

دُرْسَاتٌ عِلْمِيَّةٌ

مجلة تعنى بالابحاث التخصصية في الحوزة العلمية

محتويات العدد

- حرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً
- نجاست الخمر
- حجية الاطمئنان
- الحسين بن علوان
- تحقيق حال جابر بن يزيد الجعفي
- إنارة العقول في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للسيد الخوئي ثالث

العدد السابع

دِرْكُ الْإِسَاقَاتِ عَلَيْهِ مَرْجِعٌ

مجلة نصف سنوية تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية
تصدر عن المدرسة العلمية (الأخوند الصغرى) في النجف الأشرف

العدد السابع
رجب الأصب ١٤٣٦ هـ



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ١٦١٤ لسنة ٢٠١١



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طَابِقَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُذْرِعُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَخَدَّرُونَ

الأسس المعتمدة للنشر:

١. ترحب المجلة بإسهامات الباحثين الأفضل 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 (منضدة).
 - ت . أن توضع الهوامش في أسفل الصفحة.
 - ث . أن يتراوح حجم البحث بين (٦٠) إلى (١٢) صفحة من القطع الوزيري بخطٍ متوسط الحجم، وما يزيد على ذلك يمكن جعله في حلقتين أو أكثر حسب نظر المجلة، شريطة استلام البحث كاملاً.
 - ج . أن لا يكون البحث قد نُشر أو أُرسل للنشر في مكان آخر.
 - ح . أن يُذيل البحث بذكر المصادر التي اعتمدها الباحث.
٣. يخضع البحث لمراجعة هيئة استشارية (علمية)، ولا يُعاد إلى صاحبه سواء أُنشر 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 صرف، ولا يُعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

محتويات العدد

	▪ كلمة العدد
٩	إدارة المجلة
	▪ حرمة قطع صلاة الفريضة
١٣	الشيخ علي أيوب
	▪ نجاست الخمر
٢١	الشيخ علي العقيلي
	▪ حجية الاطمئنان
٨٥	الشيخ أمجد رياض
	▪ الحسين بن علوان
١٥١	الشيخ اسكندر الجعفري
	▪ تحقيق حال جابر الجعفي
١٨٩	الشيخ محمد الجعفري
	▪ إذارة العقول
	في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للسيد الخوئي <small>تذكرة</small>
٢٦٣	تحقيق: السيد جواد الغريفي

كلمة العدد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإسلام نعمة معنوية، ولا يخلو النظر في معارفه من لذة عقلية. ومن يقدّر له الاهتداء إليه وصرف نظر اهتمامه إلى تربية نفسه وقواه عليه، يجد مغامن كثيرة، هذا والمرء لم يكدر يتتجاوز في معارفه إلا ظواهر معروفة زيادة على كليات أركانه، فكيف إذا ضربت قدمه في بستان أحكامه! يشاهد جمال العدل مبسوطاً في جزئيات تشريعاته، ونسق الاعتدال يتدىّل من أغصان تفريعاته، وأصول الحكمة تجمع وتتواءم بين غرائب ومخالفات تطبيقاته، ولما كان المؤسس له الباري والخالق - عز شأنه - للكون الواسع الرحيب فمن الطبيعي أن يحتاج لكي نقع على أسرار تشريعاته وحكمة مباديه وطرق إثباتاته إلى مجموعة ضخمة من البحوث والدراسات في كل جهة كان للدين فيها كلمة، تمكن العقول والأفهام من استيعاب مواقفه وتحدياته، وترتبط بثقة نتائج اجتهاد المجتهدين في علومه بأوائل وكليات وحي كتابه المقدس، وتبنيها بإتقان على نحو السنة المطهّرة الواصلة من الموحى إليه في الأمة الهادي الأمين عليه السلام والمتعلقة بفهم وتبين المعصومين من أئمة البيت النبوى عليهم أتم الصلاة والتسليم، خصوصاً وأنَّ الزمان كلما طال وبعد عهدهم لهم ، واختلطت الثقافات، وتبليلت الأفكار واستعجمت الألسن وطاشت الأسماء، كلما مسَّت الحاجة إلى هدي العلماء وثاقب رأي الفقهاء لأنهم المعينون بنسيج خيوط متفرقات الشريعة بعناية وصبر واتقان على المنوال الأول الذي جاء به الإسلام وبلغ به نبي الأنام.

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

السابق الأقرب لعصر النصوص، لما اشتهر عنه والله أعلم من قوله: (رب ناقل فقهه إلى من هو أفقه منه)، ولما أدمج من أسرار التشريع في قالب اللفظ الذي تقطعت وحدته السياقية والزمانية، وخفت مناسباته وافصلت عنه قرائنه، ساهم كل ذلك في فهم مرحلتي لبعض الأحكام، ناهيك عن اضطرار الملقى والمبلغ للتشريعات من بعد النبي والله أعلم للمخالفه بين كلماته وإيقاع التنافي بين مدلولاتها اقتضاءً لحكمة التقية من أداء المنهج الصحيح فيختفي الموقف الصريح بين الروايات والمنقولات، وتبرز الحاجة أكثر إلى الدراسات الشاملة والبحوث الموسعة والدقة في المنهج الاستنباطي وأدواته.

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

ومن أجل ذلك تحرص إدارة مجلة دراسات علمية على الاستمرار في متابعة الباحثين الذين يخدمون هذا السياق ويجرؤون في هذا المصمار لترفد أذهان النفوس التواقه إلى التعرف على قوانين الإسلام وطرقه؛ لتنظيم الحياة، ونظرته لعلاج المشكلات واستيعابه للتطور العام في الحياة.

إنَّ مجلتنا هذه، وإنْ كانت علميةٌ تخصصيةٌ إلَّا أنَّها تستثمر جهود طلبة العلم وما تجود به أقلامهم وقرائهم وفق معيار يصلح أنْ يكون المنشور انْهذاً يُحتذى به

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

وبذلك نجد أنفسنا معنيين بالتذكير في كل عدد بأهمية جانب الكتابة لطلبة العلم وكونها طوراً من أطوار نضج الذهنية وتكامل الشخصية العلمية، ووجهًا تستقبل به الحاضر العلمية للمجتمع العام والخاص.

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

ولأنَّ نفوتنا الإشارة إلى الحاجة الظاهرة مما قدمناه من الكلام إلى اهتمام الباحثين بالموضوعات الحديثة في البحث الفقهي والتي يعتبر تأصيل النظرية الإسلامية لها في الحكم على ضوء رصانة الأدلة الشرعية وجهاً ناصعاً لواقعية الأحكام الإسلامية وانسجامها مع الحاجات المتغيرة بتطور الاجتماع المدني بنفس مستوى تلبيتها للحاجات الأولية الفطرية، وتنظيمها للعلاقات المعقّدة بين الإنسان ومحيهه بشكل عام، كتنظيمها لعلاقته به في أول ظهورها في حياة المجتمعات الإسلامية الأولى. كما أنَّ في تلك البحوث برهاناً على حيوية الحركة العلمية في الحوزات العلمية واتصالها بمشاكل وهموم ووظائف النشاط البشري للمسلم فرداً وجماعة من جهة توجيهها نحو الهدف الحكيم وربطها بمحرك الداعوية الإلهية.

ومن المفيد جداً والحيوي الحُثُ الذي توقعه من أصحاب السماحة القائمين على بحوث الخارج لطلبتهم المرتادين لمعاهد بحثهم نحو الاهتمام بهذا الجانب، ورفد مجلتنا وأمثالها بالبحوث المنقحة الهدافة في الفقه والأصول والرجال وغيرها؛ لغرض نشرها

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

على أنَّ للمجلة هيئة علمية يوثق بها وفرصة للباحث في الاستفادة من خبرتها ودقة نظرتها ليضيف الباحث إلى رصيده تجربة تغنىه ويؤمِّن مقصدأً يعنيه.

وفي الختام تتقدَّم بشكرنا إلى الأفضل الأعزاء الذين قام بكتابتهم وجهودهم هذا العدد السابع من المجلة، نظر الله ثمارهم وزادها، لتكون حافزاً لآخرين وشاهدأً على رواج سوق العلم. كما نشكر جميع المساهمين في ظهور هذا العدد بالضبط والتنسيق من كل الجوانب التي نأمل أنْ تسرُّ الناظرين، وإنْ شاء الله تكون الهناتُ من القلة ما لا تشغله المتابعة عن النظر فيما يجد من الخير الكبير.

إدارة مجلة دراسات علمية
٢٥ جمادى الآخرة ١٤٣٦ هـ

حرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً

الشيخ علي أيوب دام عزاؤه

من المسائل الفقهية التي وقعت محلاً
للخلاف بين المتقدمين والمؤخرين من
أعلام الطائفة الحقة قطع صلاة الفريضة
اختياراً، فقد ذهب المتقدمون إلى الحرمة،
في حين ذهب بعض المؤخرين إلى عدمها،
وتوقف بعض المعاصرین في ذلك.
وهذا البحث يسلط الضوء على مذاهب
الفقهاء وأدلةهم فيها.

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وعترته الطيّبين الظاهرين، وللنّعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين. الكلام في هذه المسألة بخصوص صلاة الفريضة ولا يشمل النافلة.

والبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في ذكر الأقوال في المسألة.

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

المقام الأول: وفيه ثلاثة أقوال.

القول الأول: التحرير.

ذهب إلى التحرير كما عن مفتاح الكرامة جملة من الفقهاء كما في (الذكرى وجامع المقاصد والروض وجمع البرهان والذخيرة والكافية وغيرها). وفي الذخيرة ذكره المصنف والتأخرون. وتحريم قطع الصلاة الواجبة اختياراً من بدبيهيات الدين كما في (شرح المفاتيح) ومحل وفاق كما في موضع من (الذخيرة وشرح نجيب الدين) ولا أعرف فيه خلافاً كما في (المدارك والمفاتيح والكافية) وموضع من (الذخيرة) وفي (جمع البرهان) كأنه إجماعي وفي (كشف اللثام) الظاهر الاتفاق عليه^(١).

وسوف نستعرض بعض الأقوال بشكل تفصيلي..

منها: ما ذكره الشيخ في النهاية ومثله في المسوط: (وإذا عرض للمصلحي شيء يخافه على نفسه من عقرب، أو حية، أو سبع، أو غير ذلك فليدفعه عن نفسه أو يقتله، ولا يقطع الصلاة. فإن لم يكن إلا بقطع الصلاة قطعها، ثم استأنف الصلاة بعد ذلك)^(٢).

(١) مفتاح الكرامة: ٨/١٥٢.

(٢) النهاية: ٩٥، المسوط: ١١٩.

و منها: ما ذكره ابن حمزة: (وأما ما يجوز له قطع الصلاة فثلاثة أشياء: دفع الضرر عن النفس، وعن الغير، وعن المال، إذا لم يكن إلا بقطع الصلاة) ^(١).
 ومنها: ما ذكره المحقق: (يحرم قطع الصلاة إلا لخوف الضرر) ^(٢).
 ومنها: ما ذكره العلامة: (يحرم قطع الصلاة الواجبة اختياراً، ويجوز لحفظ المال والغريم والطفل وشبهه) ^(٣).
 ومنها: ما ذكره الشهيد الثاني: (يجوز للمصلحي أن يقطع صلاته إذا خاف تلف المال أو فرار غريم أو تردي طفل وما شابه ذلك. ولا يجوز قطع الصلاة اختياراً) ^(٤).
 ومنها: ما ذكره المحدث البحرياني: (المعروف في كلام الأصحاب (رضوان الله عليهم) من غير خلاف يعرف هو تحريم قطع الصلاة اختياراً، وقيده جملة من الأصحاب منهم العلامة في بعض كتبه بالفرضية) ^(٥).
 هذه جملة من أقوال الفقهاء في حرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً.

القول الثاني: جواز قطع صلاة الفريضة اختياراً.

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

القول الثالث: التوقف.

ذكر السيد الخوئي تأثث: أنه (لا يجوز قطع الفريضة اختياراً على الأحوط ويجوز لضرورة دينية أو دنيوية) ^(٦).
 و مثله ما ذكره السيد السيستاني دام ظله ^(٧).

(١) الوسيلة: ٩٧.

(٢) المعتبر: ٢٥٨ / ٢.

(٣) القواعد: ٢٨١ / ١.

(٤) المسالك: ٢٣٧ / ١.

(٥) الحدائق: ٩٤ / ٩.

(٦) منهاج الصالحين: ١٩٤ / ١.

(٧) منهاج الصالحين: ٢٣٧ / ١.

وكيف كان: فقد ظهر من عرض الأقوال في المسألة أن المشهور ولا سيما المتأخرین، بل عن غير واحد دعوى الإجماع على حرمة قطع الصلاة اختياراً، بل عده في شرح المفاتيح من بدیهیات الدین.

المقام الثاني: في ذكر الوجوه التي استدلّ بها على التحریم.

الوجه الأول: إن الإقامة واجب وهو ينافي القطع فيحرم، بتقریب: أن المکلف إذا شرع في الصلاة فيجب عليه إتمامها ويحرم عليه قطعها؛ لأن القطع ينافي الإقامة الواجب.

وفيه:

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

الوجه الثاني: قوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾^(١)، بتقریب: أن حبط العمل بمعنى بطلان العمل فإن قطع الصلاة يكون من إبطال العمل المنهي عنه. وقد ذُكر في تفسیر هذه الآية كما عن التبیان: (﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾) بأن توقعوها على خلاف الوجه المأمور به فيبطل ثوابكم عليها وتستحقون العقاب^(٢).

وفي مجمع البیان: (﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾) بالشك والنفاق - عن عطاء - وقيل بالریاء والسمعة - عن الكلبی - وقيل بالمعاصي والكبائر - عن الحسن -^(٣).

وفي المیزان: (﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَطَيْعُوا اللَّهَ وَأَطَيْعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾).. الآية، وإن كانت في نفسها مستقلة في مدلولها مطلقة في معناها حتى استدل الفقهاء بقوله فيها

(١) محمد: ٣٣.

(٢) التبیان: ٣٠٨ / ٩.

(٣) مجمع البیان: ١٧٨ / ٩.

﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾ على حرمة إبطال الصلاة بعد الشروع فيها، لكنها من حيث وقوعها في سياق الآيات السابقة المعرضة لأمر القتال وكذا الآيات اللاحقة الجارية على السياق وخاصة ما في ظاهر قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾.. إلخ من التعليل، وما في قوله ﴿فَلَا تَهْنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾.. إلخ من التفريع.

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

وقيل: المراد بإبطال الأعمال إحباطها بمن هم على الله ورسوله بإيمانهم كما في قوله تعالى: ﴿يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾، وقيل: إبطالها بالرياء والسمعة، وقيل: بالعجب، وقيل: بالكفر والنفاق، وقيل: المراد إبطال الصدقات بالمن والأذى كما قال: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتَكُمْ بِالْمَنْ وَالْأَذِى﴾ وقيل: إبطالها بالمعاصي، وقيل: بخصوص الكبائر.

ويرد على هذه الأقوال: أن كل واحد منها على تقدير صحته وتسليمه مصدق من مصاديق الآية، مع الغض عن وقوعها في السياق الذي تقدمت الإشارة إليه، وأما من حيث وقوعها في السياق فلا تشمل إلا القتال كما مر^(١).

وقد ورد في تفاسير العامة كما عن الشعبي: (﴿أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾) بعقيتها. قال مقاتل والثمالي: لا تتمنا على رسول الله فتبطلوا أعمالكم. وقيل بالعجب والرِياء^(١).

وفي تفسير الرازي: (قوله: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾) يحتمل وجهاً: أحدهما: دوموا على ما أنتم عليه ولا تشركوا فتبطل أعمالكم، قال تعالى: ﴿لَئِنِ اشْرَكْتُ لِي حَبْطَنَ عَمْلَكَ﴾.

الوجه الثاني: ﴿لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾ بترك طاعة الرسول، كما أبطل الكتاب أعمالكم بتکذیب الرسول وعصيائه، ويؤیده قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُم﴾ إلى أن قال: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾.

الوجه الثالث: ﴿لَا تُبْطِلُوا صِدَاقَاتِكُمْ بِالْمُنْ وَالْأَذْى﴾ كما قال تعالى: ﴿يَمْنُونَ عَلَيْكُمْ أَنْ أَسْلَمُوا قَلْبًا لَا تَمْنَوْا عَلَى إِسْلَامِكُم﴾، وذلك أن من يمن بالطاعة على الرسول كأنه يقول هذا فعلته لأجل قلبك ولو لا رضاك به لما فعلت. وهو مناف للإخلاص، والله لا يقبل إلا العمل الخالص^(٢).

هذا ما ذكر في تفسير هذه الآية.

وقد استدل بعض فقهائنا بهذه الآية على عدم جواز قطع الصلاة، كما عن الجواهر حيث قال: (قد استدل غير واحد من الأصحاب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم﴾). وفيه:

كما عن الجواهر^(٣) ومصباح الفقيه^(٤) وغيرهما أن المراد من الإبطال: إحداث

(١) الكشف والبيان عن تفسير القرآن. (تفسير الشعبي): ٣٨ / ٩.

(٢) التفسير الكبير: ٧٢ / ٢٨.

(٣) الجواهر: ٢٠٨ / ١١.

(٤) مصباح الفقيه: ٤٢٨ / ٢.

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

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

الوجه الثالث: الروايات التي استدل بها على التحرير، وهي على طائفتين أربع:

الطائفة الأولى:

النصوص التي دلت على أن تحريرها التكبير وتحليلها التسليم:

منها: رواية القداح عن أبي عبد الله عليه السلام: (افتتاح الصلاة: الوضوء، وتحريمه)، التكبير، وتحليلها: التسليم)^(١)، وهذه الرواية ضعيفة السند بـ(سهل بن زياد) وسوف يأتي الكلام في دلالتها.

ومنها: ما عن الصدوق عليه السلام، قال: وقال أمير المؤمنين عليه السلام: (افتتاح الصلاة: الوضوء، وتحريمه: التكبير، وتحليلها: التسليم)^(٢).

ومنها: الحسن بن علي العسكري في (تفسيره) عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (مفتاح الصلاة: الطهور، وتحريمه: التكبير، وتحليلها: التسليم، ولا يقبل الله صلاة بغير طهور...) إلى آخر الرواية^(٣)، وهذه الرواية مرسلة لا اعتبار بها.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الوضوء / ح ٤.

(٢) المصدر السابق: الباب ١ من أبواب الوضوء / ح ٧.

(٣) المصدر السابق: الباب ١٥ من أبواب كيفية الوضوء / ح ٢٠.

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

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال: سألت أبا جعفر عليهما السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح. قال: (يعيد)^(١).

ومنها: رواية محمد بن سهل عن الرضا عليهما السلام قال: (الإمام يحمل أوهام من خلفه إلا تكبيرة الافتتاح)^(٢)، وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند بـ(محمد بن سهل) فإنه لم يرد فيه توثيق لكن تصلح للتأييد.

ومنها: رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليهما السلام قال: (إنما صارت التكبيرات في أول الصلاة سبعاً لأن أصل الصلاة ركعتان واستفتحها بسبع تكبيرات، تكبيرة الافتتاح، وتكبيرة الركوع...)^(٣)، إلى آخر الرواية وهذه الرواية كسابقتها فإنها ضعيفة بـ(علي بن محمد القمي) فإنه لم يرد فيه توثيق. ولكن يكفينا في المقام صحيحة زرارة المتقدمة.

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

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

(١) المصدر السابق: الباب ٢ من أبواب بطلان الصلاة بترك تكبيرة الإحرام / ح١.

(٢) المصدر السابق: الباب ٢ من أبواب بطلان الصلاة / ح٧.

(٣) المصدر السابق: الباب ٧ من أبواب استحباب افتتاح الصلاة / ح٦.

الطاقة الثانية:

ما ورد في نصوص كثير الشك، كصحيفة زراره وأبي بصير كلاهما (قالا: قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدرىكم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيده.

قلنا له: فإنه يكثر عليه ذلك كلما عاد شك؟

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

قال زراره: ثم قال: إنما يريد الخبيث أن يطاع فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم^(١).

وجه الاستدلال:

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

وفيه:

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

(١) المصدر السابق: باب ١٦ من أبواب الخلل / ح ٢٠.

الطائفة الثالثة:

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

منها: صححية معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرعاف أينقض الوضوء؟ قال عليه السلام: (لو أن رجلاً رعف في صلاته وكان عنده ماء أو من يشير إليه بماء فتناوله فقال (فمال) برأسه فغسله فلين على صلاته ولا يقطع)^(١).

وجه الاستدلال، هو أن هذه الصحيحة ظاهرة في عدم جواز قطع الصلاة في غير حال الضرورة، حيث إن الإمام عليه السلام قال: (فلين على صلاته ولا يقطع).

وفيه:

إنها ظاهرة في الحكم الوضعي لا الحكم التكليفي حيث إنها ناظرة إلى الإرشاد إلى صحة الصلاة وعدم لزوم إعادتها.

ومنها: صححية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصبه الغمز في بطنه وهو يستطيع أن يصبر عليه، أيصلي على تلك الحال أو لا يصلي؟ فقال: (إن احتمل الصبر ولم يخف إعجالاً عن الصلاة فليصل ولصبر)^(٢).

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

وفيه:

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

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

(١) المصدر السابق: الباب ٢ من أبواب قطع الصلاة.

(٢) المصدر السابق: الباب ٨ من أبواب قطع الصلاة.

مورد توهם انقطاع بالمدافعة لا يفيد أكثر من الجواز.

الطاقة الرابعة:

النصوص النافية عن ارتكاب المنافيات أثناء الصلاة.

منها: صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام : (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً لك قد أبقي، أو غريماً لك عليه مال، أو حية تخوفها على نفسك، فاقطع الصلاة فاتبع غلامك، أو غريمك، وقتل الحية) ^(١).

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

إذ وردت في الكافي ^(٢)، وكذلك في التهذيب ^(٣) حرizz عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام ، ونقلها صاحب الوسائل عن الصدوق بإسناده إلى حرizz هكذا (حرizz عن أبي عبد الله عليه السلام) والصدوق له عدة طرق إلى حرizz ذكرها في المشيخة الطريق الأول والثاني كلاهما معتبر، والطريق الثالث ضعيف بـ (إسماعيل بن سهل) فإنه لم يوثق.

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

وعلى هذا تكون الرواية ساقطة عن الاعتبار لاحتمال الإرسال هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمكن أن يقال: إن جميع روايات حرizz مراسيل لما ذكره يونس من أن حرizzaً لم يرو عن الإمام عليه السلام إلا حديثاً أو حديثين ^(٤).

(١) المصدر السابق: باب ٢١ من أبواب جواز قطع الصلاة / ح .١.

(٢) الكافي: ٣٦٧ / ٣.

(٣) التهذيب: ٣٣٠ / ٢.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٢٨٩ رقم ٧١٦.

ويكن المناقشة من جهتين:

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

الجهة الثانية: مع التسليم بأن روايات حriz كلها مرسائل، لكن يمكن اعتبارها لما ذكره أستاذنا السيد محمد رضا السيستاني دام برحمته من الاعتماد على نظرية حساب الاحتمال بلحاظ المروي لا بلحاظ الراوي. وعلى هذا فتكون الرواية معتبرة سنداً، بل جميع روايات حriz كذلك^(١).

الثانية: في دلالة الرواية.

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

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

ومقتضى كلامه قدس سره:

أن الشرط مركب من الكون في الصلاة والضرورة فحينئذ تكون القضية لا مفهوم لها. والشاهد على ذلك: ما ذكره في جملة كلامه: من أنه لو صلى ولم تحصل الضرورة فلا يقطع من باب السالبة بانتفاء الموضوع. ولا معنى لهذا الكلام لو لم

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

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

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

إن قلت: إن العطف بالفاء لا ينافي تركب الشرط منها ما دام يوجد ترتيب زمانى أو رتبى بين الكون في الصلاة ورؤيه الغلام، فالعطف لأجل هذا الترتيب.

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

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

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

المؤمن لأجل بعض المصالح، وليس الصحيح وارد لتشريع المنع؛ كي يستظهر من إطلاقه كون المنع إلزامياً لا كراهياً^(١).

توضيحه: إن الأمر بالقطع وارد مورد توهם الحظر لما يتوهם من عدم جواز رفع اليد عن الصلاة، وعلى هذا فالالتزام بشوت المفهوم لا يدل على حرمة القطع.

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

ومنها: موثقة سماعة (قال: سأله عن الرجل يكون قائماً في الصلاة الفريضة فينسى كيسه، أو متاعاً يتخوف ضياعته، أو هلاكه؟ قال: يقطع صلاته ويحرز متاعه ثم يستقبل الصلاة. قلت: فيكون في الفريضة فتغلب عليه دابته فيخالف أن تذهب أو يصيب بها عن特؟ فقال: لا بأس بأن يقطع صلاته ويتحرج ويعود إلى صلاته)^(٢). والكلام فيها هو نفس الكلام المتقدم في صحيحة حriz.

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

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

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

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

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٦١٠ / ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٧ / ٢٧٧ باب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، ح. ٢.

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

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

المصادر

١. البيان، الشيخ الطوسي تَقْدِيرُهُ، دار إحياء التراث العربي.
٢. التفسير الكبير (تفسير الفخر الرازي)، المجموعة: مصادر التفسير عند السنة.
٣. الجواهر، الشيخ محمد حسن النجفي تَقْدِيرُهُ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٤. الحدائق، المحدث الشيخ يوسف البحرياني تَقْدِيرُهُ، دار الأضواء. بيروت، لبنان.
٥. قيسات من علم الرجال، أبحاث السيد محمد رضا السيستاني، جمعها ونظمها السيد محمد البكاء.
٦. القواعد، العالمة الحلي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي (جماعة المدرسين)، قم.
٧. الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، المجموعة: مصادر التفسير عند السنة، تحقيق الإمام أحمد بن عاشر.
٨. المبسوط، الشيخ الطوسي، عُنيت بنشره المكتبة المتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٩. مجمع البيان، الشيخ الطبرسي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت.
١٠. المسالك، الشهيد الثاني تَقْدِيرُهُ، تحقيق مؤسسة المعارف الإسلامية.
١١. المعتبر، الحقائق الحلي تَقْدِيرُهُ، منشورات مؤسسة سيد الشهداء عَلَيْهِ السَّلَامُ، قم.
١٢. مفتاح الكرامة، السيد محمد جواد العاملي تَقْدِيرُهُ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
١٣. منهاج الصالحين، السيد الحنوي تَقْدِيرُهُ، الطبعة السادسة والعشرون، بغداد.
١٤. منهاج الصالحين، السيد السيستاني ذَمَّةُ اللَّهِ، دار المؤرخ العربي.
١٥. الميزان، السيد الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت، لبنان.
١٦. النهاية، الشيخ الطوسي، انتشارات قدس محمدي.
١٧. الوسيلة، ابن حمزة، مطبعة الخيام، قم. تحقيق الشيخ محمد الحسون.

نجاستُ الخمر

(القسم الأول)

الشيخ علي العقيلي دامَ عَزَّلُهُ

من الموارد التي وقعت محل خلاف
بين الفقهاء مسألة (نجاستُ الخمر).
وهذه دراسة مستوعبة للمسألة في
قسمين. ويتضمن القسم الأول منها
ما يمكن الاستدلال به للقول
المشهور، وسيأتي - إن شاء الله تعالى -
في القسم الثاني بيان ما يعارضه،
وكيفية العلاج.

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فتاوی الفقهاء:

وَقَعَتْ نِجَاسَةُ الْخَمْرِ مَحَلًا لِلْخِلَافِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ إِذَا خَتَلَ فِي طَهَارَتِهِ وَنِجَاستِهِ، وَالْمَشْهُورُ قَدِيمًا وَحَدِيثًا هُوَ القُولُ بِالنِّجَاسَةِ فَذَهَبَ الشِّيخُ الْمَفِيدُ وَالْطَّوْسِيُّ وَالسَّيِّدُ الْمَرْتَضِيُّ وَأَكْثَرُ الْأَصْحَابِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأْخِرِينَ إِلَى أَنَّهُ نِجَسٌ لِلْعَيْنِ، بَلْ تُقْلَلُ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ^(١).

وَيُظَهِرُ الْخِلَافُ مِنْ الشِّيخِ الصَّدُوقِ وَوَالَّدِهِ فِي الرِّسَالَةِ وَالْخَسْنِ بْنِ أَبِي عَقِيلِ الْجَعْفِيِّ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ^(٢).

وَأَيْضًا مِنْ جَمَاعَةِ مِنَ الْمُتَأْخِرِينَ كَالشِّيخِ الْأَرْدَبِيلِيِّ وَصَاحِبِ الْمَدَارِكَ وَصَاحِبِ الْذِخِيرَةِ وَالْحَقْقِ الْخَوَانِسَارِيِّ^(٣).

وَيُظَهِرُ مِنْ كَلَامِ الْمُحَقْقِ الْخَلِيِّ التَّرْدُدُ وَالتَّوْقُفُ فِي الْحِكْمَ حَيْثُ قَالَ: (الْخَمْرُ نِجَسَةُ الْعَيْنِ... وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَابُوِهِ وَابْنُ أَبِي عَقِيلٍ مِنْهَا: لَيْسَتْ نِجَسَةً، وَتَصْحُ الصَّلَاةُ

(١) لاحظ المدارك: ٢٩٠/٢، مستند الشيعة: ٢٩١/١.

(٢) الجعفي هو محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليم المعروف بـ(أبي الفضل الصابوني) والمشهور بين الفقهاء بـ(صاحب الفاخر) وـ(الجعفي على الإطلاق)، وهو من قدماء أصحابنا وفقهائنا من أصحاب كتب الفتوى، وهو من أدرك الغيتين، له كتب كثيرة منها كتاب (الفاخر)، وهو شيخ جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى ٣٦٩هـ، وعن الشيخ في رجاله عده من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام. وأما الحسن بن أبي عقيل العماني فهو أيضاً من الفقهاء وتوفي حوالي ٣٢٩هـ.

(٣) لاحظ كلام المقدس الأردبيلي في كتابه مجمع الفائدة والبرهان: ٣١٢/١ وزبدة البيان: ٤٢، والسيد العاملی في المدارك: ٢٩٢/٢، والحقق السبزواري في كتابه ذخیرة المعاد في شرح الإرشاد: ج/١/ص ١٥٤ ط.ق، والحقق الخوانساري في مشارق الشموس في شرح الدروس: ٣٣٣/١، وقال العلامة المجلسي عليه السلام: (... بل الأظهر حمل أخبار النجاسة على التقية أو على الاستحباب وبالجملة لولا الشهرة العظيمة والإجماع المقول لكان القول بالجواز متوجهًا ولاريب أن الأحوط العمل بالمشهور).

مع حصولها في التوب وإن كانت محرمة... ثم إن الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة... والاستدلال بالأية عليه فيه إشكالات لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط من الدين^(١).

وقال العلامة الحلي رحمه الله: (وقال أبو علي بن أبي عقيل: من أصحاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما لأن الله تعالى إنما حرمهما بعيداً لأنهما نجسان... وقال أبو جعفر بن بابويه: لا بأس بالصلاحة في ثوب أصحابه خمر لأن الله تعالى حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصحابته)^(٢).

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: (... إلا أن هاهنا أخباراً كثيرة... كلها مخالفة لما ذكر في طهارة الخمر وغيرها من المسكرات ولذا ذهب الصدوق ووالده في الرسالة... وهو ظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحة وتبصره أصحاب المدارك والذخيرة والمشارق...^(٣)). وقال صاحب الحدائق رحمه الله: (... جملة من أفالضل متأخري المتأخرين كالسيد السندي في المدارك والفضل الخراساني في الذخيرة والحقوق الخوانصاري وغيرهم قد اختاروا القول بالطهارة)^(٤).

(١) المعترض: ٤٢٢/١. وقال المحقق السبزواري في ذخيرة المعاد ج١/ق١/ص١٥٣: (ويظهر من المحقق في المعترض نوع تردد فيه).

(٢) مختلف الشيعة: ٤٦٩/١. ولا يلاحظ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ١١٤/١، والدروس: ١٢٣/١.

(٣) كتاب الطهارة: ٣٦٠/٢ ط.ق، وفي جامع أحاديث الشيعة: ٩٢/٢ بباب نجاسة الخمر والفقاع: ١٣٩٩، فقه الرضا: ٣٨ (لا بأس أن تصلي في ثوب أصحابه خمر لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصحابه...). ولعل الأصل في نسبة القول بالطهارة للصدوق الأئم ما ذكره ابن إدريس رحمه الله في السرائر: ١٧٩/١ (وقد ذهب بعض أصحابنا في كتاب له وهو ابن بابويه إلى أن الصلاة تجوز في ثوب أصحابه الخمر، قال: لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصحابه...) ببيان حمل عنوان ابن بابويه على الأئم باعتباره الأقرب إلى بابويه.

(٤) الحدائق الناضرة: ٩٨/٥، ١٠٥/٥. وأيضاً لاحظ مستند الشيعة: ١٩١/١، الجواهر: ٣/٦، والمدارك: ٢٩٢/٢.

وفي مفتاح الكرامة: (... وقد نقل في الدروس والذكرى وشرح الفاضل أن الصدوق والجعفي والحسن ذهبوا إلى طهارة الخمر... واقتصر في المعتبر والمختلف والتذكرة وكشف الالتباس والمدارك والدلائل على نسبة الخلاف إلى الصدوق والحسن. وفي المتهى نسبة الخلاف إلى الصدوق. وظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحة القول بالطهارة فيها وفي جميع المسكرات، واحتاط المحقق في الحكم واستحسنه في المدارك^(١).

وقال الشيخ الهمданى جملة: (... عن الصدوق في الفقيه ووالده في الرسالة والجعفي والعmani القول بظهورها، ويظهر من بعض الأخبار الآتية وجود القول بها فيما بين قدماء أصحابنا المعاصرين للأئمة علياً، وعن ظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحة وبعض من تأخر عنه كصاحب المدارك والذخيرة والمشارق اختياره مع تردد من بعضهم، وعن المصنف في المعبر التردد) (٢).

هذا، وأن الصناعة قد توصل الفقيه إلى شيء ولكن لا يلزمها الإفتاء به.
ولا يخفى أنه توجد ثلاثة مدارك لقول الصدوق الابن بالطهارة هي: في المقنع^(٣)
في باب شرب الخمر والغناة، والفقيhe^(٤) وفي كلا الموضعين تجد ما نقله العلامة عنه في
المختلف، والمورد الثالث في الفقيه أيضاً^(٥) قائلًا (وسائل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما
فقيل لهما: إن نشتري ثياباً يصيّبها الخمر وودك الخنزير...) فنقل جهة هذه الرواية التي
تدل على جواز الصلاة في الثوب تصيبه الخمر - وهي معتبرة بغير - ولم ينقل معارض لها،

(١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٢٣/٢

.٥٤٥ ج/٢/ص ١٧) مصباح الفقيه:

المقمع: ٤٥٣ (٣)

(٤) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٧٤

^٥ المصدر السابق: ١ / ٢٤٨، ح ٧٥١.

وبضميمة ما ذكره في المقدمة من أنه يذكر ما يفتني به ويتعبد به بينه وبين ربه فيكون حجة عليه، فهو جَهَنَّمَ نقل هذا النص الدال على طهارة الخمر، وكذلك نقل في موضع آخر من كتابه^(١) رواية أبي جميلة التي تتحدث عن الثياب السابرية.

فإن قيل: إنه جَهَنَّمَ ذكر في المقنع^(٢) (وإياك أن تصلي في ثوب أصابه خمر).

قلت: أن شأن الصدوق في المقنع الإفتاء بمضامين الروايات وعلى أسلوبها، فلو ورد نهي عن شيء وترخيص فيه في روایتين أفتى بالنهي وأفتى بالترخيص معاً ويتنزع من مجموع الفتويين الحكم بالكرابة كما هو الحال في الروايات، وهذا يظهر لمن يلاحظ كتاب المقنع^(٣).

وإن قيل: إنه جَهَنَّمَ ذكر في المقنع أيضاً^(٤) نزح ماء البئر عند وقوع الخمر.

قلت: لا يضر ذلك بعدما عرفنا أن الصدوق يفتني على طبق الروايات ولذا أفتى جماعة -كما عن العلامة في المتهى وغيره- بأن النزح واجب تعبد^(٥)، والمهم أن ذلك منه جَهَنَّمَ لاحتمال التعبد أو لفتواه بمضمون الروايات.

وعلى أي حال ينبغي الالتفات إلى عدة أمور:

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

(١) المصدر السابق: ٢٥٩ / ١.

(٢) المقنع: ٨١.

(٣) لاحظ بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤١٠ / ٣.

(٤) المقنع: ٣٤، ٢٩.

(٥) لاحظ الجواهر: ٢٤٣ / ١.

- مدركيته جزماً أو احتمالاً، ومن هنا يمكن الخدش فيما استدل به من دعوى الإجماع على النجاسة كما سيأتي توضيحة وتفصيله إن شاء الله تعالى^(١).
٢. ينبغي أن يعلم أن المسألة فيها خلاف حتى عند فقهاء العامة وإن كان المشهور عندهم أيضاً الحكم بالنجاسة^(٢).
- قال القرطبي: (ال السادسة: فهم الجمورو من تحريم الخمر واستخبات الشرع لها وإطلاق الرجس عليها والأمر باجتنابها الحكم بنجاستها وخالفهم في ذلك ربيعة والليث بن سعد والمزنى صاحب الشافعى وبعض المتأخرین من البغداديين والقرويين فرأوا أنها طاهرة وأن المحرم إنما هو شربها)^(٣).
٣. سيوضح لاحقاً إن شاء الله تعالى - أن روایات المسألة كثيرة عدداً ومختلفة دلالة فمنها ما يدل على النجاسة ومنها ما يدل على الطهارة، وهذا هو أهم الأسباب في

(١) ويقى المجال مفتوحاً لاتخاذ رأي يخالف المشهور إن اقتضت الصناعة ذلك، وإن كان عملاً قد لا يفتى بذلك، ومن هنا قال الحق في المعتبر: (... لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين).

وقال الحق السبزواري في ذخيرة المعاد: ج/١٥٤١ ط.ق (... وبالجملة لولا الشهرة العظيمة والإجماع المنقول كان القول بالطهارة متوجهأً لكن الشهرة والإجماع المذكور يمنعنا من الاجتراء عليه وإن كان له رجحان ما فإذا الاحتياط وترك الفتوى فيه متوجه كما يميل إليه كلام الحق في المعتبر...).

(٢) قال صاحب الجواهر رحمه الله: ٢/٦ (والمشهور نقاً وتحصيلاً قديماً وحديثاً بيننا وبين غيرنا شهرة بل كانت تكون إجماعاً بل هي كذلك النجاسة...).

(٣) الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي : ٦/٢٨٨ عند تفسير الآية ٩٠ من سورة المائدة، ولاحظ تذكرة العلماء للعلامة الحلي رحمه الله: ٦٤/١ . وعن الحلى لابن حزم هامش ص ١٩٩ يقول الشيخ أحمد محمد شاكر في تعليقه له على كتاب الحلى وهو بصدق الرد على ابن حزم (ومن هذا تعلم أن الآية لا تدل على نجاسة الخمر أيضاً وهو الصحيح) ثم يقول بعد أسطر (والحق أنه لا دليل في الشريعة صريحاً أصلاً يدل على نجاسة الخمر، والأصل الطهارة وحرمة شربها لا تدل على نجاستها فإن السم حرام ليس بمحسن وكذلك المخدرات الصغرى، وإليه ذهب ربيعة وداود فيما حكاه النووي نقاً عن القاضي الطيب...).

اختلاف الفتوى بين الفقهاء.

ما استدل به على القول المشهور:

استدل على القول المشهور - وهو النجاسة - بأدلة ثلاثة:

الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رُجُسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعْلَكُمْ تَفْلِحُونَ﴾^(١).

الثاني: الإجماع المنسوب حيث نقله الشيخ والسيد المرتضى رحمه الله كما عن
المسوط^(٢) والناصريات^(٣).

قال صاحب المدارك رحمه الله: (الأول: الإجماع، نقله الشيخ والمرتضى رحمه الله،
والإجماع المنسوب بخبر الواحد حجة)^(٤).

وقال العالمة الحلي رحمه الله - بعد نقله قول الشيخ والمرتضى -: (وقول السيد
المرتضى والشيخ حجة في ذلك فإنه إجماع منسوب بقولهما وهمما صادقان فيغلب على
الظن ثبوته، والإجماع حجة إذا نقل متواترا فكذا إذا نقل آحادا)^(٥).

ويظهر أن دعوى الإجماع عند المتأخرین ترجع إلى نقل الشيخ والسيد المرتضى رحمه الله.

الثالث: الأخبار الكثيرة، وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة: (قبل إنها

(١) المائدة: ٩٠.

(٢) المسوط في فقه الإمامية: ٣٦/١ (والخمر نحبة بلا خلاف...).

(٣) الناصريات: ٩٥ (ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحکى عن شذاذ لا اعتبار
بقولهم...).

(٤) المدارك: ٢٩٠/٢، ولا حظ الجواهر: ٢/٦، ٩، ومستند الشيعة: ١٩٠/١ والإجماع إما محصل أو
منقول: والأول إما مدركي أو تعبدی، وأما الثاني إما منقول: آحاداً وإما متواتراً أو مستفيضاً.

(٥) مختلف الشيعة: ٤٧٠-٤٦٩/١. وفي هامشه: المسائل الناصريات في ضمن الجواب عن الفقهية ص ٢١٧
مسألة ١٦، والمسوط: ٣٦/١.

تبلغ عشرين^(١).

تقريب الاستدلال بالآية:

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

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

قال الشيخ رحمه الله: (وقوله رجس أي نجس... إنه وصفها بأنها رجس وهي النجس...)^(٢).

وقال رحمه الله في التهذيب -بعد ذكره للآية-: (أطلق عليها اسم الرجاسة والرجس هو النجس بلا خلاف فإذا ثبت أنه نجس فيجب إزالته ثم قال ﴿فاجتنبوا﴾...)^(٣).
قال الفاضل المقداد رحمه الله في كنز العرفان عند ذكره الآية: (استدل أصحابنا... إنه وصف بالرجس وهو وصف للنجاسة لترادفهم، ولذلك يؤكد الرجس بالنجلس فيقال رجس نجس).

الوجه الثاني: التمسك بإطلاق الأمر بالاجتناب ﴿فاجتنبوا﴾ وهذا يستلزم المنع من ملاقاته وتطهير محل إزالته ولا معنى للنجس إلا ذلك.

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

(١) كتاب الطهارة: ٣٦٠/٢.

(٢) التبيان: ٤/١٦-١٧.

(٣) التهذيب: ١/٢٧٨.

القرآن^(١).

وقال النراقي رحمه الله: (مضافاً إلى قوله سبحانه **﴿فاجتنبوا﴾** فإن الاجتناب الامتناع
عما يوجب القرب منه مطلقاً ولا معنى للنحو إلا ذلك، وحمل الاجتناب المطلق
على بعض أفراده تحكم...^(٢)).

