ٥٤٣/٦ ح و ٥٤٥/١٤ ح وغيرها.

(٨) الكافي: ١/٣٤٠/١٦ ح و ٢/١٠٥/٩ ح وغيرها.

(٩) الكافي: ١/٤١٨/٣٥ ح و ٢/٢٢/١١ ح وغيرها.

(١٠) الفقيه: ٤/١١٠/٥٢١٤.

(١١) الكافي: ٢/٣٣٤/١٩ ح.

(١٢) الكافي: ٢/٥٣١/٢٥ ح.

(١٣) الكافي: ٦/١٢٤/٣ ح.

(١٤) الكافي: ٧/١٢٦/٢ ح.

رواية الأجلاء على وثاقة من رووا عنه وأنها إنما تدل على وثوقهم بالخبر الذي رووه عنه ولو لقرائن خارجية اتفاقيه وذلك غير كاف في حصول الوثوق لنا، نعم في حال انضمت إلى ذلك قرائن أخرى من قبيل أن فيهم جماعة من أصحاب الإجماع ومن قيل فيه: إنه لا يروي إلا عن ثقة، ورواية أكثر من واحد منهم عنه، وإكثار بعضهم من الرواية عنه^(١). وما إلى ذلك ربما أوجب الوثوق بالراوي وأمانته في النقل وهو ما وجدته رحمته الله كافياً هنا حسب ما يعطيه ظاهر عبارته المتقدمة.

الرابع: كون البطائني صاحب أصل وقد عرفت عنه رحمته الله عدم اعتداده بذلك؛ لعدم تحديد معنى محصل للأصل يفيد اعتبار صاحبه^(٢).

الخامس: أن للصدوق طريقاً إلى البطائني في المشيخة، وقد ذكر في مقدمة كتابه أنه ينقل عن كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع^(٣)، والاعتماد على كتاب البطائني يُعطي اعتباره.

لكن لم يتضح موقف السيد الحكيم رحمته الله من ذلك من خلال متابعة تضاعيف كلماته رحمته الله، فلا يسعنا عده من القرائن التي اعتمدها في التوصل إلى اعتبار البطائني، خصوصاً وأنه لم يعلم أن الصدوق يبتدئ في نقل الأحاديث بذكر أسماء أصحاب الكتب الذين نقل الرواية عنهم.

وأما الذموم التي وردت في رجال الكشي فهي ظاهرة في كونها من جهة عقيدته، لا أنها من حيث كذبه وعدم أمانته في النقل كما نص عليه الشيخ في العدة في عبارته المتقدمة، وأما قول ابن فضال فهو لا يعارض رواية من عرفت عنه، وفيهم من هو أرفع شأنًا منه، فإنه لا يستقيم منهم ذلك مع معرفتهم بكذبه،

(١) ينظر مجلة دراسات علمية: ١٩٠/٤.

(٢) ن. م.

(٣) الفقه: ١/المقدمة/٥.

بل ظاهر فعلهم أنهم رَووا عنه لاعتقادهم بأمانته في النقل وإن فسدت عقيدته.
 والمتحصل: بناء السيد الحكيم رحمته على وثاقة البطائني وإن فسدت عقيدته
 لقيام القرائن على ذلك.

٢٣- علي بن حديد

علي بن حديد بن حكيم، الساباطي، الأزدي، مولا هم، كوفي، ولكن كان منزله ومنشؤه بالمدائن، روى عن الإمام الكاظم عليه السلام ^(١)، وقد ضعفه الشيخ في التهذيبين قائلاً: (وأما خبر زرارة فالطريق إليه علي بن حديد وهو مضعف جداً، ولا يعول على ما ينفرد به) ^(٢)، وفي موضع آخر من الاستبصار قال: (فأول ما في هذا الخبر أنه مرسل وراويهِ ضعيف، وهو علي بن حديد) ^(٣). ونقل الكشي عن نصر بن الصباح أنه فطحي ^(٤).

وقد وقع الخلاف في وثاقته فالمشهور عدمها أخذاً بتضعيف الشيخ، واختار هذا الرأي جمع من الأعلام كالمحقق ^(٥) والعلامة ^(٦) والشهيد الثاني ^(٧) والأردبيلي ^(٨) والمحقق السبزواري ^(٩) وصاحب الحقائق ^(١٠) والجواهر ^(١١) والشيخ

(١) رجال النجاشي: ٧١٧/٢٧٤، والفهرست: ٣٨٢/٢٦٧، ورجال الشيخ: ٥٢٢٨/٣٦٠.

(٢) التهذيب: ١٠٠/٧ ح ٤١، والاستبصار: ٩٥/٢ ح ٩.

(٣) الاستبصار: ٤٠/١ ح ٧.

(٤) رجال الكشي: ١٠٧٨/٥٧٠.

(٥) المعتبر: ٤٩/١.

(٦) مختلف الشيعة: ١٣٤/٣.

(٧) مسالك الافهام: ٢٤٧/٣.

(٨) مجمع الفائدة: ١٨٠/٣.

(٩) ذخيرة المعاد: ١/١ ق ١٢٥.

(١٠) الحقائق الناضرة: ٤٠٣/١٩.

(١١) جواهر الكلام: ١٢٦/٦.

الأعظم^(١) والمامقاني في تنقيح المقال^(٢).

وذهب المحدث النوري إلى اعتبار حديثه^(٣)، ووافقه عليه السيد الحكيم رحمته حيث قال: (والسند صحيح لولا علي بن حديد وإن كان الأظهر اعتبار حديثه^(٤))، واحتج له برواية جملة من الأجلاء والأعيان عنه كأحمد بن محمد ابن عيسى، وقد أكثر من الرواية عنه^(٥)، وهو المعروف بتشده في أمر الرواية، فقد أخرج البرقي من قم لأخذه من كل أحد، ونهى عن الرواية عن سهل، وامتنع مدة من الرواية عن الحسن بن محبوب لاتهامه في روايته عن الشمالي، ثم رجع عن ذلك^(٦)، وأيضاً روى عنه محمد بن عبد الجبار^(٧) وعلي بن مهزيار^(٨) والحسين بن سعيد^(٩) وسعد بن عبد الله^(١٠) مؤيداً بما رواه الكشي^(١١) بطريقين ضعيفين بـ(علي بن محمد القمي) أن الإمام أرجع إلى العمل بقوله.

وأما تضعيف الشيخ له فقد يحمل على أنه من جهة عقيدته وكونه فطحياً كما يشهد به تقييده بعدم العمل بما ينفرد به، وهو القيد الذي ذكره مع غير

(١) أحكام الخلل: ١٥٦.

(٢) تنقيح المقال: ٢٧٥/٢ (ط. حجري).

(٣) خاتمة المستدرک: ٣٣٣/٥.

(٤) المستمسك: ٨٥٨/١٤.

(٥) الكافي: ١٤/٢٠/١ و ١٤/٦٧/٢ و ١٤/٤١/٣ و ٥٧/٤/٤ و ١٧١/٥/١١ وغيرها.

(٦) يُنظر مجلة دراسات علمية: ١٨٨/٤.

(٧) الكافي: ٦١٢/٢ ح ٦.

(٨) الكافي: ٥٣٦/٤ ح ٢.

(٩) التهذيب: ١٩/٦ ح ٢٣.

(١٠) التهذيب: ٢٦٩/٦ ح ١٣١.

(١١) رجال الكشي: ٤٩٩/٢٧٩ و ٩٥١/٤٩٦. وهما ضعيفان بالقمي لجهالته بعدم ذكره في كتب الرجال.

الإمامية كالعامية والزيدية والغلاة^(١).

٢٤- علي بن السندي

لم يُذكر بهذا العنوان في كتب الرجال، نعم ورد في طريقهم إلى بعض أصحاب الكتب، كما في طريق الشيخ والنجاشي إلى الحسن بن راشد^(٢) ومحمد ابن عمرو الزيات^(٣)، وطريق الشيخ إلى شعيب بن يعقوب العرقوفي^(٤)، وطريق النجاشي إلى الحسين بن مختار^(٥).

وقد بنى جمع من الأعلام على جهالته كالشهيد الثاني^(٦) والمحقق الأردبيلي^(٧) في موضع من مجمع الفائدة، والسيد العاملي^(٨) والمحقق السبزواري^(٩) والمحدث البحراني^(١٠).

لكن يظهر من الوحيد في تعليقه^(١١) والمحدث النوري في الخاتمة^(١٢) والمامقاني

(١) يُنظر: التهذيب: ٢٧/٤ ح/٣١٦ و ١٧/٧ ح/٣١٧ و ١٧/٩ ح/٤٠ و ١٧/٩ ح/٣٦٨ و ١٥/٩ ح/١٥،

والاستبصار: ١/٣٣ ح/٩ و ١/٤٨ ح/٢ و ١/٦٥-٦٦ ح/٨ و ٢/٨٦ ح/٢.

(٢) الفهرست: ١٣٥/١٩٦، ورجال النجاشي: ٣٨/٧٦.

(٣) الفهرست: ٣٨٨/٥٩٤، ورجال النجاشي: ٣٦٩/١٠١.

(٤) الفهرست: ٢٣٥/٣٥١.

(٥) رجال النجاشي: ٥٤/١٢٣.

(٦) مسالك الأفهام: ٧/٣١٤.

(٧) مجمع الفائدة: ١/٧٩.

(٨) مدارك الأحكام: ١/٣٠٦.

(٩) ذخيرة المعاد: ١/٩٠.

(١٠) الخدائق: ٢/٢٠٠.

(١١) تعليقة الوحيد: ٢٥٣.

(١٢) خاتمة المستدرک: ٤/٩٠.

في التنقيح^(١) البناء على وثاقته كما احتملها الأردبيلي في موضع آخر من مجمع الفائدة^(٢)، والخوانساري في مشارق الشموس^(٣).

وقد كان مستند القول بوثاقته وجوه ثلاثة:

الأول: أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري في كتابه نوارد الحكمة^(٤) ولم يستثنه القميون من كتابه^(٥).

الثاني: أكثر محمد بن علي بن محبوب من الرواية عنه^(٦) وهو شيخ القميين في زمانه الثقة العين الفقيه^(٧).

الثالث: أن الكشي نقل عن نصر بن صباح أن: (علي بن إسماعيل ثقة وهو علي بن السدي لقب إسماعيل بالسدي)^(٨). والظاهر تصحيف (السدي) وأنها (السندي) كما ورد في بعض النسخ - على ما قيل^(٩) - وأنه لا يوجد راوٍ بعنوان (علي بن السدي) في كتب الرجال والحديث. ويشهد للتصحيف: أن محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري روى عن علي بن السندي عن عمرو بن الزيات^(١٠)

(١) تنقيح المقال: ٢٧٠/٢ و ٢٩١.

(٢) مجمع الفائدة: ٢٦٧/١٣.

(٣) مشارق الشموس: ٦٢/١.

(٤) التهذيب: ٥٤٣/٦ ح ١ و ٢٥٣/٧ ح ١٧ و ١٥٨/٩ ح ٢٩ وغيرها.

(٥) رجال النجاشي: ٩٣٩/٣٤٨، والفهرست: ٦٢٣/٤٠٨.

(٦) الفقيه: ٥٤٩/٤ ح ٥٥٩٣، والتهذيب: ١٠٧/١ ح ١١ و ٥١/٢ ح ١٠ و ١٥٠/٣ ح ٧ وغيرها.

(٧) رجال النجاشي: ٩٤٠/٣٤٩.

(٨) رجال الكشي: ١١١٩/٥٩٨.

(٩) كما يظهر من تنقيح المقال: ٢٧٠/٢.

(١٠) الكافي: ٥٤٣/٦ ح ١٠، وثواب الأعمال: ١٦٥ وغيرها.

وأحمد بن النظر^(١) وحماد بن عثمان^(٢) كما روى عنهم أيضاً بواسطة علي بن إسماعيل^(٣).

والسيد الحكيم رحمته الله استظهر صحة حديثه على إشكال قائلاً: (وسنده إلى علي بن السندي غير ثابت الصحة، أما علي فالظاهر صحة حديثه وإن كان لا يخلو من إشكال)^(٤) وحكم بجهالته في موضع آخر: (لأن في طريقه إلى جميل علي بن السندي. وهو المجهول)^(٥).

ولعل الوجه في استشكله رحمته الله في الوجه المتقدم. هو ما يلي:
أما عدم استثنائه من كتاب نوادر الحكمة فلأنه رحمته الله لا يرى دلالة الاستثناء على وثاقة من لم يُستثنَ؛ لأن غاية ما يُعطيه عدم استثناء ابن الوليد هو وثوقه برواياته في نوادر الحكمة ولو لقرائن خارجية أوجب الوثوق عنده فيها، وهو غير كاف في حصول الوثوق لغيره^(٦)، وهكذا الحال مع إكثار محمد بن علي بن محبوب^(٧).

وأما الاعتماد على ما نقله الكشي عن نصر بن الصباح بعد معالجة تصحيف العبارة فيه فالظاهر من العلامة في الخلاصة أن نسخته من الكشي كانت (علي بن السري) بالراء لا بالبدال، فيكون قول نصر بن الصباح إنما هو في (علي بن السري الكرخي) الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام ولذا ذكر

(١) الخصال: ١/١٣/ح ٤٥.

(٢) التوحيد: ٤٥٨/باب ٦٧/ح ٢١، والخصال: ١/٩/ح ٣٢.

(٣) الفقيه: ٤/١٧٢/ح ٥٣٩٦، والتوحيد: ٣٩٢/باب ٦١/ح ٤، وثواب الأعمال: ٨٥ و ٩٠ وغيرها.

(٤) المستمسك: ١١/١٥١.

(٥) المستمسك: ١٤/٢٥٢.

(٦) يُنظر مجلة دراسات علمية: ٤/٢٠٠.

(٧) يُنظر مجلة دراسات علمية: ٤/١٩١.

العلامة كلام نصر بن الصباح فيه في الخلاصة معترضاً عليه بأنه لا يعتمد على قول نصر بن الصباح لضعفه (بالغلو)، وظاهر الشهيد الثاني في حاشيته على الخلاصة قبول ذلك^(١)، ونص كلام العلامة: (علي بن السري الكرخي روى عن أبي عبد الله عليه السلام .. وقال الكشي في موضع آخر قال نصر بن الصباح: علي بن إسماعيل ثقة وهو علي بن السري، فلقب إسماعيل بالسري، ونصر بن الصباح ضعيف عندي لا اعتبار بقوله)^(٢).

٢٥- علي بن محمد بن قتيبة

علي بن محمد بن قتيبة، النيشابوري (النيسابوري)، أبو الحسن، يُعرف بـ(القتيبي) قال النجاشي: (عليه اعتمد أبو عمر الكشي في كتاب الرجال، أبو الحسن صاحب الفضل بن شاذان وراوية كتبه)^(٣) وقال الشيخ في رجاله: (فاضل)^(٤) وهو ممن لم ينص عليه بتوثيق، واختلف فيه الأعلام فذهب جمع من الأعلام إلى عدم اعتبار حديثه. كالأردبيلي في مجمع الفائدة^(٥) وصاحب المدارك فيها^(٦) والمحقق الخوانساري في مشارق الشموس^(٧)؛ لعدم النص على توثيقه، وعدم كفاية ما ذكر في ترجمته في إفادة وثاقته أو حسنه. وذهب آخرون إلى اعتبار حديثه لقرائن كالمحدث النوري في الخاتمة^(٨)

(١) حاشية الشهيد الثاني على خلاصة الأقوال: ٢١٩/١٥٩.

(٢) خلاصة الأقوال: ٢٨/١٨١.

(٣) رجال النجاشي: ٦٧٨/٢٥٩.

(٤) رجال الشيخ: ٦١٥٩/٤٢٩.

(٥) مجمع الفائدة: ٧٢/٥.

(٦) مدارك الأحكام: ٨٤/٦.

(٧) مشارق الشموس: ٣٩٦/٢.

(٨) خاتمة المستدرک: ٤٥٧/٤.

والمامقاني في التنقيح^(١) وصاحبي الحقائق^(٢) والجواهر^(٣). وظاهر السيد الحكيم متابعتهم في ذلك، قال تقي: (والتوقف في اعتبار السند من جهة عبد الواحد بن محمد بن عبدوس أو علي بن محمد بن قتيبة... في غير محله. إذ... الثاني من مشايخ الكشي وعليه اعتمد في رجاله كما في النجاشي والخلاصة. والخلاصة في ترجمة يونس بن عبد الرحمن: (روى الكشي حديثاً صحيحاً عن علي بن محمد القتيبي...) إلى أن قال: (وفي حديث صحيح عن علي بن محمد القتيبي)، وقد ذكره في الخلاصة في قسم الموثقين، وهو ظاهر ما في المختلف أيضاً حيث قال: (في طريق هذه الرواية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري، ولا يحضرني الآن حاله فإن كان ثقة فالرواية صحيحة يتعين العمل بها)^(٤).

وما يحتاج به على اعتباره وجوه، هي:

الأول: قول الشيخ في رجاله: (فاضل)، فإنه يدل على حسن حاله، وهذا الوجه ذكره غير السيد الحكيم تقي، ولعل الوجه في عدم ذكره تقي له هو أنه لم يتابع حال القتيبي في كتب الرجال التي ذكرت ذلك كالحاشية^(٥) والتنقيح^(٦)، وإنما اعتمد في نقل ما تقدم من القرائن على ما ذكره صاحب الحقائق^(٧) والجواهر^(٨)؛ إذ جاء في كلامهما نفس هذه القرائن وتراتبها، ولم يذكر من ضمنها مقولة الشيخ: (فاضل).

(١) تنقيح المقال: ٣٠٨/٢ (ط: حجري).

(٢) الحقائق الناضرة: ٤٨/٦.

(٣) جواهر الكلام: ٢٧٠/١٦.

(٤) المستمسك: ٣٤٥/٨، ويُنظر: ١٣/٥.

(٥) خاتمة المستدرک: ٤٥٧/٤.

(٦) تنقيح المقال: ٣٠٨/٢ (ط: حجري).

(٧) الحقائق الناضرة: ٤٨/٦.

(٨) جواهر الكلام: ٢٧٠/١٦.

الثاني: أن القتيبي شيخ الكشي، وعليه اعتمد كما نص على ذلك النجاشي، ونقله عنه العلامة في الخلاصة، ويدل عليه أن الكشي روى عنه كثيراً في رجاله بما ظاهره اعتماده على مروياته، مما يُعطي أنه من المشايخ المعتبرين عنده الذين أخذ عنهم الحديث، وهو كافٍ عنده رحمته في إفادة اعتبار الراوي كما تقدم بيانه في القسم الأول^(١).

الثالث: ما يستخرج من كلام العلامة رحمته من بنائه على وثاقته، وذلك لقرائن وهي:

أ: أن العلامة حكم بصحة طريقين رواهما الكشي عن القتيبي، والحكم بصحة الطريق يكشف عن وثاقة جميع الرواة الواردين فيه -لأن ذلك هو معنى الصحيح في اصطلاح العلامة ومن تأخر عنه^(٢)- ومنهم القتيبي وهو ما جاء في كلام العلامة في ترجمة يونس بن عبد الرحمن، قائلاً: (روى الكشي حديثاً صحيحاً عن علي بن محمد القتيبي، قال: حدثني الفضل بن شاذان، قال: حدثني عبد العزيز بن المهدي... وفي حديث صحيح عن علي بن محمد القتيبي عن الفضل بن شاذان)^(٣).

ب: أن العلامة رحمته جعل الخلاصة على قسمين الأول منهما يذكر فيه الرواة الذين يعتمد على روايتهم أو ترجح عنده قبول قولهم. والثاني فيمن ترك روايته أو توقف فيه قائلاً: (ورتبته على قسمين... الأول: فيمن أعتمد على روايته أو ترجح عندي قبول قوله. والثاني: فيمن تركت روايته أو توقفت فيه)^(٤). وقد عد القتيبي في القسم الأول من الخلاصة، مما يعني أنه ممن يعتمد على

(١) مجلة دراسات علمية: ١٩٦/٤.

(٢) ينظر: الوافي: ٢٢/١.

(٣) خلاصة الأقوال: ١١٠٣/٢٩٦.

(٤) خلاصة الأقوال: المقدمة: ٤٤.

روايته أو ترجح عنده قبول قوله، ومنه يظهر أن وصفه رحمه الله لمن ذُكر في الخلاصة في القسم الأول بـ (الموثقين) ليس المراد من نص على توثيقه، وإنما من كان معتمداً عليه عند العلامة أو ترجح عنده قبول روايته.

ج: أن العلامة رحمه الله ذكر في كتابه (مختلف الشيعة) رواية عن ابن عبدوس عن القتيبي عن حمدان عن الهروي. ولم يتوقف فيها إلا من جهة ابن عبدوس؛ لأنه لم يحضره حاله آنذاك وحكم بصحة الحديث ولزوم العمل به في حال كان ابن عبدوس ثقة. وهذا الموقف منه رحمه الله ظاهر في اعتبار القتيبي عنده؛ إذ لم يتوقف في سند الحديث من جهته، ونص كلامه رحمه الله: (واستدل بما رواه أبو جعفر بن بابويه (ره) عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن عبد السلام بن صالح الهروي، قال: قلت للرضا عليه السلام: ... أقول في طريق هذه الرواية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري ولم يحضرني الآن حاله، فإن كان ثقة فالرواية صحيحة يتعين العمل بها)^(١).

هذا، واعتماد السيد الحكيم رحمه الله على موقف العلامة رحمه الله بقرائنه الثلاث يندرج ضمن موقفه من حجية قول متأخري الرجال في الجرح والتعديل، الذي تقدم بيانه في القسم الأول^(٢).

والمتحصل: أن القتيبي وإن لم ينص عليه بتوثيق إلا أن السيد الحكيم رحمه الله بنى على وثاقته؛ لقيام القرائن الكافية على ذلك عنده رحمه الله.

٢٦- عمر بن علي بن عمر

عمر بن علي بن عمر بن يزيد، له كتاب، ذكره النجاشي والشيخ من غير

(١) مختلف الشيعة: ٣/٤٤٧-٤٤٨.

(٢) مجلة دراسات علمية: ٤/١٦٧.

مدح أو ذم^(١)، ولذا انتهى في الجواهر إلى جهالته^(٢)، وقال فيه المامقاني: (لم يرد فيه مدح يلحقه بالحسن)^(٣).

لكن الوحيد في تعليقه استظهر ارتضاءه^(٤)؛ لرواية محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري عنه^(٥)، وعدم استثنائه من رجال كتاب نوادر الحكمة^(٦)، وظاهر السيد الحكيم رحمته ذلك أيضاً، حيث قال: (وليس في سنده من يتوقف فيه عدا عمر بن علي بن عمر، وفي رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه مع عدم استثناء القميين روايته من كتاب نوادر الحكمة نوع شهادة على وثاقته)^(٧).

غير أن هذا التطبيق منه رحمته هو بظاهره خلاف ما تقدم عنه من عدم بناءه على دلالة استثناء القميين على وثاقة من لم يستثنوه من كتاب نوادر الحكمة؛ لاحتمال وثوقهم بروايته لقرائن اتفاقية وجدوها كافية في حصول الوثوق، وهو غير كاف في حصول الوثوق لغيرهم^(٨).

٢٧- غنسة بن مصعب

غنسة بن مصعب، الشيباني، ويقال: العجلي، كوفي، ناووسي^(٩)، روى عن الصادق عليه السلام، ووقف عليه، وفي رجال الكشي ما يدل على إظهار عناية

(١) رجال النجاشي: ٨٦١/٢٨٦، والفهرست: ٥١٥/٣٣٠.

(٢) جواهر الكلام: ٧٨/٨.

(٣) تنقيح المقال: ٣٤٦/٢ (ط: حجري).

(٤) تعليقة الوحيد: ٢٦٩ (ط. ق).

(٥) التهذيب: ١٢٠/٢ ح ٢٢٣، و ٢٠٩/٢ ح ٢٧ وغيرها.

(٦) رجال النجاشي: ٣٩٣/٣٤٨، والفهرست: ٦٢٣/٤٠٨.

(٧) المستمسك: ٣٠٩/٥-٣١٠.

(٨) يُنظر مجلة دراسات علمية: ٢٠٠/٤.

(٩) قد مر معنى الناووسية في (أبان بن عثمان).

الإمام الصادق عليه السلام به وسروره بلقائه، إلا أن الرواية من طريق عنبة نفسه^(١). وقد وقع الخلاف فيه فذهب جملة من المتأخرين كالعلامة في المختلف^(٢) والمحقق السبزواري^(٣) في الذخيرة إلى جهالته؛ لعدم النص على وثاقته. بينما ذهب الوحيد في تعليقه^(٤) والمامقاني في التنقيح إلى وثاقته^(٥) استناداً إلى القرائن، وكذا اختار السيد الحكيم رحمه الله وثاقته قائلاً: (...) وكون الراوي عنه -أي عنبة- البزنطي وما رواه الكليني رحمه الله في الصحيح عن ابن أبي عمير عن جميل عن أحدهما: (لا يجبر الرجل إلا على نفقة الأبوين والولد، قلت لجميل: فالمرأة؟ قال: قد رووا أصحابنا -وهو عنبة بن مصعب وسورة بن كلب- عن أحدهما: أنه إذا كساها...) كاف في إثبات وثاقته ودخول خبره في موضوع الحجية، وكأنه لذلك عده في الجواهر من قسم الموثق^(٦)^(٧).

فهو رحمه الله قد اعتمد على قرينتين هما:

الأولى: رواية البزنطي عنه في المورد وهو من أصحاب الإجماع وممن قيل فيه: إنه لا يروي إلا عن ثقة، وهذا المقدار عنده رحمه الله يساعد على اعتبار الرواية لا على وثاقة الراوي، ولكنه قد يصلح مع سائر القرائن لإثبات الوثاقة، والظاهر أن ذلك هو مقصوده في المقام؛ لأنه جعله من مناشئ حكمه بوثاقة عنبة، ولم يقتصر على اعتبار الرواية.