وبالجملة: الاستدلال بالآية من وجهين: الأول أن الرجس هو النجس، والثاني
الأمر باجتنابه وعدم مباشرته على الإطلاق^(٣).

مناقشة الوجه الأول:

يلاحظ على الوجه الأول:

أنه لم يثبت كون الرجس بمعنى النجس حتى تدل الآية على النجاست ويتم
الاستدلال، فإن هذا وإن ذكره الشيخ رحمه الله في التهذيب^(٤) وادعى عدم الخلاف فيه،
ولكنه لم يثبت، وهو غير ظاهر.

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

(١) كنز العرفان عند ذكره للآية. وهذا بناءً على جعل الضمير فيه للرجس أو للخمر، فلا يلاحظ الجواهر:
٤/٦، ٥/٥. وذكر المحقق الخوانساري في مشارق الشموس: ٣٢٧/١ إن الاحتمالات في ضمير
﴿فاجتنبوا﴾: أ- إنه يعود إلى المذكورات من الخمر وما عطف عليها. ب- يعود إلى الرجس، قال
بعض، واحتمله الطبرسي. ج- على عمل الشيطان، ذكره العلامة الطبرسي رحمه الله، واحتمل خلافه.

د- يرجع إلى المضاف المذوف في صدر الآية المقدر بالتعاطي وما أشبهه وهو خيرة الكشاف.
وقال صاحب الجواهر: ٥/٦: (ويؤيد هذه مضموناً إلى إطلاق الأمر بالاجتناب عنه في الآية بناءً على
جعل الضمير فيه للرجس أو للخمر... خصوص خبر...).

(٢) مستند الشيعة: ١/١٩٠-١٩١.

(٣) لاحظ الذكرى: ١/١١٤ و كذلك لاحظ مختلف العلامة ١/٤٧٠.

(٤) التهذيب: ٢/٢٧٨.

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

نعم، إذا دلت قرينة في مورد ما على الخلاف أخذ بها، كما لا يخفى أنه إذا ثبت أن مراد الشارع من لفظ معنى خاص فعندئذ كما لا يصح التمسك بالمعنى اللغوي كذلك لا يصح التمسك بوحدة السياق إذا كانت نتيجتها خلاف البيان والمراد الشرعي الخاص. وأما إذا لم يبين الشارع مراده من اللفظ ففي مثل هذه الحالة يصح الرجوع إلى اللغة والعرف لمعرفة المراد، فإن سكوت الشارع عن بيان مراده يدل على إيكال الأمر إلى ما يفهم منه لغة أو عرفاً وليس له اصطلاح خاص وراء ذلك، وإلا لو كان مراده خلاف ذلك ليتبينه.

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

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

قال في الصحاح: (الرجس: القدر)^(١).

وفي النهاية: (الرجس: القدر، وقد يعبر به عن الحرام والفعل القبيح، والعذاب، واللعنة، والكفر)^(٢).

(١) الصحاح للجوهري: ٩٣٣/٣.

(٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٢٠٠/٢، وأيضاً لاحظ لسان العرب لابن منظور: ٩٤/٦ تجد ما تقدم عن النهاية.

وقال الزجاج: (الرجس في اللغة اسم لكل ما استقدر من عمل فبالغ الله تعالى في ذم الأشياء وسمها رجساً) ^(١).

وفي القاموس: (الرجس بالكسر: القدر، ويحركه وتفتح الراء وتكسر الجيم، والمأثم، وكل ما استقدر من العمل، والعمل المؤدي إلى العذاب، والشك، والعذاب، والعقاب، والغضب...) ^(٢).

وأيضاً لاحظ المفردات وتاج العروس ومعجم مقاييس اللغة ^(٣).

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

هذا وقد صرخ في المدارك قائلاً: (إن المشهور بين أهل اللغة أن الرجس هو الإثم) ^(٤).
وإذا رجعنا إلى كلمات المفسرين نجد them يذكرون أيضاً المعنى اللغوي المتقدم ^(٥).

(١) لسان العرب: ٩٤/٦.

(٢) القاموس المحيط للقفيروز آبادي: ٢١٨/٢.

(٣) المفردات للراحل، تاج العروس للزيدي الحنفي: ٣٠٣/٨، معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٤٩٠/٢.

(٤) المدارك: ٢٩١/٢. وقال في ص ٢٩٥: (الرجس لغة يجيء لمعان منها القدر، والعمل المؤدي إلى العذاب، والشك، والعذاب، والغضب. والظاهر إطلاقه عليها على سبيل الاشتراك اللغظي فيكون مجملًا محتاجاً في تعين المراد منه إلى القرينة، مع أن المتادر من الآية - أي ﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمدون﴾ - إرادة الغضب والعذاب كما ذكره أكثر المفسرين).

(٥) قال الفخر الرازي: (الرجس عبارة عن الفاسد المستقدر المستكره) (١٦٩/١٧).

وقال الآلوسي - عند تفسيره لآية التطهير -: (الرجس في الأصل شيء القدر... وقيل: إن الرجس يقع على الإثم وعلى العذاب وعلى النجاست وعلى النفاق...). = (١٢/٢٢).

والآن لنعد ونقول: هل للشرع اصطلاح خاص للفظ الرجس؟

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

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيذْهَبَ عَنْكُمُ الرَّجْسُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(١).

٢. قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمًا خَنَزِيرًا إِنَّهُ رَجْسٌ﴾^(٢).

٣. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضْلِلَ صَدْرَهُ ضِيقًا حَرْجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٣).

٤. قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ...﴾^(٤).

٥. قوله تعالى: ﴿وَأُمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرْضٌ فَرَادُوهُمْ رَجْسًا إِلَى رَجْسِهِمْ﴾^(٥).

٦. قوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضُوا عَنْهُمْ فَإِنَّهُمْ رَجْسٌ﴾^(٦).

= وقال السيد الطباطبائي رحمه الله - عند تفسيره لسوره الأحزاب:- (الرجس بالكسر فالسكون: صفة من النجاسة وهي القذارة، والقذارة هيئه في الشيء توجب التنجف والتfer منها).

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) الأنعام: ١٤٥.

(٣) الأنعام: ١٢٥.

(٤) الحج: ٣٠.

(٥) التوبه: ١٢٥.

(٦) التوبه: ١٩٥.

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

وأما الآية الثانية فيمكن أن يقال: إنه يراد من الرجس فيها: القذر، والخبيث، والمستقبح، لا النجاسة الاصطلاحية، وهذا لا يؤثر في الحكم بالنجاسة الخبيثة بالنسبة للمذكورات لوجود الأدلة على ذلك، فالمراد من «فإنه رجس» أي خبيث وقدر وهو وصف شامل لكل محرم، فإن المحرمات كلها رجس وخبث.
ويمكن أن يكون معنى «فإنه رجس» أي حرام بقرينة صدر الآية «قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه...».

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

وعن الكشاف: («يجعل الله الرجس» يعني الخذلان ومنع التوفيق، وصفـه بنقيض ما يوصف به التوفيق، أو أراد الفعل المؤدي إلى الرجس، وهو العذاب، من الارتجـاس وهو الاضطراب^(١)).

وأما الآية الرابعة فالمراد منها الرجس والقدارة في عبادتها دون الله تعالى، وهذا من الأمور الباطنية المعنوية، وإنـ فإن الأوثان بنفسـها لا رجس فيها.

وأما الآية الخامسة فقد أطلق فيها الرجس على الشك والنفاق.

وأما الآية السادسة فقد جعلـ المنافق نفسه رجـساً، وذلك لما تلبـسـ بهـ منـ صـفةـ النـفاقـ. وإذا رجـعناـ إلىـ الروـاـياتـ نـجـدـ أنهاـ استـعمـلتـ الرـجـسـ فيـ المعـنىـ الـلغـويـ العـامـ الـواسـعـ فـهـيـ تـؤـيدـ ماـ تـقـدـمـ وإـلـيـكـ بـعـضـهـاـ:ـ عـنـ أـبـيـ بـصـيرـ قـالـ:ـ سـأـلـتـ أـبـاـ عـبـدـ اللـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ .ـ

(١) الكشاف للزمخشري: ٦٤/٢

عن قول الله عز وجل: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾ قال: (الغناء)^(١).

وعن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾ فقال: (الرجس من الأوثان الشطرينج، وقول الزور الغناء)^(٢).

وعن الإمام الباقي عليه السلام: (... وكيف يوصف قوم رفع الله عنهم الرجس وهو الشك...)^(٣).

وعن الإمام الباقي عليه السلام أنه ذكر عنده الغضب فقال: (إنَّ الرَّجُلَ لِيغْضُبَ حَتَّىٰ مَا يَرْضِيَ أَبَدًا وَيَدْخُلَ بِذَلِكَ النَّارَ، فَإِيمَّا رَجُلٌ غَضَبَ وَهُوَ قَائِمٌ فَلَيَجْلِسَ، فَإِنَّهُ سَيَذْهَبُ عَنْهُ رَجُسُ الشَّيْطَانِ، وَإِنَّ كَانَ جَالِسًا فَلَيَقِيمَ، وَأَيْمَّا رَجُلٌ غَضَبَ عَلَىٰ ذِي رَحْمَةٍ فَلَيَقِيمَ إِلَيْهِ وَلِيَدْنَ مِنْهُ وَلِيَمْسِهِ إِنَّ الرَّحْمَ إِذَا مَسَّ الرَّحْمَ سَكَنَتْ)^(٤).

وعن الفضل أبي العباس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: ... حتى انتهيت إلى الكلب فقال: (رجس نجس لا تتوضاً بفضله، واصبب الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء)^(٥).

وعن معاوية بن عمارة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إذا دخلت المخرج فقل: بسم الله اللهم إني أعوذ بك من الخبيث المخت البرجس النجس الشيطان

(١) الكافي: ٤٣١/٦.

(٢) الكافي: ٤٣٥/٦.

(٣) الكافي: ١٨٢/٢.

(٤) وسائل الشيعة: ٣٦٣/١٥.

(٥) الاستبصار: ١٩/١ باب حكم الماء إذا ولغ فيه الكلب.

الرجيم...).^(١)

وعلى أي حال لم يثبت كون الرجل في الآية بمعنى النجس فإن استفادة ذلك إذا بقينا نحن والآية شيء مشكل، بل غير ظاهر منها ذلك الظهور الذي هو المدار في الأحكام، فإن احتمال إرادة القبيح والخيث والمأثم من لفظ الرجل وجيه، ولو فسر بالنجس فيوجد احتمال معتقد به ارادة القذارة المعنوية، ويؤيد ذلك حمل الرجل على الميسر والأزلام والانصاب، وهذه لا معنى أن تكون نجسة، وأيضاً قوله ﴿من عمل الشيطان﴾ فهو يتناسب مع القبيح دون النجاسة الخببية الشرعية.

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

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

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

(١) الكافي: ٣/٦. وقد ذكر أن ضعف الرواية سندًا لا يضر بها في حال الاستدلال بها أو جعلها مؤيداً على صحة إطلاق لفظ على معنى واستعماله في معنى حتى وإن كان ذلك وارداً في لسان السائل، وذلك لأننا لا نريد الاستدلال بها على حكم شرعي.

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

إن قيل: إن الرجس في الآية يحمل على النجس ولا ينافيه وقوعه مع ذلك خبراً عن الأنصاب والأزلام، لإمكان أن يراد به بالنسبة إليها المستقدر عقلاً من باب عموم المجاز على أنه يمكن، بل هو الظاهر كونه خبراً عن الخمر خاصة فيقدر حينئذ لهما خبراً ولا يجب مطابقة المذوق والموجود وإن كان دالاً عليه كما في عطف المندوب على الواجب بصيغة واحدة، فيتعين حينئذ كون الرجس بمعنى النجس^(١).

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

لا يقال: ليكن الرجس مستعملاً في بعض المذكرات فيما يتصف بالقدرة والنجاسة المادية وفي بعضها الآخر -كالميسير- في القدرة المعنوية والحرام.

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

(١) القائل هو صاحب الجواهر جـ: ٦ / ٤. وفي المقابل عن مجمع البيان: (لابد من أن يكون في الكلام حذف المعنى شرب الخمر أو تناوله أو التصرف فيه وعبادة الأنصاب والاستقسام بالأزلام رجس أي خبيث من عمل الشيطان) فلو قيل: (العصير حرام) فإن الحرجمة بعد احتياجها إلى فعل مقدر لعدم تعلقها بالعين ابتداءً على ما هو المعروف يتبعن كون المتعلق أمراً مذنوباً يقدر حسب ما تقتضيه المناسبات العرفية. وهنا المناسب عرفاً لعنوان العصير هو الشرب فيكون هو المقدر، ولو سُلِّمَ أن كلام من الشرب والازدراد الشامل للأكل أيضاً مناسب فلا معين للمفهوم الأعم.

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

مناقشة الوجه الثاني:

ويلاحظ على الوجه الثاني: منع التمسك بإطلاق لفظ «فاجتبوه» بعرضه الواسع حيث لا يتحمل أحد حرمة النظر إلى الخمر أو الاقتراب منه فيقتصر على القدر المتيقن منه وهو اجتناب التناول والشرب فإنه الثابت بالضرورة من الدين. وتوضيح ذلك: أن الإطلاق إذا كانت له مرتبة وسعة لكن يتعدى الأخذ بها لسبب أو آخر وفي نفس الوقت توجد مراتب أخرى أضيق، فما هو الموقف العملي؟ وي يكن أن نمثل لتوضيح الفكرة بالأمثلة التالية:

الأول: روى عن النبي ﷺ قوله: (لا يحل مال أمرئ مسلم إلا بطيبة نفسه) ^(١). فإن مقتضى إطلاق هذا الكلام عدم جواز حتى النظر أو ما يقرب منه، ولكن هذا ليس مقصوداً جزماً فيتعدى الحمل عليه والشمول لهذه السعة، فيدور الأمر بين الحمل على القدر المتيقن وهو التصرف الخارجي بالأكل أو الشرب أو إتلاف أو نقل من مكان لآخر، وبين الحمل على ما هو أوسع، أي ما يشمل التصرف الاعتباري أيضاً كالبيع والإجارة ونحوهما ولم يحصل الإقباض بعد إلا صار تصرفًا خارجياً تكوينياً.

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

(١) الكافي: ٢٧٤/٧، ولاحظ وسائل الشيعة: ١٢٠/٥ بـ ٣ من أبواب مكان المصلي ح.

فقال: (لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك) ^(١).

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

الثالث: ورد في معتبرة عبد الله بن سنان: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) ^(٢).

فإن مقتضى إطلاق هذه الصحيحة الشمول لكل من:

أ. الشبهة المحسورة.

ب. الشبهة غير محسورة.

ج. الشبهة البدوية.

ولكن يتعدى الأخذ بهذا العرض الواسع للكل هذه الحالات الثلاثة؛ وذلك بسبب أن الشبهة المحسورة لا يمكن الحكم بإباحة كلا طرفيها فهذا يؤدي إلى المخالفة القاطعية العملية، وهو لا يجوز.

(١) وسائل الشيعة: ١٢/٥٢٥ الباب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام ح٤ عن الفقيه ٢/٢٢٧-١٠٦٨ ياسناه عن عبد الله بن سنان. في هامش الوسائل: (في المصدر: يصب). وطريق الشيخ الصدوق إلى عبد الله بن سنان في المشيخة صحيح قال: (وما كان فيه عن عبد الله بن سنان فقد روته عن أبي ، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان) (وسائل الشيعة: ٣٠/٦٨).

(٢) وسائل الشيعة: ١٧/٨٧ ب٤ من أبواب ما يكتسب به ح١. ورواه المشايخ الثلاثة رحمهم الله.

في دور الأمر والموقف العملي بين الشمول للشبهة البدوية والشبهة غير المحسورة وبين الاقتصر فقط على المرتبة الأضيق أي خصوص الشبهة البدوية.

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

وتحمل الإطلاق بعد تعذر المرتبة الواسعة على المرتبة الثانية يحتاج إلى دليل.

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

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

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

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

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

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

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

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

إذاً منع جريان الإطلاق في المحمول بقول مطلق ليس بتام، وفي مقامنا لا مانع من الإطلاق، غايته يتعدى الأخذ به بعرضه الوسيع الأول.

قال في المدارك: (ومنع كون الأمر بالاجتناب للنجاسة لجواز أن يكون إنماً ومعصية كما في الميسر وما بعده)^(١).

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

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

وبعبارة أخرى: إن المتباذر من الاجتناب من كل شيء الاجتناب بما يتعارف في الاقتراب منه، فالمتعارف من الاقتراب من الخمر الشرب منه، ومن الاقتراب من الميسر اللعب به، ومن الاقتراب من الأنصاب عبادتها، فعلى هذا يكون الأمر بالاجتناب عن الخمر المتباذر منه الاجتناب عن شربه لا الاجتناب عن جميع الوجوه كما يقولون إن «حرمت عليكم الميتة» لا إجمال فيه إذ المتباذر تحريم أكلها^(٢).

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

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

(١) المدارك: ٢٩١/٢.

(٢) لاحظ البحار: ٩٥/٧٧

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

ومن هنا قال المحقق جعفر بن حنبل في المعتبر: (والاستدلال بالأية عليه فيه إشكالات)^(١).

وقال المقدس الأردبيلي جعفر بن حنبل: (وبالجملة لا دلالة فيها على نجاسة الخمر)^(٢).

وقال صاحب الذخيرة جعفر بن حنبل: (التمسك بالأية ضعيف)^(٣).

وقال السيد الخميني جعفري: (ولكن بعد اللتيا والتي إثبات نجاستها بالأية محل إشكال ومناقشة لا مجال لتفصيل حولها)^(٤).

وقال السيد الخوئي جعفري: (إن الكتاب العزيز لا دلالة له على نجاستها حيث إن الرجل في قوله عز من قائل: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» ليس بمعنى النجس بوجهه؛ لوضوح أنه لا معنى لنجاسة بقية الأمور المذكورة في الآية المباركة، فإن منها الميسر وهو من الأفعال ولا يتصرف الفعل بالنجاسة أبداً، بل الرجل معناه القبيح...)^(٥).

الدليل الثاني: الأجماع.

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

قال السيد المرتضى جعفر بن الناصريات: (الخمrus نجس، وكذلك كل شراب يسكر كثيرة).

لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر، إلا ما يحکى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم)^(٦).

وقال الشيخ الطوسي جعفر بن حنبل: (والخمrus نجس بلا خلاف)^(٧).

(١) المعتبر: ٤٢٤/١.

(٢) زبدة البيان: ٤٢.

(٣) ذخيرة المعاد(ط.ق): ج ١/ق ١/ص ١٥٣.

(٤) كتاب الطهارة: ١٧٣/٣.

(٥) التنتيق في شرح العروة الوثقى: ٨٣/٣ (ط. جديدة).

(٦) مسائل الناصريات: ٩٥ للسيد الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ).

(٧) المبسوط: ٣٦/١.

وقال السيد ابن زهرة رحمه الله: (والخمر نجسة بلا خلاف من يعتد به) ^(١).

وقال صاحب الجوادر رحمه الله: (المشهور نقاً وتحصيلاً قديماً وحديثاً بيننا وبين غيرنا شهرة كادت تكون إجماعاً بل هي كذلك) ^(٢).

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

١. لا نسلم بوجود إجماع محصل مباشرة بالوجدان، وكيف يدعى تحصیل الإجماع الوجدانی مع وجود معرفة مخالفة فقهاء من المتقدمين المقاربين لعصر الأئمة عليهم السلام مما يكون خلافهم مضرأً في اكتشاف الإجماع كالصدق وابن أبي عقيل وغيرهم من تقدم. ومن هنا استدل العلامة رحمه الله بالإجماع بعنوانه المنقول والمُحصل فلم يكن الإجماع ثابتاً عنده بالوجدان.

قال رحمه الله: (الخمر وكل مسكر... نحس ذهب إليه أكثر علمائنا كالشيخ المفید والشيخ أبي جعفر والسيد المرتضى و...، لنا وجوه: الأول: الإجماع على ذلك فإنه السيد المرتضى قال: (لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر...)، وقال الشيخ رحمه الله الخمر نجسة بلا خلاف... وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فإن الإجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته) ^(٣) فالعلامة رحمه الله لم يثبت أكثر من هذه المرتبة.

وكذلك الحق رحمه الله فإنه لم يثبت عنه الإجماع وجداً، قال رحمه الله: (الخمر نجسة العين، وهو مذهب الثلاثة وأتباعهم والشافعي وأبي حنيفة وأكثر أهل العلم. وقال

(١) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: ٤١، للسيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥٨٥-٥١١هـ).

(٢) الجوادر.

(٣) مختلف الشيعة: ١/٤٦٩-٤٧٠ للعلامة الحلبي (٦٤٨-٥٧٢هـ).

محمد بن بابويه^(١) وابن أبي عقيل^(٢) منا: ليست نحبسة وتصح الصلاة مع حصولها في الثوب وإن كانت محرمة... ثم الوجه: أن الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة... والاستدلال بالآية عليه فيه إشكالات، لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين^(٣)، فإذاً على فرض كون الاستدلال بالإجماع المحصل فإنه لم يثبت.

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

إذاً إلى هنا تبين أنه لا إجماع محصل ليكون كافياً لنا عن وجود دليل معتبر عند المجمعين فإننا عندما نستدل بالإجماع فإن ذلك باعتبار كشفه عن وضوح الحكم المجمع عليه. وتبين أيضاً أن الموجود هو إجماع منقول بخبر الواحد ولم يصل إلى درجة الاستفاضة بنحو يوجب الوثوق،^(٤) وإلا فالإجماع المنقول بخبر الواحد ليس بمحنة في حد نفسه، لاسيما من السيد والشيخ بعد ملاحظة ما ذكر من أن السيد مسلكه في دعوى الإجماع - الذي يؤدي به إلى دعوه على فتاوى يكاد أن يتفرد بها - يزيل الوثوق بظاهر كلامه عند ادعاء الإجماع، وأما الشيخ فقوله (بلا خلاف) مبني على

(١) الصدوق ووالده هما من كبار الوسط الفقهي الإمامي في حوزة قم، توفي الأول سنة ٣٢٩هـ، وأما ابن فقد توفي سنة ٣٨١هـ.

(٢) ابن أبي عقيل والجعفي هما من شيوخ أصحابنا في العراق، توفي الأول سنة ٣٢٩هـ، وكلهم من المقاربين لعصر الأئمة عليهم السلام أو المعاصرین لقدر منه فمخالفة قولهم تضر بالإجماع.

(٣) المعتبر: ٤٢٢/١ للمحقق الحلي رحمه الله (ت: ٦٧٦هـ).

(٤) حيث لم يقدم دليلاً على كفاية الاستفاضة بعنوانها.

ضرب من التسامح؛ إذ كيف يخفى عليه خلاف مثل الصدوق الذي هو على رأس مدرسة فقهية كبيرة^(١).

وعن الحق التستري عند حديثه عن ابن أبي عقيل العماني: وكان لا يعمل إلا بالأخبار المواترة إلا أنه كالمفید والمرتضی يدعی التواتر كثيراً فيما لا تواتر فيه كادعاء الإجماع فيما لا إجماع فيه^(٢).

٢. أن المسألة خلافية حتى قبل عصر الفقه الإمامي - أي خلافية في عصر الرواية وأصحاب الأئمة عليهم السلام - فلا حظ روایة أو معتبرة خیران الخادم^(٣) ومحبته على بن مهزيار^(٤)، ومعتبرة كلیب بن معاویة^(٥) وهذا معناه أن نجاسة الخمر لم تكن من

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤٠٨/٣. نعم، من خالف في مسألة ما وكان بعيداً عن الحوزة وأجوائها فقد يخفى عليه أوضح الواضحات فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفة معتمداً بها.

(٢) عن قاموس الرجال: ٩٨٧/٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٦٨/٣، وفي سندتها سهل بن زياد وهو محل كلام، وقال السيد الشهيد عليه السلام في بحث في شرح العروة الوثقى: ٤١٣/٣: (والرواية وإن كانت غير صحيحة السند، لا أنه يحتمل صدورها وبقدر الاحتمال الوجданی لصدورها تكون عاملاً مضاداً للكاشفية التکونیة للإجماع، إلا أن ما يوهن أمر الروایة عطف لحم الخنزير على الخمر أيضاً) والمهم يمكن استفادة تفیی ارتکاز النجاسة عن الأصحاب بمقدار إمأرتها الاحتمالية.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٦٨/٣، وهي تامة سندًا بأحد طرفيها. وأما الطريق الآخر ففيه سهل بن زياد، وهو محل خلاف.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٤١/٢٥، وهي تكشف وتدل بوضوح على أن أبا بصير وأصحابه لم تكن النجاسة مرکوزة في أذهانهم، وإنما لعرفوا أن إقاء الماء في الجنس لا يطهره حتى إذا فرض زوال صفة الإسکار، فشبهة جواز شرب النبيذ بعد كسره بالماء تكشف عن أن حرمة شربه لأجل علة الإسکار ومتى ما زال الإسکار عنه زالت الحرمة معه. نعم، هي واردة في النبيذ ولم يكن فيها ذكر الخمر ومن هنا يمكن أن يقال: إن دائرة الخمر تشمل ما أخذ من التمر أو العنبر كما أن النبيذ يشمل التمر والعنبر غايتها بالنبيذ لا بالاعتصار، أو يقال: لا فرق بين النبيذ والخمر بحسب كلام المجمعين حيث أفتوا بالنجاسة فيها، فإذا ثبت انتفاء ارتکاز النجاسة عندهم ثبت ذلك في الخمر أيضًا =

الواضحات عن أصحاب الأئمة عليهما السلام فلا وجود لارتكاز متشرعى متلقى من الأئمة يداً بيده، وإنما حدث الارتكاز المتشرعى للنجاسة أخيراً نتيجة استدلال الفقهاء واستنباطهم. فإذاً اتضح أن الإجماع المدعى لا يكشف كشفاً واضحاً عن أن الحكم هو النجاسة في زمن الأئمة عليهما السلام. وأما اشتهر الحكم بالنجاسة وكونه واضحاً اليوم فهو قد تكون على أساس فتاوى الفقهاء.

٣. لو سلم الإجماع من الفقهاء وأنه من تتبع فتاواهم في كتبهم فهو إجماع مدركي جزماً أو احتمالاً وأنه مستند إلى الوجوه الصناعية، بمعنى أنهم استندوا إلى مدرك ومستند، لأن الحكم كان مرکوزاً عندهم متسالماً عليه بينهم وأنهم تلقوه جيلاً بعد جيل عن الأئمة عليهما السلام.

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

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

= وفي بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤١٣/٣ عند ذكر رواية كلبي بن معاوية قال: (ومن المعلوم أنه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة لكان من بعيد أن يتوهموا كسر محدود النجاسة بالماء؛ لأن من الواضح أن النجس إذا زيد ماءً تجسس ما يلقى فيه ولا يظهر. وإنما ينشأ هذا التوهם عند قصر النظر على محدود الحرمة فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلة من فقهاء أصحاب الأئمة عليهما السلام، والرواية وإن وردت في النبيذ المسكر إلا أنه تنفع للغرض المطلوب على كل حال).

وبعبارة أخرى: إن الإجماع:

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

ب. إنه لمعلومية مدرك المجمعين لا يعتمد عليه.

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

والخلاصة من كل ما تقدم أنه لا اطمئنان بوجود إجماع.

الدليل الثالث: الأخبار.

وهي في المقام كثيرة في كلا الجانين - طهارة الخمر ونجاسته - ويكتفي للاستدلال على الحكم تمامية بعضها سندًا ودلالة، بل حتى لو فرض عدم تماميتها سندًا بأجمعها، لكن كثرتها تشكل عنوان الاستفاضة الموجبة للأطمئنان - أي يحصل الأطمئنان بتصدور المضمون - ولنعرض أولاً إلى ما استدل به على النجاسة.

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

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

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

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

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

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

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

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

فمما استدل به على الخمر مما دل على غسل الثوب أو البدن ونحوهما:
معتبرة عبد الله بن سنان قال سأله أبي عبد الله عليه السلام عن الذي يغير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجري أو يشرب الخمر، فيرده، أيصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال: (لا يصلى فيه حتى يغسله) ^(١).

وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنها ظاهرة في الإرشاد إلى النجاسة، حيث ظاهر الأمر بغسل الثوب كونه أمراً إرشادياً إلى نجاسة الثوب - لا أنه حكم مولوي تكليفه تعبدى إذ من المعلوم إن الغسل لا يجب لنفسه وإنما هو لأجل العبادة- ولو لم يكن الثوب نجساً لم يكن هناك وجہ وحاجة لأن يأمر الإمام عليه السلام بالغسل.

ولكن يلاحظ على هذا التقريب: أنه توجد رواية أخرى - ستاتي - لعبد الله بن سنان لم يرد فيها الأمر بالغسل، بل قال عليه السلام: صل فيه ولا تغسله - فلاحظ وبالتالي يمكن حمل الأمر على الاستحباب أو على جهة الاستقدار العرفية والتزهـة

(١) وسائل الشيعة: ٣/٥٢١-٧٤ -باب طهارة الثوب الذي يستعيده الذمي إلى أن يعلم تنجيسه له واستحباب تطهيره قبل استعماله- ح ٢ عن التهذيب، وهي في التهذيب ٢/٣٦١-١٤٩٤/ح: علي بن مهزيار عن فضاله عن عبدالله بن سنان.

ورفع الحزارزة من النفس كما ذكر ذلك في بعض الروايات^(١).

هذا إن قلنا هما روایتان وقبلنا هذا الجمع العرفي بينهما، وإنما رفضناه وقلنا بينهما تدافع وتنافي ويتحيز العرف بينهما، يكون التعارض مستقراً ثم التساقط. كما أنه إن قلنا هما روایة واحدة^(٢) فحينها لا نعرف ما هو الصادر منهما فلا يكون أياً منهما حجة.

ولا يخفى أن التقريب المتقدم للدلالة المتقدمة يذكر أيضاً في الروايات الآتية^(٣) الآمرة بغسل الثوب أو البدن أو غيرهما مما أصابه الخمر أي الروايات المشتملة على مجرد الأمر بالغسل، وكذلك يأتي في الروايات الآمرة بالإهراق^(٤).

وعلى أي حال بعد وجود روایات تدل على الطهارة يمكن توجيه هذه الروايات، فهي ليست بقصد إثبات النجاسة، ولا أقل بقرينة تلك الروايات.

(١) المستدل بها على الطهارة فلاحظ، ولا يخفى أن الأوامر التزئيفية التي ترد عن الأنمة ليث هي لإرشاد الناس إلى الكمال، منها مثلاً: ما ورد في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ليث: ... وسألته عن أبوالدواب والبغال والحمير فقال: (اغسله، فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، وإن شككت فانضخه). (الكافي ج ٣ باب أبوالدواب ح ٢٢)، وهو محمول على الاستحباب والتنزه، قال صاحب الوسائل: (أقول: هذا محمول على الاستحباب لعدم نجاسة الأبوال المذكورة).

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

(٣) التي هي الأكثر فلاحظ.

(٤) ولا يخفى وجود احتمال آخر في روایات غسل الإناء أو إهراق ما فيه غير مسألة الحكم الإرشادي بالغسل إلى النجاسة، وهو أن الغسل ليس من جهة الإرشاد إلى النجاسة، ولذا ترى اختلاف الأمر بالغسل من حيث العدد بحسب الأوانى وإنما الأمر بالغسل هو لأجل أن لا يحصل تناول للخمر، فالملاحظ هو مسألة حرمة التناول لا مسألة النجاسة.

وقد تُقرَّب دلالة المعتبرة المتقدمة على النجاسة بتقرير آخر، وهو: إنَّ كلام السائل يدل على ارتکاز نجاسة الخمر في ذهنه والقروغية من ذلك، وأنَّ الإمام عليه السلام سكت، وهذا يدل على الإمضاء والتقرير على ما ارتکز في ذهن السائل.

قال السيد الحكيم عليه السلام: فإنَّ الأمر فيه وإنْ كان محمولاً على الاستحباب لكنه يدل بالتقرير على نجاسة الخمر^(١).

ولكن يمكن أن يلاحظ عليه:

أ. أنَّ الرواية وإنْ كان ظاهرها ترکُّز شيء في ذهن السائل، ولكنَّ من قال إنَّ المركوز هو حيثية اللزوم؟ فلعلَّ المركوز كان حيثية الرجحان بالمعنى الأعم أو خصوص الاستحباب.

ب. ولو سُلِّمَ ارتکاز اللزوم فهو يحتاج إلى إمضاء، والإمضاء تستفيده من سكوت الإمام عليه السلام، ولكن يمكن أن يقال: إنه ليس كل سكوت يستفاد منه الإمضاء، فإنَّ بعض الأمور المركوزة قد لا تؤثر على الحكم الشرعي، بل العمل على وفقها يكون موافقاً للاحتياط، نعم الردع عن الارتکاز يكون واجباً إذا كان يوجب انحرافاً أو إغراءً في الموقف العملي.

ج. ولو سُلِّمَ الإمضاء، ففي المقام يوجد ما يُضعف استفادة الإمضاء من سكوته عليه السلام، وهو عطف الخمر على الجري مع عدم نجاسته.

وأما سندًا فالرواية معتبرة، فقد رواها الشيخ الطوسي في التهذيب بإسناده عن علي بن مهزيار عن فضاله عن عبد الله بن سنان، والكل ثقات كما يتضح بالمراجعة، وطريق الشيخ الطوسي في المشيخة إلى علي بن مهزيار تام، وأيضاً قد رواها الكليني في الكافي ونصها الكامل في الكافي كال التالي: (٥- علي بن محمد عن سهل بن زياد عن

(١) المستمسك: ٤٠٠/١

خيران الخادم قال: كتبت إلى الرجل (صلوات الله عليه) أسأله عن الشوب يصييه الخمر وحم الخنزير، أيصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صل فيه فإن الله إنما حرم شربها، وقال بعضهم: لا تصل فيه، فكتب عليه: (لا تصل، فيه فإنه رجس). قال: وسألت أبا عبد الله عليه عن الذي يغير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الحري أو يشرب الخمر، فيرده، أيصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال: (لا يصلى فيه حتى يغسله)^(١).

وهنا إشكالان سنديان:

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

الثاني: أن نقل خيران الخادم عن الإمام الصادق عليه مباشرة لا يناسب طبقته، حيث إن خيران من أصحاب الإمام الجواد أبي جعفر الثاني عليه والإمام الهادي أبي الحسن الثالث عليه، وعن الشيخ الطوسي في رجاله عده في أصحاب الإمام الهادي عليه وتوثيقه^(٢). وقال صاحب الوسائل: (خيران الخادم من أصحاب أبي الحسن الثالث عليه ثقة، قال الشيخ والعلامة، وروى الكشي مدحه ووكالته)^{(٣)(٤)}.

ومن هنا قال السيد الخوئي عليه: (رواية خيران الخادم الذي هو من أصحاب الهادي عليه عن الصادق جعفر بن محمد سلام الله عليهما غريب؛ بعد الطبقة، ولا يبعد وقوع التحريف فيه من النسخ، وأن قوله: (قال وسألت أبا عبد الله عليه) كان ذيل الحديث^(٢)، وأن الراوي هو عبد الله بن سنان، وكتب ذيل الحديث الخامس

(١) الكافي: ٤٠٥/٣ في ذيل ح.

(٢) معجم رجال الحديث: ٨٨/٨، ٨٦٧/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٦٥/٣٠.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٨٦٨/٢.

اشتبهاً^(١).

وما يؤكّد كلامه عليه السلام أن الشّيخ الطوسي عليه السلام نقل روايّة خيران مبتدئاً بـ سهل بن زياد وتنهي الرويّة بكلمة رجس^(٢).

وعلى أي حال، الطريق الأوّل المذكور في التهذيب تام، ويكون اعتبار الرويّة سنداً^(٣). ومنها: معتبرة عليّ بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (جعلت فداك روى زرار عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل إنما قال: لا بأس أن يصلي فيه إنما حرم شربها. وروى غير زرار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نيد - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه، وإن صليت فيه فأعد صلاتك، فأعلمني ما آخذ به؟ فوقع عليه السلام بخطه، وقرأته: خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام)^(٤).

(١) المعجم: ٩٠/٨

(٢) التهذيب: ج ٢/١٤٨٥

(٣) ولا يخفى أن صاحب الوسائل نقل الصحيحَة ثانيةً في ٤٦٨/٣ بـ ٣٨ من أبواب النجاست ح ١ عن الكافي، ونص الحديث في الوسائل: محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن فضاله بن أيوب عن عبد الله بن سنان قال سأل أبي عبد الله عن الذي يعيث ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجري أو يشرب...، وذكر في هامش الوسائل: (الكافي: ٤٠٥/٣).

ولكن بمراجعة الكافي لا تجد النص المتقدم في ٤٦٨/٣ - كما اتضح نقله مما تقدم - حيث ح ٥ منقول عن خيران الخادم، فلعل الوجه في ذكر الحديث بهذا السنّد هو ما ذكره السيد الخوئي عليه السلام.

(٤) وسائل الشيعة: ٤٦٨/٢ ح عن الكافي. وفي هامش الوسائل (في نسخة: غير - هامش المخطوط). أقول: الرويّة هي في الكافي: ٤٠٧/٣ (... وروى غير زرار...)، وذكرها الشّيخ في التهذيب: ج ١/ح ٨٢٦ (عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن... - بنفس السنّد أي بالطريقين -: ... وروى غير زرار...)، ولكن كلمة (وقرأته) موجودة في التهذيب دون الكافي، وفي هامش التهذيب أن عبد الله بن محمد مشترك بين الحضيني الثقة والبلوي الضعيف، وقال الشّيخ عليه السلام بعد إيراده للمعترضة (وجه الاستدلال من الخبر أنه عليه السلام أمر بالأخذ بقول أبي عبد الله عليه السلام على الانفراد والعدول عن قوله مع قول أبي جعفر عليه السلام، فلو لا أن قوله عليه السلام مع قول أبي جعفر خرج =

والرواية تامة سندًا في أحد طرفيها إذ رويت في الكافي بطريقين وفي الطريق الثاني سهل بن زياد وهو محل كلام وخلاف، وعلى بن مهزيار هو من الطبقة السابعة ومن أصحاب الرضا والجواب والهادي عليهما السلام.

وتقريب الدلالة أن يقال: إن المراد بقول أبي عبد الله عليهما السلام هو قول الإمام الصادق عليهما السلام منفرداً، فدل على أن الرواية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام لم تصح عنده عليهما السلام، فما رواه غير زرارة هو ليس بصحيح ومنفي من أساسه ولم يصدر، فالرواية ناظرة إلى بيان الحكم الواقعي الأولي ابتداء^(١)، وهي من طائفة أخبار النجاسة وطرف معارضه لأخبار الطهارة في عرضها لأنها حاكمة عليها أو بمنزلة الخبر العلاجي حتى تكون متعرضة لترجيح أحد الخبرين على الآخر، فالسائل سأل عن الحكم الواقعي المتعين وهو حكم الخمر من حيث النجاسة والطهارة دون الحكم الظاهري وحال الحجية، فإذاً الرواية ليست بصدق الحكومة - والنظر لأحدهما وأن الآخر لا يؤخذ به لأنـه كان تقية أو لظروف غير طبيعية - ولا بصدق بيان الحكم الظاهري وعلاج حال الحجية للخبرين المتعارضين حتى يقال هي من الأخبار العلاجية بل هي بصدق بيان الحكم الواقعي.

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

ولكن يمكن أن يقال: إنه يحتمل أن يكون المقصود من قول أبي عبد الله عليهما السلام

= مخرج التقية لكان الأخذ بقولهما معاً آخر (أولى) فالشيخ إذ حمل قوله عليهما السلام (لا بأس أن يصلي إنما حرم شربها) على أنه خرج مخرج التقية.

(١) وكذا رواية خيران فقد قيل إنـها أوضح في النظر إلى الحكم الواقعي، وفي أنها ليست من الأخبار العلاجية؛ لأنـ الإمام عليهما السلام فيها كان بين الحكم الواقعي معللاً ذلك بأنه رجس ومعه فعدم الحكومة يكون أوضح.

هو أرجحية التنزيه عن الثوب الذي أصابه خمر وليس من باب تن jesus الشوب، وهذا احتمال موجود وقائم لاسيما مع ملاحظة أخبار الطهارة، فلا مثبت لكون قول أبي عبد الله عليه السلام دالاً على النجاسة والإلزام بالغسل وإعادة الصلاة، فالكلام وإن فرض أنه ليس ناظراً إلى التعارض وتقديم إحدى الروايتين وإسقاط حجية الأخرى ولكنه مع ذلك يتحمل أن تقديم قول الإمام الصادق عليه السلام هو للتنزيه وأرجحيته. مضافاً إلى أنه يتحمل أن يكون المراد بـ(خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام) هو قوله الذي مع الإمام الباقر عليه السلام، ويكون تعبيره بذلك لمصلحة ولو للتنفير من الخمر فلا يتعدى أن يكون المراد هو قول الإمام الصادق عليه السلام منفرداً^(١).

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

ومنها: معتبرة عمار السباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسکر لأن الملائكة لا تدخله، ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسکر حتى يغسل)^(٢).

(١) إن صيغة (خذ) لو جاءت وحدها ظهرت في الوجوب بغض النظر عن روایات الطهارة خلافاً للمحقق الخوانساري في مشارق الشموس: ٣٣١/١ ط.ق حيث قال: (وأما صحيحة علي بن مهزيار ففيه أن صيغة خذ لا ظهر لها في الوجوب في عرف ائمتنا عليهما السلام نعم إذا وردت في روایات متعددة صيغة الأمر ولم يوجد ما يدل على الاستحباب في روایات أخرى، بل ولم يظهر أيضاً قول من الأصحاب بالاستحباب فحينئذ لا يبعد أن يقال بظهورها في الوجوب كما ذكرنا سابقاً، وفيما نحن فيه ليس كذلك إذ يوجد الروایات الدالة على الاستحباب وكذلك القول بخلاف الوجوب من الأصحاب...).

(٢) ن. م ٧ عن التهذيب وطريق الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى تام في المشيخة. وذكر أن هذه الروایة تدل على أن النجاسة ليست مختصة بالخمر على فرض أن يكون الخمر اسمًا لمسکر خاص ولا يشمل سائر المسکرات، وذلك لعطفه عليه كلمة المسکر في الخمر بـأو.

وتقريب الاستدلال بها:

أولاً: بلحاظ النهي عن الصلاة في ثوب أصابه خمر فإن إطلاقه لفرض عدم بقاء عين الخمر يدل عرفاً على كون المانعية بسبب النجاسة لا بسبب عين الخمر بعنوانه.
ثانياً: بلحاظ جعل الغاية للنهي هو الغسل، فإن ذلك يؤكد كون أساس المانعية هو النجاسة لظهور مادة الغسل في كونها تنظيفاً وإزالة للقدر.