(١) رجال البرقي: ٤٠، ورجال الكشي: ٦٧٦/٣٦٥، ورجال الشيخ: ٥٠٦٩/٣٤٠.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٧٠/٢.

(٣) ذخيرة المعاد: ٣٦١/٢ق/١.

(٤) تعليقة الوحيد: ٢٧١.

(٥) تنقيح المقال: ٣٥٣/٢ (ط: حجري).

(٦) جواهر الكلام: ٣٥٥/١٧.

(٧) المستمسك: ٣٧٠/١٠.

هذا، ويمكن أن يضاف إلى ذلك: أنه قد روى عن عنبة جماعة من الأجلاء وفيهم من أصحاب الإجماع كابن أبي عمير^(١) وصفوان^(٢) - وهما ممن قيل فيه أنه لا يروي إلا عن ثقة - وأبان بن عثمان^(٣) وابن مسكان^(٤) وابن بكير^(٥) والأعيان كجعفر بن بشير^(٦) وعاصم بن حميد^(٧) وعلي بن رئاب^(٨) وأبي المغرا^(٩)، والثقات كمحمد بن مسعود الطائي^(١٠) ومنصور بن يونس^(١١).

إلا أن السيد الحكيم رحمته الله لم يستند إلى ذلك مع اعتماده على مثله في غيره - كما تقدم - ولعل الوجه فيه هو: أنه رحمته الله اعتمد في معرفة حال الرجل على ملاحظة تعلية الوحيد التي ذكرت القريبتين اللتين ذكرهما رحمته الله ولم تتعرض لرواية الأجلاء عنه.

الثانية: ما رواه الكليني عن جميل من عدّ عنبة من أصحابنا، والظاهر أن الاستدلال بالحديث ليس من جهة كونه (من أصحابنا) وحسب ليقال: إنه لا يدل على الوثاقة، بل ولا على مدح معتد به. كما يظهر من السيد الحكيم رحمته الله في عبد الله بن حماد الأنصاري - وقد تقدم - بل لأن ظاهره أن جميل اعتمد على

(١) الفقيه: ٤٢٠/٣، ٤٤٦٣.

(٢) الكافي: ١٤٣/٦، ٩.

(٣) الكافي: ٥٤/٣، ٦، والتهذيب: ٤٣/١، ٥٩.

(٤) الكافي: ٣٣٨/٣، ٩، و٤٦٩/٤، ٣.

(٥) الكافي: ٢٣٥/٧، ٨، والفقيه: ٤٥/٤، ٥٠٥٥.

(٦) الكافي: ٦٤٦/٢، ٢.

(٧) الكافي: ٤٨٥/٤، ٢.

(٨) الكافي: ٤٣٠/٥، ٤.

(٩) الكافي: ٥٧٩/٦، ٥.

(١٠) الكافي: ١٦٧/٣، ٣.

(١١) الكافي: ٢١٥/٨، ٢٦١.

ما رواه عنبة في مقام بيان حكم نفقة الزوجة.
والمتحصل: أن السيد الحكيم رحمته بنى على وثاقة عنبة لقيام القرائن الكافية عنده رحمته على إثبات وثاقته.

٢٨- القاسم بن عروة

القاسم بن عروة، أبو محمد، بغدادي، مولى أبي أيوب الخوزي، وزير المنصور، روى عن الصادق عليه السلام ^(١)، وعده الشيخ المفيد رحمته في ثقات رَوَوْا عنهم عليهم السلام قائلًا: (روي عنهم... من طريق الثقات فروى الحسين بن سعيد (ره) في كتاب النكاح عن القاسم بن عروة عن أبي العباس المعروف بالقباق) ^(٢).
لكن ذهب جمع من الأعلام كالأردبيلي في المجمع ^(٣) وصاحب المدارك فيها ^(٤) والمحقق السبزواري في الذخيرة ^(٥) إلى جهالته لعدم النص على توثيقه في كتب الرجال، ولعلمهم لم يلاحظوا توثيق المفيد له.
وذهب آخرون إلى وثاقته كالوحيد في تعليقه ^(٦) والمامقاني في التنقيح ^(٧) لرواية جملة من الأجلاء عنه كابن أبي عمير ^(٨) والبرنطي ^(٩) -وهما ممن قيل فيه:

(١) رجال الكشي: ٦٩٥/٣٧٢، ورجال النجاشي: ٨٦٠/٣١٤، والفهرست: ٥٨٩/٣٧٢،

ورجال الشيخ: ٣٩٤٨/٢٧٣.

(٢) المسائل الصاغانية: ٧٢-٧٣.

(٣) مجمع الفائدة: ٢١/٢ و ٢٢٣/٧ و ٤٥٠/١٤.

(٤) مدارك الأحكام: ٥١/٣ و ٣٥٢.

(٥) ذخيرة المعاد: ١/ق٢/١٨٦.

(٦) تعليقة الوحيد: ٢٨٣.

(٧) تنقيح المقال: ٩٥٨٦/٢١/٢.

(٨) الكافي: ٢/٢٣٢/٦ و ٣٩٠/٧/٣، والفقيه: ٤/١٣٢/١٣٨٥ وغيرها.

(٩) التهذيب: ٢٩٧/٢/٢٩.

إنَّه لا يروي إلا عن ثقة - وعلي بن مهزيار^(١) والحسين بن سعيد^(٢) وابن فضال^(٣) والعباس بن معروف^(٤) وهارون بن مسلم^(٥).

وقد صحح حديثه في باب مواقيت الصلاة جملة من الأعلام كالشيخ البهائي^(٦) والمحقق البحراني^(٧) والشيخ الأعظم قائلًا: (مع أن القاسم بن عروة - هذا - أنه مولى أبي أيوب كما يظهر من الرجال، وقد روى عنه ابن أبي عمير والبرزنطي في بعض الروايات. وهذا من أمارات وثاقته)^(٨).

وقد استند إلى ذلك السيد الحكيم رحمته الله فقال: (ليس فيه من يُخدش فيه إلا القاسم بن عروة وقد صُحِّحَ حديثه في المواقيت المعدود من أدلة الاشتراك)^(٩). والظاهر منه رحمته الله أنه يلتزم بوثاقة القاسم بن عروة نظراً إلى اعتماده على كفاية رواية مثل هؤلاء عن الراوي في اعتباره، وقد تقدم نظيره غير مرة مضافاً إلى توثيق المفيد رحمته الله، وإن كان الظاهر أنه لم يكن منظوراً له رحمته الله لإحالاته على تصحيحهم له في كتبهم الفقهية ولم يتعرضوا فيها إلى توثيق المفيد له.

٢٩- ليث بن البخري

ليث بن البخري، المرادي، أبو بصير، كوفي، ذكره النجاشي والشيخ من

(١) الكافي: ٢/٢٧٣/ح ٢٠.

(٢) الكافي: ٢/٥٣٦/ح ٦ و ٣/٢٧٦/ح ٥ وغيرها.

(٣) الكافي: ٧/١٣٢/ح ٣.

(٤) التهذيب: ١/٧٨/ح ٥١ و ٢/١٩/ح ٢ و ٧/٢٥٩/ح ٤٦ وغيرها.

(٥) التهذيب: ٤/٢/ح ١.

(٦) الحبل المتين: ١٣٥.

(٧) الحدائق الناضرة: ٦/١٠١.

(٨) كتاب الصلاة: ١/٤٧.

(٩) المستمسك: ٥/٢٤٥.

غير مدح أو ذم^(١)، ووثقه ابن الغضائري قائلاً: (كان أبو عبد الله عليه السلام يتضجر به ويتبرم وأصحابه مختلفون في شأنه، وعندي أن الطعن إنما وقع على دينه لا على حديثه وهو عندي ثقة)^(٢).

وكان إهمال التعرض لحاله في كلام النجاشي والشيخ كان منشأ احتمال الشبهة في وثاقته، مضافاً إلى بعض ما ورد فيه من الأخبار الدامة مما ذكره الكشي من قبيل شكه في الإمام الصادق عليه السلام أو علمه^(٣)، ولعله من هنا قال الشهيد الثاني رحمته الله: (ليث بن البختری وهو المشهور بالثقة على ما فيه)^(٤) وذهب بعض الأعلام كالمحقق السبزواري^(٥) والأردبيلي^(٦) والمحدث النوري في الخاتمة^(٧) إلى وثاقته، وكان الوجه فيه أمران هما:

الأول: ما عرفت من نص ابن الغضائري على وثاقته.

الثاني: ما ورد فيه من الروايات المعتبرة والصريحة في مدحه من قبيل ما رواه الكشي عن سليمان بن خالد الأقطع، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (ما أحد أحيا ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام إلا زرارة وأبا بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه، وهم السابقون في الدنيا إلينا والسابقون إلينا في الآخرة)^(٨).

(١) رجال النجاشي: ٦٧٦/٣٢١، والفهرست: ٥٨٧/٣٨٢، ورجال الشيخ: ١٥٦٨/١٤٤.

(٢) رجال ابن الغضائري: ١٦٥/١١١.

(٣) رجال الكشي: ٢٣٥/١٧١ ٢٩٢.

(٤) مسالك الافهام: ٥٠/٨.

(٥) ذخيرة المعاد: ٣/١ ق/١.

(٦) مجمع الفائدة: ٢٢١/٥.

(٧) خاتمة المستدرک: ٦٦/١ و ٤٠٨/٤.

(٨) رجال الكشي: ٢١٩/١٣٦.

وما رواه عن جميل بن دراج قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المختبتين بالجنة بُريد بن معاوية العجلي وأبا بصير ليث بن البختري ومحمد بن مسلم وزرارة، أربعة نجباء، أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست)^(١).

ولا يضر بعد ذلك عدم تصريح النجاشي والشيخ بتوثيقه؛ لعدم دلالة على عدم الوثاقة كما وقع في غير موضع مما ثبتت فيه وثاقة الراوي بالأمارات. ولا يعارض ذلك الأخبار الدامة فإنها إما ضعيفة بالإرسال أو بضعف روايتها أو أنها لا تدل على ضعف الرجل في روايته وإنما تعطي نقصاناً في عقيدته^(٢)، ولذا أصبحت وثاقة ليث بن البختري محل وفاق عند المتأخرين، قال السيد الخوئي رحمته الله: (ليث البختري الثقة بالاتفاق)^(٣)، وهو مختار السيد الحكيم رحمته الله، حيث قال: (إن المحقق أن أبا بصير ثقة سواء أكان ليثاً أم يحيى)^(٤).

٣٠- المثني بن عبد السلام

المثني (مثنى) بن عبد السلام، الحنات، العبدي، مولاهم، كوفي، روى عن الصادق عليه السلام^(٥) قال الكشي: (قال أبو النضر محمد بن مسعود، قال علي بن الحسن سلام والمثني بن عبد الوليد والمثني بن عبد السلام، كلهم حناتون كوفيون لا بأس بهم)^(٦).

(١) رجال الكشي: ٢٨٦/١٧٠.

(٢) يُنظر: سماء المقال: ٣٥٩/١، ومعجم رجال الحديث: ١٤٠/١٤.

(٣) كتاب الحج: ٥٨/٢.

(٤) المستمسك: ٥٦٦/٥.

(٥) رجال النجاشي: ١١٠٧/٤١٥، والفهرست: ٧٥١/٤٦٩، ورجال الشيخ: ٤٤٩٧/٣٠٥.

(٦) رجال الكشي: ٦٢٣/٣٣٨.

وقد ذهب جملة من الأعلام إلى اعتبار حديثه كالعلامة في الخلاصة^(١) والوحيد في تعليقه^(٢) والمحدث النوري في الخاتمة^(٣) والمامقاني في التنقيح^(٤)، وحجته أمران:

الأول: قول ابن فضال فيه (لا بأس به) فإنه مدح يقتضي حسن حاله؛ إذ نفي البأس عن الراوي يقتضي عدم البأس به من حيث كونه راوياً، وأن ما يرويه قابل للاعتماد عليه^(٥).

الثاني: رواية جملة من الأجلة عنه وفيهم من أصحاب الإجماع كالبنزلي^(٦) -وهو ممن قيل فيه: إنه لا يروي إلا عن ثقة- وعبد الله بن المغيرة^(٧) وابن فضال^(٨) ومن الثقات منصور بن حازم^(٩) وداود بن حصين^(١٠).

ومنهم من ذهب إلى عدم الاعتماد عليه كصاحب المدارك قائلاً: (مثنى بن عبد السلام غير موثق، بل ولا ممدوح مدحاً معتداً به)^(١١)، وهو ظاهر السيد الحكيم رحمته مع اعتماده على مثل القرائن المذكورة في غير المثنى بن عبد السلام حيث قال: (ورواه الصدوق بإسناده عن العباس بن عامر عن المثنى مثله والمثنى

(١) خلاصة الأقوال: ١٠٠٤/٢٧٥.

(٢) تعليقة الوحيد: ٢٩٠.

(٣) خاتمة المستدرک: ١١٠/٥.

(٤) تنقيح المقال: ١٠١٤٤/٥٢/٢ (ط. حجري).

(٥) نفس المصدر السابق.

(٦) الكافي: ٢٣٣/٤ ح ٣ و ٤٦٤/٤ ح ٦.

(٧) التهذيب: ٢٥٥/١ ح ٢٨.

(٨) الكافي: ٣٦٠/٤ ح ٢.

(٩) الكافي: ٢٣٣/٤ ح ٦.

(١٠) التهذيب: ٤١٩/٥ ح ١٠٠.

(١١) مدارك الأحكام: ٢٨٢/٢.

غير صحيح حتى لو كان ابن عبد السلام كما هو الظاهر بقرينة رواية العباس بن عامر عنه^(١).

ولعله استند في ذلك إلى ما قاله صاحب المدارك لما بنى عليه في مخطوطته من إمكان اعتماد المجتهد على تصحيح الغير إذا علم أن منشأ الاعتبار عنده هو أعمال قواعد الرجال وتمييز الصحيح من السقيم لا عن حدس كصاحبي المدارك والمعاليم وغيرهما من مهرة الفن؛ لحصول الوثوق من قولهم، قال رحمهم الله: (وأما المجتهد الذي يستنبط فيمكن له أن يعتمد على تصحيحهم لها بعد وثوقه بهم إذا قطع أن منشأ الاعتبار عندهم أعمال القواعد الرجالية وتمييز الصحيح من السقيم لا عن حدس واجتهاد...) ^(٢) و (ذلك يتوقف على الاطمئنان الخاص المصحح للعمل بالخبر، كما يصح الاعتماد على تصحيح صاحبي المدارك والمعاليم وغيرهما من مهرة الفن) ^(٣).

٣١- محمد بن أحمد العلوي

محمد بن أحمد، العلوي، الهاشمي^(٤)، أبو جعفر^(٥)، ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليه السلام من غير مدح أو ذم^(٦)، ومن هنا ذهب جمع من الأعلام إلى عدم وثاقته، كالأردبيلي في مجمع الفائدة^(٧) وصاحب المدارك فيها^(٨) والسبزواري في

(١) المستمسك: ٥٦٠/١٤.

(٢) مخطوطة له في علمي الرجال والدراية: ١.

(٣) مخطوطة له في علمي الرجال والدراية: ٢.

(٤) التهذيب: ٢/٢٤٩/ح ٣.

(٥) كمال الدين: ٢/٣٨١/ح ٥.

(٦) رجال الشيخ: ٦٣٣٣/٤٤٥.

(٧) مجمع الفائدة: ٣٠/٥ و ٧٠/٤.

(٨) مدارك الأحكام: ١٣٩/٣ و ٥٩/٨.

الذخيرة^(١) وصاحب الحقائق^(٢) وغيرهم.
 وذهب آخرون إلى توثيقه كالوحيد في تعليقه^(٣) وصاحب الجواهر فيها^(٤)
 والمامقاني في التنقيح^(٥)، ومستندهم في ذلك أمور، هي:
الأول: روى عنه جملة من الأجلاء (منهم) محمد بن علي بن محبوب في غير
 موضع^(٦) وأحمد بن إدريس^(٧) وسعد بن عبد الله^(٨) وعبد الله بن جعفر الحميري^(٩).
الثاني: روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى^(١٠)، ولم يستثنه القميون من
 رجال نوادر الحكمة^(١١).
الثالث: وصف الصدوق رحمته الله إياه بـ (الصدق والدين) في (كمال الدين)
 قائلاً: (حدثنا شريف الدين الصدوق أبو علي محمد بن أحمد بن محمد بن
 زئارة بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي
 طالب عليه السلام قال حدثنا علي ابن محمد بن قتيبة)^(١٢).

-
- (١) ذخيرة المعاد: ١/ق٢٢٣/٢.
 (٢) الحقائق الناضرة: ٦/٤١٠.
 (٣) تعليقة الوحيد: ٢٩٥.
 (٤) جواهر الكلام: ٧/٤٢١.
 (٥) تنقيح المقال: ٢/٧٣/١٠٣٣٠ (ط: حجري).
 (٦) التهذيب: ١/١٩٢/٢٨ و ٢/٣٦٧/٥٥ و ٣/٢٣٧٣/١٠٥ و ٦/٢٣٦/١٣ و ٧/٧٥/
 ح ٣٧ و ٨/١٩/٣٥ و ١٠/٢٢٦/٢٤ وغيرها.
 (٧) أمالي الصدوق: ٤١٢/١١.
 (٨) علل الشرايع: ١/٢٤٥/٥.
 (٩) كمال الدين: ٢/٤٣١/٨.
 (١٠) التهذيب: ٤/٣١٥/٢٥ و ٥/١٧٥/٣٢ و ٧/٤٧٤/١١٠ و ١٠/٢٠١/٢٩ وغيرها.
 (١١) رجال النجاشي: ٩٣٩/٣٤٨، والفهرست: ٤٠٨/٦٢٣.
 (١٢) كمال الدين: ١/٢٣٩/باب اتصال الوحي من لدن آدم... /ح ٦٠.

ولعل الوجه في عدم التعويل على الشهادة بالصدق وحدها من جهة أن العبرة بالوثاقة مبنية على الصدق والضبط جميعاً.

الرابع: تصحيح العلامة رحمته روايته في كتبه الفقهية^(١).

وقد وافقه السيد الحكيم رحمته على ذلك معتمداً على القرائن الأربع المذكورة في استفادة وثاقته قال رحمته: (والتوقف فيه -لأن في سنده محمد بن أحمد العلوي- غير ظاهر لتصحيح العلامة حديثه فيما عن المختلف والمنتهى وعدم استثناء القميين حديثه من كتاب نواذر الحكمة، ووصف الصدوق -فيما عن كمال الدين- بالدين والصدق، ورواية جملة من الأجلاء عنه، وكفى بهذا المقدار دليلاً على الوثاقة)^(٢).

ومن هنا لم يسلّم رحمته بجهالة العلوي في موضع آخر. فقال: (والطعن في سنده بأن فيه محمد بن أحمد العلوي المجهول غير ظاهر -لو سلّم- فإنه مروي في الكافي بطريق صحيح ليس فيه العلوي الموجود في طريق الشيخ)^(٣)، وهنا أمران:

الأول: الظاهر أن من وصفه الصدوق رحمته بـ(الصدق والدين) هو غير العلوي المبحوث عنه لأمرين:

أ: أن من وصفه الصدوق رحمته بـ(الصدق والدين) كناه في نفس السند المذكور بـ(أبي علي) بينما كنى الصدوق نفسه العلوي المبحوث عنه بـ(أبي جعفر) في موضع آخر من (كمال الدين)^(٤).

(١) منتهى المطلب: ٤٠٨/١ (ط.ق) حكم بصحة روايتين له و ٧١٥/٢، وتذكرة الفقهاء: ١٦٢/٨٠.

(٢) المستمسك: ٢٢٤/٥.

(٣) المستمسك: ١٤٨/١.

(٤) كمال الدين: ٣٨١/٢ ح ٥.

ب: أن الصدوق رحمته الله روى عمن وصفه بـ(الصدق والدين) مباشرة بينما يروي عن العلوي المبحوث عنه بواسطتين، أما الحسن بن أحمد بن إدريس عن أبيه^(١) أو والده عن سعد بن عبد الله^(٢) أو أحمد بن الحسن عن سعد^(٣) أو أحمد بن موسى بن المتوكل عن الحميري^(٤).

ويؤيده أن الموصوف بـ(الصدق والدين) روى في السند المذكور عن القتيبي بينما لم يروِ العلوي المبحوث عن القتيبي في أي موضع. نعم، في بقية القرائن كفاية في استفادة اعتبار العلوي المبحوث عنه على وفق مبادئه رحمته الله.

الثاني: أن العلامة رحمته الله وإن وصف رواية فيها العلوي بالصحة كما في التذكرة^(٥) والمنتهى^(٦) لكن الملاحظ أنه وصف نفس الرواية المذكورة في المصدرين بـ(الحسن) في (المختلف)^(٧)، كما وصف له رواية أخرى بذلك أيضاً في موضعين من المنتهى^(٨)، مما يُعطي أن العلامة رحمته الله كان متردداً في الموقف من العلوي بين الوثاقة والحسن.

لكن هذا المقدار لا يضر في المقام. لأن حسن الرواية يكشف عن أنه ممدوح مدحاً معتداً به عند العلامة رحمته الله على ما يقتضيه معنى الحسن^(٩).

(١) أمالي الصدوق: ٤١٢/مجلس ٦٤/ح ١١.

(٢) علل الشرايع: ٢٤٥/١ ح ٥، كمال الدين: ٦٤٨/٢ ح ٤.

(٣) كمال الدين: ٣٨١/٢ ح ٥.

(٤) كمال الدين: ٢٣١/٢ ح ٨.

(٥) تذكرة الفقهاء: ١٦٨/٨.

(٦) منتهى المطلب: ٧١٥/٢.

(٧) مختلف الشيعة: ٢٣١/٤.

(٨) منتهى المطلب: ٦٢٠/٢ و ٥٦٣/٢.

(٩) الرعاية: ٨١.

٣٢- محمد بن سنان

محمد بن سنان، أبو جعفر، الزاهري، الخراعي، كوفي، من أصحاب الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام، له كتب مثل كتب الحسين بن سعيد على عددها^(١). وقد وقع الخلاف في وثاقته فذهب المشهور إلى ضعفه لتضعيف المفيد رحمته الله له، قائلاً: (مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمة وضعفه)^(٢)، وابن الغضائري: (ضعيف، غال - يضع الحديث - لا يلتفت إليه)^(٣)، والشيخ في الفهرست: (طعن عليه وضَعَف)^(٤) وفي الرجال: (ضعيف)^(٥)، وفي التهذيبين: (مطعون عليه ضعيف جداً، وما يستبد بروايته ولا يشركه فيه غيره لا يعمل عليه)^(٦)، والنجاشي: (ضعيف جداً ولا يعول عليه، ولا يلتفت إلى ما تفرد به)^(٧)، ولم يستحل أيوب بن نوح^(٨) والفضل بن شاذان^(٩) الرواية عنه، ووصفه الأخير بأنه من (الكاذبين المشهورين)^(١٠) وأنه (غال)^(١١).

(١) رجال النجاشي: ٨٨٨/٣٢٨، والفهرست: ٦٢٠/٤٠٦.

(٢) جوابات أهل الموصول: ٢٠.

(٣) رجال ابن الغضائري: ١٣٠/٩٢.

(٤) الفهرست: ٦٢٠/٤٠٦.

(٥) رجال الشيخ: ٥٣٩٤/٣٦٤.

(٦) التهذيب: ٣٦١/٧ ذيل حديث ٢٧، والاستبصار: ٣/٢٢٤ ذيل حديث ١١.

(٧) رجال النجاشي: ٨٨٨/٣٢٨.

(٨) رجال الكشي: ٨٢٩/٣٨٩.

(٩) رجال الكشي: ٩٧٩/٥٠٧ و ١٠٣٣/٥٤٦.

(١٠) رجال الكشي: ٩٧٩/٥٠٧.

(١١) رجال الكشي: ٥٨٤/٣٢٢.

وممن ذهب إلى ضعفه المحقق في المعتبر^(١) والعلامة في الخلاصة^(٢) والتذكرة^(٣) والمنتهى^(٤) وابن فهد في المذهب^(٥) والكركي في الجامع^(٦) والشهيد الثاني في المسالك^(٧) والأردبيلي في المجمع^(٨) والعاملي في المدارك^(٩) والبهائي في الحبل المتين^(١٠) والسبزواري في الذخيرة^(١١) والفاضل الهندي في كشف اللثام^(١٢) والبحراني في الحقائق^(١٣) وصاحب الجواهر فيها^(١٤) والشيخ الأعظم في كتاب الصلاة^(١٥) والنكاح^(١٦) وغيرهم.

ومن المتأخرين من ذهب إلى وثاقته كابن طاووس في فلاح السائل^(١٧)، والعلامة في موضع من المختلف قائلًا: (أقول: قد بنينا على رجحان العمل

(١) المعتبر: ٢٧٣/١.

(٢) خلاصة الأقوال: ١٧ / ٢٥١.

(٣) تذكرة الفقهاء: ١٧/٧.

(٤) منتهى المطلب: ٥/١ و ٤٦.

(٥) المذهب البارع: ٢٤٣/٥.

(٦) جامع المقاصد: ٣٤٠/٣.

(٧) مسالك الافهام: ٢١٧/٧.

(٨) مجمع الفائدة: ٦١/٢.

(٩) مدارك الاحكام: ٥٠/١.

(١٠) الحبل المتين: ٨٧.

(١١) ذخيرة المعاد: ١/١ ق/٨٩.

(١٢) كشف اللثام: ١٦/٤.

(١٣) الحقائق الناضرة: ٤/١٣٣ و ٢٤/١٧٤.

(١٤) جواهر الكلام: ٤/٣٣٩ و ٧/١١ و ٢٩/٢٨٢.

(١٥) كتاب الصلاة: ١٠٠/٢.

(١٦) كتاب النكاح: ٣١٠.

(١٧) فلاح السائل: ١٢.