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

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

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

موجباً لاختلال السياق وبالتالي يتزلزل ويتتصدّع الظهور في التحرير فتكون الرواية مجملة.

ودعوى التفكيك بأن يقال إن الجملة الأولى مستعملة مجازاً في التزيء والاستحباب، وأما الجملة الثانية فإنها تبقى ظاهرة في النجاسة فيتم التقرير المقدم ولا محذور في التفكيك، لا تتم حيث يحاجب: أن اقتران جملة بأخرى يراد منها التزيء والأدب الشرعي يسلب ظهور الجملة الأولى، إذ قد اتصلت واقتربت بما يصلح للقرنية - أي بما يصلح لإرادة التزيء -، وفي مقامنا يراد من الجملة الأولى التزيء - ولا نقول تصير ظاهرة في التزيء.

فإذاً يقتضي السياق ثلث ظهور النهي في الإلزام بعدما كان النهي الأول في الرواية تزيفياً^(١).

ثم إنه لو قطعنا النظر عن السياق - وقلنا بعدم اقتضائه للحمل على الاستحباب كما هو الحال بناءً على مسلك حكم العقل في استفادة الوجوب والتحرير من صيغة الأمر والنهي - فيمكن أن يقال بلزوم الحمل على التزيء عرفاً في مقام الجمع كما سيأتي^(٢).

(١) قال الآخوند الخراساني (في المعمات النيرة: ٢٢٠) بعد ذكره لفكرة حمل أخبار الطهارة على التقية إلا أنه لا مجال له بعد إمكان التوفيق عرفاً لحمل الأمر بالغسل فيها على الاستحباب لمرتبة من قدراته كما يشهد به خبر علي بن رئاب... أو لأجل خبيثه وأنه لا يليق أن يصلي معه بل لا يليق أن يصلي في بيت كان فيه، كما يشهد به موثق عمار... وذلك لوضوح أن حمل الظاهر على النص لا محيص عنه عرفاً وقد عرفت أن الرجوع إلى الترجيح بحسب الصدور أو جهته إنما يكون في ما لا يمكن الجمع عرفاً لاسيما إذا كان هناك شاهد اللهم إلخ...).

(٢) قد يشكل على الجماع العربي بالتنزه أنه إنما يتم في الأحكام التكليفية كما لو قيل (اغسل للجمعة) و(لا يأس بترك غسل الجمعة) فإن حمل الأول على الاستحباب وجيه وأما الأحكام الإرشادية كما في المقام فلا يتم، فإن أخبار النجاسة ترشد إلى نجاسة الخمر ولا يمكن حملها على التنزه إذ =

ومنها: معتبرة عبد الله بن سنان قال: (سأل أبي أبا عبد الله عليهما السلام وأنا حاضر إنني أغير الذمي ثوابي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليهما السلام: صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إيمان وهو ظاهر ولم تستيقن أنه نجس، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجس)^(١).
 بتقريب: أن قول السائل واضح في ارتکاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذهنه، والإمام عليهما السلام وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية وكان في مقام البيان من جهة جريان الاستصحاب غير أن سكوته إمضاء عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتکاز النجاسة.

= لا معنى لاستحباب النجاسة.
 وأجيب أن عدم قبول الأحكام الإرشادية لذلك وإن كان يبني عليه بعض الفقهاء لكنه قابل للمناقشة فإن من الوجيه أن تكون النجاسة -التي هي مجرد اعتبار شرعي- ذات مراتب مشككة يقتضي بعضها لزوم الاجتناب بخلاف بعضها الآخر.
 والعرف يفهم ذلك عندما يقال مثلاً البول يحتاج إلى غسل كذا مرة وأما إذا كانت النجاسة دماً فتحتاج إلى غسل كذا (لاحظ التفصيل في الإشكال الثالث على الوجه الثاني من وجوه الجمع بين الطائفتين).

(١) وسائل الشيعة: ٧٤/٣٥٢١/٣ من أبواب النجاسات ح ١ عن التهذيب. وهي في التهذيب:
 ٢٣٦١/٢ ح ١٤٩٥: سعد عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان، ولا يخفى أن هذه الرواية يستشهد بها في مجالات عديدة منها: باب الاستصحاب فإنه عليه علل بالاستصحاب حيث أخذ الحال السابقة بنظر الاعتبار (إنك أعرته إيمان وهو ظاهر فهو عليه غير ناظر لأصل الطهارة الذي يحتاج فيه إلى النظر إلى الحال السابقة بل يكفي النظر إلى الحال الفعلية).
 ومنها: طهارة الكتافي إما لإمضاءه عليه ما ارتکز في ذهن السائل من انحسار المذور بمساورةه للنجاسات أو بلحاظ تعرقه فيه غالباً.

ومنها: ذكرها في مقام الرد على حجية الظن في إثبات النجاسة - بعد أن استدل بالرواية الأولى على ثبوت النجاسة بالظن بتقريب أن النهي عن الصلاة قبل غسل الثوب ليس إلا للظن بتنجسه لكونه في معرض ملاقاة النجاسة - بالقول: ويرد لها صحيحته الأخرى... فإن كانت هذه الصحيحة غير الأولى لتعدد الواقعية تساقطنا بالمعارضة وكذا لو كانت عينها لعدم تعين ما هو الصادر واقعاً.

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

ويلاحظ عليه: ما تقدم في الرواية الأولى - التي هي معتبرة أيضاً لعبد الله بن سنان -، مضافاً إلى أنه لو سلم الارتكاز فربما منشأه لحم الخنزير الذي هو أحد فردي السؤال، مضافاً إلى أنه إن كانت هذه المعتبرة غير الأولى - الدالة على الغسل - تعدد الواقعه^(١) تساقطنا بالمعارضة - إن لم تقبل الجمع العرفي بينهما بحمل الغسل على الاستحباب - وكذا لو كانت عينها لعدم تعين ما هو الصادر واقعاً.

وتطبيق عدم الزيادة عند الدوران بين الزيادة والنقيصة لا مجال له هنا لأن مشكلتنا ليست في الزيادة والنقيصة بل في (يغسله) و (لا تغسله)^(٢).

هذا كله بلحاظ الدلاله، وأما بلحاظ السند فالرواية تامة.

إن قيل: إن والد عبد الله بن سنان لم يعرف حاله وبالتالي قد يتوقف من هذه الناحية باعتبار أنَّ السؤال صدر منه.

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

ومنها: رواية أو معتبرة خيران الخادم قال: (كتبت إلى الرجل عليه أسمه عن الثوب يصيب الخمر وحم الخنزير أيصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم: صل فيه فإن الله إنما حرم شربها وقال بعضهم: لا تصل فيه، فكتب عليه لا تصل فيه فإنه رجس)^(٣).

(١) والسنن مختلف.

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

(٣) ن.م ح٤.

بتقريب: أن المراد من (رجس) النجاسة، ولكن تقدم الكلام عن دلالة الكلمة (رجس) عند البحث حول الآية ولم يثبت وضعها لخصوص الجنس الاعتباري، أو انصرافها إلى ذلك في عصر نزول الآية وإنما هي بمعنى الخرازة والاستخبات^(١).

وأما سندًا فيها سهل بن زياد وهو محل كلام وخلاف، قال صاحب الجواهر رحمه الله: (... خبر خيران الخادم المروي في الكافي والتهذيب والاستبصار بطرق ليس فيها من يتوقف في شأنه إلا سهل بن زياد)^(٢).

فيإذاً بناءً على أن الأمر في سهل سهل^ـ - كما عن كثير منهم المحقق البهبهاني وصاحب الرياض وصاحب مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر والشيخ الأعظم في المكاسب والسيد الحكيم رحمه الله - فالرواية معتبرة، وأما بناءً على أن الأمر في سهل ليس بسهل - كما هو رأي السيد الشهيد والسيد الخوئي رحمه الله - فالرواية تكون ضعيفة السند^(٣).

(١) في بحوث في شرح العروة الوثقى: ٢٨٧/٣ علق عليها عند البحث عن نجاسة لحم الخنزير (ومالمبادر من الرجس هنا النجاسة لأن السؤال ينصرف إلى السؤال عن النجاسة لارتكاز مانعية ملاقاۃ النجاسة عن الصلاة وعدم ارتكاز مانعية ملاقاۃ شيء آخر عنها فإن عملنا بهذا الظهور في الخمر - كما هو الصحيح - فنعمل به هنا وإن لم نعمل به في الخمر جمعاً بينه وبين روایات طهارة الخمر أشكال التمسك به هنا لأن الرجس مفهوم واحد وإذا حمل على الجامع بين النجاسة اللزومية وغيرها لم تبق دلالة على المقصود)، وفي ج ٤ عند الكلام عن أصل اشتراط طهارة اللباس والبدن في الصلاة علق عليها (والاستدلال بالفقرة الأخيرة منها حيث إنه علل الحكم بالمنع بأنه رجس ومقتضى قانون التعليل استفادة كبرى مانعية كل نجس في الصلاة ولكن يشكل مضافاً إلى ضعف السند بسهل أن الرجس مرتبة شديدة من الخبائث لا تطلق على كل متنجس).

(٢) الجواهر: ٥/٦.

(٣) عبر عنها السيد الشهيد رحمه الله بأنها غير صحيحة السند، والسيد الخوئي رحمه الله قال بأنها ضعيفة السند وذلك لوجود سهل بن زياد والأمر في سهل ليس بسهل لعدم ثبوت وثاقته في الرجال. وأما السيد الخميني رحمه الله في كتاب الطهارة: ١٧١/٣ وما بعدها فقال: وحسنة خيران الخادم أو صحيحته...، وفي مصباح المنهاج: ٣٩٦/٨: معتبر.

والتعبير بالرجل في الرواية كنা�ية عن أبي جعفر الثاني أو أبي الحسن الثالث عليهما السلام^(١). ونحو ذلك مما ورد فيه الأمر بالغسل معتبرة عمار بن موسى^(٢)، ومعترتبه الأخرى^(٣)، ومرسلة يونس^(٤)، ورواية أبي جميل البصري^(٥)، ورواية أو معتبرة علي ابن جعفر المروية في قرب الإسناد ومسائل علي بن جعفر^(٦)، وكذا روايته الأخرى الواردة في غسل الآية^(٧).

ومنها: ما استدل على أن له ظهوراً قوياً في النجاسة المصطلحة، حيث ورد فيه لفظ (النجس)، وهو رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليهما السلام في النبيذ قال: ما يبلّ الميل ينجس حباً من ماء، يقولها ثلاثاً^(٨).

والرواية بتمامها في الكافي عن أبي بصير قال دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليهما السلام - وأنا عنده - فقالت: (جعلت فداك إنه يعتريني قراقر في بطني (فسألته عن إعلال النساء وقالت) وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسوق. فقال: ما يمنعك

(١) لاحظ: رجال الطوسي أصحاب الإمام الهدادي عليهما السلام واختيار معرفة الرجال: ٨٦٧-٨٦٨/٢، قال صاحب الجواهر: ٦/٨ (... سيمما بعد أمر الرجل في خبر خيران الخادم الذي هو كنা�ية على ما قيل عن أبي جعفر الثاني أو أبي الحسن الثالث).

(٢) وسائل الشيعة: ٣/٤٩٤ بـ حـ ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٥/٣٦٨ بـ حـ ٣٠.

(٤) وسائل الشيعة: ٣/٤٦٨ حـ ٣.

(٥) نـ ٥ وهي ضعيفة سندأ بالإرسال وجهة أبي جميل البصري.

(٦) وسائل الشيعة: ٢٥/٣٨٠ بـ حـ ٣. وهي معتبرة بناءً على تمايمية طرق صاحب الوسائل من كونها على نسخة معينة، أو بناءً على الوثوق من تعدد النقل.

(٧) مسائل علي بن جعفر: ١٥٤ عند الرقم ٢١٢ وسؤاله عن الشرب...، وفي قرب الإسناد عند الرقم ١٠٨٢: وسؤاله عن الشراب...

(٨) وسائل الشيعة: ٣/٤٦٨ حـ ٦، وذكرها عليهما السلام باختصار في جـ ٣ بـ ٧٤ حـ ٢، وذكرها عليهما السلام مفصلاً في: ٢٥/٢٤٤ بـ ٢٠ من أبواب الأشربة الحرمـة حـ ٢ ملقاً عليها: صدر الحديث محمول على التقية أو الإنكار للشرب، لا للترك، أو الاستفهام الحقيقي.

من شربه؟ قالت: قد قلدتك ديني فألقى الله عز وجل حين القاء فأخبره أن جعفر بن محمد عليهما أمنني ونهاني. فقال: يا أبا محمد ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل لا والله لا آذن لك في قطرة منه ولا تذوق منه قطرة فإنما تندمين إذا بلغت نفسك ه هنا وأوّمأ بيده إلى حنجرته يقولها ثلثاً: أفهمت؟ قالت: نعم. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: ما ييل الميل ينجس حبًّا من ماء يقولها ثلثاً^(١).

وتقرير الدلالة يتضح بضميمة عدم القول بالفصل^(٢) وأنه لا فرق بين النبيذ والخمر بالاتفاق، وأن المراد من النجس هو النجاسة المصطلحة، قال المحقق الهمداني رحمه الله - بعد ذكر ما استدل به على النجاسة-: (... وهذه الأخبار وإن كان جملة منها مخصوصة بالخمر أو واردة فيها وفي النبيذ أو في خصوص النبيذ لكن يمكن الاستشهاد لعموم المدعى بالجملة؛ لعدم القول بالفصل، كما ادعاه بعض، بل يمكن الاستدلال له بجميع الأخبار الدالة على نجاسة الخمر بدعوى كونها اسمًا للأعم، كما استظهره صاحب الحدائق عن جملة من اللغويين، ويشهد له جملة من

(١) الكافي: ٤١٣/٦ باب من اضطر إلى الخمر للدواء أو للعطش أو للتقية ح١. وذكر أن ذكر (الحب) وارد من باب المثال للقطع بعد مدخلية الخصوصية في الحكم فهو في الحقيقة كناية عن الكثير الذي يباشره النبيذ كائناً ما كان، وتحديده بما ييل منه الميل مبالغة في قوة ما فيه من التأثير حتى أن أقل القليل منه ينجس من الماء ما كان أكثر منه بمراتب.

وأم خالد العبدية نقل الكشي أنها امرأة صالحة على التشيع وأن يوسف بن عمر الذي قتل زيد بن علي هو الذي قطع يدها. وقال السيد الخوئي عليه السلام: وتقدم ما يدل على حسن حالها في ترجمة كثير النوا (المعجم: ٢٠١/٢٣). وفي المعجم (١١٢/١٥) رواية عن الكشي أنها دخلت على أبي عبد الله عليه وسألته وأنها كانت امرأة بليغة وعندما أجابها الإمام عليه السلام قالت له: فأقول لربي إذا لقيني إنك أمرتني بـ...

(٢) قال الميرزا القمي في غنائم الأيام بعد ذكره للرواية: يعني من النبيذ فإنه لم يفرق الأصحاب بينه وبين الخمر.

الأخبار...)^(١).

ويكفي أن يلاحظ عليه: أنه لا مثبت لكون المراد هو النجس الاصطلاحي، فإن لفظ (النجس) يطلق لغة على مطلق القدر، أي كل مستقدر وإن كان معنوياً ولم يكن نجساً بالمعنى الشرعي، ولعل صدرها يساعد على حملها على التقدير والتنفيذ لأجل حرمتها،^(٢) مضافاً إلى أن النجس يأتي بمعنى التنزيه، كما في رواية إسماعيل بن جابر: (لا تدعه تحريراً له ولكن دعه تنزهاً له وتنجساً له، إن في آنيتهم الحمر ولحم الخنزير). وعلى أي حال فإن الرواية ضعيفة سندًا بالإرسال وغيره، حيث إن سندها هكذا: محمد بن الحسن عن بعض أصحابنا عن إبراهيم بن خالد بن عبد الله ابن وضاح عن أبي بصير.

أما محمد بن الحسن فهو من مشايخ الكليني^(٣)، وقد اختلف فيه وأنه الصفار أو البرناني أو غيرهما، ومع عدم ثبوت كونه الصفار يحکم بجهالتة.

(١) مصباح الفقيه: ج ١/ق ٢/ص ٥٤٧ وما بعدها، وقال صاحب البحار: كأن أول الحديث محمول على الثقة أو على امتحان السائل. والمراد بالنجاسة إما المصطلحة أو كتابة عن الحرمة، فيدل على أن الاستهلاك لا ينفع في رفع الحظر).

(٢) قال الخليل: النجس الشيء القدر حتى من الناس وكل شيء قدرته فهو نجس (العين)، وقال ابن منظور: نجس: النجس والنرجس، والنرجس: القدر من الناس ومن كل شيء قدرته (لسان العرب: ٦/٢٢٦)، وقال الراغب: نجس: النجاسة: القدارة وذلك ضربان: ضرب يدرك بالحاسة وضرب يدرك بال بصيرة، والثاني وصف الله تعالى به المشركون فقال: (إِنَّ الْمُشْرِكَوْنَ نجس...)، وقال صاحب المدارك: (النجس لغة المستقدر...، ثم إن العرف يستعمل كلمة نجس بمعنى السيء وأن الأنفس بمعنى الأسوأ، ويحمل النجاسة على الرجس المعنوي).

(٣) ذكر أن مشايخ الكليني الذي روى عنهم في الكافي هم سبعة وثلاثون شيخاً، فمنهم المكررون كعلي بن إبراهيم، ومنهم المتوضطون كمحمد بن الحسن، ومنهم المقلدون كوالد الصدوق. نعم سعد ابن عبد الله القمي لم يذكره السيد الخوئي في مصنفه روى الكليني عنه، ولم يطمئن السيد البروجري رحمه الله بكونه شيخاً للكليني، كما في الموسوعة الرجالية: ١٨٣/١.

وأما إبراهيم بن خالد فهو لم يوثق، وأما عبد الله بن وضاح فهو من أصحاب الكاظم عليه السلام وقد وثقه النجاشي، وأما أبو بصير فهو كنية لعدة رواة، منهم: عبد الله ابن محمد الأستدي ويوسف بن الحارث وحماد بن عبيد الله، وهؤلاء الثلاثة لم يوثقوا، ومنهم ليث بن البختري المرادي ويحيى بن (أبي) القاسم الأستدي المكفوف، وكلاهما ثقة، وقد ذكر السيد الخوئي عليه السلام أن المعروف بأبي بصير هو الأستدي يحيى بن القاسم. وعلى أي حال لا أقل من كونه مشتركاً بين ليث ويحيى وكلاهما ثقة، والأول من أصحاب الباقي والصادق عليهما السلام، والثاني من أصحاب الباقي والصادق والكاظم عليهما السلام. ومنها: ما دل على لزوم إهراق الماء ونحوهما، كمعتبرة عمر بن حنظلة، قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في قدح من مسکر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره. فقال: لا والله، ولا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب).^(١).

وتقريب الاستدلال بها من وجهين:

الأول: من ناحية الأمر بالإراقة فهي ظاهرة في الإرشاد إلى النجاسة، ولكن يمكن أن يلاحظ عليه: أ. إنما يدل على النجاسة في غير ما ينحصر عرفاً للانتفاع الملحوظ فيه بالأكل والشرب كما في المقام.

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

(١) وسائل الشيعة: ٢٥/٣٤١ بـ ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة ح١. وفي الهاشم: في المصدر: تقطر منه.

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

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

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

وعلى أي حال فإن دلالة الرواية على النجاسة غير واضحة.

ونحوها رواية زكريا بن آدم^(١).

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

كمعتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن سقط في البئر... أو صب فيها خمر نزح الماء كله)^(٢).

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

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

(١) وسائل الشيعة: ٣/٤٦٨/ح. وهي ضعيفة سندًا بكل طرقها باب المبارك.

(٢) وسائل الشيعة: ١/١٧٩/ب١٥ من أبواب الماء المطلق ح.

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

وقد ذكر المحقق الخوانساري: (إن روایات النزح معارضة بما يدل على الاستحباب ولا يبعد حملها على الاستحباب، بل هو ظاهر، وعلى تقدير حملها على الاستحباب لا تبقى دلالتها على نجاسة الخمر، إذ استحباب النزح لعله لأجل الاستقدار الذي فيه لكن لا بجثث يكون واصلاً إلى حد النجاسة التي بالمعنى المراد ها هنا أو لأجل امتزاج ماء البئر بالأجزاء الخمرية، التي لا يكاد يسلم شارب ماء البئر من شربها...).^(١)

وعن صاحب المدائق رحمه الله أنه أشکل على الشيخ الصدوق بأنه حكم بنزح ماء البئر أجمع بانصباب الخمر فيه، وأجيب بأن هذا لا ينافي جواز الصلاة بثوب أصابه خمر فإن نزح البئر ليس للتطهير؛ فإنه ذو مادة معتصم وإنما لدفع حرمة شرب الخمر الذي اخالط بماء.

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

ومنها ما دل على التوقي مما أصابه الخمر من الآية والخوان: كمعتبرة يونس عنهم عليهم السلام قال: (خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق: الأنفحة و... وإنما كرهه^(٢) أن يؤكل سوى الأنفحة مما فيه آنية المحسوس وأهل الكتاب؛ لأنهم لا يتذوقون الميّة والخمر).

(١) مشارق الشموس للمحقق الخوانساري : ج ١/ ص ٣٣١ ط. ق.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٧٩/ ٢٤ بـ ٣٣ أبواب الأطعمة الحرمـة ح ٢ (الهامش: في المصدر: يكرهه) عن الكافي. وعبر عنها في مصباح المنهـاج: ٨/ ٣٩١ معتبرة يونس.

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

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

وأما سندأ، ففي سندها إسماعيل بن مرار^(١) وهو لم يوثق في كتب الرجال. نعم، هو من رجال تفسير القمي، ولكن يمكن أن يقال: إن رواياته تبلغ أكثر من مائتي رواية، وقد روى عنه في جميع ذلك إبراهيم بن هاشم^(٢) ومن هنا يمكن الالتزام بوثاقته من باب أن إكثار أحد الأجلاء عن شخص يوجب الاطمئنان بالوثاقة^(٣)، وصغرى الإكثار متحققة في المقام.

(١) لاحظ معجم رجال الحديث: ٩٦/٤ عند الرقم ١٤٣٩ إسماعيل بن مرار، وذكر رحمه الله في المعجم: أن إبراهيم بن هاشم روى في ٢٥٠ مورداً عن إسماعيل بن مرار: (ولإسماعيل بن مرار تبلغ رواياته عن يونس أو يونس بن عبد الرحمن مائتين وزيادة. ولا يخفى أن الأعداد في المعجم هي بلحاظ الكتب الأربع فقط فلعله بلحاظه غيرها يزداد العدد كثيراً).

(٢) لا يوجد في الرواية مثل ابراهيم بن هاشم في كثرة الرواية فقد بلغ عدد رواياته (٦٤١٤) رواية منها (٢٩٢١) عن ابن أبي عمير و(٧٥٠) عن النوفلي و(٧٠٠) عن حماد بن عيسى و(٦٠٠) عن ابن محبوب و(٢٧٠) عن حماد و(٢٥٠) عن إسماعيل بن مرار و(١٥٠) عن ابن أبي نجران و(١٥٠) عن عبد الله بن المغيرة و(١٢٠) عن أحمد بن محمد بن أبي نصر و(٦٠) عن عمرو بن عثمان و(٥٠) عن صفوان و(٥٠) عن القاسم بن محمد و(٤٥) عن عثمان بن عيسى و(٩) عن عمرو بن عثمان الخزار (لاحظ المعجم: ٢٩٤/١، وروى عنه ابنه علي بن إبراهيم ٦٢١٤ مورداً).

(٣) إذا أكثر أحد الأجلاء -كأحمد بن محمد بن عيسى- من لم يقل في حقه أنه كان يروي عن الضعفاء الرواية عن شخص فيمكن أن يقال بحصول الاطمئنان بوثاقة المروي عنه، وهذا أمر مختلف عن قضية أن رواية الثقة عن شخص تدل على الوثاقة فهذا لم يثبت.

إن قيل: إن نفس إبراهيم بن هاشم فيه كلام، إذ لم يصرّح أحد من قدماء الرجالين بوثاقته مع أنهم ترجموه جميعاً.

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

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

ومنها: أن السيد ابن طاووس رحمه الله ادعى الاتفاق على وثاقته، وهو يكشف - على الأقل - عن توثيق بعض الرجالين القدماء له^(١).

ومنها: إكثار الأجلاء الرواية عنه واعتمادهم عليه مثل ولده علي، وسعد بن عبد الله الأشعري، وعبد الله بن جعفر الحميري، ومحمد بن يحيى العطار، والصفار، ومحمد بن علي بن محبوب^(٢)، وغيرهم^(٣).

(١) ذكرت عدة أمور يثبت بها الوثاقة، أو الحسن، (منها) نص أحد الموصومين عليهما ، (ومنها) نص أحد الأعلام المتقدمين، (ومنها) دعوى الإجماع من قبل المتقدمين، فهذا وإن كان إجماعاً منقولاً إلا أنه لا يقتصر من توثيق مدعى الإجماع نفسه منضماً إلى دعوى توثيقات أشخاص آخرين، وفي المعجم: ٤٥/١: (بل إن دعوى الإجماع على الوثاقة يعتمد عليها، حتى إذا كانت الدعوى من المؤخرین كما اتفق ذلك في إبراهيم بن هاشم، فقد ادعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته، فإن هذه الدعوى تكشف عن توثيق بعض العلماء لا محالة، وهو يكفي في إثبات الوثاقة).

(٢) هؤلاء المتقدمون هم من الطبقة الثامنة - كمشايخ الكليني وإن كان في رواية الكليني عن بعضهم كلام كسعد بن عبد الله القمي - .

(٣) من هم من الطبقة التاسعة، كمحمد بن الحسين بن الوليد وعلي بن بابويه والد الصدوق.

وغير ذلك من القرائن^(١) مما يدل على وثاقته وجلالته، بل قيل الظاهر أن وثاقة وجلالة إبراهيم بن هاشم أوضح من أن تحتاج إلى الاستدلال عليها، فإن تم ذلك فبناءً على ما هو المشهور- من أن كثرة رواية الثقات الأجلاء عن شخص^(٢) تدل على وثاقته- يمكن توثيق إسماعيل بن مرار.

وما استدل به على قاعدة أن الإكثار يدل على الوثاقة والاعتماد هو أن الأصحاب ديدنهم الاجتناب عن إكثار الرواية عمن لا يوثقونه ولا يعتمدونه، وكذلك ما تسالم عليه علماء الدرية وعلماء الرجال من أن الرواية عن الضعفاء أحد أسباب ذم الراوي^(٣).

نعم لو كانت من الراوي الجليل الثقة رواية قليلة عمن هو مجهمول بالنسبة إلينا أو كانت الرواية في الآداب أو السنن المندوبة غير ذات الخطب الكبير أو كان مضمونها له شاهد يدل على صدق المفاد، لما كان في مثل هذه الصور من رواية الجليل الثقة شهادة على اعتماده وتوثيقه لذلك الراوي^(٤).

(١) وهو وارد في تفسير القمي وكامل الزيارات والأمر فيما يتبع المبني.

(٢) ومن وجدته سلك هذا الطريق صاحب الحدائق: ٢٠٤/٢٦ عند ذكره لرواية فيها اسم إسماعيل بن مرار حيث تمسك للاعتماد عليه بذلك قائلاً: (... إلا أن إكثار إبراهيم بن هاشم الجليل القدر الرواية عنه ...) وهذا الطريق ينفع في توثيق رواة آخرين هم محل كلام كالنوفلي، حيث أكثر عنه إبراهيم بن هاشم.

ولا يخفى أن السيد الخوئي^ج استخدم أيضاً كبرى إكثار الرواية- في بحثه الفقهى - في توثيق محمد بن إسماعيل، حيث يروى عنه الكليني كثيراً فلاحظ كتاب الحج: ٢٢٥/٥ طبعة النجف في مسألة حكم الناسى للطواف، وكتاب الصلاة: ٥/١٢٠ طبعة النجف، ولكن ذكر السيد^ج في المعجم ٩٨/١٦ عند الرقم ١٠٢٦٤، أنه يكتفى أبا الحسن، ثم ذكر أنه استدل على وثاقته بإكثار الكليني ثم ناقش^ج ذلك وقال إن إكثار الرواية عن شخص لا يدل على توثيقه فلاحظ.

(٣) لاحظ للتفصيل: بحث في مباني علم الرجال: ٢/١٣٣-١٦٩.

(٤) ن.م: ١٣٥.

ومعتبرة محمد بن مسلم قال: سالت أبا جعفر عليه السلام عن آية أهل الذمة والمحوس؟ فقال: (لا تأكلوا في آنitem، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنitem التي يشربون فيها الخمر)^(١).

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

ولكن يمكن أن يلاحظ عليه بأن الإطلاق غير واضح؛ لعدم وضوح أن نهي المولى في مقام البيان من جميع الجهات الشاملة حتى حالة النجاسة، لاسيما وأن الأواني آنذاك من الخزف ونحوه مما تبقى وتعلق فيها أجزاء من الخمر، فيكون الأمر بالاجتناب من أجل الحرمة، باعتبار أنه قلماً ينفك من أجزاء الخمر التي ربما لا يسلم الطعام من مخالطتها، وقد يؤيد هذا المعنى ما ورد في رواية حفص الأعور قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الدين يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: نعم)^(٢). حيث رخص عليه السلام له استعمال الدين إذا جف من الخمر. نعم الشيخ الطوسي رحمه الله حمله على التجفيف بعد الغسل وهو خلاف الظاهر.

ومهما يكن حمل المعتبرة على التترze بصرامة ما يأتي من الأخبار الدالة على الطهارة والقاعدة العرفية تقتضي تقدم الصرير أو الأظهر على الظاهر.

(١) وسائل الشيعة: ٤١٩/٣ ب١٤ من أبواب النجاسات ح١، وأيضاً: ٢١٠/٢٤ ب٥٤ من أبواب الأطعمة المحمرة ح٣، ويمكن الاستدلال بها على طهارة الكتافي، وإن لم يكن وجه لتقييد الآية بما يشربون فيها الخمر، ولا الطعام بما يطبخونه.

ولا يخفى أن الحقائق الخوانساري في مشارق الشموس: ٣٣١/١ ط.ق قال: (وأما صحيحة محمد بن سلم ففيها أن النهي لا يدل على الحرمة كما ذكرنا في الأمر وأيضاً يجوز...).

أقول: ذكر رحمه الله ذلك في الأمر عند معتبرة علي بن مهزيار.

(٢) لاحظ وسائل الشيعة: ٤٩٥/٣ ب٥١ من أبواب النجاسات ح٢.

ونحو معتبرة يونس ومعتبرة محمد بن مسلم خبر علي بن جعفر^(١).

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

كمعتبرة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بالخمر؟ فقال: (لا والله ما أحب أن أنظر إليه، فكيف أتداوي به، إنه منزلة شحم الخنزير، أو لحم الخنزير، (ترون أناساً يتداوون به))^(٢).

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

ولكن يمكن أن يقال: إن كون الخمر منزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير لا يدل على نجاستها؛ إذ يجوز أن يكون منزلتها في حرمة الاستعمال والتناول بعد كون الكلام عن استعماله كدواء، فتكون المنزلة لا عموم لها في المقام في الحرمة والنجاسة.
إن قيل: في باب التنزيل يكون النظر منصباً ابتداءً على الآثار فالمناسب التمسك بالإطلاق لجميع الآثار.

قلت: صحيح أنه في باب التنزيل تلاحظ الآثار ابتداءً ويمكن التمسك بالإطلاق بخلاف باب الاعتبار^(٣)، ولكنه ليس كل تنزيل يستلزم صحة جريان الإطلاق بلحاظ

(١) وسائل الشيعة: ٢٤/٢٢٣/٦٢/٤ عن مسائل علي بن جعفر وقرب الأسناد.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥/٣٤٥/٢٠ بباب عدم جواز التداوي بشيء من الخمر والنبيذ والمسكر وغيرها من المحرمات أكلاً وشربًاً عن الكافي والتهذيب.

(٣) في باب التنزيل يكون النظر منصباً على الآثار، فالآثار ملحوظة ابتداءً كركن ركين لمن يقوم بعملية التنزيل، وبالتالي يمكن التمسك بإطلاق التنزيل عملياً، وهذا بخلاف باب الاعتبار، فإنه عبارة عن جعل هذا فرداً من ذاك من باب التوسيعة السكانية، للمعتبر ليس نظره منصباً على الآثار ابتداءً، وإنما يلحظ ويعتبر جهة كاعتبار الرجل الشجاع أبداً أي فرداً من أفراد المعنى الحقيقي للأسد، فإذاً لا يمكن عملياً التمسك بالإطلاق في الاعتبار، نعم دفعاً لمحذور اللغة نلاحظ الآخر المباشري الذي =

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

ولاحظ أيضاً رواية هارون بن حمزة الغنوبي^(١).

ومن الروايات الأخرى التي استدل بها على النجاسة معتبرة إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: (لا تأكله، ثم سكت هنيئة، ثم قال: لا تأكله، ثم سكت هنيئة، ثم قال: لا تأكله ولا تتركه تقول: إنه حرام ولكن تركه تتنزه عنه إن في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير)^(٢).

وقد تُقرب دلالتها من خلال قوله عليه السلام: (ولكن تركه تتنزه عنه إن في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير).

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

= هو القدر المتيقن.

ولا يخفى أيضاً أن التنزيل قد لا يكون مطلقاً، بل يكون حيثياً، فمثلاً عندما تقول الرواية علماء أمتي كأنبياءبني إسرائيل، فهي تزيد بيان تنزيل حيسي، أي من جهة أن قولهم حجة ويكون معدراً للمكلف أمام الله تعالى، لا أن المراد تنزيل المطلق بحيث حتى مع العصمة والولاية التكوينية، وكذلك في رواية من رأني فقد رأني، ليس المراد تنزيل مطلق وحيثية مطلقة، بل لعل المراد من حيسي أنه من رأني في المنام كمن رأني حياً، ولاشك أن رؤياه شرف وتشرف للمؤمن.

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٠/٢٥ / ب٢١ من أبواب الأشربة الحرجمة ح٥، وهي ضعيفة سندًا من جهة يزيد ابن إسحاق.

(٢) وسائل الشيعة: ٢١١/٢٤ / ب٥٤ من أبواب الأطعمة الحرجمة ح٤.

وأما سندًا فهي معتبرة، لرواية صفوان عنه كما في مقامنا، وكذلك روى عنه ابن أبي عمير، وكذلك قد وثقه الشيخ^(١).

ومنها: رواية عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الأسناد عن علي بن جعفر^(٢).

ومنها: رواية حفص الأعور^(٣).

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



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

(١) وما روی في ذمه ضعيف فلاحظ المعجم.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٥٥/٣ / ب٣٠ من أبواب النجاسات ح٧ عن قرب الأسناد - فقط - ٩١.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٦٨/٢٥ / ب٣٠ أبواب الأشربة المحرمة ح٣.

حجية الاطمئنان

(القسم الأول)

الشيخ أمجد رياض دامت عزته

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

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين خير الخلق أجمعين
محمد وآلـه الطيبـين الطـاهـرين ولـلـلـعـنة الـدـائـمة عـلـى أـعـدـائـهـم أـجـمـعـين إـلـى قـيـام يـوـم الدـيـن.
وبـعـد، فـهـذـه رسـالـة في حـجـيـة الـاطـمـئـنـان تـحـتـوي عـلـى مـقـدـمـة في ذـكـر معـنـى الـاطـمـئـنـان
والـوـثـوق والـعـلـم العـادـي وـفـي تـحـرـير مـحـل النـزـاع وـذـكـر الـأـقـوـال، وـمـقـصـدـ في ذـكـر ما
يـسـتـدـلـ بـه عـلـى الحـجـيـة، وـتـبـيـهـاتـ حول حدـودـ حـجـيـةـ الـاطـمـئـنـان..

وـقـبـلـ ذـكـرـ ذـكـرـ أـوـدـ التـنـيـيـهـ عـلـى أنـ مـوـضـوـعـ هـذـا الـبـحـثـ وـهـوـ حـجـيـةـ الـاطـمـئـنـانـ منـ
الـأـمـورـ الـهـمـةـ جـداـ - كـمـاـ سـيـضـحـ ذـكـرـ - وـلـكـنـ عـنـدـ اـسـتـقـرـاءـ ماـ كـتـبـهـ الـأـعـلـامـ السـابـقـوـنـ
لـمـ أـجـدـ مـنـ فـصـلـ الـبـحـثـ عـنـهـ، وـإـنـماـ تـجـدـ بـعـضـ الـإـشـارـاتـ وـالـأـبـحـاثـ الـمـخـتـصـرـةـ هـنـاـ
وـهـنـاكـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ جـمـلـةـ مـنـ أـسـاتـذـتـنـاـ فـصـلـ الـحـدـيـثـ عـنـهـ، وـلـذـاـ كـانـ مـنـ الـمـهـمـ تـبـعـ
كـلـمـاتـ الـأـعـلـامـ فـيـ شـأـنـ الـاطـمـئـنـانـ الـمـتـشـارـةـ فـيـ أـبـجـاثـهـمـ وـتـصـنـيـفـهـاـ مـنـ أـجـلـ اـسـتـيـضـاحـ
مـوـاقـفـهـمـ وـكـذـلـكـ إـثـرـاءـ لـلـبـحـثـ، وـكـانـ لـاـ بـدـ أـيـضاـ مـنـ عـرـضـ مـاـ ذـكـرـهـ بـعـضـ أـسـاتـذـتـنـاـ
تـفـصـيـلـاـ - عـلـىـ الرـغـمـ مـاـ فـيـهـ مـنـ التـوـسـعـ - إـتـامـاـ لـلـفـائـدـةـ وـإـغـنـاءـ لـلـبـحـثـ.

وـكـذـلـكـ اـعـتـمـدـتـ النـقـلـ بـالـلـفـظـ وـاـبـعـدـتـ عـنـ النـقـلـ بـالـمـعـنـىـ تـجـبـنـاـ لـلـاـخـتـلـافـ فـيـ فـهـمـ
عـبـارـاتـ الـأـعـلـامـ، وـكـذـلـكـ تـوـثـيقـاـ لـمـ ذـكـرـهـ بـعـضـ أـسـاتـذـتـنـاـ ذـكـرـتـهـ وـتـشـمـيـلـاـ لـلـجـهـودـ الـتـيـ
بـذـلـهاـ فـيـ هـذـاـ الـبـحـثـ، إـذـ تـقـرـيرـاتـهـ فـيـ هـذـهـ الـمـطـالـبـ لـمـ تـطـبـعـ بـعـدـ، وـهـيـ قـدـ تـضـمـنـتـ
مـبـاحـثـ مـفـيـدـةـ جـداـ تـنـفـعـ الـبـاحـثـ فـيـ مـجـالـاتـ عـدـدـةـ كـمـاـ سـيـتـبـيـنـ إـنـ شـاءـ اللهـ.

وـقـدـ تـضـمـنـ هـذـاـ الـبـحـثـ مـوـاضـيـعـ مـفـصـلـةـ لـهـاـ مـنـافـعـ مـتـعـدـدـةـ وـسـيـالـةـ كـاـلـبـحـثـ عـنـ
الـمـرـادـ مـنـ الـعـلـمـ الـعـادـيـ فـيـ كـلـمـاتـهـمـ، وـكـذـاـ المـرـادـ مـنـ الـيـقـيـنـ الـوارـدـ فـيـ الـآـيـاتـ وـالـرـوـاـيـاتـ
وـغـيـرـ ذـكـرـ مـاـ سـيـأـتـيـ فـيـ مـطـاوـيـ الـبـحـثـ، وـغـاـيـةـ مـنـ تـفـصـيلـ هـذـهـ الـمـبـاحـثـ أـنـ تـكـونـ
مـرـجـعاـ لـلـبـاحـثـ وـالـمـؤـلـفـ يـغـنـيهـ عـنـ مـرـاجـعـةـ مـصـادـرـ أـخـرىـ.

المقدمة

تحتوي على أمور..

الأمر الأول: في تحديد المعنى اللغوي للأطمئنان.

ذكر أرباب اللغة أن المراد بالأطمئنان هو سكون النفس، قال الخليل جلّه: (طمأن اطمأن الرجل واطمأن قلبه واطمأنت نفسه إذا سكن واستأنس)^(١). وقال ابن دريد: (وقد اطمأن الرجل اطمئناناً إذا سكن)^(٢).

ولا يبعد أن لفظ الأطمئنان ومشتقاته كانت تطلق على الاستقرار الحسي في مقابل الاضطراب، المحظوظ في مثل إطلاقهم^(٣) المطمئنة على السفينة المستقرة وكذلك الأرض المنخفضة، إلا أن الظاهر أن توصيفها بالمطمئنة توسع بالنظر إلى اطمئنان السائر عليها وعدم اضطرابه، قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾^(٤). ثم تطور إلى المعنى النفسي في مقابل الخوف والقلق من قبيل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَذِكِّرُ اللَّهُ تَعَالَى الْقُلُوبُ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُوا بِهَا﴾^(٦) وغير ذلك من الآيات.

(١) كتاب العين: ٤٤٢/٧.

(٢) جمهرة اللغة: ١٠٨٩/٢.

(٣) لاحظ كتاب العين: ٤٤٢/٧، ومعجم مقاييس اللغة: ٤٢٢/٣، وأساس البلاغة: ٥٩٥، وтаг العروس: ٣٥٩/١٨.

(٤) الإسراء: ٩٥.

(٥) الرعد: ٢٨.

(٦) يونس: ٧.

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

هذا، وقد قيل: إن (الاطمئنان هو الاستقرار والسكون بعد الانزعاج)^(١).

ولكن لم يثبت دخالة كونه بعد الانزعاج في أصل المعنى، بل لا يبعد أن يكون من خصوصيات بعض موارد الاستعمال، كما يشهد استعماله خالياً من ذلك في مثل إطلاقه على السفينة المطمئنة والأرض المطمئنة، وكذا إطلاقه في شأن الملائكة والناس في مثل قوله تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَنْشُونَ مُطْمَئِنِينَ»^(٢)، وقوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ أَطْمَأْنَ إِيمَانُهُ»^(٣)، وغيرها من موارد الاستعمالات^(٤).

وعليه فالظاهر أن استفادة سبق عدم الاستقرار منه ليس من جهة أصل المادة، بل هو - على فرضه - مما يتضمنه الفعل أو خصوص الماضي، حيث لوحظ استفادة الحدوث كثيراً كما هو الحال في مادة (علم) من قبيل ما لو قيل: (علم فلان بكذا). بل قد يقال: إن دلالته عليه أيضاً إنما هي بتعدد الدال والمدلول بقرينة تحرره عنه في مثل: (علم الله تعالى بذلك) كما ورد مثله في الآيات الشريفة.

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

(١) موسوعة الفقه الإسلامي: ٢٢١/١٤

(٢) الإسراء: ٩٥

(٣) الحج: ١١

(٤) لاحظ بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار: ١٩١/٧، ٣٥٢/٢١، وغيرها.

كواحد في المائة، أو أنه (قيمة احتمالية كبيرة تقابلها في الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جداً^(١)).

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

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

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

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

وقد يعبر عن الاطمئنان في كلماتهم بالعلم العادى^(٢) - كما سيأتي - أو العلم العرى^(٣)، أو الظن المتاخم للعلم^(٤)، أو اليقين العقلائي^(٥).

(١) دروس في علم الأصول: ٢٥١/١.

(٢) لاحظ العناوين: ٥٣١/١، ٢٠٢/٢، وكتاب الصلاة (الحائرى): ٢٣، وأجود التقريرات: ٢١/٢، ومصباح الأصول: ٢٠١/٢، ومنتقى الأصول: ٤٣٢/٦، ومصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ٤٢٢/٢، ٣٨٤/٥، ١٨٠/١، وغيرها.

(٣) لاحظ الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩٣، وأوثيق الوسائل في شرح الرسائل: ١٦٩.

(٤) لاحظ بجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ٥٣٣/٧، وكتاب القضاء (الرشتي): ٩٥/١، وتفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الخمس والأفال): ١٥٠، (كتاب الحج): ١٩٤، وفقه الصادق عليه السلام: ٣٣٤/٢٥.

(٥) لاحظ التبيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة): ٥٠٣/٥.

الأمر الثاني: في بيان معنى الوثوق، وذلك للعلاقة بينه وبين الاطمئنان حتى قيل بوجه معاهم..

ذكر الخليل رحمه الله أن الوثيق هو الحكم ومنه الوثاق بمعنى الجبل، (والوثيقة في الأمر إحكامه والأخذ بالثقة، والجمع وثائق. والميثاق من المواثقة والمعاهدة، ومنه الموثق، تقول: واثقته بالله لافعلن كذا)^(١).

وقال ابن فارس: (وثق الواو والثاء والقاف كلمة تدل على عقد وإحكام، ووثقت الشيء أحكمته.. والميثاق العهد المحكم) ^(٢).

وقال الراغب: (وثق وثبتت به أثيق ثقة سكنت إليه واعتمدت عليه).^(٣)

ومن المعلوم أن أصل مادة (وثق) كانت حسية من الإحکام، ومنه قول الشاعر:
أو قارب بالعرا هاجت مراتعه وحانه موئق الغدران والثمر

قال بعض أستاذينا ذ. العلامة: إن الوثوق في الأصل من الاستيقاد المادي حيث يربط الشيء بالحبل ربطاً يمنع معه أن ينفلت، والإيماء في الصوت الصادر عند شد الحبل يساعد على هذا المعنى. ومنه الوثاق بمعنى ما يشد به من قيد وحبل ونحوهما، وأوثق الأمر إذا أحكمه. وبهذا الاعتراض يطلق المشاق على العهد^(٤).

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

(١) كتاب العين: ٢٠٢٥، ونحوه ما في الصحاح: ٤/١٥٦٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ٨٥/٦

(٣) المفردات في غريب القرآن: ٥١٢-٥١١

(٤) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

ظاهر كلمات جمع^(١) اتفاقيهما، في حين أن ظاهر كلمات آخرين^(٢) - منهم أستاذنا السيد الحكيم ذَلِكَ طَلَبُهُ^(٣) - اختلافهما في درجة الإدراك، فالوثوق أدنى من الاطمئنان. والاختلاف بين الوثيق والاطمئنان مفهوماً واضح بمراجعة ما ذكره أرباب اللغة، فإن الاطمئنان هو السكون والاستئناس في حين أن الوثيق هو الإحكام والاعتماد. وربما يقال: إن (الوثيق والاطمئنان يشتراكان في سكون النفس ورکونها للشيء)، ولذا قال الزمخشري: (اطمأن إليه سكن إليه ووثق به)، وقال صاحب أقرب الموارد في وثق: (رأيته متعدياً بـ(إلي) في عبارة واردة في التاج هذا نصها: من العلماء الموثوق إليهم، كأنه على معنى اطمأن إليهم). فوثق يتعدى بالباء فيقال: وثق به، واطمأن إليهم، كأنه على معنى اطمأن إليهم).

(١) قال المحقق النائيبي تَحْمِلُ: (الوثيق المأخذ موضوعاً لجواز الاتمام إنما هو الاطمئنان المعبّر عنه بالعلم العادي) (أجود التقريرات: ٢١/٢)، كما أنه يَتَحْمِلُ عطف أحدهما على الآخر في بعض كلماته (لاحظ: ٩٦/٢).

وقال المحقق الأصفهاني تَحْمِلُ: (ويمكن الاستدلال له عموماً بأن الوثيق والاطمئنان علم عادي في نظر العرف والعقلاء.. وبناء العقلاء على المعاملة مع الوثيق والاطمئنان معاملة العلم الحقيقى) (الاجتهاد والتقليل: ١٤٥).

ولاحظ أيضاً مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ٣٩٨/١١، وكتاب الحج (تقريرات السيد الشاهرودي): ٢١/٢.

(٢) قال المحقق الدماماد (طاب ثراه): (إن هذه الأدلة لو سُلِّمت دلالتها كما ترى كالتصريح في عدم اعتبار العدالة، إذ موردها العامة الذين ليسوا عدولًا بكونهم عامة. نعم يعتبر فيه الوثيق بحد يوجب الاطمئنان) (كتاب الصلاة (تقريرات المحقق الدماماد): ٢٠٨/١).

وقال صاحب الكفاية تَحْمِلُ: (أما آية النبأ فالظاهر منها عدم كفاية مطلق الظن بالصدق ما لم يصل مرتبة الاطمئنان، وذلك لعدم صدق التبيين بدونه، حيث إنه من (بان) بمعنى ظهر مع صدق الإصابة بالجهالة عليه وإن كان الوثيق الحاصل منه بمقدار ما يحصل من خبر الثقة، إذ الظاهر أنهم يعتنون بالوثيق الحاصل منه وإن لم يصل حد الاطمئنان، ولا يعتنون بالوثيق من الخارج ما لم يصل هذا الحد) (درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٥٦٧-٥٦٦/٢).

(٣) الكافي في أصول الفقه: ٦٤/٢، الحكم في أصول الفقه: ٣٥٦/٣ (النسخة الثانية)، مصباح المنهاج (كتاب التقليل): ٢٤٣.

يتعدي بـ(إلى) فيقال: اطمأن إليه، وتعديته بالباء في الألسن لتضمنه معنى وثق المتعدي بها، كما في تعديه وثق بـ(إلى) لتضمنه معنى اطمأن المتعدي بها.. فبناءً على أن الوثوق هو الاطمئنان وأنه حجة مطلقاً أو في محل البحث خاصة يثبت حجية الخبر الذي حصل الوثيق بصدوره عن المقصوم لحيلاً من تلك الشهرة أو غيرها.. وأما لو نوّقش في اتحاد المعنى بين الاطمئنان والوثيق فقيل بأن الثاني أضعف من الأول..^(١). وما ذكر وإن كان يتراهى منه اتحاد الوثيق والاطمئنان مفهوماً ولكن من بعيد أن يكون هذا مراده، فإن التباهي بينهما مفهوماً واضح بمراجعة ما ذكره أرباب اللغة، وإنما المراد هو التقارب في المعنى ولو على أن يكونا من قبيل اللازم والملزم، بمعنى أن الاستقرار النفسي إنما يحصل بما تعتمد عليه النفس بطبيعتها، كما أن ما تعتمد عليه النفس من الإدراك إنما يكون من حيث إنه يوجب السكون النفسي.

ولكن يستبعد ذلك أيضاً، فإن لكل من المفردتين خصوصية قد تجتمع مع الآخر وقد لا تجتمع، فالملاحظ في الوثيق هو الاعتماد والإحکام سواء أوجب استقراراً نفسياً أو لا، والمنظور في الاطمئنان هو هذا السكون والاستقرار النفسي سواء كان قد حصل مما ينبغي الاعتماد عليه أو لا، وقد تقدم عن الخليل رحمه الله قوله: (استحکم الأمر ووثق)^(٢)، و(الوثيق المحکم)^(٣). وعن ابن فارس أن مادة وثق تدل على عقد وإحکام. كما يشهد له ما تقدم عن الراغب من أنه الاعتماد على الشيء. وقال الأزهري: (الوثاقة مصدر الشيء الوثيق المحکم)^(٤). وقال الصاحب بن عباد: (استحکم الأمر

(١) قواعد الحديث: ١١٨-١١٩.

(٢) العين: ٦٧/٣.

(٣) العين: ٢٠٢/٥.

(٤) تهذيب اللغة: ٢٠٦/٩.

وثق)^(١).

إِنْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مَادَةً (وَثَقَ) تُخْلِفُ عَنْ مَادَةً (طَمْنَ)، فَالْإِحْكَامُ الْمُأْخُوذُ فِي الْأَوَّلِ غَيْرِ مُوجُودٍ فِي الثَّانِي، كَمَا أَنَّ الْجَانِبَ النُّفُسِيَّ الْمُنْظُورُ فِي الثَّانِي لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَرْادُ فِي الْأَوَّلِ. وَيَتَأَكَّدُ ذَلِكُ فِي تَضَاعِيفِ مَادَةٍ (وَثَقَ) كَالْوَثِيقَةِ وَالْمَوْثِيقَةِ وَغَيْرِهَا.

وَيُشَهِّدُ لِذَلِكَ تَتَبعُ مَوَارِدُ اسْتِعْمَالِ هَذِهِ الْمَادَةِ حِيثُ يَدْلِلُ عَلَى وُجُودِ أَمْرٍ مُحْكَمٍ يَسْتَنِدُ إِلَيْهِ بِغَصْنِ النَّظَرِ عَنْ سَكُونِ النَّفْسِ.

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيَثَاقًا غَلِيلًا»^(٢).

وَقَدْ جَاءَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ((أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عَرَفَ مِنْ أَخِيهِ وَثِيقَةً فِي دِينِ وَسَدَادِ طَرِيقٍ فَلَا يَسْمَعُ فِيهِ أَقْوَابِ الرِّجَالِ. أَمَا إِنَّهُ قَدْ يَرْمِي الرَّامِيَ وَتَخْطُئُ السَّهَامَ، وَيَحِيلُّ [يَحِيلُّ. خ] الْكَلَامَ وَبَاطِلُ ذَلِكَ يَبُورُ، وَاللَّهُ سَمِيعٌ وَشَهِيدٌ))^(٣).

وَعَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: ((وَأَدِيتُ إِلَيْكُمْ مَا أَدْتُ الْأَوْصِيَاءِ إِلَى مَنْ بَعْدِهِمْ، وَأَدْبَتُكُمْ بِسُوْطِي فِيمَا فَلَمْ تَسْتَقِيمُوا. وَحَدَّوْتُكُمْ بِالزَّوَاجِرِ فِيمَا فَلَمْ تَسْتَوْثِقُوا))^(٤).

وَفِي رَوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانٍ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((عَلَيْكَ بِالْتَّلَادِ، وَإِيَّاكَ وَكُلِّ مَحْدُثٍ لَا عَهْدَ لَهُ وَلَا أَمَانٌ وَلَا ذَمَّةٌ وَلَا مِيَاثِقٌ، وَكُنْ عَلَى حُذْرٍ مِنْ أَوْثَقِ النَّاسِ عِنْدَكَ))^(٥).

(١) المحيط في اللغة: ٣٨٧/٢.

(٢) النساء: ٢١.

(٣) نهج البلاغة: ٢/٢٤، ونقله عنه في وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ١٦/٣٧٩.

(٤) نهج البلاغة: ٢/١٠٨.

(٥) الكافي: ٢/٦٣٨-٦٣٩.

وفي معتبرة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن المرأة الحرة تحج إلى مكة بغير ولبي. فقال: ((لا بأس تخرج مع قوم ثقات))^(١).

وفي مرسلة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تکارى دابة إلى مكان معلوم فنفقت الدابة. قال: ((إن كان جاز الشرط فهو ضامن وإن دخل وادياً لم يوثقها فهو ضامن، وإن سقطت في بئر فهو ضامن، لأنه لم يستوثق منها))^(٢). وأما تبادل التعدي في الاطمئنان والوثوق الكاشف عن اشتراكهما معنى فلا يكفي ذلك في حد ذاته شاهداً، إذ اختلاف نحو التعدي باب واسع في اللغة، وهو يقع على وجوه ثلاثة..

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

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

هُمْ صَلَبُوا الْعَبْدِيِّ فِي جِذْعِ نَخْلٍ
فَلَا عَطَسَتْ شَيْيَانُ إِلَّا بِجُدْعًا

وَمِنْهَا: قَوْلَهُمْ: (رَضِيتَ عَلَيْكَ) بِعْنَى (عَنْكَ)، قَالَ الشَّاعِرُ:
إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَّيرٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

وَمِنْهَا: قَوْلَهُمْ: (رميَتَ عَلَى القوس) بِعْنَى (عن القوس). قَالَ الرَّاجِزُ:
أَرْمَيْتَ عَلَيْهَا وَهِيَ فَرْعُ أَجْمَعٍ

وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ سِيدَه بَابًا كَامِلًا فِي ذَلِكَ، فَلِيَرَاجِعٌ^(٣).

(١) الكافي: ٢٨٢/٤.

(٢) الكافي: ٢٩٠-٢٨٩/٥.

(٣) المخصص: ٤ ق: ٢: (السفر الرابع عشر)/ ٦٤ وما بعدها.

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

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

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

قال ابن هشام: (قد يشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضميناً.. ومن مثل ذلك قوله تعالى: ﴿الرَّفِثُ إِلَى نَسَاءِكُم﴾ ضمن الرفت معنى الإفضاء، فعدى بـ(إلى) مثل: ﴿وَقَذَ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ وإنما أصل الرفت أن يتعدى بالباء، يقال: أرفث فلان بأمرأته)^(١).

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

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

هذا عن اتحاد الاطمئنان والوثوق أو تقاربهما كما هو المدعى.
وأما دعوى الملازمة بينهما فقد قررها بعض أساتيذنا لَا يَكُنْتُ بِـ (أن الاطمئنان بالشيء لا ينفك عن وثوق النفس بحصوله كما أن وثوق النفس بشيء لا ينفك عن السكون إليه والاطمئنان به).

(١) مغني الليبي عن كتب الأعاريض: ٦٨٥/٢

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

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

وبؤيد ذلك ذكر أحدهما أو ما يقاربه في تفسير الآخر في كلمات اللغويين كالراغب، فإنه بعد وضوح تفاوتهما مفهوماً يفيد صحة تبادلهما في مواضعهما. كما يساعد على ذلك أيضاً استعمال الوثوق كثيراً في كلمات المتأخرین^(١) ويراد منه الاطمئنان.

وأما تفصيل ذلك في بيانه أن منشأ دعوى افتراق الوثوق والاطمئنان بحسب مواردهما هو أن مادة الوثوق لا تعبر عن جانب نفسي بحث كما في الاطمئنان الذي يعني الاستقرار النفسي، بل هي تعبّر عن وجود مدرك حكم له يشدّ المرء به، ومن ثم فسر الوثوق في كلمات اللغويين بالإحكام، ومنه التعبير بـ(الوثيقة) عن المستند الحكم وـ(خبر الثقة) في من عرف منه سداد نقل ودقة حكاية، فلا يصدق الوثوق فيما إذا لم يتم الاستيقاظ من الشيء من خلال مدرك حكم.

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

(١) لاحظ مصباح الفقيه: ٢: ٦٦٧/٢، وكتاب الحج (تقريرات السيد الشاهرودي): ٤/١٠١، ٢/٢١، ٣/٢٢٩، ومحاضرات في أصول الفقه: ١/٤٥٩، ومحاضرات في أصول الفقه: ٣/٢٢٩، وبحث في شرح العروة الوثقى: ٢/٩٢، وتفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الديات): ٢٧/٩٢، وغيرها من المصادر.

والجواب عن ذلك بالنقض على ما ذكر بأن القائل قد يقول في مقام الاعتذار: (إني وفقت بقول زيد) فيرد عليه (بأن زيداً لا يوثق بمنه)، فإن هذا الرد ليس من باب التخطئة اللغوية لمكان استعمال كلمة الوثوق، بل هو تحنطة في حصول الوثوق لعدم كون مدركه محكماً.

وبالحل بأن مادة الوثوق تارة تطلق بالنظر إلى الاستيقاف الخارجي مثل شد الدابة بالحبال القوي، أو وجود دليل خارجي محكم يسمى بالوثيقة. وأخرى تطلق بالنظر إلى الاستيقاف النفسي بمعنى أن النفس أحكمت الاعتقاد بالشيء، كما تطلق العقيدة بهذا الاعتبار، فإذا قال القائل: (إن هناك دليلاً موثقاً أو وثيقة على الدين) فهو بالنظر إلى المدرك الخارجي، ومنه ما لو قيل: (توثقت من تسديده للملبغ). وأما إذا قال: (وثقت بأن زيداً مدعيون) فليس فيه ما يدل على وجود وثيقة خارجية قوية بل هو تعبر عن استحکام الاعتقاد بهذا المعنى في النفس، واستحکام الاعتقاد بالشيء لا يستلزم خارجاً وجود وثيقة خارجية عليه.

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

وأما مجرد وجود شيء محكم لدى العقلاء فلا يصح إطلاق حصول الوثوق به، فإذا أخبر الثقة بشيء مريب بحيث لا يحصل الاطمئنان به بل يشك فيه أو يظن بخلافه لا يقال: (إني أثق بكلذا)، نعم يوصف المخبر بأنه ثقة من باب شأنية الوثوق به بلحاظ ما علم من حاله لا لحصول الوثوق به فعلاً، فهذا أشبه بأسماء الآلة حيث يقال: (مكتسبة) ما يكتنس به، و(المصباح) ما يستضاء به.. وهكذا، فلا ينافي تخلف الصفة أحياناً، فلاحظ^(١).

(١) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

وقد يستشهد لما ذكره ذاتكنا بما ورد في خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في وصف الدنيا:

((كم من واثق بها فجعته، وذي طمأنينة إليها قد صرعته))^(١).

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

وكما أن هناك موارد تشهد باللازم بينهما وهناك موارد عديدة يمكن الاستشهاد بها على الافتراق وعدم التلازم بينهما، من قبيل قول أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته: ((فيا عجباً وما لي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها.. المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا، وكل امرئ منهم إمام نفسه، آخذ منها في ما يرى بعري وثائق وأسباب محكمات فلا يزالون بجور ولن يزدادوا إلا خطأ...))^(٢).

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

الأمر الثالث: في تحديد المراد بالعلم العادي وهل هو الاطمئنان أو لا؟
يستعمل العلم العادي - كما ذكر بعض أساتذتنا ذاتكنا^(٣) - في كلمات المتقدمين في في معنيين ..

(١) نهج البلاغة: ٢١٨/١.

(٢) الكافي: ٦٤/٨.

(٣) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

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

الثاني: الظن الغالب المتاخم للعلم الذي لا يمنع من احتمال الخلاف.
وقد وقع الخلط بينهما في كلماتهم، ويحتمل أن يكون منشأه الخلط بين اصطلاح المتكلمين حيث كانوا يطلقونه على ما يشمل الاطمئنان واصطلاح المناطقة حيث كانوا يطلقونه على ما يقترب بتجويز الخلاف عقلاً وإن لم يكن هناك احتمال للخلاف أصلاً.
ويشهد لذلك ما وقع في كلمات التفتازاني حيث أجاب عن الاعتراض على تعريف العلم الذي هو الاعتقاد الذي لا يحتمل النقيض بالعلوم العادية، مثل العلم بكون الجبل حيناً فإنه يحتمل النقيض بأن لا يكون حيناً بل قد أقلب ذهباً لأن يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب بقوله: (إن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم إياه لا حقيقة ولا حكماً..).

أما في التصور فلعدم النقيض، أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم.
وأما في التصديق فلا يستناد جزمه بالحكم إلى موجب بحيث لا يحتمل الزوال أصلاً. والعadiات كذلك لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة، وإنما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها أو لا وقوعها، وذلك كما يحكم ببيان الجسم المشاهد قطعاً مع أنه في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون.

والحاصل: أن معنى احتمال النقيض تجويز الحكم إياه حقيقة وحالاً كما في الظن
لعدم الجزم بمتعلقه)^(١)، ونحوه كلام الأبيحيى^(٢).

(١) شرح المقاصد: ١٨/١، ولاحظ: ٥٥/٢، ١٧٨.

(٢) لاحظ شرح المقاصد: ١٨/١، ومثله في: ٥٥/٢، ١٧٨، ٣٥٢، ٣٥٦، ٨٢/٣، ٥٧/١، شرح المواقف: ٣٦٢، ٣٧١.

وقد أرجع الحق الأردبيلي ^ت أحدهما إلى الآخر قائلاً: (لأن العلم متبع بالعقل والنقل.. وإن فسرت بما أفاد الظن الغالب المتاخم للعلم، بل هو العلم العادي العربي الذي لا يضره الاحتمال البعيد الذي هو مجرد التجويز العقلي فالظاهر أنه كذلك) ^(١).

وقد أورد عليه الشيخ الأعظم ^ت ^(٢) بأن في ظاهره تدافعاً، حيث جمع بين جعل الظن المتاخم للعلم مقابلاً للاستفاضة العلمية وبين كونه علمًا عادياً لكون احتمال الخلاف بمجرد تجويز العقل.

وقد نسب صاحب الفصول ^ت ذلك إلى الأخباريين قائلاً: (ومن الأخبارية من وجه مقالة أصحابه فحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسره بما يطمئن بهنفس، قال: وهو يحصل بإخبار الضابط المتحرز عن الكذب وإن كان فاسقاً، وزعم أن الأصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظناً فجعل النزاع بينهم لفظياً. وفيه ما فيه..) ^(٣).

وقد استعرض بعض أساتيذنا ^{لـ}^٤ مواقف فقهائنا تجاه العلم العادي في عدة مراحل بدءاً بما قبل الحركة الأخبارية وانتهاءً إلى ما بعد الشيخ الأنباري ^ت ، ولا بأس بذكر بعضها..

قال الشهيد الثاني ^ت: (وبقيد (العادة) يندفع تخيل كون ما هو معدوم الآن مستصحب العدم فلا يحصل بوجوهه في ثاني الحال إلا الظن، فإن هذا الظن الغالب المستند إلى قرائن الأحوال المستمرة يفيد العلم العادي وإن لم يفد العلم الحقيقى) ^(٥).

(١) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ٣٢/١٢.

(٢) كتاب القضاء والشهادات: ٧٣.

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤٠٣.

(٤) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

(٥) مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام: ٤١٦/٣.

وقال المحقق الأرديلي تثئث: (نعم يمكن ذلك في مثل الوكالة بقرائن بحيث يعلم أو يقرب من العلم بحيث ما يبقى إلا الاحتمال الذي باق في العلوم العادية) ^(١). وقد حكى السيد علي خان المدني رحمه الله كلاماً طويلاً عن عبر عنه بعض المحققين نذكر منه ما ينفع في المقام، قال: (قال بعض المحققين من أصحابنا المتأخرین: اعلم أن لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وهذا يسمى اليقين، وعلوم الأنبياء والأئمة عليهم السلام من هذا القبيل. ويطلق أيضاً على ما تسكن إليه النفس وتقضى العادة بصدقه، وهذا يسمى العلم العادي. ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة إذا علم من حاله أنه لا يكذب أو دلت القرائن على صدقه، كما إذا أخبر الإنسان خادماً له عرفه بالصدق عن شيء من أحوال منزله فإنه يحصل عنده من خبره حالة توجب الجزم بما أخبره به بحيث لا يشك في ذلك) ^(٢).

وقال المحقق النراقي تثئث في بيان العلم الذي هو حجة في الشرعيات: (اعلم أن العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج إلى دليل وبرهان هو العلم العادي، وهو الذي لا يلتفت أهل العرف ومعظم الناس إلى احتمال خلافه ولا يعتبرونه في مطالبهم ولا يعتنون به في مقاصدهم) ^(٣).

وقال المحقق الحائرى تثئث في الكلام عن حجية الاطمئنان: (الاطمئنان الذي يسمى بالعلم العادي من أي سبب حصل، والذي يدل على اعتبار ذلك معاملة العقلاء مع هذا معاملة العلم الحقيقى من دون ردع من ناحية الشارع..) ^(٤).

(١) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ٥٩٢/٩.

(٢) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين: ٣٧٢/٢.

(٣) عوائد الأيام: ٤٣٥.

(٤) كتاب الصلاة: ٢٣.

وقال المحقق النائيني تأثث في الكلام عن وسائل تحديد القبلة: (ومنها العلائم المنصوصية لذلك من مهرة أهل الفن.. فهيء إن لم تكن مفيدة للعلم فلا أقل من إفادتها الاطمئنان الملحق بالعلم المعتبر عنه بالعلم العادي في بعض الكلمات)^(١).

وعليه فالعلم العادي الوارد في كلمات الأعلام يمكن أن يراد به الاطمئنان الذي هو موضوع البحث أو العلم القطعي اليقيني الذي لا يمتنع تقديره أو بما يكون شاملًا لكلا المعنين، ولا بد من أجل تحديد المقصود منه من وجود قرينة على المعنى المطلوب^(٢).

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

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

(١) كتاب الصلاة: ١٥٢.

(٢) هذا وقد فرق بعضهم بين الظن القوي المتاخم للعلم وبين الاطمئنان حيث جعل الأول أخص، قال السيد القزويني رحمه الله: (وهل المعتبر من الظن المطلق مطلقه ولو في أول درجات الرجحان، أو الظن القوي البالغ حد الوثوق والاطمئنان، أو الظن القوي المتاخم للعلم؟ وجوه أو سلطها أقواها) (رسالة في العدالة: ١١٥)، ونظير ذلك ما في (١١٨-١١٩)، وقد فسر ذلك في عبارة أخرى له قائلاً: .. مرتبة الوثوق والاطمئنان وهو سكون النفس على وجه لا يبقى لها تزلزل واضطراب) (١١٧). ولكن ما ذكره خلاف المتعارف في كلماتهم من أن الاطمئنان هو الظن القوي المتاخم للعلم.

قيمة احتمالية كبيرة وتحول هذه القيمة إلى يقين. وأما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة التي لم يمتلكها فتفنى لضلالتها أمام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة^(١). وقد أورد بعض أساتذتنا لَا يُنَكِّنُنَا عَلَيْهِ بَعْدَ أَمْوَارِنَا ..

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

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

(الثالث): أنه لا تبدو نكتة تكوين النفس البشري على أساس إلغاء الاحتمال الضئيل، فإنه لو كان القانون الفطري يقتضي عدم حجية ما سوى العلم لكن في تكوين النفس على إلغاء الاحتمال حكمه ظاهرة، لأجل حصوله على ما هو الحجة

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٢٤ (الطبعة الثانية).

لديه. أما والقانون الفطري يقتضي حجية الاطمئنان - على ما يقرّ به هذا القائل - فلا أثر لإلغاء احتمال الخلاف فعلاً وعدمه^(١).

على أن ما ذكره السيد الصدر يثبّت لو تم لم ينفِ حصول الاطمئنان مطلقاً، لأن ما ذكره من إلغاء الذهن البشري للاحتمال الضعيف إنما يناسب درجة عالية من الاطمئنان من قبيل (٩٩٩٩٩ من ١٠٠٠٠٠) وليس الدرجات الدنيا منه كـ(٩٧٪) فإنه من بعيد القول بأن العقل يلغى الاحتمال في مثل ذلك.

الأمر الخامس: في تحرير محل النزاع.

ويعق ال الكلام فيه من عدة جوانب..

١. في أن البحث في حجية مطلق الاطمئنان أو في بعض مراتبه الدنيا فقط. قال بعض أساتيذنا لأبيكش: إن للاطمئنان عرضاً عريضاً، فإنه يتحقق إذا كان الاحتمال ضعيفاً بنسبة (١٠٠٪) أو (١٠٠٪) أو (١٠٠٪) أو (١٠٠٪) أو واحد في المليون أو المليار أو التريليون أو ما دون ذلك، مما يقابل الاحتمال في جميع ذلك يكون من درجات الاطمئنان.

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

ومن ثم قد تحمل كلمات من أنكر حجية الاطمئنان على أن نظره الحقيقي إلى درجات دنيا من الاطمئنان وليس في أصل حجيته في الجملة.
وإن فرض أن أحداً ينكر حجية الاطمئنان بمعناه الواسع الذي يشمل مورد كون

(١) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

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

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

وربما يقع الخلط في مثل هذه الاحتمالات الضعيفة بين وجود الاحتمال بلغة الرياضيات وبين الاعتناء به، فيظن أن عدم الاعتناء به من جهة نفي وجوده فعلاً^(١).

وما ذكره لَا يَكُنْ أَضْفَى تَوْضِيحاً يَصْعَبُ مَعَهُ الْبَنَاءَ عَلَى عَدْمِ حَجَيَّةِ الْأَطْمَئْنَانِ، إذ مع فرض وجود دجاجة واحدة غير مذكاة - مثلاً - من مليون دجاجة فهل من المقبول أن يعني بمثل هذا الاحتمال؟! وهكذا لو فرض مزيد انخفاض في درجة الاحتمال.

ولكن صرح أستاذنا السيد الحكيم مَذَلَّةُ الْأَنْوَارِ بأن المنظور في إنكار حجيته هو جميع مستوياته، حيث قال: (إن ما هو الحجة الذاتية خصوص اليقين الاصطلاحي المساوق للعلم والقطع ونحوهما والذي هو عبارة عن الوصول للواقع بنحو لا يجتمع مع احتمال الخلاف، وحجية غيره تحتاج إلى الدليل وإن تم صدق اليقين عليه)^(٢).

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

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

(٢) الحكم في أصول الفقه: ٣٥٤/٣.

وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾.

لكن ذلك لا يخرج العلم عن حقيقته التي هي وصول الواقع وانكشافه ولا يرجع إلى الاطمئنان الذي لا ينفك عن احتمال الخلاف وجданاً وإن ضعف، فلاحظ^(١). ومن ذيل عبارته يعلم أن مراده جميع مستويات الاطمئنان وما يقابلها من الاحتمال، فكل ما دون العلم يكون محلاً للبحث ولا بد من مثبت لحجيته.

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

وقد حكي عن المحقق الداماد ثقل^(٢) – وكذا بعض أعلام تلامذته دام ظله – البناء على عدم حجية الاطمئنان في شأن النجاسات، وكذلك مال إلى ذلك بعض أساتيذنا دام ظلهم. ولكن لا يعني ذلك التشكيك في حجيتها في بقية الأبواب.

٣. في أن البحث في المقام إنما هو في حجيتها في نفسه بخصوصه لا من باب انسداد بباب العلم والعلمي، فإنه مع فرض الانسداد يكون داخلاً في بحث حجية الظن بشكل مطلق ويجري فيه ما ذكر في مبحث حجية الظن، وقد صرحو بذلك بل فصلوا الحديث فيه، فليراجع.

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

(١) الحكم في أصول الفقه: ٣٦٠/٣.

(٢) وهو السيد موسى الشبيري الزنجاني دام ظلهم.

هو حجة فيها أو لا أو هناك تفصيل في المقام.

الأقوال في المسألة

اختلاف الأصوليون في حجية الاطمئنان على أقوال..

القول الأول: حجيته مطلقاً، كما هو صريح المحقق النراقي ^(١)، ونسب ^(٢) إلى صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري ^(٣)، بل هو ظاهرهما ^(٤)، وهو ظاهر السيد اليزدي ^(٥) والميرزا النائيني ^(٦) والسيد الحكيم ^(٧) والسيد الشاهرودي ^(٨) والسيد الخوئي ^(٩) والسيد الصدر ^(١٠) (قدس الله أسرارهم) بل جمهور المؤخرين ^(١١).

(١) عوائد الأيام: ٤٣٥، العائد: ٤٤.

(٢) لاحظ بحر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٧٤/١، وحقائق الأصول: ٢٠٩/٢.

(٣) لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٤/٢٢، ٢٠٤/٢٢، ٣٩٥/٣٥، ١٧٧/٣٢، ١٥٤/٢٢، ٥٥/٤٠، ٣٩٥/٣٥، ٢٢٣/٤٣، وكتاب الصلاة (الشيخ الأنصاري): ١/٥٨٤، ٣٣٤/٢، ٤٣١، وكتاب الخمس: ٢٨١.

(٤) فقد استدل بالاطمئنان في مواضع من العروة، لاحظ العروة الوثقى: ١/٣٧٥، ٣٧٥، ٣٧٤/٣، ٥٢٩، ٤٢٤/٣، وغيرها.

(٥) أجود التقريرات: ٢/٣٤٠، كتاب الصلاة: ١/١٥٢، فوائد الأصول: ١/٢٠٧.

(٦) لاحظ مستمسك العروة الوثقى: ٢/٤٢٦، ٧/٢٠٦، ٢٤٤، وغيرها.

(٧) كتاب الحج: ١/٣١٣.

(٨) مصباح الأصول: ٢٤٠/٢، ٤٩٥.

(٩) قال ^ت في الفتاوى الواضحة: ٤٥ (كلمة اليقين والعلم تعني الجزم الذي لا يبقى معه مجال لأي تردد واحتمال للعكس. والظن يعني أن احتمال هذا الشيء أكبر من احتمال العكس، فحينما تقول: (ظن أن المطر سينزل) تعني أن احتمال المطر أكبر من خمسين في المائة. والاطمئنان يعني درجة عالية من الظن يقارب العلم واليقين على نحو يبدو احتمال العكس ضئيلاً جداً إلى درجة يلغى عملياً عند العقلاء، كما إذا كان احتمال العكس واحداً في المائة مثلاً).

وكلما جاءت كلمة اليقين والعلم بتصدّد حكم شرعي في الأحكام الشرعية الآتية فريد بها الجزم والاطمئنان معًا، فما يثبت للجزم والعلم من آثار شرعاً يثبت للاطمئنان أيضًا).

(١٠) لاحظ: مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحصورة (مخطوط).

القول الثاني: عدم حجيته مطلقاً، كما هو صريح جمع منهم صاحب المفاتيح والمحقق الأصفهاني فیتکا^(١) وأستاذنا السيد الحكيم ذام طائفة^(٢) وغيرهم، كما أنه يناسب كلام المحقق العراقي فتیل^(٣).

القول الثالث: التفصيل في حجيته بين كون مناشئه عقلائية فيكون حجة وعدم كون مناشئه كذلك، بل هي من قبيل الميل والآهواء النفسية فلا يكون حجة، وهو ما ذهب إليه بعض أعلام محققين العصر ذام طائفة الفارق^(٤).

القول الرابع: التفصيل بين الاطمئنان في الأحكام فيقال بحجيته وبينه في موضوعاتها فيتوقف في حجيته، وهو ما قد يوهمه كلام المحقق العراقي فتیل^(٥) في موضع.

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

(١) مفاتيح الأصول: ٣٣٤، الاجتهاد والتقليد: ١٤٥، ولكن قد يتراهى من بعض كلمات المحقق الأصفهاني فتیل حجية الاطمئنان، لاحظ بحوث في الفقه (صلاة الجمعة): ٤٣-٤٤، ٩٢، ١٧٣، نهاية الدراسة في شرح الكفاية: ٤٩٣/٢.

(٢) الحكم في أصول الفقه: ٣٥٩/٣

(٣) راجع العروة الوثقى: ٤٨٢/٣-٤٨٣ التعليقة: ٣، قال فتیل: (لا بأس به ما دام يحتمل بقائه ولو ضعيفاً بحال جريان الاستصحاب المزبور بعد عدم الدليل على حجية مطلق الاطمئنان خصوصاً في الموضوعات. وبناء العقلاط على العمل على فرض تماميته مردودة بعموم اعتبار البينة في الموضوعات وظهور دليلها في حصرها إلا ما خرج بالدليل من سيرة أو غيرها كما لا يخفي على من لاحظ ذيل روایة مساعدة بن صدقه).

(٤) لاحظ التعليقة على العروة الوثقى: ١/٢٣، ٤٥٧، ٤٨٧، ٢١٨/٢.

(٥) لاحظ العروة الوثقى: ٣/٤٢٤ التعليقة: ٢، قال فتیل: (ومن المعلوم أن قيام شيء آخر مقام هذا اليقين فرع حجيته، وفي حجية الاطمئنان في الموضوعات نظر).

هناك إدراك يعتقد به في جميع الموارد بغض النظر عن أهمية المدرك ومؤونته تحصيله ولو كان قريباً من العلم جداً. وهذا هو الذي اختاره بعض أساتذتنا لأنه ينطوي على مفاهيم مغلوطة كما سيأتي^(١).

الأدلة على حجية الاطمئنان

وي يكن الاستدلال على حجية في الجملة بوجوه..

الوجه الأول: حكم العقل بحجية الذاتية.

وقد أشار السيد الصدر لأنه ينطوي على مفاهيم مغلوطة إلى ذلك قائلاً: (وأما الاطمئنان فقد يقال بحجية الذاتية عقلاً تنجيزاً وتعديراً كالقطع، بمعنى أن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعده، فإن صحت هذه الدعوى لم نكن بحاجة إلى تعبد شرعاً للعمل بالاطمئنان، مع فارق، وهو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه في القطع كما تقدم)^(٢).

ولعل هذا هو مراد المحقق الأردبيلي لأنه ينطوي على مفاهيم مغلوطة، حيث ذكر في ضمن حديثه عن الاستفاضة: (إن فسرت بإخبار جماعة تفيد العلم اليقيني فلا نزاع فيه بل هو أقوى من الشاهدين، لأن العلم متبع بالعقل والنقل. وإن فسرت بما أفاد الظن الغالب المتاخم للعلم، بل هو العلم العادي العرفي الذي لا يضره الاحتمال البعيد الذي هو مجرد التجويز العقلي، فالظاهر أنه كذلك)^(٣).

(١) لاحظ الوجه الثاني من وجوه حجية الاطمئنان.

(٢) دروس في علم الأصول: ٢٥١/١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: ٣٢/١٢ (بتصرف يسير).

هذا، وقد حكى عن السيد الأصفهاني لأنه ينطوي على مفاهيم مغلوطة: (أن الوثوق والاطمئنان الذي لا يعني العقلاء باحتمال خلافه وينزلونه منزلة العدم حجة منجولة بنفسه، بل وجه كون العلم حجة بنفسه إنما هو من جهة =

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

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

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

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

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

= الوثوق والاطمئنان. ولو كان فرق بين العلم وبينه من جهة أن احتمال الخلاف منسداً في العلم تكويناً ولكن فيه موجود، إلا أنه من جهة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال صار كالعلم، لأن وجود الاحتمال الذي لا يعني به كالعدم، فلو كان على الوثوق والاطمئنان فهو لا يختص بباب دون باب بل يجري في تمام الأبواب). (وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٨١٠).

وقال الشيخ الإيرواني تَبَشُّر: (كون بناء العقلاء دائراً مدار الاطمئنان وسكنون النفس بلا دخل شيء من الأسباب فيه من الواضحات التي لا تذكر، بل عملهم بالعلم أيضاً بهذا الملاك لا بما هو علم غير محتمل للخلاف). (نهاية النهاية في شرح الكفاية: ٦٣/٢).

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

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

الوجه الثاني: ما ذكره بعض أساتذتنا ^{لهمَّا} من (أن حجية الحجج مطلقاً بما فيها العلم تابعة للوقع النفسي الحصول من درجة الإدراك والمدرك والمؤونة، ولكن الإدراك في العلم تام فيكفي في مورده من حيث المدرك أدنى النصاب بالقياس إلى سائر الحالات الإدراكية. وأما المؤونة كالضرر والخرج فهو رافع لحجية العلم ووقعه ولزوم التحرك على أساسه طبعاً، والمشهور على أن عدم الخرج والضرر في الأحكام الشرعية حدود للحكم فيكون من شؤون المدرك في الحقيقة، ولا مشاحة في البين)^(١).

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

وقد ذكر ^{لهمَّا} في المقام: (إن مثل هذا المعنى يجري في الاطمئنان، فإن للظن المتاخم للعلم وقعًا نفسياً معتمداً به مع ملاحظة مدى أهمية ما يطمأن به ومؤونة رعاية الاطمئنان ما يصلح أن يكون محركاً فطرياً، وبذلك يكون موضوعاً للتحسين والتقبیح

(١) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

العقلين من حيث تمام الحجة على الإنسان بحسب سنته النفسية ولياقة المدرك بالعناية به بحسبها، فلا معنى لإلغائها).

ثم ذكر ما يتفرع على هذا الوجه..

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

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

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

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

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

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

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

وما ذكره الباحث يستند في أصله إلى مبحث حجية القطع حيث بنى هو فيها على حجيته من باب الواقع النفسي إلحاقاً بالاحتمال، كما أنه أضاف عنصر المؤونة في الجميع، حيث كان المذكور في كلام من قبله كبعض أعلام محقق العصر المؤلف هو ملاحظة الاحتمال والمحتمل، فالمعادلة – على المعروف – كانت ثنائية فصارت ثلاثة بالإضافة المؤونة، وتفصيل هذا البحث موكل إلى مقام آخر^(١).

وقد يناسب ذلك ما نقله السيد الصدر الباحث^(٢) عن المحقق النائيني والسيد الأستاذ - يعني السيد الخوئي - الباحث من أنهما اعترضا على الشيخ الأعظم الباحث في دعوه في بعض كلماته لحجية الاطمئنان على انتفاء الضرر الأخرى بأن الاطمئنان إنما يتبع في مثل الأغراض الدنيوية، وأما إذا كان المحتمل بدرجة من الأهمية كعقاب الآخرة فلا معنى لحجية الاطمئنان في قباله، بل لا بد من الاحتياط في قبال احتمال العقاب بالغاً ما بلغ من الصالة، وضالة الاحتمال هنا لا تبرر الاقتحام.

(١) لاحظ ما كتبه الباحث في مباحث الاشتغال ببحث العلم الإجمالي حقيقته ومنجزيته عقلاً (٢٧٣/١) وما بعدها.

(٢) مباحث الأصول: ٤/١٣٧.

الوجه الثالث: إطلاق أدلة حجية العلم من الآيات الكريمة والروايات الشريفة بضميمة أن الاطمئنان علم عرفاً.

قال المحقق الخوانساري في حديثه عن الشياع في رؤية الهلال: (ولو اكتفى بحصول الظن فإن اعتبرت غلبته بحيث صار احتمال العدم بعيداً جداً ويحصل ما يقرب العلم العادي فلا يبعد ادعاء كونه في حكم العلم عرفاً وشرعًا)^(١).

وقال المحقق النراقي في حديثه: (إن العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج إلى دليل وبرهان هو العلم العادي، وهو الذي لا يلتفت أهل العرف ومعظم الناس إلى احتمال خلافه، ولا يعتبرونه في مطالبيهم ولا يعتنون به في مقاصدهم)^(٢).
ومرادهم من ذلك أن الاطمئنان من أفراد العلم ومصاديقه العرفية فيكون حجة بحجية العلم.