برواية محمد بن سنان في كتاب الرجال^(١) وهو ظاهر عبارة الشيخ الأعظم في كتاب الطهارة: (وليس فيه إلا محمد بن سنان، وقد ذكر بعض المتأخرين قرائن الاعتماد على روايته، مثل رواية الأجلاء خصوصاً صفوان الذي لا يروي إلا عن ثقة)^(٢)، والوحيد في تعليقه^(٣) والمحدث النوري في الخاتمة^(٤) والمامقاني في التنقيح^(٥) ووافقه السيد الحكيم رحمته، حيث قال: (إن الظاهر جواز العمل بأخبار محمد بن سنان؛ لثبوت وثاقته)^(٦) و (ضعفه بمحمد بن سنان - لو تم - فيجبره بالشهرة)^(٧).

والحجة في البناء على وثاقته وجوه، هي:

أولاً: ما ورد بطريق معتبر من دعاء الإمام الجواد عليه السلام له ورضاه عنه، وذلك فيما رواه الكشي: (عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي قال دخلتُ على أبي جعفر الثاني عليه السلام في آخر عمره فسمعتَه يقول: جزى الله صفوان بن يحيى ومحمد بن سنان وزكريا بن آدم عني خيراً، فقد وفوا لي..^(٨)) و(حدثني محمد بن قولويه قال حدثني سعد عن أحمد بن هلال عن محمد بن إسماعيل بن بزيع.. قال أبو جعفر لمحمد بن سهل البحراني: تولَّ صفوان بن يحيى ومحمد بن سنان فقد رضيتُ عنهما..^(٩)).

(١) مختلف الشيعة: ٨/٧.

(٢) كتاب الطهارة: ٨٣/١.

(٣) تعليقة الوحيد: ٣٠٩.

(٤) خاتمة المستدرک: ٦٦/٤.

(٥) تنقيح المقال: ١٠٨٢٠/١٢٤/٣ (ط: حجري).

(٦) المستمسك: ٣٩٧/٧.

(٧) المستمسك: ١٥٦/١.

(٨) رجال الكشي: ٩٦٤/٥٠٣.

(٩) رجال الكشي: ٩٦٦/٥٠٣، ويُنظر: معجم رجال الحديث: ١٥٤ / ١٦.

ثانياً: عدّ الشيخ المفيد رحمته محمد بن سنان من خاصة الإمام الرضا عليه السلام وثقافته وأهل الورع والعلم والفقہ قائلاً: (فمن روى النص على الرضا علي بن موسى عليه السلام بالإمامة من أبيه والإشارة إليه منه بذلك من خاصته وثقافته وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته... محمد بن سنان)^(١).

ثالثاً: روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري^(٢)، ولم يستثنه القميون من كتاب نواذر الحكمة^(٣).

رابعاً: روى عنه جملة من الأجلاء وفيهم أحمد بن محمد بن عيسى المتشدد في أمر الرواية بما يزيد على مائة رواية في الكافي وحده^(٤)، وأصحاب الإجماع كيونس بن عبد الرحمن^(٥) وعبد الله بن المغيرة^(٦)، والأعيان والثقات كالحسين بن سعيد^(٧) وابن أبي فخران^(٨) وعلي بن النعمان^(٩) ويعقوب بن يزيد^(١٠) ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب^(١١) ومحمد بن عبد الجبار^(١٢) وغيرهم.

(١) الإرشاد: ٢٤٧/٢-٢٤٨.

(٢) الفقيه: ٥٦٢/١ ح/١٥٤٩، والتهذيب: ٣١٧/١ ح/٩١ وغيرها.

(٣) رجال النجاشي: ٩٣٩/٣٤٨، والفهرست: ٦٢٣/٤٠٨.

(٤) الكافي: ٣٣/١ ح/٥ و ٤٥/٢ ح/٣ و ٢٥/٤ ح/٣ و ٦١/٥ ح/٥ و ٣٩/٦ ح/٢ و ٢٦٢/٧ ح/١١ و ٧٦/٨ ح/٣٠ وغيرها.

(٥) الكافي: ٢٦٠/٢ ح/١ و ١٩٨/٧ ح/١.

(٦) الكافي: ٥٣٥/٦ ح/٢.

(٧) الكافي: ٤٤٦/١ ح/٢٠ و ١١/٣ ح/٢.

(٨) الكافي: ٢٦٨/٢ ح/١ و ٢٣١/٥ ح/٥.

(٩) الكافي: ٤٣٣٥/٢ ح/١.

(١٠) الكافي: ١١/٤ ح/٣ و ٢٤٠/٦ ح/١١.

(١١) الكافي: ٣٧٣/١ ح/٦ و ٨٧/٢ ح/٢.

(١٢) الكافي: ٥٧٩/٤ ح/٢ و ٣٨٤/٥ ح/١.

وأما ما ورد فيه من التضعيف فيلاحظ عليه: أن التضعيف اعتمد على اتهامه بالغلو. (ولا وثوق لنا برميهم بالغلو لأن ما هو الآن من الضروري عند الشيعة في مراتب الأئمة كان يومئذ غلواً، حتى أن مثل الصدوق جعل عدم نفي السهو عنهم غلواً. مع أن نفي السهو عنهم اليوم من ضروريات مذهبنا) وقد تقدم عن السيد الحكيم رحمته ارتضاؤه نظير هذه المناقشة في مخطوطته عن الوحيد^(١).
وأما عدم استحلال أيوب بن الحر للرواية عنه فلا أنه صرح في ذيلها بأن ابن سنان قال قبل موته إنه لا سماع له لهذه الروايات، وإنما ينقلها بالوجادة مما يعني أن منشأ عدم الاستحلال عنده لم يكن عدم وثاقة ابن سنان وإنما لأنه لا سماع له مع أنه لا مشكلة عند جملة من الأعلام في الرواية عن وجادة^(٢).
وأما عدم استحلال الفضل بن شاذان فهو قيده في حال حياته، ولا معنى له لو كان منشؤه ضعف ابن سنان؛ إذ لا يفرق في ذلك كونه في الحياة أو بعد الممات، ولا يبعد أن يكون منشؤه الخوف والتقية من سريان تهمة الغلو إليه.
وأما عده له من الكاذبين المشهورين فهو لا ينسجم مع رواية من عرفت عنه، خصوصاً وفيهم أحمد بن محمد بن عيسى الذي أخرج البرقي وسهلاً من قم لروايتهم عن الضعفاء واعتمادهم المراسيل.

٣٣- الملعى بن محمد البصري

الملعى (مُلعى) بن محمد، أبو الحسن، بصري، ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليه السلام^(٣) قال النجاشي: (مضطرب الحديث والمذهب وكتبه قريية)^(٤) وابن

(١) تقدم في (سهل بن زياد).

(٢) الرعاية: ٣٠١-٣٠٣.

(٣) رجال الشيخ: ٤٤٩ / ٦٣٨٣.

(٤) رجال النجاشي: ٤١٨ / ١١١٧.

الغضائري: (يعرف حديثه وينكر ويروي عن الضعفاء ويجوز أن يخرج شاهداً^(١)).

وقد اختلف فيه فالمشهور على ضعفه إذ لا توثيق له، بل قول النجاشي وابن الغضائري يدل على ضعفه.

وذهب بعض الأعلام كالحدث النوري في الخاتمة^(٢) والمامقاني في التنقيح^(٣) إلى اعتبار حديثه ووافقهم السيد الحكيم رحمته حيث قال: (إن المعلق بن محمد معتبر الحديث)^(٤) والوجه فيه أمران:

الأول: أن قول النجاشي: كتبه قرية يدل على سلامة مضامينها وانسجامها مع ما روي عنهم عليه السلام في الأحاديث المعتبرة.

الثاني: روى عنه جملة من الأعيان والثقات كالحسين بن محمد بن عامر (عمران) الأشعري، وقد أكثر من الرواية عنه^(٥)، وعلي بن إسماعيل^(٦) وسعد ابن عبد الله^(٧) وأحمد بن إدريس^(٨).

ولا دلالة لما وصفه به النجاشي وابن الغضائري على ضعفه، أما اضطراب حديثه وكونه يُعرف وينكر فلأن إنكار بعض أحاديثه يمكن أن يكون من جهة

(١) رجال ابن الغضائري: ١٤١/١٩٦.

(٢) خاتمة المستدرک: ٣٢٢/٥.

(٣) تنقيح المقال: ١١٢٠٢/٢٣٣/٣ (ط: حجري).

(٤) المستمسك: ١٦٤/٥ ويلاحظ: ١٨١/١١.

(٥) الكافي: ١/٣٤/٢ و ٢/٧٦/٨ و ٣/٣٠١/٧ و ٤/٧/١٠ و ٥/٤٨/٦ و ٦/١٠/٦ ح ١٢ و ٧/٢٤/٢ و ٨/١٠٠/٧٠ وغيرها.

(٦) التهذيب: ٢/١١/٢٤، والتوحيد: ٤٥٩/٢٧.

(٧) كمال الدين: ١/١٥٢/١٤ و ٢/٣٤٠/١٨.

(٨) الكافي: ٢/٩٣/٢٥.

بعض من روى عنه، وأما اضطراب مذهبه أو الرواية عن الضعفاء فلا يقتضي ضعف الراوي وعدم وثاقته في نفسه.

٣٤- يحيى بن أبي القاسم

يحيى بن أبي القاسم - واسم أبي القاسم (إسحاق)، يُكنى بـ(أبي بصير)، الأسدي، مولاهم، تابعي، كوفي، مكفوف، روى عن الباقر والصادق عليه السلام، مات سنة (١٥٠هـ)^(١).

وقد وقع الكلام في كل من وثاقته وإماميته.

أما وثاقته: فاختارها العلامة^(٢) والوحيد البهبهاني^(٣) والمحقق السبزواري^(٤) والمحقق البحراني^(٥) والمامقاني^(٦) وغيرهم، وذلك لتصريح النجاشي بها قائلاً: (ثقة وجه)^(٧) وعده من أصحاب الإجماع^(٨) ولما رواه الكشي في صحيح شعيب ابن يعقوب: (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء. فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي يعني أبا بصير)^(٩). ولما رواه الكليني في صحيح محمد بن مسلم قال: (صلى بنا أبو بصير في طريق مكة)^(١٠) مما يدل على جلالة

(١) الفهرست: ٧٩٨/٥٠٤، ورجال الشيخ: ١٦٥٠/١٤٩ و٤٧٩٢/٣٢١.

(٢) خلاصة الأقوال: ١٦٨٧/٤١٦.

(٣) تعليقة الوحيد: ٣٥٨، وحاشيته على مجمع الفائدة: ١٣٨ و١٧٢.

(٤) ذخيرة المعاد: ١/٣/١.

(٥) الحقائق الناضرة: ٢٦٩/١ و٢٠٤/١٦ و٥١٦/٢٤.

(٦) تنقيح المقال: ٣/٣٠٨/١٢٩٧٥ (ط: حجري).

(٧) رجال النجاشي: ١١٨٧/٤٤١.

(٨) رجال الكشي: ٤٣١/٢٣٨.

(٩) رجال الكشي: ٢٩١/١٧١.

(١٠) الكافي: ٣/٣٢٣/ح٨.

وفقهه وورعه.

وقد ذهب جمع إلى تضعيفه كالأردبيلي^(١) والشهيد الثاني^(٢) والسيد العاملي^(٣) لمعارضة ما تقدم لتوثيقه بقول ابن فضال أنه (كان مخلطاً)^(٤) ولما روي فيه من الذموم، من قبيل عدم إذن الإمام الصادق عليه السلام له بالدخول^(٥) واستيائه من استعانة الإمام الكاظم عليه السلام بعلامه البطائني دونه في بعض حوائجه فوجد في نفسه من ذلك شيئاً ثم استغفر وتاب^(٦)، وتكذيب الإمام الرضا عليه السلام روايته^(٧). وقد رجع السيد الحكيم رحمته الله البناء على وثاقته حيث قال: (إن المحقق: أن أبا بصير ثقة سواء كان ليثاً أم يحيى)^(٨) وكأن الوجه فيه هو عدم نهوض ما تقدم في تضعيفه، أما قول ابن فضال إنه مخلط فلا يدل على ضعفه؛ لأن التخليط معناه أن يروي الرجل ما يُعرف وما يُنكر، فلعل بعض روايات أبي بصير كانت منكراً عند ابن فضال، والروايات الدامة له ضعيفة بالإرسال أو برواتها، أو أنها أقصى ما تدل عليه هو أن هناك نقصاناً في عقيدته مما لا يضر في وثاقته في نقل الأخبار مضافاً إلى معارضته بالأخبار المعتبرة الدالة على مدحه وجلالته^(٩).

(١) مجمع الفائدة: ٣٣٧/٥ و ٣٧٤/١٣.

(٢) مسالك الأفهام: ٥٠/٨.

(٣) مدارك الأحكام: ٧٣/٧.

(٤) رجال الكشي: ٢٩٦/١٧٣.

(٥) رجال الكشي: ٢٩٧/١٧٣.

(٦) كشف الغمة: ٢٤٩/٢.

(٧) رجال الكشي: ٩٠٢/٤٧٦.

(٨) المستمسك: ٥٦٦/٥.

(٩) تنظر هذه المناقشة في تعليقة الوحيد: ٣٥٨، وسما المقال: ٣٣٩/١، وتنقيح المقال:

٣٠٨/٣ (ط: حجري)، ومعجم رجال الحديث: ٨٣/٢٠.

وأما إماميته: فقد وقع الخلاف فيها أيضاً، فقد ذكر العلامة رحمته كونه واقفياً^(١) وتبعه على ذلك جمع من الأعلام كالأردبيلي^(٢) والشهيد الثاني^(٣) وصاحب المدارك^(٤) والشيخ الأنصاري^(٥). وناقش في ذلك جمع آخر ونفوا عنه الوقف وهو ظاهر كلمات السيد الحكيم، حيث وصف رواياته بـ(الصحيحة)^(٦)، وكأن الوجه فيه هو:

أنه لا مأخذ للقول بوقفه إلا كلام العلامة وبعض ما ورد عنه في كتب الواقفة، مما يُعطي بظاهره اعتقاده أن القائم من آل محمد هو الإمام الكاظم عليه السلام لقوله فيها: (سابعهم قائمهم)^(٧).

وكلاهما غير تام، أما قول العلامة رحمته فالظاهر حصول الاشتباه له بين (يحيى ابن القاسم الأسدي أبو بصير) و (يحيى بن القاسم الحذاء) الذي نص الشيخ على كونه واقفياً، ويشهد لحصول الاشتباه له وصفه لأبي بصير بـ(الحذاء) في ترجمته في الخلاصة، وذكر اسمه من دون (أبي)، ونقل كلام الشيخ في وقف الحذاء إلى جنب الروايات الواردة في أبي بصير في عنوان واحد.

مضافاً إلى أن أبا بصير توفي سنة (١٥٠هـ) أي قبل وفاة الإمام الكاظم عليه السلام بما يزيد على ربع قرن حيث توفي الإمام الكاظم عليه السلام سنة ١٨٤هـ على بعض الأقوال^(٨)، فكيف يتصور وقفه عليه وعدم قوله بإمامة الإمام الرضا عليه السلام.

(١) خلاصة الأقوال: ١٦٨٧/٤١٦.

(٢) مجمع الفائدة: ٢٨/٢ و ٤٥٨.

(٣) مسالك الأفهام: ٥٠/٨.

(٤) مدارك الأحكام: ١٨٧/٨.

(٥) أحكام الخلل في الصلاة: ٢٠٢.

(٦) المستمسك: ٢٦٤/٢ و ٣١١ و ٣٨١/٤ و ١٠١/٦ و ٣٥٤ و ٤٣٦ وغيرها.

(٧) رجال الكشي: ٩٠١/٤٧٤.

(٨) سيرة الأئمة الاثني عشر: ٦٧/٢.

وأما ما روي في كتب الواقعة فهو مرسل لا حجية فيه^(١).
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) تنظر هذه المناقشات في تعليقة الوحيد: ٣٥٨، وسماء المقال: ٣٣٩/١، وتنقيح المقال: ٣٠٨/٣ (ط: حجري)، ومعجم رجال الحديث: ٨٣/٢٠.

من مصادر البحث

- ١ - الإرشاد، الشيخ المفيد، ط. المؤتمر الألفي للشيخ المفيد. قم.
- ٢ - الاستبصار، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية. طهران.
- ٣ - إعلام الوري، الشيخ الطبرسي، دار الكتب الإسلامية. طهران.
- ٤ - أمالي الصدوق، الشيخ الصدوق، دار الكتب الإسلامية. طهران.
- ٥ - أمل الآمل، الحر العاملي، دار إحياء التراث العربي. بيروت / لبنان.
- ٦ - تعليقة الوحيد على منهج المقال، الوحيد البهبهاني، ط. مؤسسة آل البيت عليه السلام، وط. حجرية.
- ٧ - تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ط. مؤسسة دار الكتاب. قم.
- ٨ - تقريب المعارف، أبو الصلاح الحلبي، ط. مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٩ - تنقيح المقال، الشيخ عبد الله المامقاني، ط. مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ١٠ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية. طهران.
- ١١ - جوابات أهل الموصل، الشيخ المفيد، ط. دار المفيد. بيروت.
- ١٢ - جواهر الكلام، الشيخ الجواهري، دار الكتب الإسلامية. طهران.
- ١٣ - حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني، ط. مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.
- ١٤ - حقائق الأصول، السيد محسن الحكيم، ط. مكتبة بصيرتي. قم.
- ١٥ - خاتمة المستدرک، المحدث النوري، مؤسسة آل البيت عليه السلام. قم.
- ١٦ - الخصال، الشيخ الصدوق، ط. مؤسسة النشر الإسلامي. قم.
- ١٧ - خلاصة الأقوال، العلامة الحلي، ط. دار الذخائر. قم.
- ١٨ - رجال ابن الغضائري، ابن الغضائري، مؤسسة إسماعيليان. قم.
- ١٩ - رجال ابن داود، ابن داود الحلبي، مؤسسة النشر في جامعة طهران.
- ٢٠ - رجال الشيخ، الشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي. قم.

- ٢١ - رجال الكشي، الشيخ محمد بن عمر الكشي، مؤسسة النشر في جامعة مشهد.
- ٢٢ - رجال النجاشي، الشيخ أحمد بن علي النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي. قم.
- ٢٣ - رسالة أبي غالب الزراري، ط. مكتب الإعلام الإسلامي. قم.
- ٢٤ - الرعاية، الشهيد الثاني، ط. بهمن. قم.
- ٢٥ - الرواشح السماوية، المحقق الداماد، ط: حجري.
- ٢٦ - سيرة الأئمة الاثني عشر، الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط. منشورات الاجتهاد.
- ٢٧ - العدة، الشيخ الطوسي، بوستان كتاب. قم تحقيق محمد رضا الأنصاري.
- ٢٨ - غرر الحكم، عبد الواحد بن محمد التميمي، ط. مكتب الإعلام الإسلامي. قم.
- ٢٩ - الغيبة، الشيخ الطوسي، ط. مؤسسة المعارف الإسلامية. قم.
- ٣٠ - فلاح السائل، السيد ابن طاووس، ط. دار الجواد. بيروت.
- ٣١ - الفهرست، الشيخ الطوسي، ط. المكتبة المرتضوية. النجف/ط. مؤسسة الفقاهة. قم، تحقيق جواد القيومي.
- ٣٢ - الكافي، الشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية. طهران.
- ٣٣ - كامل الزيارات، ابن قولويه القمي، ط. باقري. قم تحقيق القيومي.
- ٣٤ - كتاب الصلاة، الشيخ الأعظم، ط. باقري. قم.
- ٣٥ - كتاب الطهارة، الشيخ الأعظم، ط. مؤسسة الهادي. قم.
- ٣٦ - كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ط. دار الكتب الإسلامية. قم.

- ٣٧ - مجلة دراسات علمية ٤ و٥، ط. الرائد: النجف الأشرف - الكفيل: كربلاء المقدسة.
- ٣٨ - مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي، ط. جماعة المدرسين. قم.
- ٣٩ - مختلف الشيعة، العلامة الحلي، ط. جماعة المدرسين. قم.
- ٤٠ - مدارك الأحكام، السيد محمد العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٤١ - مستند العروة الوثقى. الصلاة، السيد الخوئي، ط. دار الهادي. قم.
- ٤٢ - مستند العروة الوثقى. الصوم، السيد الخوئي، ط. دار الهادي. قم.
- ٤٣ - معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، الخامسة. ١٤١٣هـ.
- ٤٤ - الملل والنحل، الشهرستاني، ط. دار الكتب العلمية. بيروت.
- ٤٥ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي. قم.
- ٤٦ - مناقب آل أبي طالب، محمد علي بن شهر آشوب، ط. ذوي القربى تحقيق: يوسف البقاعي.
- ٤٧ - منتهى المطلب، العلامة الحلي، ط. حجري.

رسالة
في حرمة قتل الحيوان أو حليته

تأليف
الفقيه الكبير آية الله العظمى
الشيخ حسين الحلي رحمته الله
(١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ)

تحقيق
الشيخ مصطفى الحاج يوسف أبو الطابوق رحمته الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين الهداة المعصومين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد: إن الدين الإسلامي قد اهتم بكل شؤون الحياة، والإنسان، والبقاع، والبهائم، وحقوق الحيوان من حيث القتل والصيد والتذكية وغيرها، إلا أنه من النادر من تعرض من العلماء لبيان أحكام ما نحن فيه بشكل واضح ومستقل، ولكن لا بأس في هذا المقام بذكر ما بين أيدينا من كلمات جامعة لبعض العلماء، وقد كانت كلماتهم هذه خلاصة ما استفادوه من الروايات:

قال العلامة المجلسي رحمته الله: اعلم أن أكثر الأصحاب حكموا بكراهة أكل الهدهد، والفاخته، والقبيرة، والحبارى والصرد، والصوام، والشقراق، واختلفوا في الخطاف فذهب أكثر المتأخرين إلى الكراهة، وذهب الشيخ في النهاية والقاضي وابن إدريس إلى التحريم، بل ادعى ابن إدريس عليه الإجماع، واستدلوا على كراهة أكثر ما ذكر بما مر من الأخبار الناهية عن قتلها وإيذائها، ولا يخفى أنها لا تدل على كراهة أكل لحمها بعد القتل، فإن الظاهر أن ذلك لكرامتها واحترامها، لا لكراهة لحومها وحرمتها.

وأما الحيات فالظاهر جواز قتلها مطلقاً إلا عوامر البيوت إذا لم تؤذ أصحاب البيت، فإنه يحتمل أن تكون فيها كراهة، لكن ينبغي أن لا يكون الاحتراز عن قتلهم لتوهم إثم في قتلهم أو ضرر منهم، وأما التفاصيل الواردة في أخبار العامة فلم نجد فيها أخباراً، وأما سائر المؤذيات فلا بأس بقتلهم، وما لم يؤذ منها ففعل الأفضل الاجتناب عن قتلها تنزهاً لا تحريماً؛ للتعليلات الواردة في بعض الأخبار، فتفطن.

وأما تعذيب الحيوان الحي بلا مصلحة داعية إلى ذلك فهو قبيح عقلاً، وتشعر فحاوي بعض الأخبار بالمنع عنه فالأحوط تركه، ولم يتعرض أكثر أصحابنا لتلك الأحكام إلا نادراً^(١).

وقال العلامة الدميري^(٢): قال أصحابنا ما ليس مأكولاً من الدواب والطيور، إن كان فيه مضرة متمحضة، استحب قتله للمحرم وغيره كالقواسق الخمس والذئب والأسد والنمر والنسر والحدأة والبرغوث والقمل والزنبور والبق والقراد وأشباهها. فإن كان فيه منفعة ومضرة كالفهد والكلب المعلم والعقاب والبازي والصقر ونحوها فلا يستحب قتله لما فيه من المنفعة، ولا يكره لما فيه من الضرر، وهو الصيال على حمام الناس. والعقر وإن لم يكن فيه نفع ولا ضرر كالتنافس والدود والجعلان والسرطان والبغاث والرخمة والعظاءة والذباب وأشباهها، فيكره قتله ولا يحرم، على ما قطع به الجمهور. وحكى الإمام وجهاً شاذاً: أنه يحرم قتل الطيور دون الحشرات لأنه عبث بلا حاجة^(٣).

فإن الصيد قد يكون لحاجة عقلائية، حيث له دوافعه التي تبرره، كما أن من صور الصيد ما لا مبرر لها عقلاً في دوافعها، ولا مسوغ لها في ممارستها. وإن من الناس من يصطاد الطيور في جو السماء لغير منفعة، وبدون مصلحة له في قتلها، حيث يقتلها وهي تطير وتسبح في جو السماء وكأنه لا يروق لبعضهم منظرها الجمالي حال طيرانها وهي تصف وتدف، أو أنه ينزعج من صوتها إذا ما غردت أو ترنمت بشجي أصواتها.

(١) بحار الأنوار: ٦٤ / ٢٩٨.

(٢) الدميري: محمد بن موسى بن عيسى بن علي، كمال الدين أبو البقاء الدميري الأصل، القاهري، الشافعي. ولد بالقاهرة سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة تقريباً، وتوفي بالقاهرة سنة ثمان وثمانمائة.

(٣) حياة الحيوان: ١ / ٤٤٨.

لذا نرى في هذه الرسالة مناقشة تفاصيل الروايات أو إصدار الأحكام جوازاً أو منعاً، حتى لا نمارس قتل الحيوانات بطيش وعشوائية فتقع بسببها خسائر وكوارث تساهم في الحد من الثروة الحيوانية.

ترجمة الشيخ حسين الحلبي رحمته

ولادته ونشأته:

ولد العالم العلامة، الحبر الفهامة، أستاذ الفقهاء والمجتهدين، حجة الإسلام والمسلمين، آية الله العظمى، والحجة الكبرى، الفقيه الرباني، الزاهد العابد، أسوة الورع والتقوى، الملازم لشدة الاحتياط، الشيخ حسين ابن الشيخ علي ابن الحاج حسين بن حمود بن حسن العيفاري الحلبي النجفي، سنة (١٣٠٩) للهجرة، في بيئة علمية معروفة في النجف الأشرف حيث باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآلهما وآلهما وسلم مدينة الفقاهة والاجتهاد منذ ألف عام، فوالده أحد علماء الدين المعروفين بالصلاح والمشهورين بالسداد فيها، حيث كان علماً بارزاً وأستاذاً للعلوم الدينية.

يرقى نسبه إلى أسرة عربية أصيلة كانت تقطن الأرياف الجنوبية من ناحية الهندية في مدينة (الحلة) تدعى عشيرة (الطفيل)^(١)، ونشأ الشيخ رحمته تحت رعاية والده الذي تعلم على يديه القراءة والكتابة والقرآن ومبادئ العلوم الأدبية، وانصرف إلى طلب العلم والعمل به، وظل مستمراً على تلقي العلوم الدينية والبحوث الفقهية والأصولية سنين طوالاً على يد أمهر أساتذة الفن، فنبغ نبوغاً

(١) عشيرة طفيل الذين يسكن البعض منهم قريب الحلة المجاورة لقبر النبي أيوب عليه السلام تعرف باسمهم ونسبه بعض آخر إلى أسرة عربية أصيلة من قبيلة شمر، فخذ آل حسين، أو شمر آل إجعفر: وهي عشيرة العيفار، التي تقطن في ريف الحلة، وريف كربلاء المتلاصقين جغرافياً، والعيفار أسرة شميرية طائية قحطانية النسب وتنتهي بالتفصيل لقبيلة شمر.

باهرًا، وبرز بين أقرانه نجمًا ساطعًا حتى نال مرتبة سامية من الفضل، ودرجة عالية من الكمال والنضوج الفكري، فأصبح من مشاهير العلماء والفقهاء وأبطال العلم وأساطين الدين، ومن كبار المدرسين في الحوزة العلمية لمرحلة السطح العالي و البحث الخارج.

دراسته وأساتذته:

لقد حضر الشيخ حسين الحلبي عند كبار العلماء الذين انتهت إليهم الدراسة وانحصرت بهم الرياسة آنذاك في النجف الأشرف، ومن أشهر أساتذته ومشايخه فيها:

(١) سماحة آية الله العظمى الفقيه الأصولي الملقب بشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمته الله (١٢٧٧-١٣٥٥).

(٢) آية الله العظمى المحقق الأصولي أغا ضياء الدين المعروف بالمحقق العراقي رحمته الله (١٢٧٨-١٣٦١).

(٣) آية الله مرجع الطائفة فقيه أهل البيت الإمام السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني رحمته الله (١٢٨٤-١٣٦٥).

(١) أحد مؤسسي المدرسة الأصولية الحديثة في النجف الأشرف اختص الشيخ الحلبي بصحبته فتبادلت المنفعة بينهما، استفاد منه رحمته الله خبرة بأقوال العلماء، وإحاطة بآرائهم في مسائل الفقه والأصول لأنه أخذها من العالم الكبير الذي خلده آراؤه واستنباطاته للأحكام واستفاد الأستاذ من تلميذه إذ وجده مساعدًا ومحرمًا ومهذبًا لفتاواه الكثيرة التي كانت ترد عليه، لذا نجده الباب لذلك الأب الروحي العظيم الذي يؤتى، وقد منحه هذا الأستاذ إجازة اجتهد تليق بشأنه وتشيد بمقامه العلمي الممتاز. وأي مجتهد يقال إنه من تلامذة الميرزا النائيني فهذه تعني إشارة تقدير واحترام لعلمه، كيف والشيخ حسين الحلبي كان ملازمًا له وأحد محوري فتاواه.

(٢) اسمه (علي) لكن لم يعرف به مطلقاً.

عطاؤه الفكري وتأليفاته:

ترك الشيخ الحلي رحمه الله عدة مؤلفات، إليك أسماء أبرزها:

١. تقارير بحث أستاذه الميرزا النائيني في الفقه والأصول^(١).
٢. تقارير بحث أستاذه أغا ضياء الدين العراقي في الفقه والأصول^(٢).
٣. تقارير بحث أستاذه السيد أبو الحسن الأصفهاني في الأصول^(٣).
٤. تعليقة كبيرة على المكاسب تقع في عدة مجلدات تعتبر من أفضل التعليقات على المكاسب^(٤).
٥. تعليقة على الجزء الأول من كتاب (أجود التقريرات) تقرير السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي لدرس الميرزا النائيني^(٥).
٦. تعليقة على الجزء الثاني من كتاب (فوائد الأصول) تقرير الشيخ محمد علي الجمالي الكاظمي الخراساني لدرس الميرزا النائيني^(٦).
٧. تعليقة على كفاية الأصول للمحقق الأصولي محمد كاظم الخراساني^(٧).
٨. الأوضاح اللفظية وأقسامها وكيفية وضع الألفاظ^(٨).
٩. سؤال وجواب: كتاب يحتوي على أجوبة المسائل التي وجهت إليه من مختلف الأقطار، وهي مسائل متفرقة في الفقه والتفسير واللغة والأدب يقع في

(١) وفاة الصديقة الزهراء: ١٤٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ذكرها الشيخ الحلي نفسه في دورة الأصول المطبوعة حديثاً: ١٥ / ٢.

(٤) وفاة الصديقة الزهراء: ١٤٣.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق.

(٧) ذكرها الشيخ الحلي نفسه في دورة الأصول المطبوعة حديثاً: ١ / ١٤٨، ٢٧٦.

(٨) المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ١٣٢، موسوعة طبقات الفقهاء: ١٤ / ٢٢٢.

مجلدين^(١).

١٠. رسالة في أخذ الأجرة على الواجبات^(٢).
١١. رسالة في حكم بيع جلد الضب وطهارته وقبول تذكّيته^(٣).
١٢. رسالة في عمل كل أفق على أفقهم^(٤).
١٣. رسالة في حكم المسافر بالطائرة من بلاد إلى أخرى وقد اختلفا بالأفق^(٥).
١٤. رسالة في قاعدة الفراش^(٦).
١٥. رسالة في قاعدة من ملك^(٧).
١٦. رسالة في معاملة اليانصيب والبيمة الشائعة في هذا الزمن^(٨).
١٧. رسالة في معاملة الدينار بأزيد منه^(٩).
١٨. رسالة في إلحاق ولد الشبهة بالزواج الدائم^(١٠).
١٩. رسالة في الوضع^(١١).

(١) وفاة الصديقة الزهراء: ١٤٣، المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ١٣٢، موسوعة طبقات الفقهاء: ١٤ ق/ ٢٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) المصدر السابق.

٢٠. رسالة في الأوزان والمقادير^(١).

٢١. المجموعة الفقهية الاستدلالية^(٢).

٢٢. شرح العروة الوثقى: الإجارة، والخمس، والزكاة، والطهارة، والاجتهاد والتقليد^(٣).

٢٣. رسالة في حرمة قتل الحيوان أو حليته (التي بين يديك).

تقارير بحوثه:

لقد خلف آية الله العظمى الشيخ الحلي رحمته أبحاثاً قيّمة في حقلَي الفقه والأصول، وهي الدروس التي كان يلقيها سماحته على عدد كبير من طلاب العلم المشتغلين بالتحصيل من المنبع الأصيل وأصحاب الخبرة من ذوي الاختصاصات العالية في النجف الأشرف، حتى ذاع صيته وانتشر اسمه، فأصبح أحد مشاهير أساتذة الخارج، حيث يقرن اسمه مع الأساتذة الكبار: الحكيم، والخوانساري، والشاهرودي، والزنجاني... الخ، إن لم يعد الأبرز بينهم، فاجتمع إليه المحصلون وطلبة العلم فقام عاكفاً على البحث والتدريس في شتى العلوم الإسلامية حتى وفاة أستاذه الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمته سنة (١٣٥٥)^(٤) للهجرة استقل بالتدريس والمذاكرة وإلقاء المباحث العلمية المتنوعة

(١) الموسم العددان ٢٦-٢٧ / ٥٣٢ استنسخها أحد تلامذته وهو الشيخ محمد الغروي القزويني وذهبت مع رسائل أخرى للناسخ عند التهجير من النجف الأشرف.

(٢) ذكرها الشيخ الحلي نفسه في دورة الأصول المطبوعة حديثاً في أكثر من مورد منها: ٣ / ٣٤٦، ٤ / ٣٤٦.

(٣) ذكرها الشيخ الحلي نفسه في دورة الأصول المطبوعة حديثاً في أكثر من مورد منها: ٣ / ٢٢٤، ٢٢٨، ٣٥٥.

(٤) يقول الدكتور الصغير: إن أول من تصدى للبحث الخارج بعد وفاة الشيخ النائيني هو الشيخ حسين الحلي والسيد أبو القاسم الخوئي، وكان السيد محسن الحكيم قد سبقهم

بطريق المحاضرة المعروف بالبحث الخارج، متخذاً مقبرة أستاذه النائيني نهراً ومسجد الشيخ الطوسي عصراً مكاناً لدرسه إلى أواخر سنة (١٣٩٠)^(١) للهجرة. وللظروف الصحية الحرجة والضعف البدني الشديد في السنين السبع الأخيرة من حياته امتنع عن الاستمرار، فانقطع عن البحث، وقد تخرج عليه في تلك المدة جماعات كثيرة من أهل الفضل والإتقان، من كبار فقهاءنا ومراجعنا المعاصرين، وكفاه بذلك فخراً، فقرررت أبحاثه و دونت نظرياته الجديدة وتأسيساته الراقية لما له من إحاطة تامة ونظرة ثاقبة في التأريخ و اللغة والأدب والمباحث الأصولية والفروع الفقهية، فكتب آراءه العلمية كثير من السادة العلماء والأفاضل النجباء، وأصبح لتقريراته شأن عظيم، تدور حول بعضها رحي البحوث في الأوساط العلمية، فمن تلك البحوث المطبوعة والمخطوطة الأسماء التالية:

١. بحوث فقهية، تقارير آية الله الشهيد السعيد السيد عز الدين بحر العلوم رحمته الله جزء واحد فقه. (مطبوع).
٢. دليل العروة الوثقى، تقرير العلامة المحقق الشيخ حسن ابن الميرزا عبد الله سعيد الطهراني جزءان فقه. (مطبوع).
٣. تقارير آية الله العظمى المرجع الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني في حقلي الفقه والأصول. (مخطوط).
٤. تقارير آية الله العظمى المرجع الفقيه السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم جزءان أصول^(٢). (مخطوط).

بعشر سنوات.

(١) هذا ما ذكره الدكتور الصغير وقد أكدّه السيد أحمد المديدي في الحوزة والتحقيق: ٥١/٥٦. وسمعت من بعض العلماء أنه توقف في سنة (١٣٨٧) للهجرة، وما أثبتناه أصح.
(٢) يتضمن مبحث الاستصحاب ولواحقه ومبحث التعارض.

٥. تقارير آية الله العظمى المرجع الفقيه السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم جزءان فقه. (مخطوط).
٦. تقارير آية الله العلامة السيد محمد تقى الطباطبائي الحكيم في الفقه والأصول. (مخطوط).
٧. تقارير آية الله الشهيد السعيد السيد علاء الدين بحر العلوم رحمته في الأصول خاصة. (مخطوط).
٨. تقارير آية الله الشهيد السعيد السيد عز الدين بحر العلوم رحمته في الفقه والأصول. (مخطوط).
٩. تقارير العلامة الفاضل الشيخ عباس النائيني في الفقه والأصول. (مخطوط).
١٠. تقارير العلامة الجليل الشيخ جعفر النائيني في الفقه خاصة. (مخطوط).
١١. تقارير آية الله الشيخ حسن سعيد الطهراني في الفقه (٥) مجلدات^(١). (مخطوط).
١٢. تقارير آية الله السيد محمد مهدي البجنوردي في الفقه والأصول^(٢). (مخطوط).
١٣. تقارير آية الله العظمى الميرزا علي الغروي التبريزي في الفقه والأصول (مخطوط)^(٣).
١٤. تقارير العلامة الحجة الشيخ محمد رضا العامري في الأصول. (مخطوط)^(٤).

(١) الأدب العربي المعاصر في إيران: ١٨٧، يتضمن مباحث العدالة والتقنية وصلاة الجمعة وغيرها.

(٢) معجم رجال الفكر والأدب في النجف الأشرف: ٢٠٢/١، يتضمن الطهارة ومباحث الألفاظ.

(٣) المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ٣١٢.

(٤) مجلة الرابطة الأدبية.

١٥. تقريرات آية الله الشيخ مرتضى الأشرفي الشاهرودي في الفقه والأصول. (مخطوط).
١٦. تقريرات آية الله السيد محمد حسين الطهراني في الفقه والأصول ومنها رسالة في بحث الاجتهاد و التقليد. (مخطوط) ^(١).
١٧. تقريرات آية الله الشيخ نور الدين ابن الشيخ حامد الواعظي الكاظمي في الفقه (حكم الأواني) ^(٢).
١٨. تقريرات آية الله السيد حسين بحر العلوم رحمته الله مختصر في الفقه والأصول. (مخطوط) ^(٣).
١٩. تقريرات آية الله السيد عباس ابن السيد يحيى المدرسي اليزدي في الفقه (في شيء من مقدمات البيع) ^(٤).

منهجه العلمي في البحث والتدريس:

كان شيخنا الأعظم كثير التدريس والبحث والمذاكرة باللغتين العربية والفارسية، وخصوصاً اللغة الثانية لتعلقه الشديد بأستاذه الميرزا محمد حسين المذكور، وكثرة الطلبة الناطقين بها، فكان -كما يقول واصفوه- حسن الإلقاء لطيف العبارة كثير الاستحضار، له إحاطة بما وقع عليه نظره وسبر غوره من تاريخ ولغة وأدب ونكات ^(٥).

فامتاز درسه عن بقية الدروس بخصائص كثيرة؛ لما يتمتع به من غزارة العلم وعمق النظر وقوة في البيان، حيث كانت طريقته في طرح أبحاثه الفقهية

(١) ولاية الفقيه وحكومة الإسلام.

(٢) تراجم الرجال: ٢٣٩.

(٣) الباقيات الصالحات: ١٠.

(٤) نموذج في الفقه الجعفري: ٦٠٨.

(٥) طبقات الفقهاء: ١٤ ق ١: ٢٢١.

والأصولية العليا طريقة فنية قل نظيرها، فنجدته في البحث يتناول المسألة مقلباً وجوه النظر فيها، مستعرضاً أقوال العلماء المؤيدين و المفندين، مناقشاً بعض الأقوال التي تستحق المناقشة وفق القواعد والأدلة العلمية.

فكان من عادته عدم ذكر رأيه الصريح في المسألة المبحوث عنها، تاركاً ذلك لطلابه مشجعاً إياهم على النظر والبحث والاعتماد على ملكاتهم العلمية في استخراج رأيه في المسألة أو استخراج الرأي الصحيح الذي يرتؤونه مشفوعاً بالأدلة العلمية من الآيات والروايات والأصول والسيرة والأدلة الأخرى، زارعاً فيهم روح التدقيق والتحقيق ودقة الملاحظة في استنباط الأحكام بصورة علمية دقيقة من أدلتها المقررة.

وينقل عن أحد تلامذته^(١) أنه يقول: كان الشيخ الحلبي رحمته الله يأتي إلى الدرس مريضاً معتذراً عن عدم التحضير المسبق للدرس فيلقيه فلا تميز بين الدروس التي استعد لها والتي لم يستعد لها، لإحاطته التامة بفروع المسألة من جميع النواحي، وعدم ترك جانب من جوانبها دون بحث ونظر.

وسمعت من أحد الأعلام^(٢) بعد أن وصف الشيخ الحلبي بأنه أعجوبة في شتى العلوم قال: كنّا في بيت أحد المراجع العظام مع مجموعة من الفقهاء الأعلام، فالتفت أحدهم وكان من كبار مراجع النجف الأشرف للشيخ الحلبي، فقال: أنا أعلم بأن أصولك أقوى من أصولي لكن فقهي أقوى من فقهلك، فأجابه الحلبي قائلاً: إقرارك بأن أصولي أقوى من أصولك هو من إقرار العقلاء على أنفسهم، وأما فقهلك أقوى من فقهي فهذا مورد البحث، فأجابه المرجع الكبير: حتى في هذا لا نستطيع المزاح معك أبا جواد. كما أنه يعد أول من بادر إلى طرح المسائل المستحدثة بالاستدلال وذكر المدرك، وكل من كتب بعده فيها

(١) هو آية الله الشيخ أحمد الهاياي رحمته الله.

(٢) هو آية الله الشيخ أحمد القوجاني رحمته الله.

عدّ عيالاً عليه.

تلامذته:

لقد خرّج بحثه الشريف عدداً كبيراً من أفاضل العلماء البارزين وكبار الفقهاء المجتهدين المنتشرين في المراكز والحوارات العلمية في مختلف البلدان الإسلامية، وإليك كوكبة من ألمع تلامذته، وهم:

- ١- السيد علي السيد محمد باقر الحسيني السيستاني (دام ظله).
- ٢- السيد محمد سعيد السيد محمد علي الطباطبائي الحكيم (دام ظله).
- ٣- الشيخ حسين ابن الشيخ حسن الوحيد الخراساني (دام ظله).
- ٤- السيد تقى ابن السيد حسين الطباطبائي القمي (دام ظله).
- ٥- السيد محمد ابن السيد محمود الحسيني الروحاني رحمته.
- ٦- الشهيد السعيد السيد عز الدين السيد علي بحر العلوم رحمته.
- ٧- الشهيد السعيد السيد علاء الدين السيد علي بحر العلوم رحمته.
- ٨- الشهيد السعيد الميرزا علي الحاج أسد الله الغروي التبريزي رحمته.
- ٩- الشهيد السعيد الشيخ مرتضى ابن الشيخ علي البروجردي رحمته.
- ١٠- السيد محمد حسين السيد سعيد الطباطبائي الحكيم رحمته ^(١).

وفاته:

بعد عمر مبارك ميمون حافل بجلائل الأعمال وأزكى القربات اشتاقت تلك الروح الطاهرة إلى لقاء بارئها، ورحلت الرحيل الأبدي إلى جنات الله الخالدة، والتحقت بالرفيق الأعلى في اليوم الرابع من شوال سنة (١٣٩٤) للهجرة الموافق لعام (١٩٧٤) للميلاد، حيث لبى دعوة ربه الكريم، بعدما عراه

(١) لنا دراسة مستقلة عن الشيخ الحلي وتلامذته عنوانها (قبسات مشرقة) ذكرنا فيها أكثر من مائة شخصية من تلامذته.

الوهن والضعف (الجسمي لا الروحي) من صروف الدهر وعاديات الأيام عن عمر ناهز الخامسة والثمانين عاماً كرسها في خدمة الدين، وأفناها في تربية أجيال من الفقهاء والمجتهدين.

وكان لنبا وفاته صدى كبير في الأوساط العلمية بصورة خاصة والمجتمع النجفي بصورة عامة، وخلف رحيله حزناً في نفوس المؤمنين، فدفنت جموع المؤمنين إلى تشييعه، فشييع تشييعاً محترماً شارك فيه جمع من المراجع العظام وأهل الفضل، وجميع طبقات الناس الأخرى، حيث أوصلوا الجثمان الطاهر إلى الصحن الحيدري الشريف، فصلى عليه زعيم الطائفة الإمام السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمه الله، ثم طيف به في الحرم الطاهر مرقد الإمام الباقر أمير المؤمنين (سلام الله عليه)، ودفن (نور الله ضريحه) في مقبرة أستاذه الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمه الله في الحجرة الثانية من الزاوية الشرقية الجنوبية من الصحن العلوي الشريف^(١)، فرحمك الله يا أبا جواد وطيب ثراك وحشرك مع الميامين محمد وعترته الطيبين الطاهرين.

تحقيق الرسالة:

توكلت على الله سبحانه وتعالى في تحقيق هذه الرسالة المشتملة على مهمات جليلة، وفوائد كثيرة في حرمة قتل الحيوان أو حليته، وقد بذلت قصارى جهدي في هذا المجال لإخراجها بحلة جديدة، لأن النسخة الخطية الوحيدة كانت مبعثرة الأوراق، وفيها شطب وحذف قد أتعبنى وأنا المتطفل على أصحاب هذا الفن. لذا فقد اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة التي بين أيدينا على تلك النسخة الوحيدة والتي هي نسخة المؤلف وبخطه الشريف، وقد انتقلت إلى ولده الحاج

(١) وهي الحجرة الخامسة على يسار الداخل إلى الصحن العلوي الشريف من باب السوق الكبير.

جواد الحلبي رحمه الله، وتقع هذه النسخة في ١٥ صفحة، وفي كل صفحة ٢٠ سطراً، بدأ بكتابتها في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٨١ هـ ولم يعين يوم الشروع في كتابتها، وقد فرغ منها في يوم الأربعاء التاسع والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة (١٣٨١) للهجرة.

وقد كان التحقيق وفق المراحل التالية:

- ١- تخريج الآيات الشريفة، وحصرها بين قوسين ﴿ 》.
 - ٢- تخريج الأحاديث الشريفة الواردة في الرسالة، وشرح بعض ما يحتاج إلى شرح أو توضيح.
 - ٣- تخريج النصوص، والمطالب التي ينقلها المؤلف من مصادرها الأصلية.
 - ٤- كل ما حصرناه بين المعقوفين [] فهو من عندنا، وإلا فهو من المصدر المنقول عنه.
 - ٥- ضبط النص وتقويمه من خلال معالجة المواضع التي اشتملت على الشطب والحذف والتشويش.
- وفي الختام نسأل الله تبارك وتعالى التوفيق للمزيد من بذل الجهد في سبيل إحياء آثار علمائنا الأعلام وأن يأخذ بأيدينا لما فيه صلاح الدنيا والآخرة إنه سميع مجيب، كما أقدم شكري الجزيل إلى صديقي العزيز الشيخ الفاضل محمد الماجدي لملاحظاته القيمة في إنجاز هذه الرسالة.

النجف الأشرف

٢٢ شوال ١٤٣٥ هـ

بسم اسم الرحمن الرحيم وله الحمد
والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
الكلام في حرم قتل الحيوان ارحمته ويغني البشرى بذكر
ما ورد من الاخبار الشرعية فيها

حينئذ حمل بن وراج قال سئل عن قتل الخفاف راينا بين في الحرم
فقال نعم لا تقتلوهن فاني كنت مع علي بن الحسين ثم فراني ابو يعين
فقال يا بني لا تقتلوهن ولا تؤذيهم فائمن لا يؤذي شيئا
ابو بصير قال سألته عن رجل من الخفاف فقال لا تؤذوه فانه لا يؤذي شيئا
وهو طير يحيا الليل نبت ك
قرب الاسناد علي بن جعفر قال سألته عن قتل النمل فقال لا تقتلوه
الا ان تؤذيها وسألته عن الجهد فقال لا تقتله ولا تؤذوه
ولا تدبجه فنعى الطير هو ك

سليمان بن جعفر الجعفي عن الرضا عن ابيه عن ابي عبد الله
نهى عن قتل خمسة الصرور والصدوام والهدهد والنحلة والنمل
واربعين خمسة الغراب والحيتة والحده والعقرب والكلب العقور
الحسن بن داود الرقي قال بينما نحن نعود عند ابي عبد الله
اذ مر به رجل بيده خفاف فاذ بوج فوثب اليه ابو عبد الله ثم
حتى اخذ من يده ثم رمى به ثم قال اعاكم امركم بهذا ام فنبهكم
لقد اخبرني ابي عن جدي ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل خمسة
النحلة والنمل والصفدع والصرور والهدهد والخفاف
ويغني ملاحظه سند رت الوسائل فانه قد ذكر بعض الاخبار في ذلك

المجلد الثالث من ١٨٨٠ و ١٩١٩
الصفحة الثامنة

ما من من قتل في التاج النمل الضئيل عن امره غاس
قال له النبي م عن قتل اربع من الدواب النمل والنمل والخل
والعرد عن حماره م عن حماره م عن حماره م
عن سعد انه م اربقتل الوزغ وسماه فوبقا وراه انثله
ابنه الترغيب في قتله

عن عائشة قالت امر م يقتل خمس نواشق في الحبل والحمام
النارة والعقرب والغراب والحديد والكلب العقور والخنزير

قال الحصاص في كتابه احكام القرآن في تفسير قوله تعالى وتبدل
لا تقتلوا الصبياء وانتم صرم ان كل ما يقتله المحرم من الصبياء هو
غير مذكي لان اسمهم سماه قتلا والمقتول لا يجوز اكله وانما يجوز
اكل الذبوح على شرط الذكاة وما ذكي من الحيوان لا يسمى
مقتولا لان كونه مقتولا بنفسه انه غير مذكي وكذلك قول النبي م
حس يقتلهم المحرم في الحبل والحرم تبدل على الالهة النخلة
لست بما يؤكل لانه مقتول غير مذكي ولو كان مذكي كانت اناته
رذعه لا يكون قتلا ولم يكن يسمى بذلك وكلت قالوا هي ابنا
نبيهم قال سم على ذبح ولدي اوخره فغلب شاة ولو قال سم على
قتل ولدي لم يهزم سم لان اسم الذبح يقتل حكيم شرع
في الاباحه والقرنه وليس القتل كذلك القتل انتهى

متن الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وله الحمد، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد، وآله الطاهرين.
الكلام في حرمة قتل الحيوان، أو حليته، وينبغي التبرك بذكر ما ورد من
الأخبار الشريفة، فمنها:

[النهي عن قتل الخطاف]

حسنة جميل بن درّاج قال: سألت^(١) أبا عبد الله عليه السلام عن قتل الخطاف^(٢)،
أو إيدائهن في الحرم، فقال عليه السلام: لا يقتلن، فإني كنت مع علي بن الحسين عليهما السلام،
فرآني وأنا أؤذيهن، فقال لي: يا بني لا تقتلهن، ولا تؤذهن، فإنهن لا يؤذين
شيئاً^(٣).