وما ورد في كلماتهم لا يمكن المساعدة عليه..

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

وإن أريد أن مفهوم العلم لغة أعم من وجود الاحتمال المخالف إذا كان ضعيفاً جداً كما يناسب بعض كلماتهم^(٣) التي تدل على أن الاطمئنان من أفراد العلم ومصاديقه حقيقة، فهو داخل فيه موضوعاً، مما يدل على حجية القطع يكون دليلاً عليه.

(١) مشارق الشموس في شرح الدروس: ٤٦٣/٢.

(٢) عوائد الأيام: ٤٣٥.

(٣) لاحظ فرائد الأصول: ٤٧٥/١، وبحر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٠٧/١

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

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

واحتمال أن ذلك من مصطلحاتهم مما يقطع بفساده، ولو كان كذلك وأشاروا إلى المعنى اللغوي وصرحوا بمخالفته للمعنى المصطلح عليه بينهم، كما هو طريقتهم في سائر الألفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص...).^(١)

وثانياً: لو سُلِّمَ أَنَّ حجَّةَ فَهُوَ مَجْدٌ فِيمَا إِذَا أَخْذَ الْعِلْمَ وَنَحْوُهُ فِي مَوْضِعِ الْحُكْمِ لَا فِيمَا إِذَا أَخْذَ الْوَاقِعَ.

قال المحقق الأصفهاني في: إن (الحكم إنْ كان مرتبأً على الموضوع المعلوم صح أن يدعى أن المراد من العلم والمعرفة عرفاً ما يعم الوثوق والاطمئنان، وأما إذا كان الحكم مرتبأً على الواقع فالتوسيعة في مفهوم العلم غير مجده في إحراز موضوع الحكم حقيقة، بل لا بد من دليل على تنزيل ما يوثق به منزلة الواقع).^(٢).

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

(١) مفاتيح الأصول: ٣٣٤.

(٢) الاجتهاد والتقليد: ١٤٥.

الاطمئنان بهذا المقدار، وإنما كانوا ناظرين إلى شمول ما يدل على اعتبار العلم من الآيات الشريفة مثل قوله تعالى: «أَكَارَةٌ مِّنْ عِلْمٍ» أو إلى قيام سيرة العقلاء - ومنهم المتشرعة - على الاعتماد على الاطمئنان كاعتتمادهم على العلم مقروراً بعدم الردع من الشارع. واندراجه تحت مفهوم العلم يخرجه عن الأدلة الناهية عن العمل بالظن وبذلك لا يثبت الرادع عنه، ويخرج عن حالات الشك التي هي موضوع الأصول العملية.

ويتبغى الالتفات إلى أن (العرف) في كلمات فقهاء الفريقيين من قبل لم يكن يطلق على خصوص المجال اللغوي كما هو الحال عند المتأخرین، بل بما يشمل العقلاء - كما يظهر بتتبع كلماتهم - ومن ثم ما يظهر من تلقي غير واحد كلمة العرف في هذا المورد بما يعني العرف اللغوي ليس تلقياً دقيقاً، فإن الشواهد تشير إلى أن المنظور هو العرف العقلائي. فيكون مرادهم هو التقنين العقلائي للاطمئنان على أنه بحدّ العلم وليس مجرد إطلاق عرفي، فيرجع في الحقيقة إلى الاستدلال بسيرة العقلاء^(١).

ولكن ما ذكره أخيراً من إطلاق العرف على بناء العقلاء وإن كان يناسب بعض ما تقدم من كلماتهم - ككلام المحقق التراقي تثئ - إلا أنه لا يجري في بعض آخر من كلماتهم عن العلم العادي، حيث يتضح براجعتها أن مرادهم من ذلك هو العرف بالمعنى المستعمل عند المتأخرین.

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

(١) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

المحاورات جزم بأن إطلاق لفظه على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة، وأنه كلي يقال على أفراده بالتشكك، وأن تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لأهل المنطق دون أهل اللغة.. بذلك على ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس، وهذا التعريف يشمل نوعي العلم أعني اليقيني والعادى، فهذا هو العلم الشرعي، فإن شئت سمه علمًا وإن شئت سمه ظناً فلا مشاحة في الاصطلاح بعد أن تعلم أنه كافٍ في ثبوت الأحكام الشرعية..^(١).

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

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

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

ولا يعتبر فيه الحصول عن سبب خاص كالعلم، بل الظاهر دوران طريقية أغلب الأسباب المعول عليها عندهم مدار حصوله. نعم يعتبر فيه عدم الاستناد إلى ما يُعدّ الركون عندهم من السفة كالنوم ونحوه^(٢).

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

(١) مفاتيح الأصول: ٣٢٨.

(٢) رسالة الصلاة في المشكوك: ٤٩٣-٤٩٤.

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

وإذا ثبت هذا المعنى لدى أهل السيرة ثبتت حجيته بنظر الشارع أيضاً، إذ لو كان له طريق آخر غير الاطمئنان جعله لتشخيص أحکامه التكليفية والوضعية وموضوعات أحکامه في جميع موارد العمل والحكم والقضاء وغير ذلك لكان عليه نصبه وبيانه، وهو أمر مقطوع العدم، وبذاته يختل نظام الشرع الشريف ويقف العمل^(١). وقد أوردوا على هذا الوجه بإيرادين رئيسين: التشكيك في قيام السيرة، ودعوى الردع عنها..

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

به..

قال الحق الأصفهاني تثیئ: (والالتزام بالثاني – أي سيرة العقلاء وبناؤهم – لا يخلو من تأمل، وإلا لزم القول به في جميع الموارد، فيكتفى به في تنجز كل حكم لم تقم عليه حجة شرعية أو عقلية بل كان مما يوثق به، ويكتفى به في الخروج عن عهدة ما تنجز ولو مع التمكّن من العلم الحقيقى في كلا المقامين)^(٢).

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

(١) منتقى الأصول: ٤/٣٢-٣٣.

(٢) الاجتهاد والتقليد: ١٤٥.

حجية المستلزمة لجواز متابعته حتى في ما لا يحسن الاحتياط فيه، كاستيفاء الحقوق من يطمأن بثبوتها عليه بالقصاص في النفس والطرف والمقاصة في المال وغير ذلك^(١).
وما ذكراه من بعد يرجع في أساسه إلى عدم وضوح قيام السيرة على حجية الاطمئنان مطلقاً، بل استبعاد ثبوت ذلك على إطلاقه بالنظر إلى أن الاطمئنان على أقسام ثلاثة..

الأول: ما نشأ عن منشأ معتبر.

الثاني: ما نشأ عن منشأ غير معتبر بعنوانه كالفال والمنام. ودعوى بناء العقلاط على حجية الاطمئنان الناشئ عن مثله بعيد.

الثالث: ما حصل ابتداءً من غير منشأ له. ودعوى بناء العقلاط فيه أيضاً بعيد.
وإنما المقدار الثابت في شأن الاطمئنان أحد أمرين..

أحدهما: حجيته في بعض الموارد من قبيل الخبر الذي يوثق بصدوره.
والآخر: عملهم وفق الاطمئنان أحياناً من جهة موافقته للاحتياط، أو من جهة وجود منشأ معتبر له في نفسه سواء حصل الاطمئنان به أو لا.

وقد أجاب بعض أساتذتنا ظاهر عن مثله بأن بعض ما ذكر إنما يتوجه لو قيل بحجية الاطمئنان مطلقاً لا في خصوص ما لو نشأ عن منشأ عقلائي.

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

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

(١) المحكم في أصول الفقه: ٣٥٥-٣٥٦.

الارتكاز النفسي العميق.

هذا وأما في ما لو نشأ الاطمئنان عن منشأ عقلائي فلا يبعد البناء على حجته مطلقاً^(١).

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

ومن المؤشرات عليه أن عامة المتأخرین مالوا إلى حجية الاطمئنان، فالشيخ الأنصاری والمحدث الشیرازی والسيد الیزدی ~~ذاته~~ وغيرهم بنوا على حجته - حسب ما يظهر من ذكرهم إیاہ في ثنايا المباحث الفقهیة - والذین توقفوا في مورد معین بنوا عليه في غيره، فالسید الحکیم ~~ذاته~~ في بعض کلماته في أوائل المستمسک يشكك في حجية الاطمئنان ولكنه يقول بمحجیته في جملة من الموارد. وكذلك يلاحظ في بعض کلمات الحق الأصفهانی ~~ذاته~~ فإنه في معرض ذکره للاطمئنان يظهر منه عطفه على العلم من غير إنكار فيه. ومن ثمَّ الذي نعتقد أن الممارسة الفقهیة والتأمل في مطلق الموارد يفضی إلى أن بناء الفقهاء على العمل على أساس الاطمئنان).

وقال بعض آخر من أساتیدنا ~~ذاته~~: (أما التشکیک في قيام السيرة العقلائية على العمل بالاطمئنان والاعتماد عليه في مختلف المجالات فهو في غير محله جداً، فإن من تتبع الطريقة التي يجري عليها العقلاء في أمور دينهم ودنياهم لا يکاد يشك في أن معظم اعتمادهم فيها على الاطمئنان الناشئ من المبادئ الصالحة لذلك. وأما القطع

(١) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

- الذي ينافي احتمال الخلاف مهما كان ضئيلاً ولو كان بنسبة واحد من ألف - فهو قول ما يحصل في غير المتواترات وأمثالها إلا للمتسعين^(١).

هذا، ودعوى السيرة العقلائية في المقام ونفيها أو عدم عمومها لجميع الموارد والأسباب تبقى محلاً للجدل إن لم نستعن باستبيان لشرائح مختلفة من المجتمع ويكون مستوى عبأً لوقفهم من الاطمئنان بالحكم موضوعه وفي موارد مختلفة ولأسباب مختلفة^(٢).

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

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

وهنا يُشكّل الفريق النافи لحجيته على المثبتين بأن كلامكم إنما يتناصف مع فرض الانسداد فيكون هذا خروجاً عن المقام، إذ البحث في حجية الاطمئنان في حد نفسه

(١) بحوث في شرح مناسك الحج: ٣٣٥/١.

(٢) وقد سعينا في ذلك ولكن واجهنا عدة عقبات..

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

لا في فرض الانسداد كما هو معلوم.

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

وبالجملة: إن قيام سيرة العقلاة على العمل بالاطمئنان مما يصعب إنكاره جداً، وما ذكر في الكلمات المتقدمة كافٍ في الجواب عما أثير من التشكيك في ذلك. الإبراد الثاني: أنه لو سُلِّمَ قيام السيرة العقلائية، إلا أنه يقع الكلام في إمضائتها ودعوى الردع عنها، حيث بني جمع - منهم المحقق العراقي قيس كما سيأتي - على وجود الرادع، ولكنهم اختلفوا في أن الرادع عن هذه السيرة في جميع مواردها وعن جميع أسباب الاطمئنان أو بعضها.

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

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

الرداع الأول: عموم الأدلة النافية عن العمل بغير العلم واليقين، أو الظن من جهة اندراج الاطمئنان فيه، فالاطمئنان ضرب من الظن اللغوي لعدم توفر عنصر الجزم واليقين فيه، ومن ثم يكون مشمولاً لتلك الأدلة الرادعة عن العمل بالظن. وهذه الأدلة على أصناف ثلاثة..

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

قال تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعُ الظَّنِّ وَمَا قَاتَلُوهُ يَقِينًا﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ ثُطِعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بِضُلُوكِ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَبَعُونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١)، ومثلها آيات آخر^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَبَعِ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^(٣)، ومثلها آيات آخر^(٤).

٢. النهي عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يُظْهُرُونَ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾^(٦).

قال علي بن إبراهيم عند ذكر هذه الآية: (قال: لا ترم أحداً بما ليس لك به علم، فقال رسول الله ﷺ: من بهت مؤمناً أو مؤمنة أقيم في طينة خبال أو يخرج مما قال)^(٧).

٣. النهي عن العمل بغير اليقين، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَبِّ فِيهَا قُلْمُمَ مَا كَذَرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ تَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا تَحْنُّ بِمُسْتَقِينَ﴾^(٨).

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

(١) الأنعام: ١١٦.

(٢) لاحظ الأنعام: ١٤٨، و يومن: ٦٦.

(٣) يومن: ٣٦.

(٤) النجم: ٢٨.

(٥) الجاثية: ٢٤.

(٦) الإسراء: ٣٦.

(٧) تفسير القمي: ١٩/٢.

(٨) الجاثية: ٣٢.

شَهِدَ بِالْحُقْقِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١﴾ - وذكر جملة من الآيات المتقدمة والآتية - ومن أمثال ذلك في القرآن ما يتضمن الوعيد على القول في دين الله بغير علم والذم والتهديد لمن عمل فيه بالظن واللوم له على ذلك) ^(١).

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

قال أستاذنا السيد الحكيم مَذَّكُورُهُ: (إن ورود كثير من النصوص الناهية عن العمل بغير العلم في مقام الاحتجاج والتشنيع على الآخرين يوجب ظهورها في كون ذلك من المستكرات العقلائية الارتکازية. وقد يكون شاهداً على عدم بناء العقلاة على حجية ما دون العلم من مراتب الانکشاف للنفس، ومنه الاطمئنان، فلاحظ) ^(٢).

وقد أجيبي عن هذا الرادع..

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

قال السيد الخوئي عليه السلام: (ولا يحتمل أن تكون الأدلة الناهية عن العمل بالظن رادعة عنه، لأنه لا يطلق الظن على الاطمئنان لدى العرف قطعاً. نعم، الظن لا يعتمد عليه لأنه ليس له أثر يترتب عليه مثل الشك، كما أنه يعني الشك لغة) ^(٣).

وقال بعض أساتذتنا عليهم السلام: (الأدلة الناهية عن العمل بالظن لا تشمل الاطمئنان، لأنه يُعد علمًا عند العرف، فإن العلم في المفهوم اللغوي والعرفي لا يختص بالحالة الجازمة التي تكون (١٠٠٪)، وإنما هي الدرجة الراقية من الإثباتات التي تستوجب

(١) عدم سهو النبي ﷺ: ٢٢-٢١.

(٢) الحكم في أصول الفقه: ٣٥٧/٣.

(٣) التقيق في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة): ٨٩/١٠.

الوثق بالورد. وقد فسر العلم بهذا المعنى غير واحد، ومن ثم عبروا عنه بالعلم العادي، وقد جرى على ذلك كثير من المتكلمين والأصوليين من قبل وتبعدهم في ذلك متأخر المتأخرين كالمحقق النائياني والسيد الخوئي فقيئاً.

ويؤيد ذلك ما لاحظناه في بعض الموارد في مقام السؤال من الأئمة عليهم السلام، حيث إن السائل في بعضها يسأل عن مورد عدم العلم، وفي بعضها الآخر يسأل عن مورد عدم وجود خبر ثقة في البين. فتارة يرد في الحديث هل يصلى خلف من لا يعرف، وأخرى يرد هل يصلى خلف من لا يثق به^(١).

ويلاحظ على هذا الجواب بأن الآيات المتقدمة وغيرها تضمنت المقابلة بين الظن وبين العلم واليقين، كقوله تعالى: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظُّنُونِ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيئاً»^(٢)، وقوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبٌ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَذَرْتُ مَا السَّاعَةُ إِنَّ ظُنُونًا وَمَا تَحْنُنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ»^(٣)، فلا يصح القول بأن الاطمئنان أحد أفراد العلم واليقين، إذ لو سلم ذلك في العلم فلا ينبغي الشك في عدم عموم اليقين له، فإذا قوبل الظن باليقين كان الظن شاملاً للاطمئنان.

قال الطبرسي رحمه الله في تعليقه على بعض الآيات المتقدمة: (إن الحق إنما ينتفع به من علمه حقاً وعرفه معرفة صحيحة، والظن يكون فيه تحويز أن يكون المظنون على خلاف ما ظن، فلا يكون مثل العلم)^(٤).

وقد يدعى^(٥) أن المراد هو المقابلة بين الظن الضعيف واليقين كمثله قولهم: (أظن

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

(٢) النساء: ١٥٧.

(٣) الجاثية: ٣٢.

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن: ١٨٨/٥.

(٥) وهو المحكي عن صاحب التقريب، لاحظ تفسير الآلوسي: ١٥٨/٢٥.

بذلك ظناً ضعيفاً ولست بمستيقن به).

ولكن هذا التوجيه غير صحيح، فإنه خلاف الظاهر، ومن ثم ذكر غير واحد^(١): أن المقصود بالآية هو المقابلة بين القطع والجزم وبين مطلق الظن، قال أبو السعود: (وَقَلِيلٌ مَا نَظَنَ إِلَّا ظَنًا ضعيفًا). ويرده قوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ أي لإمكانه، فإن مقابل الاستيقان مطلق الظن لا الضعيف منه)^(٢).

قال الراغب: (يقال استيقن وأيقن، قال تعالى: ﴿إِنَّنَّا نَظَنُّ إِلَّا ظَنًا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾.. قوله عز وجل: ﴿وَمَا قَاتَلُوهُ يَقِيْنًا﴾ أي ما قتلوه قتلاً تيقنوه بل إنما حكموا تخميناً ووهمًا)^(٣).

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

(١) قال الشيخ الطوسي رحمه الله: (ما ندرى ما المساعة أى لا نعرفها، إن نظن إلا ظناً ليس نعلم ذلك، وما نحن بمستيقنين أى لسنا بمستيقنين ذلك). (التبیان في تفسیر القرآن: ٢٦٤/٩). ولا حظ فتح القدیر الجامع بين فني الرواية والدرایة من علم التفسیر: ١١/٥، وتفسیر الأکلوسي: ١٥٨/٢٥.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (المعروف بتفسير أبي السعود): ٧٥/٨.

(٣) المفردات في غريب القرآن: ٥٥٢.

فطريقة المحاكمة القرآنية للكفار في ما يتعلق باعتمادهم على الظن محاكمة عقلائية بحثة منبهة وموقظة لهم على أنه لا ينبغي الاعتماد على مثل هذا الشيء عقلاً، وهذا بحث مفصل منوط بالكلام في أول حجية الظن، ومن ثم لا رادعية لمثل هذه الأدلة بالنسبة إلى شيء من الحجج العقلائية المبنية على أسس متينة^(١).

وقد اقتصر كلامه عليه السلام في دفع رادعية الآيات المتقدمة عن خصوص ما دلّ على حجية الاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية، ومن ثم فما ذكره إلى أن هذه الأدلة تنفي دعوى حجية الاطمئنان الناشئ من المبادئ غير العقلائية دون ما كان ناشئاً من مبادئ عقلائية - الذي ذهب إليه بعض أعلام محقق العصر رحمه الله كما تقدم - فيكون الاستدلال بها على عدم حجية الاطمئنان مطلقاً أخص من المدعى.

وما ذكره - لو تم - إنما يتم في بعض الآيات المتقدمة دون جميعها لاسيما قوله تعالى: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ وَمَا قَاتَلُوهُ يَقِينًا»، وقوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَذَرَى مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظَنَنَّ إِلَّا ظَنَّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيقِنِينَ» حيث يلاحظ أنها تنظر إلى اليقين والظن في حد ذاتهما دون ما يستندان إليه.

قال الشريف الرضي عليه السلام: (وفي هذه الآية استعارات..)

إحداهما: قوله سبحانه: «إِلَّا اتَّبَاعُ الظَّنِّ» لأن الظن جعل هاهنا منزلة الداعي الذي يطاع أمره والقائد الذي يتبع أمره، وبالغة في صفة الظن بشدة الاستيلاء عليهم وقوبة الغلبة على قلوبهم.

والاستعارة الأخرى: أن يكون قوله تعالى: «وَمَا قَاتَلُوهُ يَقِينًا» راجعاً إلى الظن لا إلى المسيح عليه السلام^(٢)، فكانه سبحانه قال: (وما قاتلوا الظن يقيناً) كما يقول القائل:

(١) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (محظوظ).

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

(قتلتُ الخبرَ علماً). ومن أمثالهم: (قتل أرضاً عالمها) و(قتلتْ أرضَ أهلها). والمراد بقولهم: (قتلتُ الخبرَ علماً) أي استقصيت معرفته واستخرجت دخلته فلم يفتني شيء من علمه فكنت بذلك كأني قاتل له، أي لم أبق شيئاً يعلم من كنهه كما لم يبق القاتل من المقتول شيئاً من نفسه^(١).

وقال الشيخ الطوسي تأثراً: (وقوله: ﴿لَا اتَّبَاعَ الظُّنُونِ﴾ استثناء منقطع، وتقديره: لم يكن لهم من قتلوا علم لكنهم اتبعوا ظناً منهم أنه عيسى، ولم يكن به. قوله: ﴿وَمَا قَتَّلُوهُ يَقِيْنًا﴾ معناه: وما قتلوا ظنهم الذي اتبعوا المقتول الذي قتلوا وهم يحسبونه عيسى يقيناً أنه عيسى ولا أنه غيره، لكنهم كانوا منه على ظن وشبهة، كما يقول القائل: (ما قتلتُ هذا الأمر علماً)، و(ما قتلتَه يقيناً) إذا تكلم فيه بالظن على غير يقين)^(٢).

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

هذا، وقد فصل بعض أستاذينا ذ.د. محمد بن عبد الله العتيقي^(٣) في الجواب عن المراد بالعلم واليقين قائلاً: (إن الأدلة التي تضمنت لفظ العلم والتي استفيد منها اعتباره بالخصوص دون الظن يمكن الجواب عنها بأن العلم يصدق على الاطمئنان عرفاً، مضافاً إلى أن مساق أدلة اعتبار العلم إنما هو اعتباره بما أنه يمثل الهدى وال بصيرة، فإنه يقال: (فلان يمشي بغير علم) أي من دون هدى وبصيرة).

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

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن: ١٢٩.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٣٨٤/٣، ونحوه ما ورد في مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢٣٠/٣.

(٣) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (محظوظ). وقد قالت كلامه ذ.د. محمد بن عبد الله العتيقي هنا بطوله لما فيه من فوائد.

لأجل إنذارهم ووعظهم حيث كان موجباً للوثوق عندهم، لأن الرائد لا يكذب أهله. وأما الأدلة التي تتضمن ذكر اليقين والتي استفيد منها اعتباره على وجه الخصوص دون ما سواه كدليل الاستصحاب فقد يجادل عنه بما في بعض كلمات السيد الخوئي ^(١) من أن الاطمئنان يقين عقلائي ويطلق عليه اليقين في لسان أهل المحاجرة وال العامة، كما أنه يقين بحسب اللغة، لأن اليقين من يقين بمعنى سكن وثبت كما أن الاطمئنان بمعنى سكن واستقر فهو يقين لغة وعرفاً، وإن كان بحسب الاصطلاح لا يطلق عليه اليقين، فمع حصوله يرفع اليد عن اليقين السابق لا محالة.

وقد يشكل على ما ذكره ^{تَعَثُّر} ابتداءً بالنظر إلى ما في كتب اللغة مما يدل على أن اليقين لا يجتمع الاحتمال المخالف، قال الخليل ^{تَعَثُّر}: اليقين هو (إزاحة الشك وتحقيق الأمر) ^(٢)، وقال الجوهري: (اليقين العلم وزوال الشك).. وربما عبروا عن الظن باليقين وباليقين عن الظن، قال الشاعر:

تَحَسَّبَ هَوَاسٌ وَأَيْقَنَ أَنَّنِي
بِهَا مُفْتَدِدٌ مِنْ وَاحِدٍ لَا أَغَامِرُهُ

يقول: تشم الأسد ناقتي يظن أنني أفتدي بها منه وأستحمي نفسي فأتركها له ولا أقتحم المهالك بمقاتلته) ^(٣). وقال ابن فارس: اليقين (زوال الشك) ^(٤).

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

(١) التبيّن في شرح العروة (كتاب الطهارة): ٤٠٣/٦ (موسوعة السيد الخوئي). ويناسبه ما في كلام الوحداني ^{تَعَثُّر} عند تعرّضه لأدلة الاستصحاب في الشك في الركعات حيث قال: لأن الشك لا يعرض عادة إلا بعد اطمئنان نفس وبناء على أنه كذلك، ثم يعرض الشك بعد اليقين الذي هو في مقابل الشك والتزلزل، والمراد من اليقين الاطمئنان وعدم التزلزل). (مصالح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: ٢٣١/٩).

(٢) العين: ٢٢٠/٥.

(٣) الصحاح: ٢٢١٩/٦.

(٤) معجم مقاييس اللغة: ١٥٧/٦.

مقابل الاحتمال الإدراكي، بل هو نفوذ الاعتقاد في النفس حتى يملأ قلب الإنسان وتترتب عليه آثاره، وهو مما يمكن أن يتصف به الاعتقاد الحاصل في مورد الاطمئنان. وعدم نفوذ الاعتقاد في النفس قد يكون لowanع لائقة من قبيل عدم تمامية الحجة عليه، وقد يكون لowanع نفسية مذمومة مثل التعلقات النفسية المضادة لروح الحكمة والتعقل. وهذا الإطلاق وارد في النصوص، ومنه ما ورد في حديث الإمام الصادق عليه السلام: ((إن الإيمان أفضل من الإسلام، وإن اليقين أفضل من الإيمان، وما من شيء أعز من اليقين)).^(١) وفي حديث آخر عن الرضا عليه السلام: ((الإيمان فوق الإسلام بدرجة، والتقوى فوق الإيمان بدرجة، واليقين فوق التقوى بدرجة، وما قسم في الناس شيء أقل من اليقين)).^(٢)

وهذا الإطلاق ورد مكرراً في نهج البلاغة كقوله عليه السلام في من شبه الله سبحانه وتعالى بخلقه: ((ولم يباشر قلبه اليقين بأنه لا ند له))^(٣)، و قوله عليه السلام في معاية الناس: ((قد تكفل لكم بالرزق وأمرتم بالعمل، فلا يكون المضمون لكم طلبه أولى بكم من المفروض عليكم عمله، مع أنه والله لقد اعترض الشك ودخل اليقين حتى كأن الذي ضمن لكم قد فرض عليكم، وكأن الذي قد فرض عليكم قد وضع عنكم. فبادروا العمل وخافوا بعنة الأجل، فإنه لا يرجى من رجعة العمر ما يرجى من رجعة الرزق)).^(٤).

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

(١) الكافي: ٥١/٢.

(٢) الكافي: ٥١/٢، لاحظ أيضاً سائر أحاديث باب فضل اليقين على الإيمان وباب حقيقة الإيمان واليقين وباب فضل اليقين.

(٣) نهج البلاغة: ١٦٤/١.

(٤) نهج البلاغة: ٢٢٥/١-٢٢٦.

وبرودة الصدر به والاستقرار والسكن والاستحكام والإبرام، قال الفيومي: (يقن الأمر.. إذا ثبت ووضح)^(١).

وقال أبو هلال العسكري: (الفرق بين العلم واليقين أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة، واليقين هو سكون النفس وثلج الصدر بما علم. ولهذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى باليقين. ويقال: ثلج اليقين وبرد اليقين ولا يقال: ثلج العلم وبرد العلم)^(٢).

وقال أبو البقاء: (اليقين الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وقيل: عبارة عن العلم المستقر في القلب لثبوته من سبب متعين له بحيث لا يقبل الانهدام، من (يقن الماء في الخوض) إذا استقر ودام)^(٣).

وقال أبو حيان الأندلسي: (الإيقان التحقق للشيء لسكنه ووضوحيه، يقال: يقن الماء سكن وظهر ما تحته)^(٤).

وذكر الآلوسي: (وفي الإحياء^(٥) – والقلب إليه يميل – أن اليقين مشترك بين معنيين..).

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

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

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ٦٨١/٢.

(٢) الفروق اللغوية: ٣٧٤.

(٣) الكليات: ٩٧٩-٩٨٠.

(٤) تفسير البحر الحيط: ١/١٦٦.

(٥) إحياء علوم الدين للغزالى.

وقوى اليقين بإثبات الرزق)، فكل ما غالب على القلب واستولى عليه فهو يقين، وتفاوت هذا ظاهر^(١).

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

وقد يؤيد ما ذكرنا أن علماء اللغة صرحوا بأن اليقين يقابل الشك، كما أن العلم يقابل الجهل - لاحظ كلام ابن منظور^(٢) - والشك في الشيء إنما يطلق على التردد في الشيء أو الوهن فيه، ولا يخلو شموله لحالة الاطمئنان والوثيق النفسي عن بعد. كما يؤيده أن اليقين لا ينسب إلى الباري سبحانه وتعالى كما هو واضح رغم أن العلم والمعرفة ينسبان له سبحانه، فإن الأشبه في وجهه عند التأمل أن اليقين تعبر عن نفوذ الاعتقاد في النفس، وهذا المعنى لا محل له عند سبحانه وتعالى.

وربما قيل في تعليل ذلك وجوه أخرى ضعيفة..

منها: أن إطلاق الأسماء عليه سبحانه وتعالى توقيفية ولم يرد النقل بذلك. وهذا خطأ، لأن الاستدلال إنما هو بما نجده من عدم صدق اليقين في حقه سبحانه لا بلزوم تركه احتياطاً لعدم ورود النقل به، وعامة ما نجد عدم صدقه في حقه سبحانه يكون من هذا القبيل عند التأمل، وهذا منه على خصوصية إنسانية لا تصح في حقه تعالى. ومنها: أن اليقين يتقوّم بالنظر والاستدلال وهو متذر في حقه تعالى.

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

(١) روح المعاني (تفسير الألوسي): ١٢٢/١.

(٢) لسان العرب: ٤٥٧/١٣.

وما يؤيد ما ذكرنا أنه ينحل به الاضطراب الذي يتراهى في بادي النظر في استعمالات اليقين، حيث إن الظاهر من قوله تعالى: «فُلْثُمَ مَا تَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ تَظْنُ إِلَّا ظَنًا وَمَا تَحْنُنُ بِمُسْتَقِنِينَ»^(١) - مثلاً - نفي حصول اليقين حتى الموت، بينما ورد في آية أخرى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُوهَا أَنْفُسُهُمْ ظَلْمًا وَعُلُّوا»^(٢)، وعامة الآيات تصف المؤمنين دون غيرهم باليقين، وهكذا نجد الروايات تجعل اليقين قليلاً في الناس على تفاوت، فبعضها يجعل اليقين بعد الإيمان مما يقتضي انتباقه على التقوى، وبعضها يجعل اليقين بعد التقوى التي هي بعد الإيمان، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف.

ووجه الانحراف أن النفوذ في القلب المأخوذ في اليقين ذو عرض عريض، وأول مراحله أن يتضح الحق للإنسان وإن جحده كما في الآية، وأعلى مراتبه أن يكون نفوذه فيه حتى كأنه يعايشه كما قال تعالى: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوْنَ الْجُحِيمَ»^(٣)، وعليه فربما ينفي بلحاظ انتفاء مرتبة من النفوذ كان ينبغي الاتصاف بها، أو يثبت بلحاظ وجود مرتبة منه في مقابل الفاقد لتلك المرتبة، فلا حظ.

وبينه على ذلك أيضاً أن فحوى الأدلة التي تركز على اليقين أن إناثة الحجة به أمر لا يقبل التخصيص، إذ ليس وراء اليقين إلا الشك، كما أنه ليس وراء الحق إلا الباطل، وليس وراء الهدى إلا الضلال، نظير ما لو قيل: (فلان يمشي على غير علم ويقين)، و(فلان يعول على ما لا يقين له به)، وهو طعن يتكرر تصريحاً وتلويناً في الآيات الشريفة^(٤)، وإليه أشير في قوله: «إِنْ تَظْنُ إِلَّا ظَنًا وَمَا تَحْنُنُ بِمُسْتَقِنِينَ»، فالمراد

(١) الجاثية: ٣٢.

(٢) النمل: ١٤.

(٣) التكاثر: ٦-٥.

(٤) كقوله تعالى: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقُهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَيْنَ وَبَيْنَ يَعْنَيْ عَلِيهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنْهُ يَعْنِيْفُونَ» (الأنعام: ١٠٠)، وقوله تعالى: «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَنْهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ» =

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

وهذا لا يناسب جل موارد التركيز على اليقين، لأنه يرد في موارد ثلاثة..
الأول: الأمور المهمة التي لا يعذر المرء فيها إذا أخطأ ما لم يكن قد أخذ بالجزم، كما في أصول العقيدة.

الثاني: الأمور المتوسطة التي يتعارف عقلاً الاعتماد فيها على أمارات أخرى كالخبر الموثق به والبينة، كما هو الحال في ما يرد في باب التحرير والتحليل في الأطعمة والأشربة واللحوم ونحوها.

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

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

= (الأنعام: ١٠٨)، قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ كَيْبِرًا لَيُضْلُّونَ بِأَهْوَاهِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١١٩)، قوله تعالى: ﴿قَذْ حَسِيرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَذْلَافَنَا سَقَهَا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ أَفْزَرَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَامٌ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٠)، قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضْلِلَ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٤٤)، قوله تعالى: ﴿لَيَخْلُمُوا أَزْرَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَزْرَارِ الَّذِينَ يُضْلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (النحل: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿وَوَيْنَ النَّاسُ مَنْ يَجَادُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الحج: ٨-٣)، لقمان: ٢٠، قوله تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ طَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الروم: ٢٩)، قوله تعالى: ﴿وَوَيْنَ النَّاسُ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثَ لِيُضْلِلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (لقمان: ٦)، قوله تعالى: ﴿رَوَّا لِرَجَالٍ مُؤْمِنُونَ وَذِنَانٍ مُؤْمِنَاتٍ لَمْ تَعْلَمُوهُنَّ أَنَّهُنَّ طَاغِيُونَ فَتُصْبِيَّكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةً بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُنْجِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مِنْ يَسْأَمُ﴾ (الفتح: ٢٥).

وفي الحديث: ((من أفترى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة...)) (الكافـ: ٤٢/١)، (٧٤٠٩)، وفي حديث آخر: ((من دخل في هذا الأمر بغير يقين ولا بصيرة خرج منه كما دخل فيه)) (بصائر الدرجات الكبرى: ٥٥٠).

وقال الزبيدي: (قال شيخنا: هذا الكلام مبنـاه على الحـدـس والتـحـمـيـن والـحـكـم بـغـيرـ يـقـيـنـ) (تاج العروس: ٢٠٧/٦).

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

مثلاً في مورد دليل الاستصحاب لا يصح التركيز على اليقين على وجه حاضر، لوضوح جواز الاعتماد في الطهارة على البينة والخبر الموثوق به، بل يكفي ثبوت الطهارة باستصحاب الطهارة كما لو توضأ أو غسل الشيء بماء مستصحب الطهارة، بل يجوز التعويل على أصلالة الطهارة.

ومنه يعلم أن قوله عليه السلام: ((لا تنقض اليقين بالشك)) تعبير عن أنه لا يجوز رفع اليد عن الحجة المتقنة بالشكوك والاحتمالات المحسنة التي لا ترقى إلى درجة الحجية. بل ذكرنا في بحث الاستصحاب أنه استعير في أدلة الاستصحاب جملة (لا تنقض اليقين بالشك) من إطلاقها في المجال التربوي والأخلاقي حيث لا ينبغي للإنسان أن ترتبطه عما يتيقن به تعلقات ذميمة على ما تكرر في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام، فاستعيرت هذه الجملة على سبيل تشبيه التمثيل لمورد رفع اليد عمما قامت عليه الحجة بقاءً من جهة الشك الطارئ مبالغة في إقناع المخاطب، ومن ثم فالمراد الجدي هنا رفع اليد عن الحجة بغير الحجة.

ومنه يعلم أن قوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعُ الظُّنُونِ وَمَا قَاتَلُوهُ يَقِيْنًا﴾ يشير إلى انتفاء اليقين في المورد من جهة العوز في الحجة، وهذا أيضاً هو المراد في ما حكى عن الكفار من قولهم عن الساعة: ﴿إِنَّ نَظَرًا إِلَّا ظَنَّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، فالمراد أن هناك عوز إدراكي يمنع من حصول اليقين.

ولكن نفي اليقين المفهوم من آيات أخرى مثل: ﴿وَكُلَا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الْتَّيْمِ ⑤ حَتَّىٰ

أَتَانَا الْيَقِينُ^(١)، وَ: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوْنَ الْجَحِيمَ»^(٢)، وَ: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^(٣)، إِنَّمَا يَرَادُ بِهِ الْيَقِينُ الَّذِي لَمْ يَتَحَقَّقْ لَمَّا فَعَلَ، فَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ عَوْزُ فِي الْحَجَةِ بَلْ مِنْ جِهَةِ حِيلَوَةِ الْعَالِمَاتِ وَالْحَوَاجِبِ، كَمَا أَنَّ الْمَرَادَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ: «لِقَوْمٍ يُوقَنُوا»^(٤)، أَوْ قَوْلِهِ: «لِلْمُوْقِنِينَ»^(٥) مِنْ قَامَتْ لَدِيهِ الْحَجَةُ وَمِنْ ثُمَّ مَنَعَتْ تَعْلِمَاتُ هَذِهِ الْحَيَاةِ وَالْتَّشْبِيثُ بِهَا عَنْ نَفْوِ الْاعْتِقَادِ فِي قَلْبِهِ). انتهى كلامُه ~~لَا يَكُنْ~~.

وَمَا ذَكَرَهُ ~~لَا يَكُنْ~~ يَغْيِي بِحَسْمِ هَذِهِ النَّقْطَةِ.

وَثَالِثًا: إِنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ الرُّدُعُ عَنْ ظَاهِرَةِ وَاسِعَةِ الْإِنْتَشَارِ فِي الْجَمَعَةِ وَمُعْتَمِدَةِ لَدِيِّ أَبْنَائِهِ يَعْمَلُونَ عَلَيْهَا فِي أَمْوَالِ حَيَاةِهِمْ عَامَةً إِلَّا بِأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الرُّدُعُ عَنْ ظَاهِرَةِ بَنْفَسِهَا لَا عَنْ عُمُومِ يَشْمَلُهَا أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ.

قال بعض أساتذتنا ~~لَا يَكُنْ~~: (إن الرُّدُعُ عن ظَاهِرَةِ بَهْذِهِ الْدَّرْجَةِ مِنَ السُّعَةِ لَا يَكُادُ يَحْصُلُ إِلَّا بِالْتَّرْكِيزِ عَلَيْهِ، نَظَرًا إِلَى أَنَّ هُنَّاكَ تَنَاسُبًاً وَمَوَازِنَةً عَقْلَائِيَّةً بَيْنَ أَدَاءِ الْمُتَكَلِّمِ الْبَلِيجِ وَالرِّسَالَةِ الَّتِي يَهْدِفُ إِلَى إِيصالِهَا لِلْمُخَاطِبِ، فَكُلُّمَا كَانَ الْمَعْنَى الَّذِي يَرِيدُ إِبْطَالَهُ وَمَحْوُهُ مِنْ ذَهْنِ الْمُخَاطِبِ أَكْثَرَ اسْتَقْرَارًا وَثَبُوتًا فِيهِ احْتِيَاجٌ فِي مَقَامِ الْأَدَاءِ إِلَى تَرْكِيزِ أَكْثَرِ وَلِسَانِ أَقْوَى. وَمِنْ ثُمَّ قَالُوا: إِنَّ أَدْلَةَ رَادِعِيَّةِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ لَا تَنْفِي حِجَّيَةَ الْحَجَجِ الْعَقْلَائِيَّةِ مِنْ قَبْلِ الظَّهُورِ، بَلْ وَمِنْ قَبْلِ خَبْرِ الْوَاحِدِ، لِأَنَّهُ لَوْ أَرِيدَ الرُّدُعُ بِهَا لِرَكَّزَ عَلَيْهَا وَلَا يَكُادُ يَفْهَمُ الْعُقَلَاءَ مِنَ النَّهِيِّ عَنِ الظَّنِّ النَّهِيِّ عَنْ مُثْلِ هَذِهِ الْحَجَجِ. وَمِثْلُ هَذَا الْمَعْنَى يَجْرِي بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْوَثُوقِ وَالْإِطْمَئْنَانِ أَيْضًاً فَإِذَا بَنَى عَلَى أَنَّ الْعُقَلَاءَ

(١) الكوثر: ٤٦-٤٧.

(٢) التكاثر: ٥-٦.

(٣) الحجر: ٩٩.

(٤) البقرة: ١١٨، المائدة: ٥٠، الجاثية: ٤، ٢٠.

(٥) الذاريات: ٢٠.

يعتمدون على الوثوق والاطمئنان بدرجة واسعة في حياتهم فلا تكون الأدلة الناهية عن العمل بالظن بمجردتها رادعاً واضحاً. مع عدم التركيز في شيء منها على الظن الاطمئناني بخصوصه، فليتأمل(١).

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

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

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

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

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

(١) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

وقد أجب عنده بوجوه عدّة..

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

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

الجواب الثاني: ما ذكره أستاذنا السيد الحكيم مَذَّلَّة^(١) من أن العلم في أدلة الأصول ليس مأخذواً بما هو صفة خاصة، بل بما هو طريق فتقون مقامه سائر الطرق؛ لأن الموضوع في الحقيقة هو مطلق الطريق، ولا تنهض حيَّنْدِ تلك الأدلة ببيان عدم طريقيَّة غير العلم لتصح للردع في المقام.

ففي دليل الاستصحاب - مثلاً - وإن أخذ فيه اليقين وقيل: ((لا تنقض اليقين بالشك))، إلا أن اليقين لوحظ فيه كحججة مثبتة للواقع، ومن ثم فأي أمارة أخرى ثبت اعتبارها تكون موسعاً لموضوع دليل الاستصحاب ورافعاً لغايته وهي حصول اليقين بالانتقاد.

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

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

(١) المحكم في أصول الفقه: ٣٥٦-٣٥٧/٣.

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

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

وعليه فما يستفاد من أدلة الأصول العملية من حجية العلم ينفي حجية الاطمئنان الذي هو من سنسخ العلم ولا ينفي حجية سائر الأدلة التي ليست من سنته.
وقد لاحظ على مثل ذلك بعض أساتذتنا ذ.م.ك.ت.

(أولاً): بأن لازمه عدم حجية الاطمئنان ولو كان الاحتمال بنسبة واحد في التريليون، ولا سبيل للالتزام به. ونفي وجود مثل هذا الاحتمال مما يندفع بالتأمل.
وثانياً: أن المدعى إن كان دلالة هذه الأدلة بالإطلاق على حد دلالة الآيات النهاية عن اتباع الظن فقد مر عدم كفاية الإطلاق في الردع عن مثل ذلك. وإن أردت به انعقاد دلالة خاصة على عدم حجية الاطمئنان في هذه الأدلة من جهة الاقتصر على إخراج العلم من مورد الأصل فيمكن أن يجاب عنه: بأن العلم حيث كان أم الحجج والذي تكون حجية كل أمارة بتنزيلها منزلة العلم واعتبارها طريراً تماماً على حده لا يكون الاقتصر على ذكره تعريضاً بما دونه من الحجج حتى لو كانت هذه الحجج من سنسخ العلم؛ لأن اعتبار تلك الحجج يكون بتنزيلها منزلة العلم بحسب ما دل على ذلك.