أبو بصير قال: [و] سأله رجل عن الخطاف، فقال: لا تؤذه، فإنه
لا يؤذي شيئاً، وهو طير يحبنا^(٤) أهل البيت^(٥).

(١) في الأصل: (سألته)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الخطاف مفرد، وجمعه خطاطيف: وهو طائر يشبه السنونو، طويل الجناحين، قصير
الرجلين، أسود اللون، ويسمى زوار الهند، ويعرف عند الناس عصفور الجنة؛ لأنه زهد بما
في أيديهم من الأقوات فأحبهه، يتقوت بالذباب والبعوض. ينظر: حياة الحيوان: ٣٦١/١.

(٣) الكافي: ٦/ ٢٢٤ ح ٣، الفقيه: ٢/ ٢٦٣، الوسائل: ١٣/ ٣٥، ٢٣/ ٣٩٢.

(٤) يحتمل كون المراد به (بجنا أهل البيت) أمرين:

الأول: أنا نرى بعض الحيوانات تحب أصحابها، وتظهر هذه الدرجة من المحبة في بعض
الحالات المفاجئة لمشاعرنا نحن البشر، فإذا كان كذلك، فليكن هذا كذاك.

الثاني: أنه لو خلي وطبعه، فرأى جميل صنيعهم به إذا وجد لديهم لأحبهم لحسن ذاك
الصنيع.

(٥) الخرائج والجرائح: ٢/ ٦٠٩، الوسائل: ٢٤/ ١٤٩.

[النهي عن قتل النملة]

قرب الإسناد [عن] علي بن جعفر، وسألته^(١) عن قتل النملة^(٢)، أيصلح؟ قال: لا تقتلها إلا أن تؤذيك^(٣).

[النهي عن قتل الهدهد]

وسألته عن قتل الهدهد^(٤)؟ فقال: لا تؤذه ولا تذبحه، فنعم الطير هو^(٥).

[النهي عن قتل خمسة والأمر بقتل خمسة]

سليمان بن جعفر الجعفري عن الرضا عليه السلام عن آبائه [عن علي] عليه السلام: إن رسول الله ﷺ نهى عن قتل خمسة: الصرد^(٦)،

(١) لعل كثرة السؤال عن النمل، وكثرة النهي عن قتله تبعاً لذلك، لأنه يكثر وجوده بين الأيدي وفي البيوت والشوارع، وأمكنة الجلوس، فيكثر الابتلاء باللعب بها، وباشتتاء قتلها عادة، كما هو واضح من العرف.

(٢) النملة مفرد، جمعها نمل، وطعام منمول: إذا أصابه النمل، وسميت النملة غملة: لتنملها، وهو كثرة حركتها وقلة قوائمها. ينظر: حياة الحيوان: ٣٩٥/٢.

(٣) قرب الإسناد: ٢٩٤، الوسائل: ١١ / ٥٣٥.

(٤) الهدهد: طائر معروف ذو خطوط وألوان كثيرة، والجمع هداهد.

ويذكر عنه أنه يرى الماء في باطن الأرض، كما يراه الإنسان في باطن الزجاج، وزعموا أنه كان دليل سليمان على الماء، ولهذا السبب تفقده لما فقده. ينظر: حياة الحيوان: ٤٠٩/٢.

(٥) الكافي: ٦ / ٢٢٤، ٢، والتهذيب: ٩ / ١٩ / ٧٥.

(٦) الصرد: طائر فوق العصفور يصيد العصافير. والجمع صردان.

والصرد: وهو أبقع ضخم الرأس، يكون في الشجرة. نصفه أبيض ونصفه أسود، ضخم المنقار، له برثن عظيم، يعني أصابعه عظيمة لا يرى إلا في سعفة أو شجرة، لا يقدر عليه أحد، وهو شرس النفس شديد النفرة، غذاؤه من اللحم وله صفير مختلف، يصفر لكل طائر يريد صيده بلغته، فيدعوه إلى التقرب منه، فإذا اجتمعوا إليه، شد على بعضه وله

والصوام^(١)، والهدهد، والنحل^(٢)، والنملة.
وأمر بقتل خمسة: الغراب، والحدأة^(٣)، والحية^(٤)، والعقرب^(٥)، والكلب
العقور^(٦) ^(٧).

منقار شديد، فإذا نقر واحداً قده من ساعته، وأكله، ولا يزال هذا دأبه. ومأواه الأشجار
ورؤوس القلاع، وأعالى الحصون. ينظر: حياة الحيوان: ٢٩/٢.

(١) ذكر الحر العاملي هذه الرواية عن الصدوق، لكنه جعل (الصدر - الصوام) طيرين
اثنين، ولم يذكر فيها الضفدع، ولعله سهو، أو لعل هذا يرجع إلى ما يعده الفقهاء من كون
(الصدر - الصوام) طيرين مختلفين. قال المجلسي في بحاره: ٢٦٤ / ٦٤ عند بيانه لخبر
الصدوق: يدل الخبر على اتحاد الصدر والصوام، كما يظهر من كلام الدميري وأكثر
اللغويين لكن الفقهاء عدوهما اثنين.

(٢) النحل جمع مفردة نحلة: وهو ذباب العسل، وسميت نحلاً: لأن الله تعالى نحل الناس
العسل الذي يخرج منها، إذ النحلة العطية. ينظر: حياة الحيوان: ٢٦٥/٢.

(٣) الحدأة مهموز مثل عنبة: طائر خبيث. والجمع الحداء بحذف الهاء وحدآن أيضاً مثل
غزلان.

(٤) الحية: اسم يطلق على الذكر والأنثى. وذكر ابن خالويه لها مائتي اسم: الرقشاء،
والشجاع، والعريد، والصل، والملكة... وغيرها. ينظر: حياة الحيوان: ٣٣٨/٢.

(٥) العقرب: دويبة من الهوام تكون للذكر والأنثى بلفظ واحد. واحدة العقارب، وقد
يقال للأنثى: عقربة وعقرباء. والذكر عُقْرَبَان وتكنى بأُم عريط. ينظر: حياة الحيوان:
١٢١/٢.

(٦) الكلب العقور: قال ابن الأثير: هو كل سبع يعقر: أي يجرح، ويقتل، ويفترس،
كالأسد، والنمر، والذئب. سماها كلباً لاشتراكها في السبعية. والعقور من أبنية المبالغة إلا
أن العلامة المجلسي لم يرض بهذا التعميم، فقال: التعميم الذي ادعاه غير معلوم، وكان
المراد بالعقور: الكلب الهراش الذي لا يضر ولا ينفع. انظر البحار: ٢٦٥ / ٦٤.

(٧) الخصال: ٢٩٦، الوسائل: ٢٤ / ١٤٩، البحار: ٣٦٤ / ٦٤، مسند الإمام الرضا: ٤٦٩/٢
و٤٨٩.

[النهي عن قتل الخطاف]

الحسن بن داود الرقي، قال: بينا نحن قعود عند أبي عبد الله عليه السلام إذ مرَّ رجل بيده خطاف مذبوح، فوثب إليه أبو عبد الله عليه السلام حتى أخذه من يده، ثم رمى به، ثم قال: أعلامكم أمركم بهذا؟ أم فقيهم؟ لقد أخبرني أبي، عن جدي: أن رسول الله ﷺ نهى عن قتل الستة: النحلة والنملة، والضفدع^(١)، والصرد، والهدهد، والخطاف^(٢).

وينبغي ملاحظة مستدرك الوسائل^(٣)، فإنه قد ذكر بعض الأخبار في ذلك. وفي مستطرفات السرائر عن كتاب أبان بن تغلب عن ابن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في قتل الذر^(٤)؟ قال: اقتلن إن آذنيك، أو لم يؤذنيك^(٥).

وما عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بقتل النمل آذنيك

(١) الضفدع: بالكسر والفتح، والكسر أوفق للغة مثل الخنصر، والأنثى ضفدعة، ومنه ما ينق وما لا ينق، وإذا أرادت أن لا تنق أدخلت فكها الأسفل في الماء، ومتى دخل الماء في فيها لا تنق.

وقد نهى في الروايات عن قتل الستة أو الخمسة أو الأربعة، وعد منها الضفدع، وقد ورد من جهة ثانية روايات وافرة نهت عن قتل الضفدع، وفي بعضها (فإن نقيقتها تسبيح) ومن الروايات التي جمعت بين الأمرين: نهى رسول الله ﷺ عن قتل الضفدع، وقال: نقيقتها تسبيح، انظر معجم الزوائد: ٤/ ٤١، والمنصف: ٥/ ٤٦٤، وحياة الحيوان: ٢/ ٦٠.

(٢) الخصال: ٣٢٧، الكافي: ٦/ ٢٢٣، الوسائل: ٢٣/ ٣٩٢، البحار: ٦٤/ ٣٦٦.

(٣) مستدرك الوسائل: ١٦/ ١٢١.

(٤) الذر: النمل الصغار. (مجمع البحرين - ذر - ٣: ٣٠٧) وفي النهاية: ٥/ ١٢٠ النمل: ما كان له قوائم، فأما الصغار، فهو الذر.

(٥) مستطرفات السرائر باب النوادر (موسوعة ابن إدريس): ٧٢، الوسائل: ٨/ ٣٩١.

أولم يؤذنيك^(١).

وفي الوسائل في أبواب مقدمات الحج، وآداب السفر قال: باب جواز قتل الحيات، والنمل والذر^(٢) وسائر المؤذيات^(٣).

فعن مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: وقد سئل عن قتل الحيات، والنمل في الدور إذا آذين، قال: لا بأس بقتلهن، وإحراقهن إذا آذين، ولكن لا تقتلوا من الحيات عوامر البيوت^(٤).

ثم ذكر قصة الأنصاري^(٥). ثم ذكر عن محمد بن إدريس في (آخر السرائر) نقلاً عن كتاب أبان بن تغلب، وذكر الروائيتين، ثم نقل عن علي بن جعفر

(١) نفس المصدر.

(٢) مستدرک الوسائل: ٨ / ٢٩٧.

(٣) وسائل: ١١ / ٥٣٤، وما بعدها. مسائل علي بن جعفر: ١٥٧.

(٤) عوامر البيوت: هي الحيات التي تسكن البيوت، ولا يذكر أنها تصدر عنها الأذية، ولعله إشارة إلى صنف مخصوص منها كان يعرف بالعوامر دون غيره، حيث من خاصيته عدم الإيذاء، وكأن الناس كانت قد استأنست به وبعماراته البيت فلم تعد تخاف منه بعدما عرفت من حالته أنه لا يؤذي، ويحتمل أن ما في الرواية يرمي إلى أوسع من ذلك. في النهاية لابن الأثير. قال: في حديث قتل الحيات إن لهذه البيوت عوامر فإذا رأيت منها شيئاً فخرجوا عليه ثلاثاً. العوامر الحيات التي تكون في البيوت، واحدها عامر وعامرة، وقيل سميت عوامر لطول أعمارها.

والأرجح احتمال كون المقصود بها عوامر البيوت التي لا تؤذي مالم تهيج وتثار. كما ورد في رواية قرب الإسناد: فأما عمار الدور - من الحيات - فلا تهاج لنهي رسول الله ﷺ عن قتلهن يومئذ.

(٥) قصة الأنصاري: هي أن شاباً من الأنصار خرج مع رسول الله ﷺ يوم أحد وكانت له امرأة حسناء فغاب فرجع فإذا هو بامرأته تطلع من الباب، فلما رآها أشار إليها بالرمح، فقالت له: لا تفعل، ولكن ادخل فانظر ما في بيتك، فدخل فإذا هو بحية مطوقة على فراشه، فقالت المرأة لزوجها: هذا الذي أخرجني، فطعن الحية في رأسها، ثم علقها،

في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن قتل النملة أيسلح؟ قال عليه السلام: لا تقتلها إلا أن تؤذيك. قال: وسألته عن قتل الهدهد فقال عليه السلام: لا تؤذه ولا تدبجه فنعيم الطير هو^(١).

[رواية الكليني عن علي بن جعفر في الهدهد]

ونقل في كتاب الصيد والأطعمة عن الكليني عن علي بن جعفر قال: سألته عن الهدهد في قتله وذبحه فقال: لا يؤذي ولا يذبح فنعيم الطير هو^(٢).

[كلام المقداد السيوري في التنقيح الرائع]

في التنقيح في الكلام على حلية أكل الخطاف نقل عن (الخلاف)^(٣) التحريم استناداً إلى رواية الحسن بن داود الرقي ونقل الرواية، ثم قال: في شرح قول الماتن: (وأغلظ كراهية الهدهد، والصرد...).

إنما كانت كراهيتهما أغلظ للنهي عن قتلتهما في الرواية المتقدمة^(٤)، وجواز أكلهما يستلزم قتلتهما وهو منهى عنه^(٥).

[كلام الشهيد الأول في الدروس]

وفي الدروس في سياق قوله: وثالثهما: الطير. قال في آخره: ونهى رسول الله ﷺ عن قتل الخطاف والهدهد، والصرد،

فجعل ينظر إليها وهي تضرب ، فبينما هو كذلك إذ سقط فاندقت عنقه فأخبر رسول الله ﷺ فنهى يومئذ عن قتلها.

(١) وسائل: ٥٣٤ / ١١، وما بعدها.

(٢) الكافي: ٢٢٤ / ٦، التهذيب كتاب الصيد والذبائح: ١٩ / ٩.

(٣) كتاب الخلاف للشيخ الطوسي.

(٤) أي: رواية الحسن بن داود الرقي المذكورة سابقاً.

(٥) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع: ٤٢ / ٤.

والضفدع، والنملة، والنحلة، كذا رواه ابن الجنيّد^(١).

[كلام صاحب الجواهر]

وفي الجواهر في أثناء كلامه على حل أكل هذه الحيوانات ما هذا لفظه:
وفي كشف اللثام "والأخبار كلها إنما تضمنت النهي عن قتله، وسواء بقي
على ظاهره من التحريم، أو أول بالكرهية، لعدم ثبوت الحرمة بأخبار الآحاد
بدون ضميمة فتوى الأصحاب، فلا يثبت بها حرمة الأكل، ولا تبعد الكراهية
احترازاً عن القتل" ولا يخلو من نظر، والله العالم^(٢).
ثم ذكر الخطاف و ذكر خبر الحسن الرقي بتمامه^(٣).
هذه جملة من كلماتهم قدست أسرارهم، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما في
المسالك و الرياض من ذلك.

[النهي عن قتل غير المؤذي والالتزام بالتخصيص]

ولابدّ أولاً من ملاحظة ما يستفاد من رواية جميل بن دراج، ورواية أبي
بصير، ورواية قرب الإسناد من جعل مجوز القتل هو الإيذاء، وأن ما لا يؤدي
منهي عن قتله، وذلك شامل لمثل الغنم ونحوها مما يذكر، وحينئذ يكون اللازم
هو إخراج تذكّيته عن عموم حرمة القتل، والذي ينبغي الاعتماد عليه هو هذه
الطريقة أعني حرمة قتل كل ما لا يؤدي سواء أكان بالذبح، أو بغيره، خرج منه
ما شرعت فيه التذكية سواء كان من المأكول، أو من غيره، فكانت تذكّيته جائزة
دون قتله بدون تذكية، وهذه الطريقة هي الالتزام بالتخصيص.

(١) الدروس الشرعية: ٣ / ١١.

(٢) جواهر الكلام: ٣٦ / ٣١٠.

(٣) جواهر الكلام: ٣٦ / ٣١١.

ويمكننا الالتزام بطريقة التخصص، وذلك بأن نقول: إن الذبح الذي حكم الشارع بأنه يحلل الحيوان، ويوجب طهارته، والذي هو عبارة عن فري الأوداج الأربعة بشروطه المقررة في باب التذكية، من التسمية والاستقبال وغيرهما لا يكون داخلاً هنا في مفهوم القتل المنهي عنه في هذه الأخبار، فإن الظاهر [و] المتفاهم العرفي في مثل قوله نهى النبي ﷺ عن قتل الحيوان الكذائي هو إعدام حياته بما هو المتعارف، ويمكن استفادة ذلك من رواية قرب الإسناد المشتملة على قوله وسألته عن قتل الهدهد؟ فقال ﷺ: لا تقتله ولا تؤذ ولا تدبجه، فنعم الطير هو^(١).

[الذبح مقابل القتل أو غيره]

فجعل الذبح مقابلاً للقتل يدل على أن القتل غير الذبح الذي هو تحليل أكله، وتطهيره بما قرره الشارع في خصوص بعض الحيوانات بالذبح بالطريقة المقررة شرعاً التي سماها تذكية أخذاً من الذكاة، وهي الطهارة، فلو لم يكن الحيوان الخاص مما قرر الشارع حلية أكله، أو طهارته بالطريقة المذكورة أعني الذبح بشرائطه المقررة شرعاً، ومع ذلك أقدم الإنسان على ذبحه كان ذلك الذبح قتلاً داخلاً في النهي عن قتل الحيوان، وعلى ذلك تتخرج رواية الرقي، فإنها مبنية على أن الخطاف لا يقبل التذكية، فيكون الإقدام على ذبحه قتلاً له، وقد نهى النبي ﷺ عن قتله غايته أنها يعارضها ما دل على حلية أكله بالذبح، وذلك أمر آخر غير ما نحن بصدد.

[العموم المستفاد من تعليل الحرمة بعدم الأذى]

وخلاصة البحث: هو أن العموم المستفاد من التعليل في مثل حسنة جميل، وأختيها من أنه يحرم قتل ما لا يؤذي محكم، ولم يخرج منه إلا تذكية الحيوان

(١) المصدر السابق.

القابل للتذكية، حتى في مثل الهدهد، والخطاف المذكورين بالصرحة في أخبار النهي، فإنه لو ثبتت حليتهما بالتذكية، وبقينا نحن ومجرد ذكرهما في أخبار النهي عن القتل قلنا إن ذبحها خارج، ولم يبق تحت النهي إلا قتلها.

وهكذا الحال في الصرد والصوام، لكن صرح النص في الهدهد بالمنع عن ذبحه في رواية قرب الإسناد، فيكون هذا النص معارضاً، لما استدلوا به على حلية أكله بالتذكية، وقابليته للتذكية.

[التمسك بعموم رواية الرقي]

أما الخطاف فقد تعرضت لذبحه رواية الرقي، وحينئذ إن قلنا بأن التذكية خارجة عن النهي عن القتل بالتخصيص كان محصل رواية الرقي هو التمسك بالعموم، وإنكار هذا التخصيص، وإن قلنا إنها خارجة بالتخصص، وإن التذكية المشروعة خارجة موضوعاً عن النهي عن القتل كان محصل إنكار الإمام عليه السلام راجعاً إلى أن تذكية الخطاف غير مشروعة، فلا تكون تذكيته خارجة موضوعاً عن عموم النهي عن القتل.

[التعارض بين رواية الحلية وحرمة القتل]

وعلى أي حال يكون ما أفادته الرواية الشريفة من الإنكار معارضاً لما دل على حلية الخطاف بالتذكية فإن كان ما أفادته الرواية من الإنكار هو العدم، فالأمر واضح، ويكون حال الهدهد، والخطاف حال بقية الحيوانات الستة في حرمة إعدام حياتها سواء كان بالذبح، أو كان بغيره، ومع فرض التساقط يكون المرجع أصالة عدم التذكية، ويكون من موارد الشك في القابلية، وبعد الحكم بعدم حصول التذكية بالذبح استناداً إلى الأصل المزبور يكون الذبح غير مؤثر فيه، فيكون داخلاً في القتل الذي هو إعدام حياة الحيوان بلا أثر، فيكون حراماً.

[تعارض الأدلة في الهدد وسقوطها]

وهكذا الحال في الهدد لو تعارضت فيه الأدلة وتساقطت، ولو كان المقدم هو أخبار الحل بالتذكية كان اللازم هو رفع اليد عن حجية أخبار النهي في تذكية الهدد والخطاف، ولا موجب لحمل النهي عن تذكيته على الكراهة حتى لو قلنا بكراهة أكلها فإن ذلك لا يوجب الحكم بكراهة تذكيته، ولو سلمنا أنه يوجب فلا يكون في البين إلا أن الحكم الواقعي في تذكيته هو الكراهة، فيكون ما دل على حرمة ساقطاً عن الحجية، وذلك غير كون المراد منه هو الكراهة، ولو سلمنا ذلك لم يكن موجباً لكون النهي في الجميع للكراهة وأقصى ما فيه هو كون النهي عن الخطاف والهدد للكراهة دون ما في الحيوانات الستة، وفي هذا الأخير تأمل ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

[كراهة قتل الستة لوحدة النهي]

وحاصله: أن لازم ذلك هو كراهة قتلها، بل كراهة قتل باقي الستة، لوحدة النهي في الجميع، ودخوله تحت عبارة واحدة، لأن المفروض أن الإمام عليه السلام قد طبق هذا النهي على ذبح الخطاف المفروض لكونه^(١) مكروهاً، فلازم ذلك هو كون ذلك النهي عن القتل للكراهة في الجميع.

ولكن هذا الإشكال إنما جاء من ناحية صدور رواية الرقي في الخطاف؛ لتضمنه التطبيق المذكور دون رواية قرب الإسناد في الهدد المانعة من ذبحه، فإن أقصى ما فيها أن يكون ذبحه مكروهاً، وذلك لا يوجب إلا حمل النهي عن ذبحه على الكراهة دون القتل للستة المنهي عنها، ومن جملتها الهدد فإن ذلك يوجب خروج ذبحه عن قتله خروجاً موضوعياً أو تخصيصياً كما عرفت لكن يبقى الإشكال في رواية الرقي.

(١) في الأصل (كونه)، والصحيح ما أثبتناه.

[سقوط تطبيق القتل على الذبح في رواية الرقي]

والأولى أن يقال: بإسقاط ما تضمنته رواية الرقي من تطبيق القتل على الذبح في الخطاف بضعف السند.

قال في المسالك: فإن الحسن بن داود مجهول، وفي طريقها جهالة بغيره أيضاً، وفي الكافي رفعها إلى داود الرقي أو غيره، وهو يدل على اضطراب، وتردد في حالها^(١).

ولعل ما فيها من البعد عن مقام الصادق عليه السلام يؤيد ضعف سندها، فإن القيام بتلك الشدة، وتلك الكلمات مما يستبعد صدوره عن ذلك المقام الشامخ الرفيع.

[المعارضة بين حرمة الذبح وقبول التذكية]

وأما رواية قرب الإسناد والمتضمنة للنهي عن ذبح الهدهد، فهي معارضة لما دل على قبوله التذكية، وإسقاطها بذلك، أو حمل النهي فيها على الكراهة، ولا ضير في ذلك.

وهكذا الحال في الصرد والصوام لو ثبت قابليتها للتذكية، وحل الأكل، وقلنا بالكراهة في ذلك فإن التذكية خارجة حيثئذ عن عموم القتل تخصيصاً أو تخصصاً.

[حرمة القتل تدور مدار الإيذاء وعدمه]

وأما قتل النمل: فهو داخل في الستة، فيكون قتله حراماً إلا إذا اتفق إيذاؤه، فيكون حاله من هذه الجهة حال بقية الحيوانات المحرمة القتل، فإنه يجوز قتلها إذا اتفق إيذاؤها^(٢)، وانحصر التخلص بالقتل حتى في مثل الحمام الجلال

(١) مسالك الأفهام: ٤٤ / ١٢.

(٢) هذا الذي يميل إليه أغلب الفقهاء وهو التنزه والمنع عموماً عن قتل النمل وكل

الأكل بل حتى في مثل الغنم ونحوها، فالأولى حمل روايتي السرائر على ذلك بأن يكون المراد من الأمر بقتلهم هو ما إذا حصل الإيذاء منهم لعامة الناس أو لأناس آخرين، وإن لم يكن منهم أذية شخصية لخصوص المخاطب.

[الكلام في خبر سليمان الجعفري]

ويبقى الكلام فيما تعرض له خبر سليمان الجعفري عن الرضا عليه السلام من أنه عليه السلام أمر بقتل خمسة وعد منها الغراب والحدأة، فلعلهما داخلان في المؤذي أو أن ذلك نص خاص بهما مع فرض كونهما محرّمي الأكل فلا يكون الكلام عليهما مهماً بعد أن اتضح الحكم فيهما، ولعله يشهد بذلك ما نقله في المستدرک في باب (٢٨) عن عوالي اللثالي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: خمسة فواسق^(١) تقتل في

الحشرات، إلا ما كان مؤذياً، سواء كانت الأذية فعلية أم كانت قريبة من الإيذاء كما في الذر الموجود في بعض البيوت، والذي يعتبره البعض أشد إيذاءً بالقرص ونحوه من النمل الكبير، وقد يعكس البعض بين النوعين، وعلى كل حال، فإنه بهذا يمكن فهم الروايات في كل باب حيث يمكن تقديم هذا الجواب للجمع بين الروايات والله العالم.

(١) ورد في بعض الروايات وصف أصناف من الحيوانات بالفسق، كالحية، والفأرة، والغراب، والحدأة... وهنا نسأل ما هو المقصود من تسميتها بذلك؟ وقد أجيب عن ذلك بطرحين:

الطرح الأول: يستند بوضوح إلى المعنى اللغوي للفسق، فإن الفسوق هو الخروج عن الاستقامة والجور، وبه سمي العاصي فاسقاً، ومن ثم استعير هذا المصطلح لهذه الأصناف، فسميت بها على نحو الاستعارة لخبثها، وهذه الأصناف لما كانت في مزاياها سلبية أكثر منها نفعية بملاحظة ما لها من إضرار مباشر على الإنسان، سميت بذلك.

وقيل: إنما سميت بذلك لخروجها من الحرم في الحل والحرم، بمعنى لا حرمة لها بحال.

وقيل: لعل المراد بفسقها أن منها ما يأكل الجيف والخبث، كالغراب الأبقع.

وقيل: لعل المراد بفسقها؛ خروجها على الناس وأذيتها لهم.

الطرح الثاني: لابن قتيبة الدينوري قال في تعليقه على الحديث: ونحن نقول إن المعتقد أن

الهوام والسباع والطير لا يجوز عليها عصيان، ولا طاعة مخالف لكتاب الله عز وجل، وأنبيائه ورسله، وكتب الله المتقدمة؛ لأن الله تعالى قد أخبرنا عن نبيه سليمان عليه السلام أنه: (..تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بَسُلْطَانٍ مُبِينٍ) أي بعذر بين وحجة في غيبته وتخلفه ولا يجوز أن يعذبه إلا على ذنب ومعصية، والذنوب والمعاصي تسمى فسوقا، وما جاز أن يسمى عاصيا جاز أن يسمى فاسقا.

ثم ذكر قصة آدم وحواء والحية التي أغوتهما.. واستدل بلعنها هناك.. وفي إشارة ابن قتيبة للطرح الأول، قال بعد ذلك: ولو أنا تركنا هذا المذهب، الذي عليه المسلمون في تجويز الطاعة والمعصية على الحية، والغراب، والفأرة إلى ما يجوز في كلام العرب وفي اللغة؛ لجاز لنا أن نسمي كل واحد من هذه فاسقا، لان الفسق الخروج على الناس والإيذاء عليهم.

يقال: فسقت الرطبة: إذا خرجت عن قشرها، وكل خارج عن شيء فهو فاسق قال الله تعالى: (إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ) أي خرج عن أمر ربه وطاعته. فالحية تخرج على الناس من جحرها، فتعذب بطعام الناس، وتنهش وتكرع في شرايهم، وتمج فيه ريقها، والفأرة أيضا تخرج من جحرها، فتفسد أطعمتهم، وتقرض ثيابهم وتضرم بالذبالة - الفتيلة التي تخرج - على أهل البيت بيتهم، ولا شيء من حشرات الأرض أعظم منها ضررا، والغراب يقع على داء البعير الدبر، فينقره حتى يقتله ولذلك تسميه العرب ابن داية، وينزع عن الخير ويختلس أطعمة الناس، والكلب يعقر ويحرق وكذلك السباع العادية، وكل هذه قد يجوز أن تسمى فواسق لخروجها على الناس واعتراضها بالمضار عليهم، فأين كانوا عن هذا المخرج إذ قبح عندهم أن ينسبوا شيئا من هذه إلى طاعة أو معصية.

وقد ذكر غير ابن قتيبة قبله ما ذكره هنا. وفيما يخص الرأي الأول من كلامه، فإنه يستند إلى النظرية القائلة بوجود تكليف لهذه الحيوانات الذي يستلزم إثبات لوازم أخرى كوجود إدراك وفهم...، ويقابل هذه النظرية رأي آخر، يستبعد وجود ذلك لدى الحيوانات.

الحل والحرم: الغراب، والحدأة والكلب، والحية، والفأرة^(١).
وينبغي مراجعة ما ذكره في الشرائع في كتاب الحج، وكذلك الجواهر في قول الماتن: المقصد الثاني في أحكام الصيد، إلى قوله: ولا بأس بقتل الأفعى والعقرب والفأرة وأن يرمي الحدأة والغراب رمياً...^(٣) إلخ.

[الكلام في التنصيص على حرمة قتل الأربعة دون البواقي]

ومن جملة ما أمر بقتله الوزغ^(٤) فراجع مبحث استحباب الغسل^(٥)، لأجل قتل الوزغ.

هذا ولكن بقيت في النفس حرارة^(٦) من ناحية الخطاف، والهدهد بل من ناحية الصرد والصوام أيضاً فإن أقصى ما عندنا في هذه الأربعة أن قلنا إن قتلها

(١) فأرة مفرد، وجمعها فأر، ومكان فتر: أي كثير الفأر، وأرض فترة: أي ذات فأر، وهي أصناف: الجرذ، الفأر، اليرابيع، الزباب، الخلد، ذات النطاق، وفأرة البيت هي الفويسقة التي أمر النبي بقتلها، وكنيتها أم خراب.

(٢) مستدرک الوسائل: ١٦ / ١٢١، عوالي اللئالي: ١ / ٣٦.

(٣) شرائع الإسلام: ١: ٢١٤، ٢١٥، جواهر الكلام: ٢٠ / ١٦٥ وما بعدها.

(٤) الوزغ: حشرة معروفة. واتفقوا على أن الوزغ من الحشرات المؤذية.

وقد وردت روايات أن رسول الله ﷺ قد أمر ترخيصاً بقتل الوزغ أينما كان. وفي بعضها أنه سماه فويسقاً لأذيته كما في هذه الرواية التي تنص على الأمرين: وهي أن رسول الله ﷺ أمر بقتل الوزغ وسماه فويسقاً. وروي أيضاً: أن أم شريك إحدى نساء عامر بن لؤي استأمرت رسول الله ﷺ في قتل الوزغان فأمرها بذلك. وروي: أن بعضهن دخلن على عائشة فرأين عندها رماً موضوعاً، فسألنها عما تصنع به فقالت: أقتل به الأوزاغ.

(٥) وردت رواية في استحباب الغسل لقاتله بعد قتله، وهي: من قتل وزغاً، فعليه الغسل، وقد علل بعضهم ذلك بأن قاتله لما كان لقتله إياه ثواب كتكفير الخطايا... فإنه استحباب له الاغتسال، لكونه خرج من ذنوبه انظر: الهداية للصدوق: ٩١، من لا يحضره الفقيه: ١ / ٧٧.

(٦) هكذا كتبها في الأصل، ولعل المقصود (حزاة) والأمر سهل والله العالم.

منهي عنه، وإن كان ذبحها وتذكيته حلالاً، وذلك كاف في صدق النهي عن قتلها لكن يشاركها في ذلك الغنم وسائر الحيوانات القابلة للتذكية سواء أكانت محللة الأكل، أو كانت محرمة الأكل، فإن قتل الجميع بلا تذكية محرم منهي عنه، فما هي الخصوصية في هذه الأربعة التي أوجبت التنصيص على حرمة قتلها دون البواقي مما يحل أكله.

اللهم إلا أن يقال إن الخصوصية التي أوجبت ذكر الخطاف ونحوه في الستة دون الغنم ونحوها هي إمكان توهم الناس أن الخطاف ونحوه جائزة القتل بخلاف مثل الغنم ونحوها فإنها لا يمكن أن يتوهم أحد أنها جائزة القتل بغير التذكية، وإن شئت فقل إن أقصى ما في البين هو عدم دلالة حديث النهي عن قتل الستة على حرمة قتل الغنم لا أنه يدل على الجواز؛ إذ ليس مفاده الحصر، نعم لو بقينا نحن وهذا الحديث، فأقصى ما في البين أنه ساكت عن حكم قتل الغنم، وذلك لا ينافي ثبوت حرمة قتلها من جهة ما دل على حرمة قتل ما لا يؤذي الذي عرفت أنه لا ينافيه ما دل على تذكيته؛ لخروجه عنه تخصيصاً أو تخصصاً فلاحظ.

استطرد: قال في الجواهر والشرائع: وعلى كل حال فلا خلاف أجده في أنه يكره الفاخنة^(١) والقنبرة^(٢)، والحباري^(٣)، وأغلظ منه كراهة الصرد، والصوام، والشقراق^(٤)، وإن لم يحرم شيء منها لوجود علامة الحل فيها،

(١) الفاخنة مفرد، وجمعها الفخاتي، وهي نوع من الحمام، وتسميه العامة (فختاية) ولم يذكر أقرب الموارد جمعها إلا على (فواخت) وورد في الحديث أنه طير مشؤوم.

(٢) القنبرة هي القبرة بضم القاف فيهما: عصفورة دائمة التغريد.

(٣) الحباري: طائر أكبر من الدجاج الأهلي يضرب به المثل في البلاهة.

(٤) الشقراق: يقرأ بثلاث الشين. وهو طائر يسمى الأخیل، والعرب تشاءم به أخضر مليح بقدر الحمامة وخضرته حسنة مشبعة وفي أجنحته سواد.

والإجماع بقسميه عليه^(١).

وقد نقل في الصرد، والصوام ما مفاده أنهما من سباع الطير، وحينئذ يشكل الحكم بحلية أكله ولو مع الكراهة إلا بدعوى الإجماع على ذلك.

[كلام صاحب الرياض في حرمة أكل الخطاف والتأمل فيه]

تكملة: في الرياض بعد أن ذكر الاستدلال على حرمة أكل الخطاف بأمور: منها الخبر أن رسول الله ﷺ نهى عن قتل الستة: النحلة، والنملة، والضفدع، والصرد، والهدهد، والخطاف.

قال: والخبر مع ضعف سنده من وجوه غير دال، إذ غايته النهي عن القتل، وهو غير ملازم لتحريم الأكل بوجه، وإن وجد في صدره ما ربما يتوهم منه مناسبتة له، لكنه غير واضح.

هذا مضافاً إلى التأمل في إفادة النهي عن القتل حرمة بعد تعلقه بما لا يحرم قتله إجماعاً كالهدهد^(٢) ونحوه، فغايتة إفادة المرجوحية الشاملة للكراهة، وجعله بالإضافة إلى الخطاف للتحريم، وإلى الهدهد للكراهة غير جائز، للزوم استعمال اللفظة الواحدة في استعمال واحد في [المجاز] والحقيقة^(٣).. إلخ.

ويمكن التأمل في ذلك فإن الإجماع على عدم حرمة قتل الهدهد غير معلوم، وأقصى ما يمكن ادعائه هو عدم حرمة أكله بالتذكية، فيكون الإجماع قائماً على جواز التذكية في الهدهد، وهي غير جواز القتل، وحينئذ يكون حال الهدهد حال الخطاف في قيام الدليل على حلية أكله بالتذكية، غايته أن الأول بدعوى الإجماع والثاني بدعوى النص، فلو قدمنا ما دل على حليتهما لم يكن

(١) جواهر الكلام: ٣٦ / ٣١٣.

(٢) في الأصل: (كما في الهدهد) والصحيح ما أثبتناه.

(٣) رياض المسائل: ١٢ / ١٦٦، ١٦٧.

لنا بد من إسقاط ما دل على حرمة تذكيتهما، ولا يمكن الجمع بالحمل على الكراهة.

نعم هنا أمر آخر أشار إليه كاشف اللثام رحمته بقوله: في تعليل التأويل بالكراهة، لعدم ثبوت الحرمة بأخبار الآحاد بدون ضميمة فتوى الأصحاب... إلخ^(١).

وحاصله: الإشكال على هذه الأخبار الناهية عن القتل بأنها أخبار آحاد لا تكون حجة إلا إذا كانت مجبورة بفتوى الأصحاب.

ويمكن أن يقال: إن تعددها في الحكم بحجيتها، ولم يتحقق إعراض الأصحاب عنها، وأقصى ما في البين هو عدم ذكرهم حرمة القتل في كتبهم الفقهية، وذلك لا يكشف عن حكمهم بالجواز كي تكون فتواهم على خلافها موهناً لها، ولعلمهم تركوا التنصيص على الفتوى بجرمة القتل، لوضوحها لكونها بالنسبة إلى ما لا يؤذي من الحيوان، ولم يتعلق غرض صحيح عقلائي في قتله لا يكون إلا تعدياً وظلماً، فلا ينبغي التشكيك في حرمة، بل لعله أقبح من ظلم بعضنا لبعض، لإمكان مدافعة المظلوم عن نفسه، ولو بالهرب أو لا أقل من المقابلة لو أمكنت، ولو باللسان، والحيوان عار عن جميع ذلك، فلا ينبغي التعدي عليه إلا بما أباحه الشارع المقدس من التذكية، والحمل والضرب اللازم ونحو ذلك.

ويمكننا القول بالاكْتفاء بذلك في التحريم، وإن لم يكن في البين دليل لفظي، ولا وجه للقول بأن المرجع هو البراءة إذا لم تتم الأدلة اللفظية على التحريم، فإن ما ذكرناه من كونه ظلماً يوجب كونه داخلاً تحت مناهي الظلم، فلا أقل من الوقفة والاحتياط بعدم الإقدام عليه، وأدلة البراءة لا تشمل ما يحتمل حرمة من جهة كونه ظلماً وتعدياً على الغير، وإن كان ما أفاده من

(١) كشف اللثام: ٢٦٠ / ٩.

الاستدلال قابلاً للمناقشة إذ لو قلنا بأن المحرم على المحرم من الصيد شامل لمحرم الأكل، وليس مختصاً بما يجوز أكله، لأمكن القول بأن النعمة محرمة الصيد على المحرم، وحالها في ذلك حال بقية المحرمات كالأرنب، وإذا أحل من إحرامه ترتفع حرمة صيدها، ولا يلزمه حلية أكلها كما لا يلزم ذلك في الأرنب.

وبالجملة يكون حالها حال الأرنب في كون صيدها محرماً على المحرم وجائز بعد الإحلال، ولا دخل لذلك بجواز قتلها لغير الوجه الشرعي، إذ ربما كان الصيد مجرداً عن القتل.

ومن ذلك يظهر لك التأمل في الشق الأول من الاستدلال فإنه بناءً على اختصاص حرمة الصيد بحلال الأكل تكون حرمة صيد النعمة دليلاً على كونها حلال الأكل، ولا يحتاج إلى دلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، ولو توقف الاستدلال لحليتها على دلالة الآية المذكورة، لأمكن المناقشة فيه بما عرفت من أن جواز الصيد بعد الإحلال لا يدل على حلية الأكل؛ لعدم توقفه على الأكل، بل يجوز لأجل الانتفاع بالجلد، بل لو لم يكن الانتفاع بالجلد لم يكن جواز الصيد متوقفاً عليه إذا لم يكن موجباً للقتل، ولعل منظورهما قدس سرهما هو كون قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ في قبال قوله تعالى ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ التي هي متأخرة عنها لا في قبال قوله تعالى ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ السابقة عليها فلاحظ وتدبر.

[حكم الصيد في القرآن الكريم]

فإن الآيات الشريفة المتعلقة بحكم الصيد كلها في سورة المائدة:

الأولى هي الآية الأولى: وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ

حُرْمَ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ^(١).

الثانية هي الثانية^(٢) من السورة: وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبَيْتِ الْحَرَامَ يَتَّخُونُ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ^(٣).

الآية الثالثة هي الآية الخامسة والتسعون من السورة، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنْكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّذَوْقٍ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ^(٤) بعد قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَلْبَسُنَّكُمْ اللَّهُ بَشِيرًا مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ^(٥).

الآية الرابعة هي السادسة والتسعون من السورة، وهي قوله تعالى: ﴿أَحِلُّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلْغِيَارَةِ وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ^(٦).

(١) سورة المائدة : الآية ١.

(٢) في الأصل (الثالثة) والصحيح ما أثبتناه.

(٣) سورة المائدة : الآية ٢.

(٤) سورة المائدة : الآية ٩٤.

(٥) سورة المائدة : الآية ٩٥.

(٦) سورة المائدة : الآية ٩٦.

والمستفاد من هذه الآيات الشريفة أمور:

الأول: أن نفس الصيد حرام، وإن لم يقتله، ولم يأكله كما هو مفاد الآية الأولى والثانية.

الثاني: أن قتل الصيد محرم، وإن لم يأكله، بل وإن لم يكن مأكولاً على رأي البعض كما هو مفاد الآية الثالثة.

الثالث: أن أكل الصيد حرام، وإن صاده غير المحرم عندنا كما هو مفاد الآية الرابعة بقرينة مقابلته بصيد البحر الذي هو متاع لهم، وللسيارة. ومن ذلك يظهر لك أن مفاد الآية الثانية، وهو تسويغ الاصطياد بعد الإحلال إنما المنظور فيه هو حلية نفس عملية الصيد لا قتل الصيد، ولا أكله.

[ملحق:]

ما نهى عن قتله -في التاج^(١) المجلد الثالث صفحة ٨٨ و ٨٩ الطبعة الثانية-: النملة والضفدع: عن ابن عباس قال نهى النبي ﷺ عن قتل أربع من الدواب: النملة، والنحلة، والهدهد، والصرد^(٢).

وعن جابر أنه ﷺ، أمر بقتل الكلاب.

وعن سعد أنه ﷺ، أمر بقتل الوزغ وسماء فويسقاً^(٣) رواه الثلاثة وفيه الترغيب في قتله.

(١) كتاب (التاج والإكليل)، وهو من كتب المالكية للشيخ محمد بن يوسف الغرناطي.

(٢) مسند أحمد بن حنبل: ١/ ٣٣٢، ٣٤٧، سنن أبي داود: ٥/ ٤١٨، ٤١٩ برقم (٥٢٦٧)، سنن ابن ماجه: ٢/ ١٠٤٧ برقم (٣٢٢٤)، سنن الدارمي: ٢/ ٨٩، ابن حبان: ١٢/ ٤٦٢ برقم (٥٦٤٦)، وسنن البيهقي: ٩/ ٣١٧.

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ١/ ١٧٦، صحيح مسلم: ٧/ ٤٢، سنن أبي داود: ٢/ ٥٣١، سنن البيهقي: ٥/ ٢١١، فتح الباري: ٦/ ٢٥٢.

وعن عائشة قالت: أمر ﷺ بقتل خمس فواسق [يقتلن] في الحل والحرم: الفأرة، والعقرب، والغراب، والحديا^(١)، والكلب العقور^(٢). رواه الخمسة^(٣).

[كلام الجصاص في المحرم من الصيد على المحرم]

قال الجصاص في كتابه^(٤) في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ إن كل ما يقتله المحرم من الصيد فهو غير ذكي، لأن الله تعالى سماه قتلاً، والمقتول لا يجوز أكله، وإنما يجوز أكل المذبوح على شرائط الذكاة، وما ذكي من الحيوان لا يسمى مقتولاً، لأن كونه مقتولاً يفيد أنه غير مذكي.

وكذلك قول النبي ﷺ: (خمس يقتلهن المحرم في الحل والحرم) قد دلّ على أن هذه الخمسة ليست مما يؤكل، لأنه مقتول غير مذكي، ولو كان مذكي كانت إفاته روحه لا تكون قتلاً، ولم يكن يسمى بذلك، [وكذلك قال أصحابنا في من قال: لله علي ذبح شاة إن عليه أن يذبح، ولو قال: لله علي قتل شاة لم يلزمه شيء^(٥)].

وكذلك قال أصحابنا فيمن قال: لله علي ذبح ولدي، أو نخره فعليه شاة،

(١) في الأصل (الحدباء) والصحيح ما أثبتناه، وهي تصغير حدأة.

(٢) مسند أحمد بن حنبل: ٦/ ٣٣، ١٢٢، ٢٥٦، ٢٦١، صحيح مسلم: ٤/ ١٧، سنن ابن ماجه: ٢/ ١٠٣١، سنن الترمذي: ٢/ ١٦٦، سنن النسائي: ٥/ ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١.

(٣) في بعضها أبدل العقرب بالحية أيضاً. كما أن في بعضها ورد التقييد بالأبقع بشأن الغراب. مسند أحمد بن حنبل: ٤/ ٩٨، صحيح مسلم: ٤/ ١٧، ٨/ ١١٣، سنن النسائي: ٥/ ٢٠٨.

(٤) (أحكام القرآن: ٢/ ٥٤٩) والجصاص هو: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، صاحب التفسير المعروف (أحكام القرآن) له كتاب في أصول الفقه باسم (أصول الجصاص) وقد تتلمذ عند أبي الحسن الكرخي توفي سنة ٣٧٠ للهجرة.

ولو قال لله علي قتل ولدي لم يلزمه شيء، لأن اسم الذبح متعلق بحكم الشرع في الإباحة والقربة وليس كذلك القتل^(١). انتهى

الأربعاء ٢٩ رمضان المبارك ١٣٨١هـ

(١) أحكام القرآن: ٢ / ٥٨٥.

مصادر التحقيق

١. القرآن الكريم.
٢. أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص ، (ت: ٣٧٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت. تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين.
٣. الاختصاص، أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان العُكبري الشيخ المفيد، (ت: ٤١٣هـ)، طبع مؤسسة جماعة المدرسين - قم المقدسة. تحقيق: علي أكبر الغفاري.
٤. اختيار معرفة الرجال، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي الكشي، (ت: ٣٨٥هـ)، طبع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، تحقيق: محمد تقي المبيدي، أبو الفضل الموسويان.
٥. أصول الفقه، حسين بن علي الحلي، (ت: ١٣٩٤هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة.
٦. الأعلام، خير الدين الزركلي، (ت: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.
٧. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، (ت: ٢٠٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر.
٨. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، (ت: ١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.
٩. تاج العروس من شرح القاموس، محب الدين محمد مرتضى الزبيدي الحسيني الواسطي الحنفي، (ت: ١٢٠٥هـ)، نشر مكتبة الحياة بيروت - لبنان.
١٠. تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، (ت: ٤٥٣هـ) طبع دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

١١. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي، (ت: ٨٢٦هـ)، مطبعة الخيام قم المقدسة، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرى.
١٢. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، (ت: ٤٦٠هـ)، نشر دار الكتب العلمية، طهران.
١٣. جواهر الكلام، محمد حسن النجفي، (ت: ١٢٦٦هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني.
١٤. الحقائق الناضرة، المحقق البحراني، (ت: ١١٨٦هـ)، نشر جماعة المدرسين قم المقدسة، تحقيق: محمد تقي الايرواني.
١٥. حقوق الحيوان في الإسلام، ايمن الموسوي العاملي، دار الهادي بيروت لبنان.
١٦. حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين محمد بن موسى الدميري، (ت: ٨٠٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - تصحيح: عبد اللطيف سامر بيته.
١٧. الخرائج والجرائح، أبي الحسين سعيد بن هبة الله قطب الدين الراوندي، (ت ٥٨٣ هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة.
١٨. الخصال، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، (ت: ٣٨١هـ)، نشر مؤسسة جماعة المدرسين - قم المقدسة. تحقيق: علي أكبر الغفاري.
١٩. الخلاف، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، (ت: ٤٦٠هـ)، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، تحقيق: مجموعة من الفضلاء.
٢٠. الدروس الشرعية، الشهيد الأول، (ت: ٧٨٦هـ)، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، تحقيق: مجموعة من الفضلاء.

٢١. رسالة في الوضع، حسين بن علي الحلبي، (ت: ١٣٩٤هـ)، تحقيق: مصطفى الحاج يوسف أبو الطابوق (مخطوط).
٢٢. الروضة البهية، زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني، (ت: ٩٦٥هـ)، منشورات جامعة النجف الدينية، تحقيق: محمد كلانتر.
٢٣. رياض المسائل، الفقيه المدقق السيد علي الطباطبائي (ت: ١٢٣١)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة.
٢٤. السرائر، ابن إدريس الحلبي، (ت: ٩٤٢هـ)، مكتبة الروضة الحيدرية النجف الأشرف، تحقيق: محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرسان.
٢٥. سنن ابن ماجه، محمد بن زيد القزويني، (ت: ٢٧٥هـ)، نشر دار الفكر بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٢٦. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت: ٢٧٥هـ)، نشر دار الفكر بيروت، تحقيق: سعيد محمد اللحام.
٢٧. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، نشر دار الفكر بيروت، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.
٢٨. سنن الدارمي، عبد الله بن بهرام الدارمي، (ت: ٢٥٥هـ)، نشر مطبعة الاعتدال، دمشق - سوريا.
٢٩. سنن النسائي، احمد بن شعيب النسائي، (ت: ٣٠٣هـ)، نشر دار الفكر بيروت، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي.
٣٠. سيرة ابن هشام، محمد بن إسحاق، (ت: ١٥١هـ)، نشر مكتبة محمد علي صبيح، تحقيق: محمد عبد الحميد.
٣١. شرائع الإسلام، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، (ت: ٦٧٦هـ)، مطبعة الآداب النجف الأشرف، تحقيق: عبد الحسين محمد علي.

٣٢. الصحاح في اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري، (ت: ٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت - تحقيق: أحمد العطار.

٣٣. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، علاء الدين عبي بن بلبان الفارسي (ت: ٧٣٩هـ)، مؤسسة الرسالة بيروت - تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٣٤. صحيح البخاري، محمد إسماعيل البخاري، (ت: ٢٥٥هـ)، نشر دار الفكر.

٣٥. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، (ت: ٢٦١هـ)، نشر دار الفكر.

٣٦. الصحيفة السجادية، للإمام زين العابدين عليه السلام، مطبعة دار الرافدين بيروت، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرسان.

٣٧. علل الشرائع، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، (ت: ٣٨١هـ)، طبع ونشر: المطبعة الحيدرية النجف الأشرف.

٣٨. عوالي اللئالي، محمد بن علي الإحسائي، ابن أبي جمهور، (ت: ٨٨٠هـ)، مطبعة سيد الشهداء قم المقدسة، تحقيق: المرعشي النجفي ومجتبى العراقي.

٣٩. العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، (ت: ١٩٦هـ)، دار الهجرة قم المقدسة.

٤٠. الفيض الأرقى في شرح العروة الوثقى، تقرير علاء الحاج يوسف أبو الطابوق (مخطوط).

٤١. القاموس المحيط، نصر الفيروزآبادي، (ت: ٨١٧هـ)، نشر دار الفكر.

٤٢. قبسات مشرقة، مصطفى الحاج يوسف أبو الطابوق (مخطوط).

٤٣. قرب الاسناد، أبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي، (ت: ٣٠٠هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة.

٤٤. كاشف القناع، منصور بن يونس البهوتي، (ت: ١١٣٧هـ)، نشر مؤسسة جماعة المدرسين - قم المقدسة.