وبذلك يظهر الفرق بين هذه الأدلة وبين دليل حجية البينة، لأن البينة ليست أمَّ الحجج حتى يكون ذكرها بهذا الاعتبار.

ويضاف إلى ذلك: أن لذكر البينة دلالة خاصة على عدم حجية خبر العدل الواحد بنكتة أخرى لا تجري في العلم، وهو أن خبر العدل الواحد هو جزء البينة فلو كان حجة لم يكن معنى بجعل البينة حجة، لسقوطها عن الموضوعية تماماً، لاسيما أنه كلما وجدت البينة وجد خبر العدل الواحد بطبيعة الحال، فيكون ذكر البينة في قوة تقييد خبر العدل بانضمام خبر آخر إليه.

وهذا المعنى لا يجري في العلم، بالنظر إلى أن حجية الاطمئنان لا تلغى دخالة العلم في الحجية بعنوانه عرفاً، لأن العلم يبقى سيد الحجج العقلائية التي تكون حجيتها ارتكازاً نحو من تنزيله منزلته بالإغماص عن وجود الاحتمال المخالف. كما أن وجود العلم في المورد لا يتضمن وجود الاطمئنان فيه فإن الاطمئنان ليس جزءاً حقيقياً من العلم كما هو ظاهر).

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا يكفي ما ذكر فارقاً ما بين البينة والعلم، إذ تبقى السخية محفوظة ما بين البينة وخبر الواحد، فليس المراد من السخية المعنى المعقولي لها لكي يرد عليه بأنه ليس كذلك، بل مراده أن حجيتهما واعتمادهما إنما هو بلحاظ الإخبار كما أن حجية العلم والاطمئنان - لو قيل به - إنما هو من ناحية الإدراك. وقد أراد أستاذنا السيد الحكيم مَذَّكُورُهُ بهذا التنظير أن يشير إلى لحاظ خصوصية العنوان المأخذ في الدليل وأنه حتى لو كان العنوان لم يؤخذ بما هو هو، ولكن لا يعني ذلك إلغاء خصوصيته بالمرة.

فلو قال الطبيب إرشاداً لمن يعاني من علة ما: (إنه ما ينفعك شيء مثل الجري) فهو نفي لوجود المنفعة في غير الجري، ولو كان لهذا الطبيب كلام آخر يفيد أن رفع

الأنفال أيضاً ينفع في هذه الحالة، فالمستفاد هو أن الجري وما يقوم مقامه من الرياضيات الأخرى كالتنفس الصحي أو اليوغا ينفع في ذلك، ولكن هذه التوسعة لا تعني التنزيل من الجري إلى المشي، وإنما فلا معنى للخصوصية المأخوذة في العنوان. وكون العلم ألم الحجج واعتبار كل الحجج بتنزيلها منزلته لا ينفع في رد ما تقدم، فإن الكلام بعد ملاحظة دليل تنزيل غير العلم منزلته في أن النفي الوارد في الروايات المتقدمة هل يشمل كل ما دون العلم من مستويات الإدراك، أو خصوص ما لا يكون منزللاً منزلة العلم؟ ولا علاقة لكون العلم ألم الحجج.. إنخ في حل النزاع في ذلك. نعم، ينفع في الجواب عن هذا الرادع ما تقدم من بيان معنى اليقين الوارد في هذه الأحاديث، فراجع.

الراغع الثالث: دليل حجية البينة.

فقد روى الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مساعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ((كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدفعه من قبل نفسك. وذلك مثل الثوب يكون [عليك . تهذيب] قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع، أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أختك، أو رضييعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة)).^(١)

وقد نقلها الحر العاملي^(٢) عن علي بن إبراهيم عن هارون مباشرة، ورواهما الشيخ قشيش^(٣) بسنده عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مساعدة بن صدقة.

(١) الكافي: ٣١٣/٥ . ٣١٤-

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ٦٠/١٢ ، وكذا فعل في الفصول المهمة: ٦٣٣/١ .

(٣) تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧

وهناك عدد كبير من الروايات الدالة على حجية البينة في باب القضاء، ولكنها تختص بهذا الباب ولا يستفاد منها حجيتها في الموضوعات.

فييمكن أن يقال: إنه قد ثبت الردع عن السيرة القائمة على العمل بالاطمئنان في خصوص الموضوعات، وهذا الردع من خلال رواية مسعدة المتقدمة حيث دلت على حصر الحجة بها دون غيرها، فخرج مثل الاطمئنان عن الحجية.

قال الحقير العراقي تبليغ: إنه لا دليل على حجية مطلق الاطمئنان خصوصاً في الموضوعات، وبناء العقلاه على العمل به - على فرض تماميته - مردود بعموم اعتبار البينة في الموضوعات وظهور دليلها في حصرها إلا ما خرج بالدليل من سيرة أو غيرها، كما لا ينافي على من لاحظ ذيل رواية مسعدة بن صدقة^(١).

وقد يقرب مزيد تقريب: بـ(أن هذه الروايات الحاصرة للحجية في البينة والتي لم تذكر الوثيق رغم أن البينة تتكون من خبر ثقة وخبر الواحد الثقة ربما يستوجب الوثيق، ولكن مع ذلك لم ينبه في هذه الروايات على حجية الاطمئنان والوثيق الحاصل من خبر الثقة أو من غيره)^(٢).

وقد أورد عليه..

أولاً: ما ذكره بعض أساتذتنا ~~لما يكتبه~~ من أنه لا دلالة في شيء من أدلة البينة على الحصر المدعى في مقابل الاطمئنان. بل حتى رواية مسعدة بن صدقة - التي هي غير تامة السندي عدم ثبوط وثيقة مسعدة بن صدقة^(٣) - لا تفيد ذلك، فإن (المذكور فيها هكذا: ((كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله قد باع نفسه

(١) تعليقة استدلالية على العروة الوثقى: ١٥٥ (بتصريف)، ٢١٩.

(٢) مباحث الأصول العملية: بحث الشبهة غير المحسورة (مخطوط).

(٣) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية: ٦٤٧.

أو خدع فيبع أو قهر، أو امرأة تختك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة)).

ومن الواضح أن الاستبانة المذكورة في ذيل الرواية لا تختص عرفاً بمورد حصول القطع والجزم بل تصدق حتى في مورد الاطمئنان، فكيف يستفاد من هذه الرواية الرد عن حجيته في الموضوعات؟!).

ويقع الكلام في الإشكال السندي والدلالي..

أما من ناحية السند فقد اختلف الأعلام في وثاقة مساعدة بن صدقه، فبني الأكثرون على وثاقته - حتى عبر عن روایته هذه في كلماتهم بالموثقة - ومنهم المجلسي الأول والسيد البروجردي رحمه الله ^(٢) وأستاذنا السيد الحكيم دام ظله ^(٣).

قال المجلسي الأول رحمه الله: (الذي يظهر لي من أخباره التي في الكتب أنه ثقة، لأن جميع ما يرويه في غاية المثانة، موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة. بل لو تتبعت وجدت أخباره أسنداً وأمناً من أخبار مثل جميل بن دراج، وحرiz بن عبد الله).

وقال أستاذنا السيد الحكيم دام ظله في التعليق على هذه الرواية: (لا يبعد الاعتماد عليها - رغم عدم التصريح بوثاقة مساعدة بن صدقه - مع علو متها، ورواية الكليني والشيخ لها، وظهور قولها بين الأصحاب، بل قبول روایات مساعدة).
والرجل لم يرد فيه توثيق، ولكن ذكرت عدة طرق لتوثيقه..

(١) بحوث في شرح مناسك الحج: ٣٣٥/١.

(٢) لاحظ خاتمة مستدرك الوسائل: ٢٥٢/٥، الموسوعة الرجالية: ٢١٧/١، ٣٥٧/٤، وتنقية العروة الوثقى (كتاب الطهارة): ٤٠٥/٦.

(٣) مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ١٣٩.

الطريق الأول: وروده في كامل الزيارات^(١)، وهذا على مبني من يرى وثاقة كل من جاء في أسانيد روايات كامل الزيارات كأستاذنا السيد الحكيم مدحه الله^(٢).

الطريق الثاني: ما سلكه السيد البروجردي رحمه الله^(٣) من البناء على اتحاده مع مساعدة بن زياد الموثق في كتب الرجال.

وي يكن الجواب عنه بما أجاب به السيد الخوئي^(٤) وصاحب القاموس^(٥) على اتحاد مساعدة بن صدقه مع مساعدة بن اليسع من أن النجاشي والشيخ ذكرهما مستقلاً وهذا آية التعدد. وقد فصل الكلام في ذلك بعض أستاذينا ذمته^(٦) في بعض بحوثه^(٧).

الطريق الثالث: وقوعه في أسانيد تفسير القمي، وذلك على مبني من يرى وثاقة من يقع في أسانيد، كما هو مسلك السيد الخوئي قدره^(٨) اعتماداً على عبارة وردت في مقدمة التفسير.

وقد ناقش بعض أستاذينا ذمته^(٩) - تبعاً لبعض أعلام محققى العصر ذمته^(١٠) - في الموضع المتقدم هذا الطريق صغرى وكبرى، فهو يشكك في صحة نسبة هذه العبارة إلى علي بن إبراهيم القمي، مضافاً إلى عدم استفادة التوثيق منها. وأما الصغرى فقد اشترط السيد الخوئي قدره^(١١) في التوثيق أن يكون الراوي شيعياً، ومساعدة بن صدقه عامي أو بترى^(١٢). وقد ذكر محاولتين لدفع هذا الإيراد وردهما.

(١) كامل الزيارات: ٣٠٦.

(٢) مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ١٣٩.

(٣) كما عن الموسوعة الرجالية: ٢١٧/٤، ٣٥٧/٤، (لاحظ وسائل الإن奸 الصناعية: ٦٥٤).

(٤) معجم رجال الحديث: ١٥٥/١٩.

(٥) قاموس الرجال: ٥٦/١٠.

(٦) وسائل الإن奸 الصناعية (الملحق الحادي عشر): ٦٥٦-٦٥٤.

(٧) معجم رجال الحديث: ٤٩/١.

(٨) معجم رجال الحديث: ١٥١/١٩، قال الكشي (اختيار معرفة الرجال: ٣١١-٣٠٧ ح: ٤٢٢، ٤٢٩): =

الطريق الرابع: ما تقدم عن المجلسي الأول قائل وأستاذنا السيد الحكيم مذلة الله من أن جميع ما يرويه في غاية المثانة، موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولذا عملت الطائفة بما رواه وأمثاله من العامة. بل لو تتبع وجدت أخباره أسنده وأمن من أخبار مثل جميل بن دراج، وحريز بن عبد الله.

ولعله من خلال هذه الطرق يمكن القول بوثاقته وفق المنهج المتساهل في علم الرجال، وليس الأمر كذلك وفق غيره من المنهج لاسيما المنهج المتشدد. وأما الإشكال في الدلالة فيمكن أن يقال في جوابه: إن المراد من الاستابة في المقام ما يرادف اليقين والعلم، والقرينة على ذلك ما ورد في صدر الرواية حيث قال عليهما: ((حتى تعلم أنه حرام بعينه)), فإنه الأنسب لمطابقة المثال للكبرى المذكورة.

وثانياً: ما ذكره بعض أساتذتنا ذلِكَنَّ أيضاً، وهو أنه (لو سلم ظهور هذه الرواية في اختصار الحجة في باب الموضوعات بالبينة، إلا أنها لا تصلح أن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على حجية الاطمئنان فيها، فإن السيرة إذا كانت متعددة جداً يجب أن يكون الردع متعدداً أيضاً وبصورة واضحة ليقع مؤثراً، ولا يمكن الرد عن

= (والبترية هم أصحاب كثير النوا، والحسن بن صالح بن حي، وسالم بن أبي حفصة، والحكم بن عتية، وسلمة بن كهيل، وأبي المقدام ثابت الحداد. وهم الذين دعوا إلى ولاية علي عليهما خطاوها بولالية أبي بكر وعمر، ويثبتون لهما إمامتهما ويتقصرون عثمان وطلحة والزبير [وعائشة.خ]، ويرون الخروج مع بطون ولد علي بن أبي طالب هُنَّا. يذهبون في ذلك إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويثبتون لكل من خرج من ولد علي هُنَّا عند خروجه الإمامة.. عن سدير قال: دخلت على أبي جعفر هُنَّا ومعي سلمة بن كهيل، وأبو المقدام ثابت الحداد، وسالم بن أبي حفصة، وكثير النوا، وجماعة معهم، وعند أبي جعفر هُنَّا أخيه زيد بن علي، فقالوا لأبي جعفر هُنَّا: تولى عليناً وحسيناً وحسيناً وتبرأ من أعدائهم؟ قال: نعم، قالوا: تولى أبو بكر وعمر وتبرأ من أعدائهم؟ قال: فالافت إليهم زيد بن علي، قال لهم: أتبرعون من فاطمة؟! بتزم أمرنا بترككم الله، فيومئذٍ سموا البترية).

البناء العقلائي على العمل بالاطمئنان في جميع أمورهم حتى ما يتعلق منها بالجوانب الدينية إلا مع تكرار المنع على لسان النبي ﷺ والأئمة (عليهم الصلاة والسلام) عن الاعتماد عليه في الأمور الشرعية. ولو كان كذلك لتمثل لا حالة في عدد غير قليل من النصوص والروايات، كما هو الحال في كل أمر تكرر الحديث بشأنه وتم التأكيد عليه بصورة موسعة على ألسنة المعصومين عليهما السلام ولا ينحصر الأمر في رواية واحدة^(١).

وما ذكره ظاهرًا تام فيما لو كان المنظور هو رواية مساعدة بالخصوص – كما هو محل نظر الحقائق العراقي^(٢) – ولكن لو ضم إلى ذلك جميع ما يستفاد منه الردع من قبيل النهي عن اتباع الظن الذي كان في دستور الإسلام وهو القرآن العظيم والذي له الحاكمية على كل التشريعات الواردة في الدين الحنيف، كما أن مستوى التبليغ الوارد فيه لا يوازي أي مستوى آخر، ربما يقال بأنه يصلح ذلك بنفسه رادعاً رغم سعة السيرة وانتشارها.

ولكن تقدم أن الإنصاف أن ما ذكر من شواهد على الردع لا يناسب السعة والشمول في سيرة العقلاء للعمل بالاطمئنان في أمورهم، فيكون ما ذكره ظاهرًا تاماً. وثالثاً: بما ذكره السيد الخوئي^(٣) من أن المراد بالبينة هو المعنى اللغوي أي ما يتبيّن به الشيء، فيكون المراد منها مطلق الدليل، وهذا هو المراد من البينة على إطلاقها في الآيات والروايات كقوله تعالى: «إِنْ كُثُرَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّي». ويتبّع ذلك من مراجعة استعمال الكلمة في جملة من الروايات^(٤).

(١) بحوث في شرح مناسك الحج: ٣٣٥/١.

(٢) مصباح الأصول: ٢٧٤/٢.

(٣) لاحظ قرب الإسناد: ٢٥٢، والكافي: ٣/٥٠٣، ٦/٨٠، ٧/١٣١، ٣٥٥، ٤٢٦، ومن لا يحضره الفقيه: ٣/٢١، وغيرها من الموارد.

وقد قيل^(١): إن دعوى دلالة خبر مساعدة بن صدقة على حصر ثبوت الموضوعات بالعلم أو بالبينة موقوف على أمرتين: أحدهما: ثبوت الحقيقة الشرعية للبينة في شهادة العدلين في زمان صدور هذا النص، وذلك غير معلوم. ثانيهما: صيورة معناها اللغوي العرفي وهو الحجة مهجوراً في ذلك الزمان، وهو من نوع؛ لأن لازم مهجورية هذا المعنى إقامة القرينة عليه عند إرادته في الاستعمال ولم نشاهد لها ولكن يمكن أن يقال: إن التعبير بـ(تقوم) قرينة على إرادة البينة بمعناها الاصطلاحي، هذا إذا لم يقل بأنه قد ثبتت الحقيقة الشرعية لها في ذلك، وإليك جملة من استعمالاتها في ذلك العصر بهذا المعنى..

ففي رواية الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا دخل الرجل بأمرأة ثم ادعت المهر وقال: قد أعطيتك. فعليها البينة وعليه اليمين))^(٢).

وفي رواية الجعفرية: سأله عن رجل طلق قبل أن يدخل بأمرأته فادعت أنها حامل منه ما حالها؟ قال: ((إن قامت البينة أنه أرخى ستراً ثم أنكر الولد لاعنها وبانت منه، وعليه المهر كاملاً))^(٣).

وفي رواية الجعفرية الأخرى: وسألته عن رجل استأجر دابة فوقع في بئر فانكسرت ما عليه؟ قال: ((هو ضامن، كان عليه أن يستوثق منها، فإن أقام البينة أنه ربطها واستوثق منها فليس عليه شيء))^(٤).

(١) الاجتهاد والتقليد (رضاء الصدر): ٢٦٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣٦٠/٧.

(٣) الجعفرية: ١٣٤.

(٤) الجعفرية: ١٩٦.

ورواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((الغائب يقضى عنه إذا قامت البينة عليه، وبيع ما له ويقضى عنه وهو غائب، ويكون الغائب على حجته إذا قدم ولا يدفع المال إلى الذي أقام البينة إلا بكتلاته إذا لم يكن ملياً))^(١).

ورواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء رجل فيقيم البينة على أنها جارته لم تُبع ولم تُوهب. قال: فقال لي: ((يرد إليه جارته ويعوضه مما انتفع))^(٢).
وغيرها من الروايات الكثيرة^(٣).

هذا كله في ما ذكر من الروادع الواردة على نحو العموم.



وبهذا ينتهي القسم الأول من البحث، ونبتداً في القسم الثاني إن شاء الله بما ورد من الروايات مما يستفاد منه الردع عن العمل بالاطمئنان في بعض الموارد الخاصة، ومن ثم يتم الكلام في بقية الأدلة التي سيقت على حجية الاطمئنان مذيلاً بخاتمة تشتمل على عدة تبيهات نذكر فيها أقسام الاطمئنان ومستوياته والموارد التي استثناءها الأعلام من حجيته.

(١) الكافي: ١٠٢/٥.

(٢) الكافي: ٢١٦/٥.

(٣) لاحظ الحاسن: ١١٢/١، ٣٠٣، ٣٠٧، والسوادر: ١٥٣، ٢١٧/٥، والكافي: ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٢، ٥٦٣، ٥٥٨، ٤٠٥، ١٨٥، ٨٣، ٥٨، ٥٧/٧، ١١٢، ١١١/٦، وغيرها.

الحسين بن علوان

(دراسة رجالية)

الشيخ إسكندر الجعفري دام عزاؤه

إنَّ الحسين بن علوان – موضوع
هذه الدراسة – له روايات كثيرة
في مصادرنا، بل في مصادر العامَّة
أيضاً، وهي ذات قيمة فقهية
وعقائدية كبيرة، فتحقيق حاله
يؤثر على جملة من المسائل، ولذا
كان لهذه الدراسة أهميَّتها وقيمتها.

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآلـه الطاهرين.

المقدمة

إن البحث عن الراوي يكتسب أهميته من قيمة مروياته، ولاسيما في ما يرتبط منها بالبحث الفقهي الاستدلالي، ومن الواضح أنَّ الراوي إذا لم تكن لروياته قيمة استدلالية في الفقه والعقيدة أو نحو ذلك، فإنه لا توجد حيثُئذ فائدة مهمة في البحث عن وثاقته وعدمهـا.

وحيث إن الراوي (الحسين بن علوان) - موضوع هذه الدراسة - له روايات كثيرة في مصادرنا، بل في مصادر العامة أيضاً، وهي ذات قيمة فقهية وعقائدية كبيرة، كان لهذه الدراسة أهميتها وقيمتها، ولعل بعض النتائج الفقهية ستتأثر سلباً أو إيجاباً في ضوء النتيجة التي نتوصل إليها من خلالها.

وقد أعددت هذه الدراسة ضمن مباحثين:

المبحث الأول: فيه مطلبان.

المطلب الأول: نبذة عن حياة الحسين بن علوان.

المطلب الثاني: أقوال الرجالـين في حقه.

المبحث الثاني: البحث في وثاقته، وفيه مطلبان أيضاً.

المطلب الأول: فيما يستفاد من عبارـر الرجالـين من حيث الوثاقة وعددهـا، مع مناقشتها.

المطلب الثاني: فيما يستفاد من التوثيقـات العامة، مع مناقشتها.

المبحث الأول: وفيه مطلبان.

المطلب الأول: نبذة من حياة الحسين بن علوان.

هو الحسين بن علوان بن قدامة الكلبي، كوفي الأصل، سكن بغداد، وحدث بها، روى عن جماعة، منهم الإمام الصادق عليه السلام، وهشام بن عروة بن الزبير، ومحمد بن عجلان، وسليمان بن الأعمش، وسعد بن طريف، وعمرو بن خالد، وعمرو بن ثابت، وغيرهم، وروى عنه جماعة منهم، التبّه بن عبد الله، والحسين بن سعيد، والحسن بن فضال، وأحمد بن صبيح، وأبان بن عثمان، وغيرهم، وسئلأني على ذكرهم في نهاية البحث إن شاء الله تعالى.

والاحتمالات في عقيدته ثلاثة:

الاحتمال الأول: أنه إمامي، ويشهد لذلك أمران:

١. ما ذكره الكشي - في عبارته الآتية - من أنه قد قيل (إن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفاً).
٢. رواياته، فإنه قد روى روايات تؤكّد صحة مذهب الإمامية، ولنذكر - على سبيل المثال - اثنين منها.

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق بسند متصل عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة، عن عبد الله بن عباس قال: سمعت رسول الله عليه السلام يقول: (أنا وعلى والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين مطهرون معصومون) ^(١).

الرواية الثانية: ما رواه علي بن بابويه بسند متصل عن حسين بن علوان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن الله فضل أولي العزم من الرسل بالعلم على الأنبياء، وورثنا

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٨٠، ب٢٤ ح٢٨.

علمهم، وفضلنا عليهم في فضلهم، وعلم رسول الله ﷺ ما لا يعلمون، وعلمنا علم رسول الله ﷺ فروينا لشيعتنا، فمن قبل منهم فهو أفضلهم، وأينما نكون فشيعتنا معنا) ^(١). فمثل هذه الروايات لا يرويها - عادة - المخالف.

الاحتمال الثاني: أنه عامي، والشاهد له ما وصفه به الرجاليون، كالكتشي، والطوسى، والنجاشى، والعلامة، كما سيتضح عند نقل عبائرهم.

الاحتمال الثالث: أنه زيدى، كما هو ليس بعيد، لأمرين:

الأول: روايته كثيراً عن الزيدية، ورواية الزيدية عنه كثيراً، فقد أكثر هو الرواية عن عمرو بن خالد، وهو منهم كما هو معلوم، وروى عن غيره من الزيدية أيضاً، وروى عنه كثيراً أبو الجوزاء المنبه بن عبد الله، وهو زيدى أيضاً.

الثاني: وصفه الشيخ في الاستبصار بالزيدى ^(٢).

إن قلت: إن الشيخ في الاستبصار قد وصفه بالزيدى العامي، فكيف يمكن الجمع بين الوصفين؟

قلت: يمكن أن يُحاجَب بما يأتي:

إن قسماً من الزيدية - وهم البترية - هم من العامة، فيحتمل كون الحسين منهم.

إن الأصحاب يطلقون العامي أحياناً على غير الائتني عشري.

لعل سبب وصف الزيدية بال العامة هو موافقتهم لهم في معظم الفقه.

وبهذا الجواب يمكن التوفيق بين الاحتمالين الآخرين، فيقال: هو زيدى وعامي، حيث يكون مقصود الأعلام من كونه عامياً أنه لم يكن اثنى عشرياً، وهذا المعنى لا يتنافى مع الاحتمال الثالث.

(١) الإمامة والتبصرة: ١٣٩.

(٢) الاستبصار: ٦٥ / ١٩٦ ح.

ولم يُشر الرجاليون إلى سنة ولادته ولا إلى سنة وفاته، ولكن يمكن أن يستفاد من بعض الروايات أنه كان حياً إلى سنة ٢٠٠ هـ، فقد روى الخطيب البغدادي في تاريخه ما نصه: (أخبرنا أبو طاهر إبراهيم بن محمد بن عمر العلوى، أخبرنا أبو المفضل محمد بن عبد الله الشيبانى، حدثنا إبراهيم بن حفص بن عمر العسكرى - بالمصيصة من أصل كتابه - حدثنا عبيد بن الهيثم بن عبيد الله الأنطاطى البغدادى من ساكنى حلب سنة ست وخمسين ومائتين، حدثنا الحسين بن علوان الكلبى - ببغداد فى سنة مائتين - حدثني عمرو بن خالد الواسطي عن محمد وزيد ابني علي عن أبيهما عن أبيه الحسين، قال: كان رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم يرفع يديه إذا ابتهل ودعا كما يستطيع المiskin) ^(١).

وأما سنة الولادة فقد تكون سنة ١٣٠ هـ أو ما قبل ذلك، لأنه قد روى عن الإمام الصادق عليه السلام، ومن المعلوم أن سنة استشهاده عليه السلام ١٤٨ هـ، فيمكن أن يكون الحسين قد لقي الإمام أواخر عمره الشريف، وهو له من العمر ١٦ أو ١٧ أو ١٨ سنة ويستبعد أقل من ذلك لعدم تأهل الرواوى - عادة - لتحمل الحديث في أقل من هذا العمر على أقل تقدير، وإذا لاحظنا بقية الرواية الذين قد روى عنهم الحسين فإننا نجد أنه روى عن هشام بن عروة، الذي توفي سنة ١٤٥ هـ، وقيل ١٤٦ هـ، وقيل ١٤٧ هـ، وعلى كل التقادير مات هشام قبل الإمام الصادق عليه السلام بسنة، وهذا مما يقوى احتمال كون ولادة الحسين قبل سنة ١٣٠ هـ.

ومن هنا يتضح أنه من الطبقة الخامسة من رواة الحديث، بقرينة روایته مباشرة عن الإمام الصادق عليه السلام، وهكذا روایته عن أبي حمزة الشimalي الذي هو من الرابعة جزماً حيث توفي سنة ١٥٠ هـ، كما أن الطبقة السادسة قد روت عنه من أمثال الحسن

(١) تاريخ بغداد: ٦٢ / ٨

ابن فضال والمنبه بن عبد الله.

وللحسين بن علوان روايات كثيرة في مصادرنا تزيد على التسعين.

المطلب الثاني: أقوال علماء الرجال في حقه.

ونستعرض في هذا المطلب أقوال علماء الرجال التي تدور عليهمما رحى الوثاقة وعدمها.

الكشي جـ٢:

قال: (محمد بن إسحاق، ومحمد بن المكندر، وعمرو بن خالد الواسطي، وعبد الملك بن جريح، والحسين بن علوان، والكلبي)، هؤلاء من رجال العامة إلا أن لهم ميلاً ومحبةً شديدة.

وقد قيل: إن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفًا، وقيس بن الريبع بتري كانت له محبة.

فأما مساعدة بن صدقة بتري، وع vad بن صحيب عامي، وثبت أبو المقدم بتري، وكثير النوae بتري، وعمرو بن جميع بتري، وحفص بن غياث عامي، وعمرو بن قيس الماصر بتري، ومقاتل بن سليمان البجلي، وقيل: البلخي بتري، وأبو نصر بن يوسف ابن الحارث بتري^(١).

والظاهر زيادة (الواو) قبل (الكلبي)، لأنّه لقب الحسين بن علوان، وقوله: (إن الكلبي كان مستوراً) يعني أمره ومذهبـه كان مستوراً لا شخصـه، بقرينة قوله بعد ذلك (ولم يكن مخالفـا).

(١) رجال الكشي: ٦٨٧ / ٢

الطوسي رحمه الله:

ذكره في رجاله قائلاً: (الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم كوفي) ^(١).
 وعده رحمه الله في الفهرست من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: (الحسين
 ابن علوان، له كتاب، أخبرنا به ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد
 الله و محمد بن الحسن الصفار، عن أبي الجوزاء المنبه بن عبد الله، عن الحسين بن
 علوان) ^(٢).

النجاشي رحمه الله:

(الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم، كوفي، عامي، وأخوه الحسن يكفي أبا محمد
 ثقة، روي عن أبي عبد الله عليه السلام، وليس للحسن كتاب، والحسن أخص بنا وأولى،
 روى الحسين عن الأعمش وهشام بن عمروة. وللحسين كتاب مختلف [يختلف] روایاته
 أخبرنا إجازة محمد بن علي القزويني، قدم علينا سنة أربعينائة، قال: أخبرنا أحمد بن
 محمد بن يحيى، قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن هارون بن مسلم
 عنه به) ^(٣).

العلامة رحمه الله:

(الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم كوفي، عامي، وأخوه الحسن، يكفي أبا
 محمد، روي عن الصادق عليه السلام، والحسن أخص بنا وأولى. قال ابن عقدة: إن الحسن
 كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا) ^(٤).

(١) رجال الطوسي: ١٨٤.

(٢) الفهرست: ١٠٨.

(٣) رجال النجاشي: ٥٢.

(٤) خلاصة الأقوال: ٣٣٨.

ابن داود الحلي ج٢:

(الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم ق (جش) كوفي عامي)^(١).

هذا كل ما جاء في ترجمته في كتابنا الرجالية.

وقد ترجم له علماء العامة أيضاً، ولا يهمنا من ذلك إلا ما يرتبط ببنسبة وكنيته، ولهذا ستنقل ما ذكروه في هذا الصدد فقط.

فقد ترجمه عبد الله بن عدي الجرجاني قائلاً: (الحسين بن علوان أبو علي الكوفي الكلبي...).^(٢)

وجاء في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ما نصه: (الحسين بن علوان بن قدامة، أبو علي الكوفي الأصل، سكن بغداد وحدث بها عن هشام بن عروة، ومحمد بن عجلان، وسلامان الأعمش...).^(٣)

وكيف كان، فهذا مجمل الأقوال في حقه، وقد تلخص منها ما يأتي:

١. اسمه: الحسين بن علوان بن قدامة.

٢. لقبه: الكلبي الكوفي.

٣. كنيته: أبو علي.

٤. تتفق كلمات علمائنا الرجاليين على عدم تضعيقه، ولكنها مختلفة في توثيقه.

(١) رجال ابن داود: ٢٤٠.

(٢) الكامل: ٣٥٩ / ٢.

(٣) تاريخ بغداد: ٦١ / ٨.

المبحث الثاني: البحث في وثاقته.

المطلب الأول: فيما يُستفاد من عبائر الرجالين.

اختلاف علماؤنا في وثاقة (الحسين بن علوان) وعدمها على قولين:

١. الوثاقة.

٢. عدم ثبوتها.

والذي يهمنا هو التعرض إلى أدلة الوثاقة أو ما يصلح لإثباتها، مع المناقشة والتحقيق.

فالكلام إذاً يقع الآن في أدلة الوثاقة المستفادة من عبائر الرجالين المتقدمة.

أدلة الوثاقة:

ذهب جماعة من علمائنا الأعلام إلى وثاقته، منهم السيد الخوئي رض، وتبعه بعض تلامذته كشيخنا الأستاذ الإيرواني لله الحمد ^(١).

وقد استندوا في ذلك إلى عبارة النجاشي المتقدمة، وسنذكرها فيما يلي ضمن أدلة الوثاقة مع المناقشات.

الدليل الأول:

استظهر السيد الخوئي رض من قول النجاشي (ثقة) رجوعه إلى الحسين لا إلى الحسن، خلافاً للبعض حيث استظهر رجوعه إلى الحسن، واعتمد في هذا الاستظهار على قريتين مهمتين، وقبل بيانهما لابد من نقل عبارته بالكامل ليتسنى لنا استيضاح القرتيين، فقد قال رض في ترجمة (الحسين بن علوان) ما نصه: (٢٩٢٩ - الحسن بن علوان: قال النجاشي: "الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم، كوفي، عامي، وأخوه

(١) ذكر ذلك في مجلس الدرس عند البحث في المسألة ٤٠٧ من مناسك الحج للسيد الخوئي رض بتاريخ ١٤٣٥ هجري.

الحسن يكُن أباً محمد ثقة رويَا عن أبي عبد الله عليه السلام، وليس للحسن كتاب والحسن أخص بنا وأولى روى الحسين عن الأعمش، وهشام بن عروة، وللحسين كتاب تختلف روایاته. أخبرنا إجازة محمد بن علي القزويني قدم علينا سنة أربعينية، قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن يحيى، قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن هارون بن مسلم، عنه به" (انتهى).

وما ذكره ظاهر في أن الحسن كان أيضاً عامياً، واستفاد بعضهم: أن التوثيق في كلامه راجع إلى الحسن، ولكنه فاسد، بل التوثيق راجع إلى الحسين، فإنه المترجم وجملة (وأخوه الحسن يكُن أباً محمد) جملة معترضة، وقد تكرر ذلك في كلام النجاشي في عدة موارد، منها ما في ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الله أبي الثلج. نعم يستفاد توثيق الحسن من قوله: (والحسن أخص بنا وأولى)، ووثقه ابن عقدة أيضاً، ذكره العلامة في ترجمة الحسين بن علوان في القسم الثاني، ولكن طريقه إلى ابن عقدة مجهول، فلا يمكن الاعتماد عليه. ويأتي عن الشيخ بعنوان الحسن بن علي الكلبي^(١).

والقريتان هما:

الأولى: إن المناسب هو رجوع التوثيق إلى الحسين، لأن المُتَرْجِم له، فالنجاشي بقصد الحديث عنه وعن خصوصياته، وليس من المناسب إرجاع التوثيق إلى الحسن، لأن إما ذكر الحسن استطراداً.

هذا أقصى ما يمكن أن يقال في توضيح هذه القرينة.

(١) معجم رجال الحديث: ٥ / ٣٧٦.

وفيه:

أولاً: لو سلمنا استظهار السيد الخوئي قائلًـ لـكان من المناسب جداً أن يكون قوله: (يكنى أباً محمد) راجعاً إلى الحسين أيضاً، لنفس النكتة، فيقال: حيث إن الحسين هو المُترجم له فينبغي إرجاع كل ما يذكر من خصوصيات إليه، ومنها الكنية المذكورة، ولم يوضح تفاصيل الفرق بين الأمرين.

ثانياً: لو كان التوثيق راجعاً إلى الحسين لـكان المناسب له أيضاً أن يذكره قبل ذكر الجملة المعتبرضة، أو بعدها مع تكرار اسم المُترجم له، كما صنع ذلك كثيراً في كتابه، وإليك بعض الشواهد:

منها: ما ذكره في ترجمة يحيى بن الحجاج الكرخي:

(٤٢٠٤) - يحيى بن الحجاج الكرخي، بغدادي، ثقة، وأخوه خالد. روى عن أبي عبد الله عليهما السلام^(١).

ومنها: ما ذكره في ترجمة هارون بن خارجة: (١١٧٦) - هارون بن خارجة، كوفي، ثقة، وأخوه مراد. روى عن أبي عبد الله عليهما السلام^(٢).

ومنها: ما ذكره في ترجمة مرازم بن حكيم: (١١٣٨) - مرازم بن حكيم الأزدي المدائني، مولى، ثقة، وأخواه محمد بن حكيم، وحديد بن حكيم^(٣).

ومنها: ما ذكره في ترجمة علي بن النعمان: (٧١٩) - علي بن النعمان الأعلم النخعي، أبو الحسن، مولاهـم، كوفي، روى عن الرضا عليهما السلام، وأخوه داود أعلا منه،

(١) رجال النجاشي: ٤٤٥.

(٢) المصدر السابق: ٤٣٧.

(٣) المصدر السابق: ٤٢٤.

وابنه الحسن بن علي وابنه أحمد روايا الحديث وكان علي ثقةً، وجهاً، ثبتاً، صحيحًا، واضح الطريقة^(١).

ومنها: ما ذكره في ترجمة محمد بن جعفر: (٣١٨) - جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه أبو القاسم، وكان أبوه يلقب مسلمة من خيار أصحاب سعد، وكان أبو القاسم من ثقات أصحابنا وأجلائهم في الحديث والفقه^(٢). إلى غيرها من الشواهد الكثيرة.

وعلى هذا الأساس يكون التوثيق المذكور في ترجمة الحسين بن علوان محتملاً للأمرتين، ورجوعه إلى الحسين لكونه المُتَرْجِم له ليس بأولى من رجوعه إلى الحسن لكونه الأقرب إليه بحسب مقتضيات اللغة، كما لا يخفى.

ثالثاً: هناك قرائن تقوي احتمال رجوع التوثيق إلى الحسن، منها:

أ. ذكر النجاشي في عبارته (والحسن أخص بنا وأولى) وهو يشير بذلك إلى أقربية الحسن إلى مذهبنا من أخيه الحسين، فهذا يعني أن في كلام النجاشي عنابة زائدة في ذكر الحسن ولم يذكره كجملة عابرة، بل يريد إعطاءه مقداراً من الترجمة، وهذا مما يقوي احتمال رجوع التوثيق إلى الحسن، ولا أقل من إجماله.

ب. إنَّ الحسن ليس له كتاب كما صرَّح بذلك النجاشي، وهذا يعني أن النجاشي لا يترجم له في كتابه، فناسب ذلك أن يذكره - استطراداً - في هذا الموضع، حتى لا يغمطه حقه، فيذكر ما قيل فيه من توثيق أو تضييف أو نحو ذلك.

ج. إنَّ قوله (يكنى أبا محمد) راجع إلى الحسن، لأنَّ كنية الحسين أبو علي كما تقدم في ترجمته، ومعه يمكن إرجاع التوثيق أيضاً إلى الحسن، لأنَّه الأقرب، ولأنَّ القرينة التي اعتمدتها السيد الخوئي قد تضعف بإرجاع الكنية إلى الحسن.

(١) المصدر السابق: ٢٧٤.

(٢) المصدر السابق: ١٢٣.

هذه القرائن إن صلحت لاستظهار رجوع التوثيق إلى الحسن فهو، وإلاً فهي توجب إجماله وتردده.

الثانية: ذكر السيد الخوئي ^ت أن النجاشي قد تكرر منه أن يذكر أثناء الترجمة جملة اعترافية ثم يذكر بعدها توثيقاً أو وصفاً أو نحو ذلك يرجع إلى المُترجم له، وقد استشهد لذلك بما ورد في ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الله بن أبي الثلوج. ولا بدّ أولاً من ملاحظة ما ذكره النجاشي في ترجمة الراوي المذكور، ثم نلاحظ مدى تمامية الاستظهار الذي ذكره ^ت.

قال النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد ما نصه: (١٠٣٧) - محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل الكاتب أبو بكر، يعرف بابن أبي الثلوج، وأبو الثلوج هو عبد الله بن إسماعيل، ثقة، عين، كثير الحديث^(١).

وقد استظهر السيد الخوئي ^ت رجوع التوثيق إلى المُترجم له، لا إلى أبي الثلوج، ولكي تتم القرينة المذكورة كما استظهرها السيد الخوئي ^ت ينبغي أن نقول: إن رجوع التوثيق في هذه العبارة إلى المُترجم له شيء واضح لا خلاف فيه.

وفيه:

أولاً: إننا لا نسلم لهذا الظهور، وننقل الكلام السابق في ترجمة الحسين بن علوان إلى هنا، ونقول: إن رجوع قوله: (ثقة، عين، كثير الحديث) إلى المُترجم له أول الكلام، إذ لعله راجع إلى أبي الثلوج (عبد الله بن إسماعيل)، فرجوعه إلى المُترجم له يحتاج إلى قرينة، ومع عدمها يبقى الأمر محظياً.

ثانياً: يمكن أن ندعّي وجود فارق بين الموردين، إذ في المقيس عليه (الشاهد) لم يكن قوله: (وأبو الثلوج هو عبد الله بن إسماعيل) جملة اعترافية مستقلة تمام

الاستقلال عن الكلام السابق عليها، إذ قال بعد ذكر محمد بن أحمد: (يعرف بابن أبي الثلج)، فناسب أن يذكر اسم أبي الثلج، لأنه يشكل جزءاً من التعريف بشخصية المُترجم له، فكان الكلام واحد لم تخلله جملة اعترافية، فناسب رجوع التوثيق إلى المُترجم له، بخلافه في المقيس (مورد البحث)، فإن الجملة المعترضة كانت مستقلة، والحديث فيها عن الحسن وأنه يكتنأ أباً محمد، ولم تكن جزءاً من ترجمة الحسين.

ثالثاً: إن قال السيد الخوئي : ~~نَبَّأَ إِنَّ رَجُوعَ التَّوْثِيقِ فِي هَذَا الشَّاهِدِ إِلَى الْمُتَرَجِّمِ لَهُ~~ شيء واضح لقرينة خارجية، وهي وضوح أمر المُترجم له ووضوح وثاقته بما لا يقبل الشك، فيمتنع - معه - رجوع التوثيق إلى أبي الثلج.

قلنا: إذا تم هذا فليتم في مقامنا، حيث يمكن القول إن التوثيق يرجع إلى الحسن لقرينة خارجية أيضاً، وهي معروفة الحسن عند أصحابنا وأقربيتهم إلينا من أخيه كما ذكر ذلك النجاشي - في عبارته المتقدمة- والعلامة نقلأً عن ابن عقدة.

وبعد هذا نقول: إن تمت هذه المناقشات في تضعيف استظهار السيد الخوئي ~~نَبَّأَ~~ فيها، وإنما سنذكر شاهدين اثنين معاكسين للشاهد الذي ذكره ~~نَبَّأَ~~ ، نحاول من خلالهما إثبات أن النجاشي أحياناً يذكر جملة اعترافية، ويذكر بعدها كلاماً يعود إلى نفس الجملة الاعترافية، ومعه تصبح تعابيره من هذا القبيل مجملة مرددة لا يستظهر منها رجوع الكلام إلى المُترجم له، كما استظهر ذلك السيد الخوئي ~~نَبَّأَ~~.
والشاهدان هما:

الشاهد الأول: ما جاء في ترجمة الحسن بن علي بن النعمان، حيث قال ما نصه:
(٨١) - الحسن بن علي بن النعمان، مولىبني هاشم، أبوه علي بن النعمان الأعلم ثقة ثبت، له كتاب نوادر صحيح الحديث كثير الفوائد أخبرني ابن نوح عن البزوغري،

قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن الصفار عنه بكتابه^(١).