٤٥. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي الكليني
البغدادى، (ت: ٣٢٨هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران - تحقيق: علي أكبر
الغفاري.
٤٦. كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه، (ت: ٣٦٨هـ)، دار الحجة،
تحقيق: محمد زكي الجعفري الدرة صوفي.
٤٧. كشف اللثام، محمد بن الحسن بن محمد الأصفهاني المعروف الفاضل
الهندي (ت: ١١٣٧هـ)، نشر جماعة المدرسين، قم المقدسة.
٤٨. كنز العمال، علي المتقي الهندي، (ت: ٩٧٥هـ)، مؤسسة الرسالة بيروت،
تحقيق: الشيخ بكري، والشيخ صفوة السقا.
٤٩. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، (ت: ٧١١هـ)، نشر أدب الحوزة
قم المقدسة.
٥٠. لثالي الأخبار، محمد بن أحمد التويسركاني (ت: ١٣١٩هـ)، منشورات
مكتبة العلامة، قم المقدسة.
٥١. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، (ت: ١٠٨٥هـ)، مكتب نشر الثقافة
الإسلامية، تحقيق: أحمد الحسيني الأشكوري.
٥٢. مجمع الزوائد، نور الدين الهيثمي، (ت: ٨٠٧هـ)، دار الكتب العلمية
بيروت.
٥٣. مدارك الأحكام، السيد محمد العاملي (ت: ١٠٠٩هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام
لإحياء التراث، قم المقدسة.
٥٤. مسالك الأفهام، زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني، (ت: ٩٦٥هـ)،
نشر مؤسسة المعارف الإسلامية.
٥٥. مسائل علي بن جعفر، علي بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مؤسسة آل
البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة.

٥٦. مستدرك الوسائل، حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي، (ت: ١٣٢٠هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة.
٥٧. مستطرفات السرائر، ابن إدريس الحلبي، (ت: ٩٤٢هـ)، مكتبة الروضة الحيدرية النجف الأشرف، تحقيق: محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراسان.
٥٨. مستند الشيعة، أحمد بن محمد مهدي المحقق النراقي، (ت: ١٢٤٥هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مشهد المقدسة.
٥٩. مسند أبي يعلى، أحمد بن علي التميمي الموصلي، (ت: ٣٠٧هـ)، دار المأمون للتراث، تحقيق: حسين سليم أسد.
٦٠. مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، (ت: ٢٤١هـ)، دار صادر بيروت - لبنان.
٦١. مسند الإمام الرضا عليه السلام، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، قم المقدسة.
٦٢. من لا يحضره الفقيه الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، (ت: ٣٨١هـ)، طبع مؤسسة جماعة المدرسين - قم المقدسة. تحقيق: علي أكبر الغفاري.
٦٣. المنصف، ابن أبي شيبه الكوفي، (ت: ٢٣٥هـ)، دار الفكر بيروت، تحقيق: سعيد محمد اللحام.
٦٤. الموطأ، مالك بن انس، (ت: ١٧٩هـ)، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٦٥. النهاية، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، (ت: ٤٦٠هـ)، نشر محمدي، طهران.

٦٦. الهداية، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، (ت: ٣٨١هـ)، طبع مؤسسة الامام الهادي عليه السلام.

٦٧. وسائل الشيعة، الحر العاملي، (ت: ١١٠٤هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة.

٦٨. وفاة الصديقة الزهراء، عبد الرزاق المقرم الموسوي، (ت: ١٣٩١هـ) دار الأضواء بيروت.

٦٩. ينابيع المودة، سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، (ت: ١٢٩٤هـ)، دار الأسرة، تحقيق: علي اشرف الحسيني.

رسالة فقهية
في قصد معاني ما يُقرأ في الصلاة
من القرآن والأذكار

تأليف
الفقيه الكبير آية الله العظمى
الشيخ حسين الحلي رحمته الله
(١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ)

تحقيق
السيد حسين السيد سعيد الخرسان رحمته الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وحده لا شريك له والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيد الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين. لطالما أحببت أن أقدم عملاً علمياً أشارك أعلام الطائفة من خلاله بنشر آثارهم؛ لأن في ذلك تعريفاً بفكر أهل البيت عليهم السلام وبثاً لمعارفهم.

وقد وفقت - والحمد لله - لتحقيق هذه الرسالة المباركة التي خطتها أنامل أستاذ الفقهاء والمجتهدين آية الله الشيخ حسين الحلي رحمته الله، وهي جوابه لرسالة بعثها إليه أحد طلاب العلم في مدينة مشهد المقدسة، وهو الدكتور عبد الوهاب درهمي يسأله فيها عن حكم مَنْ يقرأ في صلاته من دون فهم معاني ألفاظ القراءة والذكر، وأنها هل هي مجزية له، أم يحتاج إلى معرفة معانيها؟

ومن طبيعة هذا السؤال، أن يختصر الفقهاء عادةً الجواب عنه دون التوسع فيه، كما هو شأن أمثاله من الفروع الفقهية التي يحررها الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) في كتبهم الفقهية، ولكن السائل أراد التوسع في الجواب والتفصيل لعلمه بأنه سوف يجد ضالته عند هذا العالم الفقيه المحقق، الذي اقتدى بالأئمة الهداة الذين كانوا يبذلون العلم لو وجدوا له حملة؛ فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: (إن بين جنبي علما جما لو أجد له حملة^(١)). وقال أبو جعفر الصادق عليه السلام: (لكل شيء زكاة، وزكاة العلم أن يعلمه أهله)^(٢) فكان المحقق الشيخ الحلي رحمته الله ملجأً لعارفي فضله وطلاب علمه.

(١) شرح نهج البلاغة: ٦ / ١٣٤.

(٢) بحار الأنوار: ٩٣ / ١٣٦.

وبعد أن عرضت موضوع الرسالة على أهل الفن أساتذتي حفظهم الله وأخص بالذكر منهم سماحة العلامة السيد محمد صادق الخرسان وسماحة العلامة المحقق السيد محمد رضا الجلالى فشجعوني على إنجاز العمل، وأنا شاكر لهم جهودهم المباركة أعزهم الله جميعاً، فشرعت بتنضيد الرسالة عن مخطوطة المؤلف الموجودة ضمن بعض أوراقه التي قرر فيها بحثاً فقهية، وهي موجودة في مكتبته الخاصة، والتي بعد وفاته انتقلت إلى ولده المرحوم محمد جواد، ثم بعد وفاته انتقلت إلى مكتبة معهد العلمين، والنسخة غير مفهرسة، فلا يوجد لها رقم تسلسل خاص، وإنما هي فقط مصورة.

وصف الرسالة

النسخة الموجودة بأيدينا هي النسخة الوحيدة التي اطلعت عليها، وهي تشتمل على نص الرسالة باللغة الفارسية بخط الدكتور عبد الوهاب درهمي، وهو خط النسخ في صفحة واحدة تشتمل على (١٥) سطر بحجم الرقعي. ثم كان الجواب بخط سماحة المحقق الشيخ الحلي (طاب ثراه) باللغة العربية بخط النسخ في عشرة صفحات وفي كل صفحة (١٩) سطر على ورق بحجم الرقعي وقد تضمن:

- ١- تمهيداً رقيقاً عبر فيه الشيخ الحلي رحمته الله عن تواضعه مع رفعة شأنه العلمي.
- ٢- جواب الرسالة العلمي الاستدلالي باللغة العربية بخط النسخ، وفي كل صفحة (١٩) سطر على ورق بحجم الرقعي وعدد صفحاته (٩).

منهج التحقيق

وقد اتبعت المنهج العلمي في التحقيق فكانت الخطوات كالتالي:

١. ترجمة رسالة الدكتور عبد الوهاب درهمي من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية.
٢. ضبط النص وتقويمه بعد تنزيده من خلال مطابقتها مع النسخة المخطوطة.
٣. تخرّيج الآيات الكريمة والأحاديث المباركة.
٤. إرجاع أقوال الفقهاء إلى مصادرها الأصلية مع ضبط نصوصها وكذلك الحال مع الشواهد الشعرية.
٥. ترجمة الأعلام المذكورين في الرسالة.
٦. اختيار عنوان للرسالة ينسجم مع مضمونها؛ حيث أن المؤلف رحمته الله لم يعنونها بعنوان خاص.

ومما لا بد من الإشارة إليه، أنني لم أدرج ترجمة المؤلف رحمته الله في مقدمة الرسالة باعتبار أن الرسالة ستطبع مع رسالة أخرى للمؤلف نفسه، وقد تُرجم له فيها فاكثفت بذلك، ومن الله تعالى أستمد العون والتوفيق والحمد لله رب العالمين.

النجف الأشرف

غرة ذي الحجة ١٤٣٥ هـ

حسين سعيد الخرسان

پس از عرض ارادت و سلام مروض میبارد که از یک طرف
 ظاهر بلکه صریح اخبار و آثار و ایه در اذان و اقامه و تکبیر
 و استعاذه و بسملة و مبارکه فاتحه و اذکار بزرگ و سجود
 و قنوت و سمع الله و بحواله الله و تشهد و تسلیم است که بنا
 و اساس بر آوردن حقایق و معانی است با الفاظ مخصوصه
 نه آوردن این الفاظ فقط مثلاً در اذان و اقامه و تشهد بنا
 و اساس بر اقرار و شهادت است بوحدانیت و رسالت
 بشهادتین نه آوردن الفاظ این دو جمله فقط و بعلاوه از خارج
 و داخل معلومت که حضرت رسول و ائمه علیهم الصلوٰة والسلام
 در ادعیه و اذکار چه در نماز و چه در غیر نماز حقایق و معانی
 را بیان کرده اند با الفاظ نه الفاظ فقط و از یک طرف ظاهر یعنی
 از فقهاء و دانشمندان الهی تعالی علیهم اجمعین مجوز استعاره با الفاظ و عدم
 لزوم فهم معنی و قصد آنست مستدعی آنکه وجه
 نظر فقهاء و حقیقت امر را بیان فرمائید
 سید عبدالوهاب درهمی

مشهد مدینه نواب

ترجمة رسالة الدكتور درهمي:

بعد تقديم الولاء والسلام نعرض عليكم:

إنّ الظاهر - بل الصريح - من الأحاديث والآثار الواردة في الأذان، والإقامة، والتكبير، والاستعاذة، والبسملة، وسورة الفاتحة المباركة، وأذكار الركوع، والسجود، والقنوت، وسمع الله...، وبحول الله...، والتشهد، والتسليم، هو: أنّ المبنى الأساس فيها على أداء حقائقها ومعانيها بهذه الألفاظ الخاصة، لا قراءة هذه الألفاظ فقط.

مثلاً، في الأذان، والإقامة، والتشهد، البناء والأساس على الإقرار بالتوحيد والرسالة بالشهادتين، لا التلقّظ فقط بهاتين الجملتين: (أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله).

مضافاً إلى أن المعلوم - من داخل النصوص وخارجها - هو أنّ الرسول والأئمة عليهم الصلاة والسلام، إنما كانوا يذكرون الحقائق والمعاني في أدعيتهم وأذكارهم، لا مجرد الألفاظ. هذا من جانب.

ومن جانب آخر: إنّ الظاهر من بعض الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين هو: جواز الاكتفاء بالألفاظ فقط، وعدم لزوم فهم معانيها وقصدها. المطلوب لي أن تبينوا الوجه في ما يراه الفقهاء، وحق الأمر (في هذه المسألة).

مشهد مدرسة نواب^(١) سيد عبد الوهاب درهمي^(٢)

(١) شيدت مدرسة النواب سنة ١٠٥٤هـ في عهد الملك سليمان الصفوي على يد الميرزا أبي صالح النواب الرضوي. هذه المدرسة كانت مبنية من الآجر في طابقين ومزينة بالقاشاني، وفي السنين الأخيرة تم إعمارها بشكل كلي أو بعبارة أخرى بناؤها من جديد. وقد بنيت في ثلاثة طوابق، وتضم ٦٤ غرفة وتعتبر في الوقت الحاضر من أهم المدارس العلمية في مشهد. ظ: دليل مشهد السياحي.

(٢) الدكتور السيد عبد الوهاب درهمي: ولد في مدينة مشهد المقدسة عام ١٩٣٢م، دخل

كلية الطب عام ١٩٥٠م، ثمّ انصرف إلى الدراسة الحوزوية في مدرسة نواب، وفي عام ١٩٦٩م توجه إلى التخصص في علم الأمراض (*pathology*) وحصل على الدكتوراه، وكان أستاذاً في كلية الطب في مشهد المقدسة، وبعد وفاة أستاذه العلامة الشيخ محمد كافي مهدوي تولى التدريس مكانه. ومما يجدر التنبيه عليه أنه لم يترك تواصله مع أستاذه في دروسه وملاحظاته ابان دراسته الجامعية، فقد جمع بين الفضيلتين. توفي عام ٢٠١١م.

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام وثناء ونجدة ودعاء لك ايها السيد الفاضل المبرور بدرهمي
وبعد فغرضني على جنابك اي لا احب لنفسى كتابا اجوبة الاسئلة عن الفتوى
(كنت من نفس ولا نفس منى) ولكن صادف ورود سؤالك
ابام تركي التحصيل بواسطة النواحي التي اقيمت في النجف الاشرف
للمرحوم الحجة المصطفى قدس الله هذا من جهة ووجهة اخرى هي اي
رايت سؤالك عليها فاجيبته بل اجيبته لانك على ما احسب
من سؤالك علمي لا درهمي فتم ولا غرر في ذلك
ان الطهور على امثالها تقع كمرحى مرحى لهذه الاسئلة اهلها
درجتها وادائها وحيد الوفا بلنت وجهها الوجه فافاضت
وتناوضت واجازت الحديث في ذلك ونجاذبني ولكن
العلم سلم المفادضات والرسالة تقوم مقام اللاناة
ولا جل هذا وذلك حررت هذا الجواب الراجل اليك
انشاء الله تعالى في درج هذا المكنوب وهو من جهد المقل
وارجو قبول العذر في تطويله وان كان بلا طائل لا اشترط اليه
من جنبي لاهل العلم وان لم تكن منهم وقد جرت العادة باطالة
الكلام مع الاحباب والعذر عند كرام الناس مقبول
والسلام عليك وعلى امثالك من طلاب العلم ابنا كنت
دكانوا ورعهم اسم دكر كانه
اتق طلال العلم
حس الحلي

١٣٧٥ ع ١٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلام وثناء وتحية ودعاء، لك أيها السيد الفاضل المعروف بدرهمي.
وبعد فغير خفي على جنابك أنني لا أحب لنفسي كتابة أجوبة الأسئلة عن
الفتوى (ولست من قيس ولا قيس مني)^(١).

ولكن صادف ورود سؤالك أيام تركي التحصيل بواسطة الفواتح التي
أقيمت في النجف الأشرف للمرحوم الحجة المظفري قدس سره^(٢) هذا من جهة ومن
جهة أخرى هي أنني رأيت سؤالك علمياً فأحببته بل أحببتك لأنك على ما
أحسب من سؤالك علمي لا درهمي فتأمل، ولا غرو في ذلك. إن الطيور على
أمثالها تقع^(٣).

(١) عجز بيت من الشعر لم يعرف قائله وتمامه:

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْهُمْ وَعَنِّي لَسْتُ مِنْ قَيْسٍ وَلَا قَيْسٌ مِنِّي

(٢) هو سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد حسن ابن الشيخ محمد ابن الشيخ عبدالله المظفر.
ولد في النجف الأشرف ١٢ صفر عام ١٣٠١ هـ. من أساتذته الشيخ الآخوند الخراساني،
والسيد اليزدي، وشيخ الشريعة الأصفهاني.

من كتبه: دلائل الصدق، الإفصاح عن أحوال رجال الصحاح، حاشية على العروة
الوثقى، وجيزة المسائل، شرح القواعد. توفي في ٢٣ ربيع الأول ١٣٧٥ هـ في مستشفى
الكرخ ببغداد. (أعيان الشيعة: ٩/ ١٤٠).

(٣) من الأمثال العربية المشهورة، وقد ذكر بألفاظ مختلفة منها:

(وعلى ألافها الطيرُ تقعُ)، و(إن الطيور على أشكالها تقعُ)، وذكره الثعالبي في الشعر:

النَّفْسُ مَائِلَةٌ إِلَى أَشْكَالِهَا وَالطَّيْرُ وَاقِعَةٌ عَلَى أَمْثَالِهَا

(يتمية الدهر: ٤/ ٢٢٣)

ومن النوادر: أن حكيماً رأى غراباً مع حمامة، فعجب من تآلفهما مع مباينتهما في الجنس،

فمرحى مرحى لهذه الأسئلة، وأهلاً ومرحباً بها، وبأهلها، وحبذا لو قابلتك وجهاً لوجه، فأفأوضك وتفاوضني، وأجاذبك الحديث في ذلك وتجادبني.

ولكن القلم سلّم المفاوضات، والرسالة تقوم مقام الملاقاة. ولأجل هذا وذاك حررت هذا الجواب الواصل إليك - إن شاء الله تعالى - في درج هذا المكتوب، وهو من جهد المقل. وأرجو قبول العذر في تطويله، وإن كان بلا طائل، لما أشرت إليه من حبي لأهل العلم وإن لم أكن منهم، وقد جرت العادة بإطالة الكلام مع الأحباب. والعذر عند كرام الناس مقبول. والسلام عليك، وعلى أمثالك من طلاب العلم، أينما كنت وكانوا ورحمة الله وبركاته^(١).

٢٩ / ربيع أول / ١٣٧٥هـ
أقل طلاب العلم
حسين الحلي

فأثارهما، فإذا كلّ منهما مكسور الجناح، فقال: إنّما جمع بينهما العلة. (١) إنّ من ثمرات جوابه (طاب ثراه) سوى العلمية هي الأخلاق التربوية، حيث قدّم درساً عملياً في التواضع وتهذيب النفس، إذ لم تجد (الأنا) طريقاً إلى نفسه الزكية، ولثل هذا فليعمل العاملون، فإنّه (طاب ثراه) أسوة حسنة لأهل العلم جميعاً.

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه تفوكل به نستعين
والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

وبعد فلا يخفى ان المحدث في قراءة القرآن الكريم سواء كان في الصلاة اذ في غيرها
انها من قبيل الحكاية فلا يقصد بها الا ذلك اللفظ النازل عليه مع سواء اريد من
الحكاية كون هذه الالفاظ التي نقرأها حكاية عن تلك الالفاظ التي نزلت عليه
لتكون من قبيل استعمال اللفظ في مثله اواريد من الحكاية الحكاية والمماثلة لتكون
من باب الالفاظ ويكون نفس اللفظ الذي التاء الثاني وتلفظ به ما تلا نزل
عليه مع ولا فرق في ذلك بين جملة الخبرية وجملة الانشائية وبأى وجه اخذنا
الحكاية من هذين الوجهين لا يكون المقصود للقارى الا اللفظ عارفاً بقصد
المعنى بل ان الكثيرين جملة لا يتمكن القارى ان يقصد معناها مثل قوله تعالى
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عبدين وقوله ثم اياي فاقفون وقوله ثم
ناشكروا ولا تكفرون نعم رفع الاشكال في امكن قصد الدعاء في مثل قوله ثم
اهدنا الصراط المستقيم قصداً طويلاً او قصداً مقارناً لقصد الحكاية وذلك مطلب
اخر لو قلنا بصحة في الصلاة لم يكن له دخل بما نحن فيه من كون المطلوب بقرآن القرآن
في الصلاة اذ في غيرها هو نفس اللفظ لا اللفظ بمعناه بان يكون معناه مقصوداً
من النظم نعم بها في انشاء اسم ثم وجه اخر لكون اللفظ قرآناً غير راجع الى هذين
الوجهين من وجهي الحكاية وانه لو تم ذلك الوجه امكن قصد الدعاء بمثل قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم من دون توقف على الطولية والقصد المقارن كما انه سياتي
انشاء اسم ثم توضيح المراد من الطولية والقصد المقارن عند التعليق على ما افاده
كشف الغطاء فقه في خانة كتاب الذكر والدعاء من كتاب كشف الغطاء

يمكن ان يقال ان حقيقة القرآن كغيره من الخطب والحمل الكلامية ليس هو عبارة عن
 تلك الشخص من اللفظ الذي فرجه به جبرئيل صلى الله عليه وسلم عليه والم بل ان ذلك
 الشخص زود من افزاده وليس هو الا ذلك الكلي الطبيعي من ذلك الكلام المنظم
 بذلك التنظيم الخاص الذي كان ايجاده بعد ايجاد ذلك اللفظ الخاص الذي
 ترجع نزول عليه مع علمي ما هو انشأ في ايجاد الطبيعي بايجاد فزده نازا او جذا انسان
 فزده من ذلك الكلام كان ذلك الفرد قرا نازا ان قصد بانشاء معناه فبما يصح فيه
 ذلك كما في الناحية نعم لا بد من قصد كونه فزده من ذلك الكلي مما يكون مشتركا
 بينهم وبين غيره من الكلام اما ما يكون مختصا به فلهذا لا يحتاج الى قصد كونه فزده
 كما ذكره في احكام كتابه من الواضح ان قصد الفرد به لا ينافي قصد الدعاء بان
 الفرد يستظهر له ان من له كون اللفظ فانه ثابت منوطا باستعمال اللفظ باللفظ
 ولا بايجاد مثل الشخص النازل عليه مع تكون من باب الحكمة والاعتدال اذ من باب
 المائلة والحكمة بل هي من باب ايجاد الفرد من كلي الكلام ويمكن في تحقق الفرد به قصد
 اشتغال ذلك الاراد المتعلق بذلك الكلي الطبيعي من الواضح ان قصد الدعاء بان
 الفرد من ذلك الكلي اشتغال الاراد المتعلق به ليس فيه شائبة اجتماع الكليتين فلا حظ
 وهكذا الحال في الادكار والادعائ الخاصة الواردة في الصلاة اذ في غيرها نعم في لزوم قصد
 معناها اذ كونه هو الافضل ما تقدم ذكره من التراجع المتقدم والا فرب كتابه الا ان
 هاهنا عيادها المتعلق بها وان ثبت قسم ذلك قصد اجمالها لمعناها
 فانه لا شائبة في الاصطلاح دام السلام
 حرره انظر الطلبة
 حسن الحلبي

٢٩ ع ١٣٧٥

متن الرسالة الفقهية

سَبِّحْ لِلَّهِ الْحَمْدَ الْبَاقِي

وعليه نتوكل وبه نستعين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين:

وبعد فلا يخفى أن المعروف في قراءة القرآن الكريم ، سواء كان في الصلاة أو في غيرها أنها من قبيل الحكاية فلا يقصد بها إلا ذلك اللفظ النازل عليه ﷺ سواء أريد من الحكاية كون هذه الألفاظ التي تقرأها حاكية عن تلك الألفاظ التي نزلت عليه ﷺ لتكون من قبيل استعمال اللفظ في مثله، أو أريد من الحكاية المحاكاة والمماثلة لتكون من باب الإلقاء، ويكون نفس اللفظ الذي ألقاه القارئ وتلفظ به مماثلاً لما نزل عليه ﷺ. ولا فرق في ذلك بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية.

وبأي وجه أخذنا الحكاية، من هذين الوجهين، لا يكون المقصود للقارئ إلا اللفظ عارياً عن قصد المعنى.

بل إن الكثير من جملته لا يتمكن القارئ أن يقصد معناها، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَأَيُّهَا فَاتَّقُونِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾^(٣).

نعم، وقع الإشكال في إمكان قصد الدعاء في مثل قوله تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٤)، قصداً طويلاً، أو قصداً مقارناً لقصد الحكاية، وذلك

(١) سورة الدخان: ٣٨.

(٢) سورة البقرة: ٤١.

(٣) سورة البقرة: ١٥٢.

(٤) سورة الحمد: ٦.

مطلب آخر لو قلنا بصحته في الصلاة لم يكن له دخل بما نحن فيه من كون المطلوب بقراءة القرآن في الصلاة أو في غيرها هو نفس اللفظ لا اللفظ بمعناه بأن يكون معناه مقصوداً للقارئ من لفظه.

نعم، سيأتي - إن شاء الله تعالى - وجه آخر لكون اللفظ قرآناً، غير راجع إلى هذين الوجهين من وجهي الحكاية.

وإنه لو تم ذلك الوجه أمكن قصد الدعاء بمثل قوله تعالى: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) من دون توقف على الطولية أو القصد المقارن.

كما أنه سيأتي - إن شاء الله تعالى - توضيح المراد من ((الطولية)) ((والقصد المقارن)) عند التعليق على ما أفاده كاشف الغطاء رحمته في خاتمة كتاب الذكر والدعاء من كتاب كشف الغطاء^(١).

وأما ما يدخل في الصلاة وتوابعها من الدعاء والذكر والتحميد والتسبيح والتهليل والتكبير والصلاة على النبي وآله عليهم السلام فالمعروف هو عدم كونه من باب الحكاية بالمعنى الذي تقدم في قراءة القرآن.

ولأجل ذلك يصح قصد معناها الإخباري، أو الإنشائي، بلا تكلف الطولية، أو المقارنة.

لكن حيث كان التكليف بها شاملاً لمن لم يعرف معناها بالمرّة، على وجه لم يعرف أن لفظ جملة: (سمع الله لمن حمده) مثلاً هل هو إخبار بالحشر والنشر، أو هو دعاء لنفسه، أو دعاء لغيره، أو أن هذه الألفاظ أسماء أشخاص مقدّسة

(١) هو الشيخ جعفر بن خضر بن يحيى الجناحي النجفي ولد ١١٥٦هـ. وقد عُرف بلقب (كاشف الغطاء) اشتقاقاً من اسم كتابه (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء)، وله أيضاً: الحق المبين في تصويب المجتهدين، منهج الرشاد لمن أراد السداد. توفي في شهر رجب ١٢٢٨هـ. (ينظر: أعيان الشيعة: ٩٩ / ٤).

(٢) كشف الغطاء: ٥٢٢ / ٣.

عند الله تعالى، أو هي أسماء شياطين يتعوذ به تعالى منها.
إلى غير ذلك من الاحتمالات البعيدة في نفسها، المتباعدة فيما بينها، التي
يكون منشأها الجهل باللغة جهلاً مطلقاً.
التزم من التزم من الفقهاء بأن المطلوب بها من عامة المكلفين هو إيجاد نفس
هذه الألفاظ.

ويمكن أن يستدل له:
بإطلاق الأوامر المتعلقة بهذه الأقوال.
وعدم ثبوت دليل يدل على التقييد، بحيث إنه يجب على الجاهل بمعناها أن
يتعرفه ويتعلمه مقدمة لقصده عند إيجادها.

وبالسيرة المستمرة على الاكتفاء من الجاهل بإيجاد هذه الألفاظ.
نعم، من عرف معناها يكون الأفضل له قصد ذلك المعنى عند الإتيان بها،
لكن لو لم يقصد ذلك لغفلة أو نحوها صح عمله، حتى أنه لو غفل في أثناء
الصلاة عن القصد الفعلي للفظ لكن استمر فيه بدافع الإرادة الأولى، وكانت
صلاته صحيحة.

وفي قبال هذا القول أو الاحتمال قول، أو احتمال آخر، وهو: لزوم قصد
المعنى. استناداً في ذلك إلى أن التكليف باللفظ المجرد مستبعد لا يساعده الذوق.
ويؤيده الأوامر المتعلقة^(١) بالشهد والتسليم والصلاة على النبي ﷺ ونحو
ذلك مما يبعد انطباقه على اللفظ المجرد من كل قصد.
أما النقض على ذلك بالغافل والجاهل.

فيمكن الجواب عنه بأن صحة ذلك من جهة كفاية القصد الإجمالي
الارتكازي في قصد تلك المعاني وفي تحقق كونه مخبراً أو منشأ.

(١) في النسخة الخطية ((ويؤيده ما تضمن من الأوامر المتعلقة)) ثم شطب على ((ما تضمن
من))، وبعد حذفها تكون العبارة: ((ويؤيده الأوامر المتعلقة)) كما أثبتناه.

هذا ولكن ذلك لا يخلو عن تأمل.

إذ كيف يكون الغافل عن المعنى، بل عن اللفظ عند تلفظه به قاصداً معناه، ولو إجمالاً؟

وكيف يكون مخبراً أو منشئاً أو مسبّحاً أو حامداً أو مكبراً أو مصلياً على النبي ﷺ، مع توقف ذلك كله على قصد المعنى من اللفظ فعلاً؟

ولو تمّ ذلك في من له علم بالمعنى، وحصلت له الغفلة عند تلفظه به، فلعله لا يتم في من هو جاهلٌ باللغة جهلاً مطلقاً، كما أشرنا فيما سبق.

فإن جهله المطلق يسدّ عليه باب القصد للمعنى، ولو ارتكازاً أو إجمالاً، وأقصى ما عنده هو أن يقصد بالألفاظ ما يقصده العارف بمعانيها، وذلك لا يدخله في القصد الإجمالي الارتكازي، ولا يجعله مخبراً أو منشئاً أو مسبّحاً إلى آخره.

ولا يخفى أنه لو تمّ الاكتفاء من الجاهل بهذا المقدار من القصد الإجمالي فلا بد أن يكون ذلك عند الغافل باعتبار القصد في عرض القصد التفصيلي.

إذ لو كان في طوله، لأوجب عليه تعلّم المعنى، ولا يسقط عنه قصده التفصيلي إلا عند تعذّره، وذلك أعني وجوب تعلّم المعنى يكاد يحصل القطع من السيرة بعدمه.

أما دعوى كون الواجب في الأصل هو الألفاظ المقيدة بالقصد المذكور ولكن سقط وجوب هذا القيد في حقّ الجاهل بالمعنى، وبقي في حقّه وجوب نفس اللفظ، كما أنه قد سقط في حقّ الأخرس وجوب اللفظ وبقي أصل قصد المعنى أو أصل قصد اللفظ.

فيمكن تطرّق المنع إليها بما عرفت؛ إذ لو كان الواجب بالأصل هو الألفاظ المقيدة بالقيد المذكور، لوجب على الجاهل بالمعنى تعلّمه، كما وجب عليه تعلّم اللفظ، إلا إذا تعذر ذلك عليه.

ولكن القطع بخلافه، من السيرة المكتفية بتعلم اللفظ دون تعلم المعنى، فلا يوجبون على الأجنبي عن اللغة الداخل بالإسلام ألاّ تعلم اللفظ دون تعلم المعنى، وإن كان تعلمه ممكناً.

ونظير هذه الدعوى -أو بإزائها- دعوى كون وجوب القصد مشروطاً بالعلم بالمعنى، فإذا لم يكن الشخص عالماً بالمعنى؛ لم يكن قصده واجباً عليه -وإن أمكنه التعلم- لأن شرط الوجوب لا يجب تحصيله.

دليل هذه الدعوى أقرب من الأولى، باعتبار ملاءمتها مع السيرة على عدم تكليف الجاهل بالمعنى بتعلمه، وحينئذ فيركن صاحبها في أصل وجوب القصد إلى مثل ((يسبح ويكبر ويتشهد ويسلم)) ونحو ذلك مما ظاهره لزوم قصد المعنى من اللفظ بناءً على أن من نطق بقول: ((سبحان الله)) غير قاصد معناه لا يصدق عليه أنه سبّح الله تعالى، ويجعل قيام السيرة على عدم إلزام الجاهل بالتعلم، والاكتفاء منه بمجرد اللفظ - مع فرض إمكان تعلمه - دليلاً على كون وجوب قصد المعنى مشروطاً بالعلم به.

والخلاصة هي: أنه لا إشكال في صحة صلاة الغافل عن المعنى، بل والغافل عن اللفظ نفسه عندما يندفع إليه في أثناء الصلاة بدافع الإرادة الأولى.

كما أنه لا إشكال في صحة صلاة الجاهل بالمعنى.

وهما مما يستظهر به القائل بالاكْتفاء باللفظ المجرد.

ولكن القائل باعتبار القصد، يجيب عن ذلك بكفاية القصد الإجمالي، بالنحو الذي عرفت في إخراج ذلك عن اللفظ المجرد.

وله النقض - على القائلين بكفاية اللفظ المجرد - بما لو قصد المصلّي بتلك الألفاظ الحكاية عن تلك الألفاظ المأمور بها، على نحو ما عرفت من الحكاية في قراءة القرآن.

وبما لو كان المكلف عارفاً بتلك المعاني، ولكنه تلفظ بتلك الألفاظ ولم

يقصد بها المعنى، بل لم يقصد إلا مجرد اللفظ الخالي عن كل قصد حتى قصد الحكاية للفظ الإمام عليه السلام في الصادر منه عليه السلام في مقام التعليم، مثل أن يقول عليه السلام: قل في ركوعك (سبحان ربي الأعلى وبحمده).

فهل يلتزم القائل بكفاية اللفظ بصحة صلاته؟ إن ذلك بعيد جداً. فلا أقل من التوقف في الحكم بالصحة في مثل الفرض المذكور، لو لم نقل بثبوت الفساد، ولو من جهة ما ورد من مثل الأمر بالشهد ونحوه، فلاحظ وتدبر. ولعل الذي يظهر من كاشف الغطاء رحمته الله الصحة، فإنه في خاتمة كتاب الدعاء من (كشف الغطاء) قال ما هذا لفظه:

(الثاني والثلاثون: إن كلاً من القراءة والذكر والدعاء، لا يخلو من ثلاثة أحوال: لفظ مجرد عن فهم المعنى، ومعنى مجرد عن اللفظ مقرون بالكلام النفسي، وجامع للأمرين. والجميع مستحب لكنها مرتبة فالتقدم فيها مفضل بالنسبة إلى المتأخر)^(١) انتهى.

وعبارته هذه - وإن كانت في المستحبات منها - إلا أن أصل الإشكال، وهو: عدم الجدوى باللفظ المجرد الذي لا يكون إلا لقلقة اللسان، جارٍ حتى في الأذكار التي تكون مستحبة في خارج الصلاة.

ولعل كلماتهم في تكبير الأخرس، وفي باقي الأقوال، ظاهرة في عدم وجوب قصد المعنى على غير الأخرس، فراجع ((جامع المقاصد)^(٢) والمدارك^(٣)

(١) كشف الغطاء: ٥٢٢ / ٣.

(٢) قال المحقق الكركي رحمته الله في جامع المقاصد: ٢ / ٢٣٨: (والظاهر أنه لا يراد بعقد قلبه بمعناها ربطه بالمعنى الوضعي الذي يراد من اللفظ باعتبار قوانين أهل اللسان، لأن هذا المقدار لا يعلم وجوبه على غير الأخرس، بل الظاهر أن المراد عقد القلب بالمعنى الظاهري).

(٣) قال السيد العاملي رحمته الله في مدارك الأحكام: ٣ / ٣٢٠: (ليس المراد بمعناها المعنى

وكشف اللثام^(١)) في أن الواجب على الأخرس هو الإشارة إلى اللفظ أو الإشارة إلى المعنى، وأن الثاني غير واجب على الناطق فينبغي أن تكون إشارة الأخرس إلى الأول.

وقال السيد رحمته^(٢) في منظومته:

ويعقدُ الأخرس بالإشارة وقصدُهُ لللفظِ والعبارة^(٣).

وقال في الجواهر في طيِّ كلماته في مبحث تكبير الأخرس، ما هذا لفظه:
(وعدم إيجاب إخطار المعنى على الناطق أصلاً، اعتماداً على اللفظ الدال - في حد ذاته - عليه، بخلاف الإشارة التي لا تكون كاللفظ^(٤)) إلى آخره.
وقال رحمته - في مبحث التسليم - بعد أن ذكر الأقوال في معناه والمقصود به ما هذا لفظه:

المطابق، لأن تصور ذلك غير واجب على غير الأخرس، بل يكفي قصد كونه تكبيراً لله وثناءً عليه. والمراد بالإشارة الإشارة بالأصبع).

(١) قال الفاضل الهندي رحمته في كشف اللثام: ٤٢١ / ٣: ((والأخرس) الذي سمع التكبير وأتقن ألفاظها ولا يقدر على التلفظ بها أصلاً، ومن يحكمه من يمنعه من النطق غير الأخرس (يعقد قلبه بمعناها) أي بإرادتها وقصدها، لا المعنى الذي لها، إذ لا يجب إخطاره بالبال. وأما قصد اللفظ فلا بد منه (مع الإشارة وتحريك اللسان) والشفة واللهة).

(٢) هو السيد مهدي ابن السيد مرتضى ابن السيد محمد الطباطبائي المعروف بالسيد بحر العلوم، ولد بكر بلاء ليلة الجمعة في شوال سنة ١١٥٥ هـ. من تلامذة الوحيد البهبهاني من آثاره: المصابيح في الفقه. الفوائد في الأصول. رجال بحر العلوم (الفوائد الرجالية). وتوفي بالنجف الأشرف سنة ١٢١٢ هـ ودفن قريباً من قبر الشيخ الطوسي. (ينظر: أعيان الشيعة: ١٠ / ١٦٠).

(٣) منظومة الدرّة النجفية: ١٨١.

(٤) جواهر الكلام: ٦ / ٢١٢.

((وعلى كل حال، لاريب في عدم وجوب استحضار نوع هذا القصد فضلاً عن خصوصيات المقصود، كما صرح به جماعة بل لعله لا خلاف فيه))^(١) انتهى.

وإن أمكن أن يقال: إن كلماته في هذا المقام مختصة بما ذكره في المقصود من التسليم، الذي قال عنه إنه ((من الأسرار الواقعية))^(٢) دون المقصود من باقي الأذكار مما يدخل تحت اللفظ، فراجع.

أما ما ذكره كاشف الغطاء رحمته من إدراج القرآن في هذه الجملة، فيمكن التأمل فيه، لما عرفت من أنه لا يمكن اجتماع قصد المعنى فيه مع حكاية اللفظ، إلا فيما يكون دعاءً ونحوه، بالنحو المذكور من الطولية، أو الاقتران. على أن في النفس شيئاً من ذلك، حتى مع الطولية أو القصد المقارن.

أما الطولية:

فهي إنما تتصور في الكنايات كمثّل ((زيد كثير الرماد)) بأن يكون المراد الاستعمالي هو كثرة الرماد، ليدلّ على لازمه وهو الكرم، أما بنحو يكون مركز الإخبار هو الأخير. أو بنحو يكون الأول هو مركز الإخبار، وبعد ثبوته بواسطة إخبار المخبر ينتقل السامع إلى لازمه الذي هو الكرم، على خلاف في كيفية الكناية بين علماء البيان^(٣).

(١) جواهر الكلام: ١٠ / ٣٤٢.

(٢) جواهر الكلام: ١٠ / ٣٤٢.

(٣) الكناية: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، أي إرادة ذلك المعنى، كلفظ طويل النجاد). ينظر: مختصر المعاني: ٢٥٧.

فقوله (طويل النجاد) كناية عن طوله من خلال بيان طول حمائل سيفه، كما يمكن أيضاً أن تكون إشارة إلى طوله وطول حمائل السيف معاً، فيكون من إرادة اللازم والملزوم، أي ذلك المعنى مع اللازم، وهو من أنواع البديع، وقد قيل (الكناية أبلغ من التصريح).

وعلى أي حال: لا يكون لذلك - على الظاهر - دخل فيما نحن فيه من استعمال اللفظ الصادر من لافظه في نفس اللفظ النازل عليه ﷺ وجعل ذلك قنطرة إلى إرادة المتكلم معنى اللفظ إنشاءً أو إخباراً، إذ لا وجه لجعل ذلك اللفظ الأصلي النازل عليه ﷺ - الذي هو المدلول للفظ الصادر من المتكلم - قنطرة إلى المعنى.

فمن قال: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ مثلاً، حاكياً بها تلك الجملة الأصلية النازلة عليه ﷺ كيف يجعل إعمال لفظ نفسه في ذلك اللفظ الأصلي، وسيلة إلى إرادته ذلك المعنى الإنشائي أعني طلب الهداية منه تعالى، ليكون بذلك داعياً وطالباً من الله تعالى الهداية.

وأما القصد المقارن:

فليس هو إلا عبارة عن أن يخطر في نفسه طلب الهداية منه تعالى، عندما ينطق بتلك الجملة حاكياً بها تلك الجملة النازلة عليه ﷺ أو موجداً ومُلَقِياً بها مثل تلك الجملة، على ما مر من التردد في الحكاية بين كونها من قبيل إعمال اللفظ في مثله أو كونها من قبيل الإيجاد وإلقاء ما هو مثل تلك الجملة النازلة عليه ﷺ.

وعلى أي حال لا يكون حضور طلب الهداية منه تعالى - في نفس الالفاظ، عند إلقائه تلك الجملة - من قبيل الإنشاء، فضلاً عن كونه إنشاء دعاء بالقرآن. ومن ذلك يظهر التأمل فيما ذكره السيد ١١ في المسألة (٨) من مسائل فصل ((مستحبات القراءة)) قال فيها: (فيجوز إنشاء الحمد بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ

(١) السيد محمد كاظم ابن السيد عبد العظيم بن إبراهيم ابن السيد علي الطباطبائي البزدي وتأريخ ولادته ١٢٥٢هـ.. من آثاره: العروة الوثقى. تعليقة المكاسب للشيخ الأنصاري. رسالة في التعادل والتراجيح. رسالة جواز اجتماع الأمر والنهي. وتوفي في النجف بذات الرئة وداء الجنب من يوم الثلاثاء ٢٨ رجب سنة ١٣٣٧ هـ ودفن فيها خلف جامع عمران

رَبِّ الْعَالَمِينَ^(١) وإنشاء المدح في ﴿الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ﴾^(٢) وإنشاء طلب الهداية في ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. ولا ينافي قصد القرآنية مع ذلك^(٣) انتهى.
فإنك قد عرفت عدم تمامية ذلك القصد بالقرآن، سواء كان بنحو الطولية أو كان بنحو المقارنة.

نعم يمكن أن يدعو الإنسانُ ربَّه بجملة قرآنية مثل قوله في القنوت أو في غيره ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^(٤) .. إلى آخره.

لكن تخرج الجملة بذلك عن كونها جملة قرآنية، أعني محكياً بها القرآن.
لا يقال: إن الدعاء بالجملة القرآنية لا يخرج الجملة عن كونها في حد نفسها هي تلك الجملة القرآنية النازلة عليه ﷺ كما أن الدعاء ببيت من الشعر^(٥) مثل قوله: (الهي عبدك العاصي أتاكا)^(٦) إلى آخره.

لا يخرج عن كونه ذلك البيت الذي قاله ذلك الشاعر، وإنما يتوجه الإشكال لو كان تحقق القرآنية منوطاً بقصد الحكاية بمعنى استعمال اللفظ الصادر باللفظ النازل عليه ﷺ.

أما لو كان من قبيل الإيجاد وإلقاء مثل ذلك الذي نزل عليه ﷺ فلا مانع من

ابن شاهين في مرقد الإمام علي عليه السلام. (السيد محمد كاظم اليزدي.. سيرته وحياته / كامل سلمان الجبوري).

(١) سورة الحمد: ١.

(٢) سورة الحمد: ٢.

(٣) العروة الوثقى للسيد اليزدي: ٥٣٤ / ٢.

(٤) سورة آل عمران: ٨.

(٥) هو شطر بيت يُنسب إلى أبي نؤاس وهو: الحسن بن هانئ الحكمي الدمشقي من أشهر شعراء العصر العباسي. ولد سنة (١٤٥هـ) وتوفي في عام (٢٠٢هـ). ينظر: أعيان الشيعة:

٣٣٢/٥.

(٦) تكملة البيت الشعري: مقرا بالذنوب وقد عصاكا.

إيجاد ذلك المثل قاصداً به معناه الدعائي.

لأننا نقول: لا يكفي في تحقق القرآنية مجرد إيجاد المثل، وإن لم يكن قاصداً به المماثلة والمحاكاة، بل لابد من قصد المماثلة والمحاكاة، فيكون النظر إلى ذلك اللفظ المماثل نظراً استقلالياً، وهو لا يجتمع مع قصده معناه، لكون النظر إليه حينئذ نظراً آلياً وهما لا يجتمعان في واحد.

نعم، هنا دعوى أخرى - لعلها تصحح الاجتماع - وهي أن يقال إن صدور مثل هذه الجملة منه تعالى ليس المراد بها هو أنه تعالى ينشئ طلب الهداية - تعالى عن ذلك - بل المراد - والله العالم - من أول الفاتحة حتى البسملة^(١) إلى آخر الفاتحة، هو: تعليم العباد كيف يقولون؟

ويكون محصل ذلك هو أمر العباد بأن يقولوا ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ❖ الحمد لله رب العالمين ﴿.. إلى آخره.

فهو من هذه الجهة شبيه بأمر النبي ﷺ المسلمين بأن يقولوا: كذا وكذا، في الدعاء الفلاني.

وأصرح من هذا في ذلك ما قد صدر من السور بالأمر بالقول مثل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٢) ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾^(٣) ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾^(٤) ونحو ذلك من الآيات والسور، وحينئذ يكون حاله حال الدعاء وبقية الأذكار، في عدم كونه من باب الحكاية، ويكون داخلاً في النزاع المتقدم في سائر الأذكار أعني لزوم قصد المعنى بها، أو كفاية اللفظ المجرد.

وبناءً على ذلك لا يبقى إشكال في صحة طلب الهداية في قوله: ﴿اهْدِنَا

(١) أي مع دخول البسملة.

(٢) سورة التوحيد: ١.

(٣) سورة الكافرون: ١.

(٤) سورة الفلق: ١.

الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ^(١) وإنما الإشكال في أن ذلك هو المتعين أو أنه هو الأفضل. هذا، ولكن هذه الدعوى إنما يمكن إتمامها في الفاتحة دون ما اشتمل على الأمر بالقول مثل (سورة التوحيد) فإنها تحتاج إلى الحكاية بالنسبة إلى لفظة (قل)، بل بالنسبة إلى ما بعدها، لكونه مقولاً لذلك القول.

على أن هذه الدعوى - ولو بالنسبة إلى الفاتحة، بل حتى الأوامر الواردة في الأدعية الخاصة - لا تسلم عن إشكال اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي، فإن المتكلم بتلك الجملة المأمور بها إن قصدَ بها المماثلة والمحاكاة لما أمر به، أعني به ذلك اللفظ الذي صدر من الأمر في مقام التعليم كان النظر إليها استقلالياً، وهو لا يجتمع مع قصد إنشاء الدعاء بها لكون النظر إليها حينئذ آلياً. ولو لم يقصد بها المماثلة والمحاكاة، لم يكن ممثلاً لذلك الأمر؛ لتوقف امثاله على قصد المماثلة والمحاكاة.

ولا يندفع الإشكال إلا بالمنع من المنافاة المذكورة، بأن يقال: إن اللفظ لا شبهة في كونه مقصوداً للمكلف الداعي، غايته أنه قصد آلياً، ولا مانع من أن يقصد المحاكاة والمماثلة للفظ آخر بذلك اللفظ الصادر المقصود آلة لإيجاد المعنى، نظير مالمو قصد في أثناء قراءته إسماع الآخر. وإن شئت فقل: إنه مأمور بأن يجعل هذه الجملة الخاصة آلة في إنشاء دعائه، فإذا دعا ربه بتلك الجملة كان قد قصد إيجاد المماثلة، وقصد به الدعاء، فيحصل الامتثال، ويجتمع القصدان.

وهكذا الحال في الجملة القرآنية التي سيقى لتعليم العباد أن يتعبّدوا بها، كما في الفاتحة، بناءً على الدعوى المذكورة، فإذا قال ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ إلى آخر الفاتحة قاصداً بذلك امتثال أمره، كان قد أوجدها قاصداً بها معناها، فكان قاصداً للجهتين جهة إيجاد اللفظ وجهة إيجاد المعنى، ولا مانع من

اجتماع الجهتين، ولكنه لا يخلو عن تكلفٍ وتعسفٍ، بل لعله لا يسلم من إشكال اجتماع اللحاظين.

ويمكن أن يقال: إن حقيقة القرآن، كغيره من الخطب والجمال الكلامية، ليس هو عبارة عن ذلك الشخص من اللفظ الذي قرع به جبرئيل سمع النبي ﷺ بل إن ذلك الشخص فرد من أفرادهِ، وليس هو إلا ذلك الكلّي الطبيعي من ذلك الكلام المنظم بذلك التنظيم الخاص الذي كان إيجاده بعين إيجاد ذلك اللفظ الخاص الذي نزل عليه ﷺ على ما هو الشأن في إيجاد الطبيعي بإيجاد فردهِ.

فإذا أوجد الإنسان فرداً من ذلك الكلام، كان ذلك الفرد قرآناً وإن قصد به إنشاء معناه، فيما يصح فيه ذلك، كما في الفاتحة.

نعم، لا بدّ من قصد كونه فرداً من ذلك الكلّي فيما يكون مشتركاً بينه وبين غيره من الكلام.

أما ما يكون مختصاً به فلهلّ لا يحتاج إلى قصد كونه فرداً له، كما ذكره في أحكام كتابته.

ومن الواضح أن قصد الفردية لا ينافي قصد الدعاء بذلك الفرد.

ومنه يظهر لك أن مسألة كون اللفظ قرآناً ليست منوطة باستعمال اللفظ باللفظ.

ولا بإيجاد مثل الشخص النازل عليه ﷺ ليكون من باب الحكاية والاستعمال أو من باب المماثلة والمحاكاة.

بل هي من باب إيجاد الفرد من كلّي الكلام، ويكفي في تحقّق الفردية قصد امتثال ذلك الأمر المتعلّق بذلك الكلّي الطبيعي.

ومن الواضح أن قصد الدعاء بذلك الفرد من ذلك الكلّي امتثالاً للأمر المتعلّق به، ليس فيه شائبة اجتماع اللحاظين فلاحظ، وتأمل.

وهكذا الحال في الأذكار والأدعية الخاصة الواردة في الصلاة أو في غيرها.
نعم في لزوم قصد معناها أو كونه هو الأفضل: ما تقدم ذكره من النزاع المتقدم.

والأقرب كفاية الإتيان بها بداعي أمرها المتعلق بها وإن شئت فسم ذلك قصداً إجمالياً لمعناها فإنه لا مشاحة في الاصطلاح، والله العالم.

٢٩ / ربيع الأول / سنة ١٣٧٥هـ

حرره أقل الطلبة حسين الحلي

مصادر التحقيق

١. القرآن الكريم.
٢. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات/ بيروت-لبنان.
٣. بحار الأنوار، المجلسي، مؤسسة الوفاء/ بيروت لبنان ١٤٠٣ هـ الطبعة ٢.
٤. جامع المقاصد، المحقق الشيخ علي الكركي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث / قم / ١٤٠٨ هـ الطبعة ١.
٥. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية/ طهران / ١٣٦٥ ش الطبعة الثانية.
٦. دليل مشهد السياحي، لجنة السياحة في مشهد.
٧. السيد محمد كاظم اليزدي، كامل سلمان الجبوري، الناشر: ذوي القربى-قم
٨. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، مكتبة آية الله المرعشي / قم / الطبعة ١.
٩. العروة الوثقى، السيد محمد كاظم اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين / قم / ١٤١٧ هـ الطبعة ١.
١٠. كشف الغطاء، مكتب نشر الحوزة العلمية في قم / بستان كتاب / الطبعة ١.
١١. كشف اللثام، الشيخ الفاضل الهندي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين / قم / ١٤١٦ هـ الطبعة ١.
١٢. مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، دار الفكر / قم / ١٤١١ هـ الطبعة ١.
١٣. مدارك الأحكام، السيد محمد العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث / قم / ١٤١٠ هـ الطبعة ١.
١٤. منظومة (الدرة النجفية)، السيد مهدي بحر العلوم، مطبعة النعمان/ النجف / ١٣٧٧ هـ.
١٥. يتيمة الدهر، لأبي منصور الثعالبي النيسابوري، دار الكتب العلمية/ بيروت لبنان / ١٩٨٣ م الطبعة ١.