فإن قوله: (ثقة ثبت) كما يحتمل رجوعه إلى الحسن بن علي المترجم له يحتمل أيضاً رجوعه إلى الأب علي بن النعيم، ولكن يمكن أن يستظهر رجوعه إلى الأب علي بن النعيم من خلال قرينتين:

الأولى: إن قوله: (الحسن بن علي بن النعيم، مولىبني هاشم، أبوه علي بن النعيم الأعلم، ثقة ثبت) يمكن أن يستظهر منه رجوع التوثيق إلى الأب، لأن قوله: (أبوه علي بن النعيم) شروع في وصفه وتوثيقه، لا مجرد ذكر اسمه، لأنه قد ذكر الاسم في أول العبارة عند قوله: (الحسن بن علي بن النعيم)، فلا معنى لتكراره، إلا أن يكون التكرار لغرض الوصف والتوثيق، كما هو كذلك.

الثانية: إن النجاشي قال في ترجمة علي بن النعيم ما نصه:

(٧١٩) - علي بن النعيم الأعلم النخعي، أبو الحسن، مولاهם، كوفي، روى عن الرضا عليه السلام، وأخوه داود أعلا منه، وابنه الحسن بن علي وابنه أحمد رويما الحديث، وكان علي ثقة، وجهاً، ثبتاً، صحيحًا، واضح الطريقة، له كتاب يرويه جماعة، أخبرنا علي بن أحمد بن محمد، قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار وعبد الله بن جعفر وسعد، قالوا: حدثنا ابن أبي الخطاب، عن علي بن النعيم بكتابه^(٢).

فإن قوله: (ثقةً وجهاً ثبتاً) يمكن أن يستظهر منه كون التعبير السابق في ترجمة الابن راجعاً إلى الأب، لأنه نفس التعبير والوصف.

الشاهد الثاني: ما جاء في ترجمة محمد بن جعفر بن محمد، حيث قال ما نصه:

(١) المصدر السابق: ٤٠.

(٢) المصدر السابق: ٢٧٤.

(١٠٢٠) - محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأستدي، أبو الحسين الكوفي، ساكن الري. يقال له محمد بن أبي عبد الله، كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه - وكان أبوه وجهاً، روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى - له كتاب الجبر والاستطاعة. أخبرنا أبو العباس بن نوح، قال: حدثنا الحسن ابن حمزة، قال: حدثنا محمد بن جعفر الأستدي بجميع كتبه، قال: ومات أبو الحسين محمد بن جعفر ليلة الخميس لعشرين خلون من جمادى الأولى سنة اثننتي عشرة وثلاثمائة. وقال ابن نوح: حدثنا أبو الحسن بن داود، قال: حدثنا أحمد بن حمدان القزويني عنه بجميع كتبه^(١).

وموضع الشاهد قوله: (وكان يقول بالجبر والتشبيه وكان أبوه وجهاً روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى له كتاب الجبر والاستطاعة...).

فإن قوله: (وكان أبوه وجهاً روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى) جملة معترضة، وبحسب استظهار السيد الخوئي تبيّن ينبغي إرجاع قوله: (روى عنه أحمد...) إلى محمد بن جعفر، لأنَّه المُترجم له، إلا أنه من البعيد أن يروي أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن جعفر، لكونه أعلى منه وأسبق، كما يظهر ذلك جلياً للمتبع، فإنَّ أحمد ابن محمد قد لقي الإمام الرضا عليه السلام، ومن المعلوم أن الإمام قد استشهد عام ٢٠٣ هجرية، بينما محمد بن جعفر مات عام ٣١٢ هجرية، ولم يُذكر أنه كان معمراً، وبهذا يتضح الفارق الطبقي بين الشخصيتين، ومعه يُستبعد أن يروي ابن عيسى عن محمد بن جعفر، فيتعمّن رجوع قوله: (روى عنه) إلى الأب جعفر بن محمد، وليس إلى الابن.

وبناءً على ما تقدّم تكون عبارة النجاشي مع إبراز مرجع الضمائر هكذا: (وكان - محمد بن جعفر - يقول بالجبر والتشبيه، وكان أبوه - جعفر بن محمد - وجهاً روى

عنه – أَيُّ عن جعفر بن محمد – أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَيْسَى، لَهُ – أَيُّ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ –
كتاب الجبر والاستطاعة).

والضمير في قوله (له كتاب الجبر والاستطاعة) يرجع إلى الابن (محمد بن جعفر)،
لأنه هو من يعتقد بالجبر والتشبيه، كما في العبارة المقدمة.

وأنت تلاحظ كيف يداخل النجاشي بين الكلام الواحد، ويرجع الضمائر في
السياق الواحد إلى مراجع متعددة، ومعه كيف يتم الاستظهار الذي تبناء السيد
الخوئي عليه السلام من أن الظاهر رجوع كل ما يذكر من خصوصيات إلى المترجم له؟
والحاصل: إن لم يحصل الاطمئنان برجوع التوثيق إلى الحسن، فلا أقل من
إجماله وترددته بين الأمرين.

الدليل الثاني: ما يستفاد من كلام الكشي عليه السلام:

قد يقال: يمكن الاستدلال على وثاقته من خلال جملتين وردتا في عبارة الكشي
المقدمة، هما:

١. قوله بعد ذكر أسمائهم – ومنهم الحسين: (إلا أن لهم ميلاً ومحبة شديدة).
٢. قوله: (وقد قيل: إن الكلبي كان مستوراً ولم يكن مخالفًا).

ولكنه يقال: أما العبارة الأولى فهي وإن أفادت المدح، ولكنها لا تدل على الوثاقة
في نقل الرواية، وأما الثانية فكونه من الخاصة لا يصيره ثقةً.

نعم، هاتان العبارتان تسلطان الأضواء على عبارة النجاشي المقدمة، حيث قال:
(والحسن أخص بنا وأولى)، فإنه مع ضمها إلى كلام الكشي عليه السلام يتضح أن الحسين بن
علوان كانت له خصوصية بنا وميل نحونا، إلا أن أخيه الحسن كانت له خصوصية
أكثر.

الدليل الثالث: ما نقله العلامة عن ابن عقدة: (قال ابن عقدة: إن الحسن كان
أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا).

وابن عقدة هو أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمن بن زياد بن عبد الله بن زياد بن عجلان، مولى عبد الرحمن بن سعيد بن قيس السبيعي الهمداني، رجل جليل من أصحاب الحديث، مشهور بالحفظ، والحكايات تختلف عنه في الحفظ وعظمها، وكان كوفياً زيدياً جارودياً على ذلك حتى مات، وذكره أصحابنا لاختلاطه بهم ومداخلته إياهم، وعظم محله، وثقته، وأمانته. له كتاب، منها: ... كتاب الرجال، وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد عليه السلام ...^(١).

وعبارته: (والحسن أوثق من أخيه) تدل على ثاقبة الحسين أيضاً، ولكن الحسن أوثق منه، ومعه يتم المطلوب.

قد يقال: إن (أوثق) لا تدل على ثاقبة الحسين، لأنه لا يراد به التفضيل، لأن الصيغة المذكورة قد تستعمل في غير التفضيل.

ولكن يقال: الظاهر إرادة التفضيل، واستعمال الصيغة في غير ذلك يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة، بل القرينة على إرادة التفضيل موجودة، وهي عبارة النجاشي المتقدمة.

هذا، ولكن الإشكال يبقى في صحة العبارة المنسوبة عنه، إذ العلامة لم يذكر طريقه إلى كتاب ابن عقدة، فلا يعلم كيف وصلت العبارة المذكورة إلى العلامة، هل وصل إليه كتاب ابن عقدة؟ أو وصلت إليه عن طريق أساتذته؟ أو غير ذلك.

قد يقال: إن المتبع يجد أن العلامة عندما ينقل عن ابن عقدة ينقل بصيغة: (قال ابن عقدة)، مما يوحى بوصول كتابه إليه.

ولكن نقول: إنه مجرد ظن، ومعه لا نطمئن بالتوثيق.

(١) المصدر السابق: ٩٤، بتصرُّف.

المطلب الثاني: فيما يُستفاد من التوثيقات العامة، مع مناقشتها.

الأول: وقوعه في أسناد تفسير القمي.

وقع الحسين بن علوان في أسناد التفسير المذكور في أكثر من موضع، نذكر فيما يلي موضعين:

الموضع الأول: قال القمي رحمه الله: (أخبرنا الحسن بن علي عن أبيه عن الحسن بن سعيد عن الحسين بن علوان الكلبي عن علي بن الحسين العبدى عن أبي هارون العبدى عن ربيعة السعدي عن حذيفة بن اليمان: أن رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أرسل إلى بلال فأمره فنادى بالصلاحة قبل وقت كل يوم في رجب لثلاث عشر خلت منه...^(١)).

الموضع الثاني: وقال في موضع آخر: (وعلمه - محمد بن همام - عن جعفر، قال: حدثني أحمد بن محمد بن أحمد المدائني، قال: حدثني هارون بن مسلم عن الحسين ابن علوان عن علي بن عزاب عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله: ومن يعرض عن ذكر ربه قال: ذكر ربه ولاده علي بن أبي طالب...^(٢)).

ومع وقوع الحسين في أسناد التفسير تثبت وثاقته، بناءً على تمامية كبرى وثاقة كل من وقع في أسناد التفسير المذكور، كما هو مبني السيد الخوئي تَعَظِّزُ.

الثاني: إثبات الأجلاء الرواية عنه.

وتقريب هذا الدليل على الوثاقة يتوقف على تمامية مقدمتين: إحداهما كبرى والأخرى صغرى:

أما الكبرى: وهي إثبات أصل الكبرى، وهل رواية الأجلاء عن شخص كثيراً تدل على الوثاقة؟

(١) تفسير القمي: ٣٤٦ / ٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٠.

وأما الصغرى: وهي إثبات رواية الأجلاء عنه كثيرةً.

إذاً يقع الكلام في تحقيق هاتين المقدمتين:

تحقيق الكبرى:

في البدء لابد من الالتفات إلى قضيتيْن مهمتين:

القضية الأولى: إنَّ المراد من الكبرى المذكورة: هو أن يكثر الإجلاء الرواية عن الشخص، وليس المراد مجرد روايَتِهم عنه، فإننا لا نمنع أن يروي الثقة الجليل عن الضعيف قليلاً، ومعه فالمدعى أنَّ الأجلاء لا يكتشرون الرواية إلا عن ثقة.

القضية الثانية: إنَّ إكثار الأجلاء الرواية عن شخص له صورتان، الأولى: أن يروي عدد كبير من الأجلاء عن شخص ولو نادراً، فالمتهم أن يكثر عدد الرواية عنه، لأنَّ تكثير روايَتِهم عنه، فالكثرة - بناءً على هذا الأساس - وصف لهم لا للرواية، والثانية: أن يكثر عدد من الأجلاء - ولو كانوا قليلين - الرواية عنه، فالكثرة وصف للرواية لا للأجلاء، وهذا هو محل الكلام.

وقد اختلف الأعلام في ثبوت هذه الكبرى وعدمهما على قولين هما:

١. عدم ثبوتها، فذهب جمُع من الأعلام إلى عدم تمامية هذه الكبرى، وأنها لا تدل على الوثاقة، منهم السيد الخوئي قائلاً كما صرَّح بذلك في مواضع من المعجم^(١).

٢. ثبوتها، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة منهم الحدُّث التوري قائلاً في خاتمة المستدرك^(٢)، والميرزا جواد التبريزي قائلاً^(٣)، وغيرهما.

وما يمكن أن يستدل به على تمامية هذه الكبرى ثلاثة أمور:

(١) راجع المعجم: ٢٨٩ / ٨، ٢١٣ / ٩، ٥٩ / ١٠، وغيرها.

(٢) راجع خاتمة المستدرك: ٩٨ / ٧.

(٣) راجع تنقیح مباني العروة(كتاب الطهارة): ٣ / ٥١.

الأمر الأول: ما استدل به الميرزا التبريزى قىئش حيث قال ما نصّه: (إن مع روایة الأجلاء عن شخص كثیراً، وكثرة روایته عن الرجال يوجب كون الشخص من المعاريف، وبما أنه لم ينقل في حقه ضعف يكون ذلك كافياً عن حسن ظاهره المحکوم معه بالعدالة والثقة، لجريان العادة أنه لو كان في المعروف عيب يذكر في لسان البعض، وعدم ذكر التوثيق الخاص في كلمات مثل النجاشي فلأنهم تعرضوا لذكر التوثيق فيما وصل فيه التوثيق الخاص من سلفهم) ^(١).
ودليله مركب من مقدمتين وتعليل.

المقدمة الأولى: كثرة روایة الأجلاء عن شخص، وكثرة روایته عن الرجال، توجب معروفيته.

المقدمة الثانية: بما أنه لم يضعف فذلك يكشف عن وثاقته.
وعلى ذلك بأنَّ العادة قد جرت على أن المعروف لو كان فيه عيب لذكر ذلك في لسان الرجالين.

هذا حاصل كلامه قىئش .

والتعليل الذي ذكره يكenna أن نزيده توضيحاً وبياناً فنقول: إن هناك ارتكازات اجتماعية عرفية عقلائية حاصلها: أن الأشخاص المعروفين تتوجه إليهم الأنظار، ويُتبعون من قبل النقاد ومن يهمهم الأمر، فيفتشفون عن عيوبهم وعشراتهم وزلاتهم، فإن وجدوا شيئاً من ذلك سارعوا إلى نشره، وبادروا لإظهاره، وعليه فإذا كان الشخص معروفاً ولم ينقل عن أحدٍ القدح فيه كشف ذلك عن عدم عشرتهم عمّا يوجب القدح، لاسيما إذا كان ذلك الشخص راوياً للحديث، فإن الدواعي الموجبة لإظهار ذمه وقدحه كثيرة، منها: منع الرواة من الأخذ عنه، ومنها: منع الفقهاء من

(١) المصدر السابق: ٥١ / ٣

العمل برواياته، إلى غيرها من الدواعي التي توجب على النقاد والمتبعين نشر مثل هذا القدح الذي تترتب عليه جملة من الآثار المهمة.

وهذه الارتكازات الاجتماعية العرفية لا تحتاج إلى دليل، لوضوحها وبداهتها.
إن قلت: إذا كان الشخص معروفاً كما أن الدواعي توفر على تتابع زلاته وعيوبه ونقلها كذلك الدواعي متوفرة على نقل مدهه ووثاقته، لما يتربت على ذلك من الآثار المهمة، فلم لم يصرح النجاشي وأمثاله بوثاقته ومدهه مع معرفتيه حسب الفرض، ألا يدل ذلك على عدم وضوح وثاقته؟

قلت: يمكن أن نجيب بجوابين:

الجواب الأول: إن الملازمة التي ندعى بها بين معرفية الشخص غير المدوح فيه ووثاقته ليست ثابتة في حالة معرفية الشخص ولزوم التصريح بالوثاقة، أي أنه إذا كان الشخص معروفاً بأنه لم يذم فلا يلزم التصريح بوثاقته، إن مثل هكذا ملازمة ليست واضحة، لأن المعرفية ووضوح الوثاقة – أحياناً – يجعلان النقاد يعرضون عن التصريح بالوثاقة، لأنّه من تحصيل الحاصل مثلاً، ومعه فلا يكون عدم تصريح الطوسي والنجاشي وأمثالهما بالوثاقة كافياً عن عدمها، لاحتمال التعويل في ذلك على الوضوح والمعرفية.

الجواب الثاني: ما ذكره الميرزا قدس من أن النجاشي وأمثاله يتلزم بذكر ونقل ما وصل إليه من طريق أساتذته من التوثيق والتضعيف ونحو ذلك، ويمكن أن نذكر لما ذكره الميرزا شاهداً من كلام النجاشي، حيث ذكر في بداية الجزء الثاني ما نصه: (الجزء الثاني من كتاب فهرست أسماء مصنفي الشيعة وما أدركتنا من مصنفاتهم وذكر طرف من كنائهم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم وما قيل في كل رجل منهم من مدح

أو ذم^(١).

و محل الشاهد قوله: (وما قيل في كل رجل منهم...) فإنه ظاهر في التزامه بذكر ما ينقله إليه أستاذته أو أصحاب الرجال، فما لم ينقلوا شيئاً لا ينقله.

وي ينبغي لفت النظر إلى قضية مهمة، وهي: أنه بناء على هذا الدليل في تقريب تمامية الكبرى المذكورة يلزم أن نقتصر - في تماميتها - على أن إكثار الأجلاء الرواية عن شخص يكشف عن وثاقته ولكن شريطة أن لا يكون قد ضعف، ومعه لا يمكن التمسك بهذه الكبرى لإثبات وثاقة أمثال محمد بن سنان، وعلي بن أبي حمزة البطائني، وأمثالهما.

هذا كله بلحاظ الأمر الأول لإثبات هذه الكبرى.

الأمر الثاني: قيام السيرة بين الرواية على أن الأجلاء لا يكثرون من الرواية إلا عن ثقة، ولا يكثرون عن ضعيف، ولهذه السيرة منها عدّة ، نذكر بعضها منها:
المنبه الأول: أن الرواية عن ضعيف تشكل جهة قبح في الراوي، ولا سيما مع الإكثار من ذلك، واليك بعض الشواهد:

الشاهد الأول: ما ذكره النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى:
 (... كان ثقة في الحديث، إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل...).

الشاهد الثاني: ما ذكره في ترجمة محمد بن حسان الراري:
 (محمد بن حسان الراري أبو عبد الله الزينبي، يعرف وينكر بين بين، يروي عن الضعفاء كثيراً).

(١) رجال النجاشي: ٢١١.

(٢) المصدر السابق: ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق: ٣٣٨.

الشاهد الثالث: ما ذكره في ترجمة محمد بن جعفر بن محمد:

(...) كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء^(١).

الشاهد الرابع: قال في ترجمة نصر بن مزاحم:

(...) مستقيم الطريقة صالح الأمر غير أنه يروي عن الضعفاء^(٢).

فهذه الشواهد تفيد أن الرواية عن الضعفاء كانت على خلاف الطريقة المعروفة والسائلة بين الرواية الأجلاء، إذ المعروف عندهم هو الرواية عن الثقة والإكثار عنه، ولو كانت الرواية عن الضعيف كثيراً أمراً سائغاً معروفاً بينهم وعلى وفق الطريقة السائدة، لما نبه النجاشي على ذلك، ولما تعجب من رواية أستاديه أبي علي بن همام وأبي غالب الزراري عن جعفر بن محمد بن مالك، حيث قال: (٣١٣) - جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور، مولى أسماء ابن خارجة بن حصن الفزارى، كوفى، أبو عبد الله، كان ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدرى كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام، وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله^(٣).

المتبه الثاني: سيرة القميين في التعامل مع الرواية الثقات الذين يروون عن الضعاف، فقد ورد أن أحمد بن محمد بن عيسى أبعد أحمد بن محمد بن خالد البرقى عن قم، لروايته عن الضعاف^(٤).

ونقل النجاشي عن الكشى قوله رواية عن نصر بن الصباح: (ما كان أحمد بن

(١) رجال النجاشي: ٣٧٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٢٧.

(٣) المصدر السابق: ١٢٢.

(٤) رجال ابن الغضاطى: ٣٩.

محمد بن عيسى يروي عن ابن محبوب، من أجل أن أصحابنا يتهمون ابن محبوب في أبي حمزة الشمالي^(١). والظاهر أنه ابن أبي حمزة البطائني، وقد وقع سهو من الناشر.

إلى غيرها من الشواهد والنبهات التي يلحظها المتبع في كتب الرجال، فإنه يجد أن سيرتهم قائمة على أن الإكثار لا يكون إلا عن ثقة.

إن قلت: لقد ثبتت رواية الأجلاء كثيراً عمن ضعف، بإكثارهم للرواية عن سهل ابن زياد، ومحمد بن سنان، وعلي بن أبي حمزة البطائني، وغيرهم، فكيف يكون الإكثار المذكور كاشفاً عن الوثاقة؟!

قلت: إن روایتهم عنه تكشف عن وثاقته، ولعل جهة التضعيف لا ترجع إلى وثاقته في الرواية، إذ لعلها ترجع إلى جهات أخرى، كالعقيدة مثلاً، بحيث لا تصطدم مع وثاقته في نقل الرواية، أو لعل الرواية المذكورين كانوا في نظر الأجلة ثقات، ولهذا أكثروا عنهم الرواية، ومعه يكون الإكثار المذكور كاشفاً عن وجود خلل في التضعيف.

إن قلت: هذه السيرة تحتاج إلى إمضاء لتشتت حجيتها.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإن الإجماع والسيرة في باب الرجال والتوثيقات تدخل في قسم الشهادات، وأنها شهادة بالوثاقة، فلا تحتاج إلى إمضاء.

هذا، ولكن أشكّل بعض الأعلام المعاصرين^(٢) على تمامية هذه السيرة بثلاثة إشكالات، نذكرها فيما يلي مع المناقشة:

الإشكال الأول: إذا كنا نعلم أن هؤلاء الأجلاء لا يروون إلا عن ثقة فرواية واحد منهم كافية في التوثيق بلا حاجة إلى الإكثار والتعدد، ويكون الحال فيهم كحال

(١) رجال النجاشي: ٨٢.

(٢) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٣١٠ / ٢.

في المشايخ الثلاثة الذين عُرِفوا أنهم لا يرون ولا يرسلون إلا عن ثقة^(١). وفيه: أَنَا لَا نَدْعُى أَنَّ الثَّقَةَ الْجَلِيلَ لَا يَرَوِي عَنِ الْبَعْدِ أَصْلًا، وَلَوْ لَمْرَأَةٌ أَوْ مَرْتَيْنَ مَثَلًا، وَإِنَّا نَدْعُى أَنَّ الْإِكْثَارَ عَنْهُ خَلَافُ السِّيرَةِ الْمُتَعَارِفَةِ بَيْنَهُمْ، فَالْمَدَارُ عَلَىِ الْكَثْرَةِ وَعَدَمِهَا، لَا مُطْلَقُ الرِّوَايَةِ عَنْهُ.

وبهذا يتضح الفرق بين إكثار الأجلاء الرواية عن شخص، ورواية المشايخ الثلاثة عنه، فإن الثلاثة قد عُرِفوا أنهم لا يرون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ومقتضى إطلاق التعبير المذكور: أنهم لا يرون عن الضعيف مطلقاً حتى لمرة واحدة، بينما في رواية الأجلاء لا ندعى أنهم لا يرون إلا عن ثقة، وإنما ندعى أنهم لا يكررون إلا عن ثقة.
الإشكال الثاني: أن رواية الأجلاء عن شخص وإن أشرعت بالمدح إلا أنه لا يكفي للحكم بالوثاقة، وذلك لأن رواية الأجلاء عن شخص قد تكون من جهات متعددة، كأن يكون له أصل مشهور، فهم يرون عن أصله أو أن لهم طرفاً آخر وهم يرون عنها، أو أن روایتهم عنه ليست للعمل بل لمجرد الرواية، وبناءً على ذلك فلا دليل على أن رواية الأجلاء عن شخص تقتضي توثيقه^(٢).

وبعبارة مختصرة: إن روایتهم عنه لا تكشف عن ثبوت وثاقته لديهم، إذ لعلهم قد حصل لديهم وثوق بروایاته لقرائين لا ترتبط بوثاقته.

وفيه: أَنَّهُ قَدْ اتَّضَحَ مِنْ خَلَالِ الشَّوَاهِدِ الْمُتَقْدِمَةِ أَنَّهُ كَانَ يُعَابُ عَلَىِ الثَّقَةِ الْجَلِيلِ رُوَايَتِهِ عَنِ الْبَعْدِ، عَلَىِ الْأَقْلَى فِي صُورَةِ الْكَثْرَةِ، بَلْ أَحْيَانًا يُتَرَكُونَ الرِّوَايَةَ عَنِ الثَّقَةِ غَيْرِ الْمُتَحَرِّزِ عَنِ الْبَعْدِ، كَمَا حَدَّثَ مَعَ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنَ عَيْسَى الْأَشْعَرِيِّ الْقَمِيِّ، عَنْدَمَا أَخْرَجَ مِنْ قَمَ أَحْمَدَ بْنَ خَالِدَ الْبَرْقِيَّ، لِرُوَايَتِهِ عَنِ الْبَعْدِ، وَهَذَا يَتَعَجَّبُ وَيَسْتَغْرِبُ النَّجَاشِيُّ مِنْ رُوَايَةِ اثْنَيْنِ مِنْ مَشَايِخِ الْأَجْلَاءِ عَنِ الْبَعْدِ الْمُضَعِّفِ،

(١) المصدر السابق: ٣١٠ / ٢.

(٢) المصدر السابق.

إلى غيرها من الشواهد التي تكشف عن هذه القضية وهي: أنه كان يُعاب على الثقة الجليل الرواية عن الضعيف.

الإشكال الثالث: أنه قد ثبتت رواية الأجلاء عن الضعيف، فقد روى جمّع من الأجلاء كعبد الله بن بكر، وجميل بن دراج، وحمّاد، وابن سنان، وصفوان، وجعفر بن بشير، عن صالح بن الحكم النيلي الذي ضعفه النجاشي، فقد قال في حقه: (٥٣٣) - صالح بن الحكم النيلي الأحول، ضعيف، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، روى عنه ابن بكر، وجميل بن دراج، له كتاب، يرويه عنه جماعة، منهم بشر بن سلام. أخبرنا أحمد بن علي بن نوح، قال: حدثنا محمد بن علي بن تمام، قال: حدثنا علي بن محمد الجرجاني، قال: حدثنا أبي ويحيى بن زكريا المؤلئي عن بشر بن سلام، عن صالح النيلي^(١).

وفيه:

أولاً: - مناقشة صغروية - نقول: إن النجاشي ذكر أن هؤلاء قد رروا عنه، ولكنه لم يذكر أنهم قد أكثروا الرواية عنه، نعم من خلال التتبع يتضح أن الأجلاء قد رروا عنه، ولكن لم يتضح أنهم قد رروا عنه كثيراً، وهو شيء لا مانع منه، وإنما المدعى عدم إكثار الأجلاء عن الضعيف.

ثانياً: - مناقشة كبيرة - نقول: لا يصلح هذا الشاهد للنقض على أصل الدعوى، إذ المناسب في النقض أن يكون الراوي الذي أكثر عنه الأجلاء الرواية معلوماً الضعف عندهم، فهم يتفقون على ضعفه ومع ذلك أكثروا عنه الرواية، نعم هكذا يصح النقض، ولا يصح النقض بما ذكر، لعدم وضوح ضعف الراوي المذكور عند هؤلاء الأجلاء، إذ لعلهم كانوا يرون وثاقته، ولأجل ذلك أكثروا عنه الرواية - لو سلمنا

(١) رجال النجاشي: ٢٠٠.

تحقق الإكثار - وما يساعد على هذا الاحتمال أن من الأجلاء المذكورين صفوان، وهو من عرف بعدم روایته إلا عن ثقة، وما يؤيده أيضاً قوع الرواوى المذكور في أسناد كامل الزيارات، ولعل هناك غيرها من المؤيدات التي تقوى احتمال وثاقته عند هؤلاء الأجلاء.

إن قلت: يمكن تتميم الإشكال المذكور بما يلي: أن هذه الكبرى (إكثار الأجلاء الرواية عن شخص يفيد التوثيق) لو كانت تامة لاعتمدتها النجاشي نفسه ووثق من خلالها صالح النيلي، ولكنه عمد إلى تضعيقه مع علمه برواية الأجلاء عنه كثيراً - حسب الفرض -، فتضعيقه إذاً يكشف عن عدم تماميتها عنده.

قلت: تقدم سابقاً أن النجاشي يتلزم بعدم التبرع في التضعيق والتوثيق، وإنما يعتمد في ذلك على نقل كلام أساتذته، فهو ينقل ما يذكرون له، فنقله للتضعيف لا يكشف عن عدم إيمانه بهذه الكبرى.

الأمر الثالث: هناك عبارة للكشى ذكرها في كتابه يمكن أن يستظهر منها تمامية هذه الكبرى، فقد ذكر في ترجمة محمد بن سنان ما نصه: (٩٧٩) - أبو الحسن علي بن محمد ابن قبيبة النيسابوري، قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: ردوا أحاديث محمد بن سنان، وقال: لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حياً، وأذن في الرواية بعد موته. قال أبو عمرو: قد روى عنه الفضل، وأبوه، ويونس، ومحمد بن عيسى العبيدي، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب، والحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازيان، وابنا دندان، وأبي بن نوح، وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم، وكان محمد بن سنان مكتوف البصر أعمى فيما بلغني^(١).

بتقرير: أن الكشى بعد أن ذكر الروايات الدائمة لمحمد بن سنان - ومنها قول

الفضل بن شاذان: (لا تستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان) و(لا أحل لكم أن ترووا....) - عطف على ذلك ذكر من روى عن ابن سنان من الثقات الأجلاء، حيث قال بعد ذكر عدد منهم: (وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم)، وظاهره إثبات وثاقته من خلال روایة هؤلاء الأجلاء عنه، بل يستفاد منها أن إكثار الأجلاء الروایة عنه يدفع روایات وأقوال التضعيف الواردة في حقه، والمستند في هذا الاستظهار هو قوله: (من العدول والثقات من أهل العلم) فلو كان غرضه مجرد بيان من روى عنه، لما احتاج إلى ذكر هذا الوصف.

هذا، وقد أشكل بعض الأعلام المعاصرین بما حاصله: يحتمل أن ما ذكره الكشي من روایة الأجلاء عنه كان الغرض منه دفع ما نسب إلى الفضل بن شاذان من أنه لا يستحل روایته، ولم يكن غرضه التمسك لوثاقته بروایة هؤلاء الأجلاء عنه، لأنه بعد أن ذكر الروایات المادحة لمحمد بن سنان عقبها بذكر الروایات الذامة له، فنقل كلام الفضل: (لا تستحل...) ثم ذكر أن الفضل وأباه، و، و، قد رروا عنه، فهو يزيد أن ينقض ما نسب إلى الفضل من القول، ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستظهار المذكور^(١).

وفيه:

أولاً: إن هذا الكلام ذكره الكشي رحمه الله بعد أن نقل الروایات الذامة له فقط، وإنما ذكر الروایات المادحة له بعد هذا الكلام، ونتمكّن أن نقول: إن ما ذكره من المدح والتوثيق له يبدأ من نقل هذا الكلام، فهو شروع في التوثيق.

ثانياً: لو كان غرضه نقض ما نسب إلى الفضل من كلام وأنه لا يستحل أن يروي أحاديث ابن سنان لاقتصار على قوله: (روى عنه الفضل بن شاذان)، لأنه بروایة

(١) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٢ / ٣١١.

الفضل نفسه ينتقض ما نسب إليه، فلا حاجة لذكر هذا العدد من الرواية الأجلاء، كما لا معنى لقوله بعد ذلك: (وغيرهم من العدول والثقات)، فإنه لا علاقة له بنقض ما نسب إلى الفضل حينئذ.

ثالثاً: إن ما ذكره الكشي بقوله: (روى عنه الفضل...) لا يصلح لنقض ما نسب إلى الفضل، لأن قوله: (ردوا أحاديث محمد بن سنان) قوله: (لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عنني ما دمت حياً، وأذن في الرواية بعد موته) لازمه أنهم قد سمعوا من الفضل روايات محمد بن سنان، وأنه قد رواها لهم ردحاً من الزمن، ثم بعد ذلك نهاهم عن روايتها عنه ونسبتها إليه، إذ إن الفضل إذا لم يكن قد روى أحاديث ابن سنان فلماذا ينهاهم عن روايتها عنه؟!.

وعلى هذا الأساس يكون الفضل قد روى روايات ابن سنان فترة من الزمن ثم امتنع من الرواية عنه، ونهى الناس عن روايتم لما سمعوه منه سابقاً من روايات ابن سنان، ومعه تكون عبارة الكشي اللاحقة: (روى عنه الفضل...) ليست نقضاً لما نسب إليه، فإن الفضل قد روى عنه فعلاً فترةً من الزمن.

هكذا ينبغي أن يفهم كلام الكشي.

وكيف كان، سواء تم الاستظهار المذكور أو لا، تصلح هذه العبارة لتأييد السيرة المتقدمة.

ويمكن القول بأن هذه العبارة يستفاد منها أمراً:
الأول: تأييد السيرة.

الثاني: تفيد أن رواية الأجلاء تكشف عن الوثاقة حتى في صورة ورود التضعيف، كما في محمد بن سنان.

والحاصل: أنه اتضح من مجموع ما تقدم تماماً هذه الكبرى.

تحقيق الصغرى:

أن للحسين بن علوان روايات كثيرة تبلغ نيفاً وتسعين رواية تقريباً، رواها عنه الكثير من الرواة، وقد أكثر عنه بعضهم، وأقل آخرون. وإليك قائمة بأسماء الرواة الذين رروا عنه، ثم ذكر بعد ذلك أسماء من أكثر منهم الرواية عنه:

١. أحمد بن عبيد^(١).
٢. أحمد بن صبيح^(٢).
٣. أبان بن عثمان^(٣).
٤. الحسن بن فضال^(٤).
٥. الحسن بن راشد^(٥).
٦. الحسن بن ظريف^(٦).
٧. الحسين بن سعيد^(٧).
٨. أبو الجوزاء المنبه بن عبد الله^(٨).
٩. الهيثم بن أبي مسروق^(٩).

(١) الكافي: ٢ / ٢٥٣.

(٢) أمالی الصدق: ٤١٦.

(٣) الخصال للصدق: ٥٢٢.

(٤) مختصر بصائر الدرجات: ٢٢ ، الكافي: ١ / ٤٥٠.

(٥) المحسن: ١ / ١٤١.

(٦) الكافي: ٥ / ٣٣٨.

(٧) المصدر السابق: ٣ / ١٧٣.

(٨) الاستبصار: ١ / ٢١٥.

(٩) أمالی الصدق: ٧٧.

١٠. عبد الرحمن بن حماد^(١).
١١. عبد الصمد بن بندار^(٢).
١٢. هارون بن مسلم^(٣).
١٣. جعفر بن محمد التميمي^(٤).
١٤. محمد بن عيسى الأرمني^(٥).
١٥. محمد بن الحسين بن زيد^(٦).
١٦. محمد بن الحسين بن أبي الخطاب^(٧).
١٧. يونس^(٨).

١٨. محمد بن خالد البرقي^(٩).
١٩. علي بن عتبة^(١٠).
٢٠. علي بن محمد السدوسي^(١١).

هذا مجمل ما عثرت عليه من الرواية الذين رووا عنه، ومنهم من أكثر عنه الرواية،
ومنهم من أقل منها.

(١) مختصر بصائر الدرجات: ١٠٠.

(٢) الكافي: ٣٨١ / ٦.

(٣) التهذيب: ٢٢٨ / ١.

(٤) الكافي: ٥٠٧ / ٢.

(٥) المصدر السابق: ٢٢٢ / ٣.

(٦) كمال الدين: ٨٦.

(٧) أمالی الصدوق: ٤٠٩.

(٨) بصائر الدرجات: ٢٤٨.

(٩) أمالی الصدوق: ٣٦٦.

(١٠) كفاية الأثر: ١٥١.

(١١) الخصال: ٥٠٤.

أما الذين قد أكثروا عنه الرواية فهم:

١. أحمد بن صبيح.
٢. أبو الجوزاء المنبه بن عبد الله.
٣. الحسن بن ظريف.
٤. الحسين بن سعيد.
٥. الهيثم بن أبي مسروق.

وأكثرهم أبو الجوزاء، ثم الحسين بن سعيد، ثم الحسن بن ظريف، فقد روى كل واحد من هؤلاء الثلاثة عشرات الروايات عنه.

أما رواية أبي الجوزاء عنه ففي: التهذيب^(١)، والكافい^(٢)، والخصال^(٣)، وغيرها من الموارد.

وأما رواية الحسين بن سعيد عنه فهي في: الكافي^(٤)، وبصائر الدرجات^(٥)، وأمالی الصدوق^(٦)، وغيرها من الموارد.

وأما رواية الحسن بن ظريف عنه ففي: الوسائل^(٧)، وغيرها من الموارد.
ولا إشكال ولا ريب في أن الحسن بن ظريف والحسين بن سعيد وأحمد بن صبيح من الرواة الثقات المعروفين، ولكن الكلام في الهيثم وأبي الجوزاء، فهل هما

(١) ٤٦٤ / ٢ - ٤٦٤ / ٢ - ١٤٧ / ٨ - ١٤٨ / ٦ - ١٤٧ / ١٠ - ٢٣٦ / ٨ - ٢٣٦ / ٦ - ١٢١ / ٦ - ١٢١ / ٨.

(٢) ٢١٣ / ٣، و ٢١١ / ٥ - ٩ / ٥.

(٣) ٣٣٣ / ٣٧، و ١٣٧ / ٣٧.

(٤) ٣٣٨ / ٥ - ٩٢ / ٤ - ٦٧، و ٢٥٩ / ٤ - ١٧٣ / ٣.

(٥) ٤١١، و ٣٣٤.

(٦) ٥٩٨، و ٢٧٨، و ١٥٢.

(٧) ٤٢٥ / ٢ - ٢٧٠ / ٧ - ٩ / ١٥ - ٣٦٠ / ١٨ - ٣٢٢ / ١٩ - ٢٥٥ / ١٩ - ٢٩ / ٢٨.

من الثقات المعروفين ؟ ولا يهمنا إثبات ذلك بعد أن ثبت إكثار الحسين بن سعيد، والحسن بن ظريف، وأحمد بن صبيح عنه، فإن الصغرى تتحقق بهم. إلى هنا انتهينا من البحث حول وثاقة الحسين بن علوان، وقد اتضح لنا وثاقة الرجل وقبول روایاته بعد أن تمت لدينا كبرى أن روایة الأجلاء كثيراً تكشف عن الوثاقة، واتضح أيضاً أن الأجلاء قد أكثروا عنه الروایة، فالدليل المذكور تام من حيث الكبرى، ومن حيث الصغرى.

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطيبين الطاهرين.

المصادر

١. اختيار معرفة الرجال المعروف بـ (رجال الكشي) لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، تصحیح وتعليق المعلم الثالث میرداماد الاسترابادي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، مطبعة بعثت - قم ١٤٠٤هـ.
٢. الإمامة والبصرة للفقيه المحدث علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليهم السلام، قم، ط١: ١٤٠٤هـ.
٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، للشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حجمه وعلق عليه السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٦٣هـ.
٤. أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، الشيخ محمد علي صالح المعلم، تقرير أبحاث سماحة الشيخ مسلم الداوري، ط٢: ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، نشر مؤسسة المحبين.
٥. تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٦. تفسير القمي للشيخ علي بن إبراهيم القمي، صصحه وعلق عليه وقدم له العالمة السيد الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ط٣: ١٤٠٤هـ.
٧. تنقیح مباني العروة، لآية الله العظمى الميرزا جواد التبریزی قدس سره ط٢: ١٤٢٩هـ، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، مطبعة نکین.
٨. خاتمة المستدرک، للمحدث النوری، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
٩. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، للعلامة الحلبي، تحقيق الشيخ جواد القيومي - مؤسسة النشر الإسلامي (نشر الفقاہة) ١٤١٧هـ.

١٠. رجال ابن الغضائري، لأحمد بن الحسين بن عبيدة الله بن إبراهيم أبي الحسين الواسطي البغدادي، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلايلي، قم، دار الحديث، ١٤٢٢هـ.
١١. رجال ابن داود، لتقى الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي، تحقيق: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الخيدرية، النجف، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
١٢. رجال الطوسي لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
١٣. رجال النجاشي، للشيخ الجليل أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدية الكوفي، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ط: ٩٤٢٩هـ.
١٤. الفهرست، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط: ١٤١٧هـ.
١٥. الكامل في ضعفاء الرجال، للحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط٣: ١٤٠٩هـ - ١٩٩٨م.
١٦. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق، تعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
١٧. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواية، للإمام الأكبر السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط٥: ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

تحقيق حال جابر بن يزيد الجعفي

الشيخ محمد الجعفري لَا تَعْزَزْ

الحديث في هذه المقالة مسوق بالأصلية ل تحقيق وثاقة جابر من عدمها، إلا أن طبيعة شخصيّة جابر اقتضت الحديث تمهيداً عن جملة من أبعاد شخصيّته، حيث إن الرواية على قسمين: (منهم) من لا معلومات عنه إلا ما ورد من رواياته، أو توصيفه بالثقة وعدمها. (ومنهم) من تتوافر معلومات كثيرة حوله، بأن يكون ذا أدوار تاريخيّة واجتماعيّة وسياسيّة، وتتنازعه المذاهب المختلفة، وتوجد حوله نقاط غامضة، وجابر بن يزيد من هذا القسم الذي لا بدّ فيه من مزيد تدقيق في كثير من حيثيات حياته لرفع جهات الإبهام في شخصيته.



وصلى الله على خير خلقه محمد وآلـه الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على
أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.
وبه نستعين.

إن لعلم الرجال أهمية عظمى في جميع علوم التاريخ والشريعة، خاصة الفقه،
وذلك بالنظر إلى أن كثيراً من الروايات الواردة فيها هي أخبار آحاد لا تبلغ درجة
التواتر فتعتمد حجيتها على وثاقة رواتها، أو الوثوق بأخبارهم، وذلك مما يتفرع على
معرفة أحوال هؤلاء الرواة.

ومن هذا المنطلق فلا غنى لمن يتصدى لتحقيق علوم الشريعة عن الوقوف على
أحوال الرواة، وذلك بالاطلاع على ما ذكره عنهم علماء الجرح والتعديل، مع
تحقيق شهاداتهم بالالتفات إلى ما ذكروه في مقام تعليلها من خلال سبر آثار الرواة
وعرضها على المقاييس العامة الثابتة وملاحظة مدى غرابتها واضطرابها أو استقامتها.
ومن وقع مورداً للخلاف بين علماء الرجال من الفريقين التابعي الكوفي المشهور
عند الفريقين (جابر بن يزيد الجعفي ت ١٢٨هـ - على المشهور -)، المعدود من جملة
 أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

والمقصود بهذا البحث أصالة التحقق من وثاقة جابر، كما هو محط النظر في علم
الرجال، ولكن ذكرنا نكالت حول سائر جوانب حياته تمهيداً أو لدخولها لها في
استيضاح حال الرجل.

هذا، وقد روى الرجل في كتب الجمهور عن النبي ﷺ بتوسيط بعض الصحابة،
وكثير من التابعين، منهم الإمام الباقر عليهما السلام، كما روى كثيراً من فتاوى الصحابة

والتابعين وتفاسيرهم للقرآن الكريم، كما روى في كتب الإمامية آثاراً كثيرة عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام وأثاراً عن بعض الصحابة والتابعين. ومن ثم اشتملت كتب الحديث والتفسير لدى الفريقين على روایات كثيرة عنه. أما المصادر التي روت عنه عند الجمهر فقد خلت عن روایاته ثلاثة من الكتب المعتبرة، وهي: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن النسائي، ويتحقق بها المستدرك على الصحيحين؛ لأنّه تابع لشروط الصحيحين فيما يستدركه من الأخبار. وروت عنه سائر الكتب من المسانيد والسنن والمصنفات وكتب التفسير بما فيها الثلاثة الأخرى من الكتب الستة، وهي: سنن ابن ماجة والترمذى وأبو داود، غير أن الأخير لم يرو حديثه قوياً واقتصر على الرواية عنه في مورد واحد.

وفيما يلي ذكر المصادر التي تضمنت الرواية عنه بالترتيب الزمني ابتداءً بتلاميذه جابر كالثورى ومروراً بالآخرين^(١):

١. تفسير سفيان بن سعيد الثوري (ت ١٦١ هـ)^(٢).

٢. مسند أبي داود الطیالسي^(٣) (ت ٢٠٧ هـ)^(٤).

٣. المصنف لعبد الرزاق الصنعاني^(٥) (ت ٢١١ هـ)^(٦).

(١) علماً أننا اقتصرنا بما ورد في كتب الحديث على الموارد التي وقعت بعنوان جابر الجعفي مع حذف المكرر. وأما في التفاسير فذكرنا بعض الموارد التي وقعت بعنوان جابر، لكن بلحظة الراوى والمروي عنه يكون المقصود به جابر بن يزيد الجعفي.

(٢) تسعة عشر مورداً: ٥٢، ٨٠، ٩٥، ١٠٢، ١٢٧، ١٣٣، ١٤١، ١٦٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٦ روایتان، ١٩٢، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٦.

(٣) هو سليمان بن داود بن الجارود، الحافظ الكبير. سير أعلام النبلاء ج ٩: ص ٣٧٨.

(٤) موردان في ص: ١٠٨.

(٥) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني ولد سنة ١١٢٦ هـ وتوفي ١٢١١ هـ.

(٦) عشرون مورداً: ١/٢٨٩، ٣١٢، ٤٨٠، ٥٥٣/٢، ٢٨٩/٦، ٢٠٢، ٤٥٢، ٤٥٦، ٤٠٦، ٢٧٦/٣، ٩٥/٤، ١٣٧.

٢٧٠، ٤٦٥، ٤٦٥، ١٧٩/٧، ٢٣٨، ٧٧/٦، ٣٤٦، ٢٧٠، ٤٠١/٨، ٢١٥، ١٧٩/٧.

٤. تفسير القرآن. عبد الرزاق الصناعي (ت ٢١١ هـ)^(١).
٥. مسنن علي بن الجعد^(٢) (ت ٢٣٠ هـ)^(٣).
٦. المصنف لابن أبي شيبة الكوفي^(٤) (ت ٢٣٥ هـ)^(٥).
٧. مسنن إسحاق بن راهويه^(٦) (ت ٢٣٨ هـ)^(٧).
٨. مسنن أحمد بن حنبل^(٨) (ت ٢٤١ هـ)^(٩).
٩. سنن محمد بن ماجة^(١٠) (ت ٢٧٥ هـ)^(١١).
١٠. سنن أبي داود^(١٢) (ت ٢٧٥ هـ). مورد واحد^(١٣). وعقبه بقوله: (وليس في كتابي

(١) ستة موارد: روی عن مجاهد في ١/١١٠، ٣/٣٤، ١٣٥، ٢٩١. وأرسل عن أبي بكر ١/١٧٤، وعن مجاهد عن ابن عباس ٢/٣١٣.

(٢) هو علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن البغدادي الجوهرى مولى بنى هاشم. ولد ١٣٤ هـ. سير أعلام النبلاء: ١٠/٤٥٩.

(٣) ستة موارد في ص: ٣٢٧.

(٤) هو عبد الله بن محمد ابن القاضي أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن خواستي ت ٢٣٥ هـ). سير أعلام النبلاء: ١١/١٢٢ - ١٢٧.

(٥) مورдан: ١/٦٥ و ٣٦٨.

(٦) وهو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي.

(٧) مورد واحد: ٤/٢٥٠.

(٨) مسند أحمد: ١/١١٩ و ١٠٩، ٤/٢٤١، ٤/٢٥٤.

(٩) موردان: ١/٤٢٤١، ٤/٢٥٤.

(١٠) هو محمد بن يزيد الربعي، مولاهم، أبو عبد الله بن ماجة القزويني الحافظ، ولد ٢٠٩ هـ، وتوفي ٢٧٣ هـ). تهذيب الكمال: ٢/٤٠.

(١١) مورد واحد: ٢/٧٨٤، وأخرج له بعنوان جابر بن يزيد مورداً آخر: ٢/١٠٥١، وما أخرجه عن جابر والمراد به الجعفي: ١/٢٧٧ و ٣٧٧ و ٣٨٧ و ٧٥٣ و ٧٥٥ و ١٢٨٥ و ٨٨٩.

(١٢) هو سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو بن عامر. ولد سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي ٢٧٥ هـ). سير أعلام النبلاء: ١٢/٢٠٣ - ٢٢١.

(١٣) سنن أبي داود: ١/٢٣٣.

- عن جابر الجعفي إلا هذا الحديث).
١١. سنن الترمذى ^(١) (ت ٢٧٩ هـ) ^(٢).
 ١٢. مسند أبي يعلى الموصلى ^(٣) (ت ٣٠٧ هـ) ^(٤).
 ١٣. جامع البيان عن تأویل آی القرآن. لحمد بن جریر الطبرى (ت ٣١٠ هـ). فيما يزيد عن مائتى مورد ^(٥).
 ١٤. شرح معانى الآثار لأحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوى (ت ٣٢١ هـ) ^(٦).
 ١٥. صحيح محمد بن حبان ^(٧) (ت ٣٥٤ هـ) ^(٨).
 ١٦. المعجم الكبير للطبرانى ^(٩) (ت ٣٦٠ هـ) ^(١٠).
 ١٧. المعجم الأوسط له كذلك ^(١١).

(١) هو (محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الصحاح، ولد في حدود ٢١٠ هـ، ت ٢٧٩ هـ). سير أعلام النبلاء: ١٣ / ٢٧٠ - ٢٧٧.

(٢) موردان، أورده في السندي بعنوان جابر لكن في تعليقه على الرواية ذكر أنه جابر الجعفي: ١ / ١٣٣، ٥ / ٣٤٦.

(٣) وهو أحمد بن علي بن المثنى التميمي ٢١٠ - ٣٠٧ هـ.

(٤) مورد واحد: ٧ / ٢٧٧.

(٥) وسوف نذكر مواردھا ومن تنتهي الرواية إليه في كتبه إن شاء الله تعالى.

(٦) ستة موارد: ١ / ٤١٢، ٣ / ١٥٠، ٤ / ٢٠ و ٨٢ و ١١٩ و ٣٠.

(٧) هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ. ولد سنة بضع وسبعين ومائتين، وتوفي ٣٥٤ هـ.

(٨) مورد واحد: ٥ / ٤٧٣.

(٩) هو الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الطبراني. ولد في شهر صفر من سنة ٢٦٠ هـ، بمدينة طبرية، وقيل بعكا.

(١٠) موردان: ١٠ / ٣٠٦، ٣٠٦ / ٢٢.

(١١) أربعة عشر مورداً: ٢ / ٣٠٠، ٤ / ٤٧، ٥ / ١٠٨، ٦ / ١٨ و ٤٢ و ٩٢ و ٢٦٨.

و ٢٨١ و ٩ / ٢٩٧، ٧ / ٢٩٧ و ٩ / ٢٨١.

١٨. الدعاء له أيضاً^(١).

١٩. شعار أصحاب الحديث لابن إسحاق الحاكم^(٢) (ت ٣٧٨ هـ)^(٣).

٢٠. سنن الدارقطني^(٤) (ت ٣٨٠ هـ)^(٥).

٢١. السنن الكبرى للبيهقي^(٦) (ت ٤٥٨ هـ)^(٧).

وأما في مصادرنا المحفوظة فقد أخرج له:

١. أصل زيد الزرّاد - بالنسخة الواردة في الأصول الستة عشر - قال: (حدثنا جابر بن يزيد الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليهما السلام يقول: ((إنَّ لِنَا أُوعيَةً فَلَوْلَاهَا عَلِمَّا وَحْكَمَّا...))^(٨).

٢. نوادر علي بن أسباط - بالنسخة الواردة في الأصول الستة عشر - ورد في موضوع منه (عمرو بن ساير عن جابر عن أبي جعفر عليهما السلام)، والصواب: (عمرو بن شمر)، كما ورد في ثواب الأعمال^(٩).

٣. كتاب جعفر بن محمد بن شريح الخضرمي - بالنسخة الواردة في الأصول الستة عشر -، ويلاحظ أنَّ كتابه احتوى على مجموعة أحاديث عن عدد من الرواية،

(١) مورد واحد: ٦٤.

(٢) محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق النيسابوري الكرابيسي الحاكم الكبير. ولد حدود سنة ٢٩٠ هـ.
٣) مورد واحد: ١٠٨.

(٤) هو الحافظ أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان البغدادي، من أهل محلة دارقطن ببغداد، وإليها ينسب، ولد في سنة ٣٠٦ هـ.

(٥) مورد واحد: ١٠٥ / ١.

(٦) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.

(٧) تسعه عشر مورداً: ١/٢٦٦، ٤٠٢ و ٢٦٦، ٣٧٩ و ٣٧١ / ٢، ٣٧١ / ٣، ٣٠٤ / ٥، ٨٠ / ٣، ٣٠٤ / ٦، ٩٨ و ٢٧ و ١٢٢ و ٩٨ و ٣٠٩، ١٦٩ و ١٧٦، ٨ / ٨، ٤٢ و ٨٤ و ٩٠ و ٩٠، ٢٨٣ / ٩، ١٥١ / ١٠ و ٣٠٧ و ٣١٢.

(٨) لاحظ الأصول الستة عشر: ١٢٤ حديث: ١٠.

(٩) لاحظ الأصول الستة عشر: ٣٤٨ حديث: ٥٨٥. وثواب الأعمال ص: ١٣٩: باب ثواب الصدقة.

فروى حميد بن شعيب عن جابر الجعفي سبعة وثمانين حديثاً متالياً - عدا الحديث ٤٠ ، ٤١ - مما قد يظن أنه قطعة من كتب جابر^(١). وروى في مجموعة أخرى ثلاثة أحاديث عن إبراهيم بن جبير عن جابر^(٢)، وأخرج أيضاً عن جابر حديثاً آخر^(٣).

٤. كتاب المشيخة للحسن بن محبوب السرّاد أو الزرّاد، فقد روى ابن إدريس في مستطرفاته عن جابر الجعفي من كتاب المشيخة حديثين^(٤).
٥. كتاباً المؤمن^(٥) والزهد^(٦) للحسين بن سعيد الأهوازي من أصحاب الأئمة الرضا والجواب والهادي عليهما السلام المتوفى في القرن الثالث الهجري.
٦. كتاب الحاسن^(٧) لأحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ).
٧. كتاب بصائر الدرجات^(٨) لمحمد بن الحسن الصفار (ت ٢٩٠هـ).

(١) لاحظ الأصول الستة عشر: ٢١٣ حديث: ٢٠٥-٢٩١.

(٢) لاحظ الأصول الستة عشر: ٢٤٨ حديث: ٣١٦-٣١٨.

(٣) لاحظ الأصول الستة عشر: ٢٥٠ حديث: ٣٢٢.

(٤) مستطرفات السرائير: ١٥٠ حديث: ١٤٥ و ١٥١. تحقيق السيد محمد مهدي الخرسان.

(٥) أخرج له ستة أحاديث في ص: ٣٨ هي: ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢.

(٦) أخرج له ثمانية أحاديث: ٥٥، ٥٣، ٣٥، ٣٥، ٢٨، ٢٦، ١٠.

(٧) أخرج عن جابر أربعة وأربعين حديثاً: ١٤١ و ٣٣ و ٣٤ و ٤١ و ٤٨ و ٤٨ و ٥٠ و ٥٨ و ٦١ و ٦٣ و ١٣٣ و ١٥٢ و ١٥٥ و ١٦٨ و ١٧١ و ١٨٥ و ١٨٦ و ٢٢٤ و ٢٢٧ و ٢٤١ حديثين و ٢٤٩ و ٢٥٣ و ٢٥٢ و ٢٦٣، و ٢٩٩ و ٣٠٠ و ٣٨٧ و ٤١٠ و ٤٣٥ و ٤٥٧ و ٥٠٧ و ٥٢٢ و ٦١٥ و ٦٠٠ و ٦٤١ حديثين.

(٨) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهما السلام وهي موزعة على أجزاء الكتاب العشرة، وكالآتي: ج: ١ باب: ٢: ص: ٢٣ ح ١، و ٢٤٥ ح ٨، و ٢٥٢ ح ١٤، باب: ٥: ص: ٢٨: ح ٢، ونادر من الباب / ٣٤ ح ١، وباب / ٣٥ ح ٦، وباب / ١١ ح ٦، وباب / ٤٠ ح ٤٠، و ٤٢ ح ٩، وباب: إن علم آل محمد عليهما السلام مستور: ٤٨ ح ٤٨، باب / ١٣ ح ٤٤، وباب / ٥٣ ح ١، وباب / ٢٠ ح ٦٤، وباب / ٦٩ ح ٣، وباب / ٢٢ ح ٦٩، وباب / ٢٤ ح ٧٤، و ٧٥ ح ٩، وج: ٢ باب / ٧ ح ٩٥، وباب / ١٠ ح ٩٦، و ٩٧ ح ٣.

٨. كتاب بصائر الدرجات لسعد بن عبد الله الأشعري القمي (ت ٢٩٩ أو ٣٠١ هـ) الذي اختصره الحسن بن سليمان الحلبي المتوفى بداية القرن التاسع فقد أخرج له أربعة عشر حديثاً^(١)، وقد انتزع الحلبي هذه الأحاديث من البصائر الأصل.

٩. تفسير العياشي لمحمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠ هـ) ستة وتسعين حديثاً^(٢).

١٠. تفسير القمي المنسوب لعلي بن إبراهيم بن هاشم القمي (ت حدود ٣٢٩ هـ) سبع عشرة رواية عن جابر بن زيد الجعفري^(٣).

٣، ونادر من الباب /١١٥ ح، ١، وباب /١٨١ ح، ٧، وباب /١٩٤ ح، ٥، وباب /١٦٠ ح، ٣، ونادر من الباب /١١٧ ح، ١٢، وباب /١٢٤ ح، ٧، وباب /١٩١ ح، ٦، وباب /١٣٠ ح، ٣، باب /٢ ح، ١٣٧، وباب /١٢٤ ح، ١٢، وج: ٤ باب /٤ ح، ٢٠٢ ح، ٤، وج: ٤ باب /٢١٤ ح، ٢، وباب /٢١٣ ح، ٥، وج: ٥ باب /٢٢٣ ح، ٤ و ٢٣٥ ح، ١٤، وج: ٦ باب /٢٠٥ ح، ٥١، وباب /٦ ح، ٢، وباب /١١٤ ح، ٨، وباب /١٣٤ ح، ٨، وباب /٣١٧ ح، ٧، وباب /١٤٣ ح، ١٥، وباب /٩ ح، ٣٠٩ ح، ٢، وباب /١١٤ ح، ٣١٤، وباب /١٣٧ ح، ٣١٧، وباب /١٤٣ ح، ١٥، وباب /٢٨٨ ح، ٢٨٨، وباب /٣٠٩ ح، ٣٠٩، وج: ٧ باب /١١١ ح، ٥٥٥، وباب /٣٢٩ ح، ٥، وج: ٥ باب /١٨١ ح، ٦، وباب /٣٢٠ ح، ٤، وباب /٣٢٩ ح، ٥، وج: ٧ باب /١١١ ح، ٣٥٥، وباب /٣٧٤ ح، ١٧، وباب /٣٧٤ ح، ٢١٩، وباب /٣٧٧ ح، ٩، وج: ٨ باب /٢٣٩ ح، ٥، وباب /١٢٤ ح، ٤١٧، وباب /٤١٧ ح، ٢٤١٩، وج: ٨، وباب /١٣٢ ح، ٤، باب /١٧١ ح، ٤٣٣، وباب /١٨١ ح، ٤٣٥، وج: ٩ باب /١٤٦ ح، ٤٦٧، وباب /٤٦٦ ح، ٤، وباب /٤٢٤ ح، ٤، وباب /١٧١ ح، ٤٢٤، وج: ١٠ باب /١٦٦ ح، ٥٢٠، وباب /١٨١ ح، ٥٣٤، وج: ١٢٧ ح، ٤٧٣.

(١) ص: ٢ و ٩ و ١٢ و ١٧ و ٢٥ و ٢٦ حدیثین و ٢٩٠ و ٥٤ و ٦٣ و ٩٠ و ٩١ و ١٢٦ و ١٧٤ و ١٧٥.

(٢) في الجزء الأول ستة وخمسون حديثاً وردت في الصفحات: ١١ و ١٢ و ٣٩ و ٤٠ و ٤١ و ٤٨ و ٤٢ و ٤٩ و ٥١ حديثان، و ٥٩ و ٦١ و ٦٤ و ٦٧ و ٧٢ و ٧٦ و ٧٧ و ٨٦ حديثان و ٩٨ و ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ حديثان و ١٤١ و ١٥١ حديثان، و ١٧١ و ١٨٧ و ١٩٤ و ١٩٦ و ١٩٧ حديثان و ١٩٨ و ٢٠٢ حديثان و ٢٠٦ حديثان و ٢٠٩ و ٢١٥ حديثان و ٢٢٧ و ٢٤٤ و ٢٤٥ حديثان و ٢٤٩ و ٢٥٤ و ٢٥٥ و ٢٥٦ و ٢٧٦ و ٢٧٩ و ٢٨٤ و ٢٩٢ و ٢٩٧ و ٣١١ و ٣٣٠ . ٣٥١ و ٣٦٦ و ٣٨٨ .

وآخر في الجزء الثاني أربعين حديثاً وردت في الصفحات: ٤١ حديثان و٥٠ حديثان و٦٥ و٦٧٦ و٩٥ حديثان و١٠٣ و١٠٧ و١٢٠ و١٢٣ و١٣٩ حديثان و١٨٤ و١٨٨ و٢٠٤ و٢٠٨ و٢١١ و٨٤ و٨٦ حديثان و٢٤٢ و٢٤٨ و٢٥٦ و٢٥٧ و٢٨٠ و٢٨٥ و٢٩٠ و٣٠٢ و٣٠٤ و٣١٧ و٣١٩ و٢٨٥ و٢٣٥ و٣٥٠ و٣٥١. ويظهر من هذا العدد الكبير أن من المحتمل جداً أنه أخذ روايات جابر من كتابه في التفسير.

(٣) فقد أخرج له في الجزء الأول خمسة أحاديث في الصفحات: ٢٧ و ٣٦ و ٣٣٩ و ٣٦١ و ٣٦٩، وفي =

١١. كتاب القراءات^(١) لأبي عبد الله أحمد بن محمد السعّاري^(٢) (ت ق ٣) فقد نقل عن جابر في خمسة وعشرين موضعًا من كتابه، ويحتمل أنه أخذها من تفسير جابر وهي في خصوص قراءة الآيات^(٣).
١٢. الكافي بأقسامه الثلاثة - من الأصول والفروع والروضة - لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ) مائة وسبعين روایة^(٤).
١٣. الإمامة والتبصرة لعلي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٢٩ هـ) خمسة أحاديث^(٥).

= الجزء الثاني اثنى عشر حديثاً في الصفحات: ١٤ و ٢٧ و ٦٥ و ١٠٤ و ١١١ حدیثان و ١٦٥ و ٢٥٥ و ٢٩٧ و ٣٩١ و ٤٠٧ و ٤٢١ . ومن المحتمل أيضاً أنه نقلها من تفسير جابر.

(١) الناشر دار بريل للنشر في ليدن وبوسطن ٢٠٠٩.

(٢) قال عنه النجاشي: (أحمد بن محمد بن سعّار أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمد عليهما السلام . ويعرف بالسعّاري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، ذكر ذلك لنا الحسين ابن عبيد الله. بخواص الرواية، كثیر المراسيل). فهرست أسماء مصنفي الشیعة ص: ٨٠ . ونفس الكلام ذكره الشيخ في الفهرست ص: ٦٦ .

(٣) وهذه الموضع هي في الصفحات: ٦ في حديث أن القرآن نزل على سبعة أحرف، ١٨، في قراءة الآية: ٨٧، من سورة البقرة، ٢٠، في قراءة الآية: ٩٠، ٢٣، في قراءة الآية: ١٨٩، ٢٥، في قراءة الآية: ٢٣ و ٢٧، في قراءة الآية: ٢٣٤، منها ٣١، في قراءة الآية: ١٨٥، من آل عمران و ٣٨، في قراءة الآية: ٤٧، من النساء و ٤١، في قراءة الآية: ٥٩، وقراءة الآية: ٤٣ و ٤٣، في قراءة الآية: ١٥، منها ٥٢ في قراءة الآية: ١٧٢، من الأعراف و ٦٢، في قراءة الآية: ١٥، من يونس و ٦٤، في قراءة الآية: ٤٢، من هود و ٧١، في قراءة الآية: ٤١، من إبراهيم و ٨٠، في قراءة الآية: ٧٣، من الإسراء و ٨٩، في قراءة الآية: ٣، من الأنبياء و ١٠٣، في قراءة الآية: ١٥، من النمل و ١١٥، في قراءة الآية: ٣٨، من يس وأيضاً في نفس الصفحة لمْ يسمِي أمير المؤمنين عليهما السلام كذلك و ١٣٢، في قراءة الآية: ٤٥، من الشورى نقل قراءتين و ١٣٣ في قراءة الآية: ٣٩، من الزخرف و ١٤٧، في قراءة الآية: ١-٣، من النجم و ١٧٤ في قراءة الآية: ١٩.

(٤) لم نذكر مواضعها اختصاراً.

(٥) ص: ٤٣ و ١١١ و ١١٧ و ١٣١ و ١٣٣ .

١٤. كامل الزيارات لجعفر بن محمد بن قولويه (ت ٣٦٨ هـ) أربعة عشر حديثاً^(١).
١٥. من لا يحضره الفقيه للصادق (ت ٣٨١ هـ) خمسة وثلاثين حديثاً^(٢).
١٦. تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) ستة وأربعين حديثاً^(٣).
١٧. الاستبصار له أيضاً خمسة عشر حديثاً^(٤).

ولم نذكر سائر كتب الصدوق والشيخ، وكتب الحديث بعد الشيخ الطوسي من جهة عدم الحاجة، ويستنبط من أسانيد كتب الحديث - وما يحدس به من مصادرها - احتواء كتب الحديث في طبقة تلاميذ تلاميذه من أصحاب الإجماع وغيرهم - كالطبقة السادسة - عموماً على بعض روایات جابر بن یزید الجعفی، بل يمكن إثبات ذلك بالنظر إلى تصريح من نقل عنه في المصادر كالشيخ في التهذيبين.

كما أنه روى عن جابر كثير في من كتب التاريخ والسيرة، منها:

١. مقتل الحسين لأبي مخنف^(٥) (ت ١٧٥ هـ).
٢. وقعة صفين لنصر بن مزاحم المنقري (ت ٢١٢ هـ).
٣. مقتل أمير المؤمنين لابن أبي الدنيا^(٦) (ت ٢٨١ هـ).

(١) ص: ١١٤ و ١٤٨ و ١٤٩ و ١٦٢ و ١٦٤ و ١٨٣ و ١٩٤ و ٢٨٢ و ٢٨٨ و ٣٢٣ و ٣٧٤ و ٤٣٣.

(٢) فقد أخرج له في الجزء الأول: خمس روایات، وفي الثاني: ثمان روایات، وفي الثالث: أربع عشرة روایة، وفي الرابع: ثمان روایات.

(٣) فقد أخرج له في الجزء الأول: ١١ روایة، وفي الثاني: ٣ روایات، وفي الثالث: ٩ روایات، وفي الرابع: ٤ روایات، وفي السادس: ٦ روایات، وفي السابع: ٣ روایات، وفي الثامن: ٣ روایات، وفي التاسع: ٣ روایات، وفي العاشر: ٤ روایات.

(٤) فقد أخرج له في الجزء الأول تسع روایات في: ٤١ و ٤٢ و ٨٤ و ٢٠٢ و ٢٠٣ و ٢١٦ و ٤٦٩ و ٤٧١ و ٤٧٤، وفي الثالث أربع روایات في: ٥٥ و ٥٩ و ١٧٦ و ٢٠٩، وفي الرابع روایتين: ٣٤ و ١٧٤.

(٥) هو لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سليم الأزدي الغامدي.

(٦) هو عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس، أبو بكر القرشي، الأموي، مولاهم، البغدادي الحنبلی، ولد بغداد (سنة ٢٠٨ هـ).

٤. تاريخ الأمم والملوک لحمد بن جریر الطبری (ت ٣١٠ هـ).
 ٥. مقاتل الطالبین لأبی الفرج الأصفهانی^(١) (ت ٣٥٦ هـ).
- كما تعتمد كتب الغلاة أيضاً بشكل أساسی على روایات تنقلها عن جابر بن زید الجعفی.

موقف علماء الفريقین من جابر الجعفی.
 اختلف حول الرجل كل من علماء الفريقین اختلافاً كبيراً..
 أما علماء الإمامیة فقد وثقه ابن الغضائیر والمفید في بعض کلماته وساعد عليه بعض ما روى في حقه من طريق أئمة أهل البيت ع، وذهب جماعة إلى أنه من خاصية أصحاب الأئمة ع وأوليائهم في مجموع مميزاته العلمیة والمعنویة، وجرحه المفید في بعض آخر من کلماته وتبعه النجاشی، والراجح أن الضعف إنما كان في بعض الرواة عنه وليس فيه.

وأما الجمهور فهم أيضاً بين موثق له ومبالغ في ورعيه وصدقه، وبين قادح فيه لكونه كذلك بما يبدو بالنظر إلى مجموعه أن أساس القدح فيه حسب ما أفصح عنه بعضهم^(٢): إنما كان رأيه وليس حدیثه.

وبينجي الالتفات إلى أن الذي يظهر بالنظر إلى کلمات علماء الرجال والتاریخ في شأن جابر أن كثيراً من الأخبار المتعلقة بجابر قد ضاعت ولم تدون، فقد كان جابر رجلاً مشهوراً صاحب حکایات وأخبار، وقد ذكر الصفار في بصائر الدرجات أنه حدثنا أحمدر بن محمد [بن عیسیٰ]، عن علی بن الحکم قال: حدثني زیاد بن أبي

(١) هو علی بن الحسین بن محمد بن أحمدر بن الهیشم بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد الله بن مروان المعروف بالحمار آخر خلفاء الدولة الأمویة في الشام.

(٢) عن أحمدر بن خبل قال: (لم يتکلم في جابر في حدیثه إنما تکلم فيه لرأيه). الضعفاء والمتروکین: ١/١٦٤.

الحال قال: اختلف الناس في جابر بن يزيد وأحاديثه وأعاجيبه، قال: فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أريد أن أسأله عنه فابتداًني من غير أن أسأله: ((رحم الله جابر ابن يزيد الجعفي كان يصدق علينا، ولعن الله المغيرة بن سعيد^(١)، كان يكذب علينا)).^(٢).

وقد وصل إلينا جملة من الحكايات عن جابر أغلبها بإسناد ضعيف، إلا أن الظاهر ضياع جملة منها.

وما يتبه على ذلك ما ذكره النجاشي من أن أحمد بن محمد بن عبيد الله الجوهري (ت ٤٤٠هـ) ألف كتاباً في أخبار جابر الجعفي^(٣).

وقد ذكر النجاشي أن الشيخ المفید كان ينشد أشعاراً عن جابر، قال: (كان شيخنا أبو عبد الله محمد بن النعمان عليه ينشدنا أشعاراً كثيرة في معناه تدل على الاختلاط، ليس هذا موضعًا لذكرها)^(٤).

(١) وما أثبتناه هو الصواب، كما في الطبعة المحققة بتحقيق السيد محمد السيد حسين المعلم: ٤٦٤، بشهادة ما ورد في رجال الكشي: ٤٣٦ ح ٢/٤٣٦. مع حواشى الدماماد، تحقيق السيد مهدي الرجائي، (ط. مؤسسة آل البيت). وص: ١٩١-١٩٢ تحقيق حسن المصطفوي، (ط. دانشکاه مشهد)، وما ورد في كتب التاريخ والفرق.

ولكن الموجود في طبعة القرص الفقهي مكتبة أهل البيت عليه ص: ٢٥٨ تصحيح وتعليق وتقدير الحاج ميرزا حسن كوجة باغي، وكذلك قرص الأنوار الرضوية ص: ٢٣٨ نشر مكتبة آية الله المرعشی: (المغيرة بن شعبة). والظاهر تصحیف (سعيد) إلى (شعبة) في النسخة التي اعتمدت عليها الطبعتان لقرب رسم الكلمة جداً، ويحمل انبات ذهن الناسخ لتلك النسخة إلى (المغيرة بن شعبة) المعروف.

(٢) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليه ص: ٥ / ٥ ح ٢٥٨.

(٣) لاحظ رجال النجاشي: ٨٥ رقم: ٢٠٧ ترجمة: أحمد بن محمد بن عبيد الله الجوهري.

(٤) لاحظ المصدر السابق: ١٢٨.

ولم يصل إلينا شيء من أشعار جابر من طرق الفريقيين، كما أنه لم يصل إلينا كتاب الجوهرى في أخبار جابر الجعفى.

ولعل من أسباب ذلك إعراض الجمهور عن أخبار جابر بعد دخوله في مذهب الإمامية في أثر تلمذه على الباقي والصادق عليهما، وضياع كثير من تراث الإمامية – لاسيما ما كان يتلقى ضرباً من الترف – لاسيما في ظل المصابع التي كانوا يعاونها في حفظ كتبهم والتي ضاع في أثرها كثير من مصنفاتهم وتاريخهم. والحديث في هذه المقالة – كما قلنا – مسوق بالأصالة لتحقيق وثاقة جابر أو عدمها، إلا أن طبيعة شخصية جابر اقتضت الحديث تمهيداً عن جملة من أبعاد شخصيته، لأن الرواة على قسمين:

قسم لا معلومات عنه إلا ما ورد من روایاته، أو توصيفه بالثقة وعدمها بالنظر إليها.

وقسم يكون ذا أدوار تاريخية واجتماعية وسياسية، وتكون هناك أخبار كثيرة حول دوره وتتنازعه المذاهب المختلفة، وتوجد حوله نقاط غامضة مثل المفضل بن عمر الجعفي ومحمد بن سنان الزاهري وغيرهما، وجابر بن يزيد من هذا القسم، وهذا القسم لابد من مزيد تدقيق في كثير من حیثيات حياته لرفع جهات الإبهام في شخصيته.

وقد اعتمدت في هذا البحث على مختلف كتب الرجال والحديث والتاريخ والفرق مما تطرق فيه لذكر جابر الجعفي، يضاف إلى ذلك جملة تأملات لبعض أساتذتنا^(١) تضمنت عدة نكات حول الرجل وحياته، والله ولي التوفيق.
ونعقد الكلام حول الرجل في مقامات أربعة:

(١) هو السيد محمد باقر السيسistani عليه السلام أسأل الله سبحانه وتعالى أن يمد في عمره الشريف ويجعله منارة للمؤمنين إنه سميع الدعاء.

الأول - تمهيدي :- في التعريف بجابر: نسبه، علمه، مذهبـه، وخصوصيات أخرى.

الثاني: في كتب جابر.

الثالث: في وثاقته وعدمها عند الفريقين.

الرابع: في معجم بأسماء الذين روى جابر عنهم ورووا عنه.

أما المقام الأول فالكلام فيه في جهات.

الجهة الأولى: نسبـه وكنـيـته.

المشهور بين علماء الرجال من الفريقين أن جابر من قبيلة جعـفي، كما وصفـه كل من ذكرـه: فمن الإمامية البرقي والكشي وابن الغضائـري والنـجاشـي والـطـوسي. ومن الجمهور ابن سـعد والـبـخارـي وابن أبي حـاتـم وابن حـبـان وغـيرـهـم، وقد وصفـهـ كثـيراً عند ذـكرـهـ في أـسـانـيدـ الـرـوـاـيـاتـ حتـىـ أـصـبـحـ هـذـاـ اللـقـبـ مـمـيـزاًـ لـهـ عـمـنـ يـشـارـكـهـ فـيـ هـذـاـ العنـوانـ فـيـقالـ لـهـ: (جابـرـ بنـ يـزـيدـ الجـعـفـيـ)، وقد يـسـتـغـنىـ عـنـ ذـكـرـ أـبـيهـ فـيـ قالـ: (جابـرـ الجـعـفـيـ).

وقد ورد في الكافي بإسنادـهـ عنـ عمـرـوـ بنـ شـمـرـ عنـ جـابـرـ قالـ: قالـ لـيـ أـبـوـ عبدـ اللهـ عليـهـ السـلـامـ: ((يـاـ أـخـاـ جـعـفـ إـنـ الإـيمـانـ أـفـضـلـ مـنـ الإـسـلـامـ، وـإـنـ الـيـقـيـنـ أـفـضـلـ مـنـ الإـيمـانـ، وـمـاـ مـنـ شـيـءـ أـعـزـ مـنـ الـيـقـيـنـ))^(١).

وهـذاـ المـقـدـارـ قدـ يـحـتـمـلـ الـأـنـسـابـ إـلـىـ قـبـيلـةـ جـعـفـيـ بـالـولـاءـ أـوـ الزـوـاجـ مـنـهـمـ لـاـ وـقـعـ فـيـ جـمـعـ آـخـرـ.

إـلـاـ أـنـ بـعـضـ عـلـمـاءـ الرـجـالـ وـالـأـسـابـ صـرـحـواـ بـأـنـ الرـجـلـ عـرـبـيـ قـدـيمـ.

قالـ النـجـاشـيـ (تـ ٤٥٠ـهـ): (جابـرـ بنـ يـزـيدـ، أـبـوـ عبدـ اللهـ، وـقـيـلـ: أـبـوـ محمدـ الجـعـفـيـ، عـرـبـيـ، قـدـيمـ)^(٢)، نـسـبـهـ: اـبـنـ الـحـارـثـ بـنـ عـبـدـ يـغـوثـ بـنـ كـعـبـ بـنـ الـحـارـثـ بـنـ

(١) الكافي: ٥١ / ٢ بـابـ فـضـلـ الـإـيمـانـ عـلـىـ الإـسـلـامـ وـالـيـقـيـنـ عـلـىـ الـإـيمـانـ.

(٢) الظـاهـرـ أـنـ قـوـلـ النـجـاشـيـ هـذـاـ إـشـارـةـ إـلـىـ أـنـ جـابـرـاـ لـاـ يـرـتـبـطـ بـآلـ الجـعـفـيـ عـنـ طـرـيقـ الـولـاءـ أـوـ

معاوية بن وائل بن مرار [ظ. ابن مران^(١)] بن جعفي. لقي أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما
ومات في أيامه سنة ثمان وعشرين ومائة^(٢).

وقد انفرد المزي^(٣) (ت ٧٤٢ هـ) بين علماء الرجال بذكر نسبه الكامل وكأنه اقتبسه
من فهرست النجاشي، حيث قال: (جابر بن يزيد بن الحارث بن عبد يغوث بن كعب
ابن الحارث بن معاوية بن وائل بن مرئي [ظ. ابن مران] بن جعفي الجعفي، أبو عبد
الله، ويقال: أبو يزيد، ويقال: أبو محمد الكوفي)^(٤).

وحيث إنَّ جابرًا كان من المشاهير فإنَّ أغلب كتب الأنساب تعرَّضت لذكره في
ضمن ذكر قبيلته جعفي، أو بعض فروعها، قال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): (وجابر بن
يزيد بن الحارث بن زيد بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل بن

= الزواج، كما عقب ذلك مباشرةً بذكر نسبه، فهو في قوة كلمة (أصيل). وقد ذكر في كتب
الأنساب بعض من يرتبط بهذه القبيلة بالزواج فنسب إليهم. لاحظ الأنساب: ٦٨ / ٢
(١) وهو الصواب، وقد اتفق عليه علماء الرجال والأنساب، فمن الأول: ابن سعد (ت ٢٣٠ هـ) في
طبقاته: ١ / ٣٢٤، ٦ / ٤٩، ٢٨٦ و ٤٩، وتاريخ ابن خليفة (ت ٢٤٠ هـ): ٢٢٦ و ٢٦٥ و ٢٧٦، وابن عبد البر
(ت ٤٦٣ هـ) في الاستيعاب: ٤ / ١٦٦٧، وابن مأكولا (ت ٤٧٥ هـ) في إكمال الكمال: ٢ / ٤٠٧ و ٤٢٧،
والمزي في تهذيب الكمال: ٨ / ٣٧٠، والذهبي (ت ٧٤٨ هـ) في سير أعلام النبلاء: ٤ / ٣٢٠،
وابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) في الإصابة في تمييز الصحابة: ٢ / ١٥٥. ومن الثاني السمعاني (ت ٥٦٢ هـ) في
الأنساب: ٢ / ١٨١، ٣ / ٢٨٠، ٥ / ٢٤٩، وابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) في اللباب في تهذيب الأنساب: ١ /
٧١ و ١٢٩ / ٢، ١٢٩ / ٢.

(٢) فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ١٢٨ - ١٢٩ رقم: ٣٣٢.

(٣) هو الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف ابن الزكي عبد الرحمن بن يوسف بن علي بن عبد
الملك بن علي بن أبي الزهر الكلبي القضاعي المزي المولود في (ليلة العاشر من شهر ربيع الآخر
سنة ٦٥٤) بظاهر حلب المتوفى في (١٢ صفر ٧٤٢ هـ).

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٤ / ٤٦٥.

مران بن جعفي، المحدث المتهم بالكذب^(١).

وقال السمعاني (ت ٥٦٢هـ): (ومن القدماء أبو يزيد جابر بن يزيد الجعفي من أهل الكوفة وقيل كنيته أبو محمد)^(٢).

وذكر ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) نسبه، فقال: (الوايلي نسبة إلى وائل بن مروان [ظ]. مران] بن جعفي، بطن من جعفي، منهم جابر بن يزيد بن الحارث بن زيد بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل. الفقيه الوايلي كان من غلاة الشيعة)^(٣).

وحكى الشيخ في رجاله في ذكره في أصحاب الباقي عليه عن القمي^(٤) أنه قال: إنه من الأزرد^(٥).

وهذا خطأ بين، وإن لم يعترض على الشيخ، بل حكاها عامّة من بعده من غير اعتراض عليه. فإنَّ كون جابر جعفياً في غاية الوضوح والاشتهر.

والظاهر وقوع الخطأ في حكاية الشيخ عن القمي، لا من جهة القمي، كما تنبه له صاحب القاموس^(٦)، فقال: (إنَّ قول الشيخ هذا خلط منه بين هذا وبين جابر بن زيد، إذ عنون القمي "هو ابن قمي" في معارفه كليهما في التابعين، وقال في هذا: "جابر الجعفي، وكان ضعيفاً في حديثه، ومن الرافضة الغالية الذين يؤمّنون بالرجعة، وكان صاحب شعبنة ونيرنجات، وقد روى عنه الثوري وشعبة").

(١) جمهرة أنساب العرب: ٤١٠.

(٢) الأنساب: ٦٨ / ٢.

(٣) اللباب في تهذيب الأنساب: ٣٥٢ / ٣.

(٤) هو ابن قمي الدينوري (ت ٢٧٦هـ).

(٥) رجال الطوسي: ١٢٩.

وقال في جابر بن زيد: "قال الواقدي: هو من الأزد، وقال الأصمسي: جوفي من اليمن". فنوهُمُ الشِّيخُ أَنَّهُ عَنْهُ مِرْتَنْ، وَلَا بَدَّ أَنَّهُ قَرَأَ قَوْلَهُ: "جوفي" جعفي^(١). والأقرب أنَّ مَنْشَا خطأ هو وقوع خطأ في نسخة الشِّيخِ مِنْ كِتَابِ ابْنِ قَتِيَّةِ (الْمَعَارِفِ) مِنْ تَصْحِيفِ (زَيْدٍ) إِلَى (يَزِيدٍ)، وَلِفَظِ ابْنِ قَتِيَّةِ فِي (جاَبِرٌ بْنُ زَيْدٍ) مَا يَلِيهِ: (جاَبِرٌ بْنُ زَيْدٍ). قال الواقدي: هو من الأزد، ويُكَنِّي: أَبا الشَّعْثَاءِ. وَحَدَّثَنِي سَهْلُ بْنُ مُحَمَّدَ، عَنِ الْأَصْمَعِيِّ، قَالَ: أَبُو الشَّعْثَاءِ جَوَفِي [جَوَفِي: نَسْبَةٌ إِلَى دَرْبِ الْجَوْفِ، بِالْبَصَرَةِ] مِنِ الْيَمَنِ، وَكَانَ أَعْوَرُ. وَمَاتَ سَنَةً ثَلَاثَ وَمَائَةً)^(٢).

وَأَيَّاً كَانَ، إِنَّ سَائِرَ مَا ذُكِرَ فِي الْمَعَارِفِ عَنِ الرَّجُلِ مُثْلُهُ: (كَنِيَّتِهِ، وَعُوْرَتِهِ، وَسَنَةِ وَفَاتِهِ) مَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَنْبَهًا عَلَى خَطَا الْكِتَابَةِ، مَضَافًا إِلَى ذِكْرِهِ جَابِرُ الْجَعْفِيُّ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ^(٣).

وَقَدْ عُلِّمَ مَا ذُكِرَنَا اعْتِمَادُ الشِّيخِ فِي رِجَالِهِ عَلَى كِتَابِ ابْنِ قَتِيَّةِ وَلُوْ بِالْوَاسِطَةِ. وَالْمُتَحَصِّلُ: أَنَّهُ لَا خَلَافٌ فِي اسْمِهِ وَنَسْبِهِ وَبَلْدَهُ، وَلَكِنَّ وَقْعَ الْخَلَافِ فِي كَنِيَّتِهِ، فَرَجَحَ النَّجَاشِيُّ بِأَنَّ كَنِيَّتِهِ (أَبُو عَبْدِ اللَّهِ)، وَنَسْبَهُ إِلَى الْقَيْلِ بِأَنَّهَا (أَبُو مُحَمَّدٍ)، وَهِيَ الْمُذَكُورَةُ فِي حَدِيثَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا وَرَدَ فِي أَصْلِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ شَرِيعِ الْحَضْرَمِيِّ، مِنْ أَنَّ جَابِرًا قَالَ ذَاتَ مَرَّةَ: (مَاتَ وَاللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، قَالَ: قَلْنَا مَنْ يَا أَبَا مُحَمَّدًا؟ قَالَ: مَاتَ وَاللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْوَلِيدُ)^(٤).

(١) قاموس الرجال: ٥٤٣ / ٢.

(٢) المعرف: ٤٥٣.

(٣) المعرف: ٤٨٠.

(٤) الأصول ستة عشر: ٢٤٩ حديث: ٣٢٠.

والآخر: ما ورد في رجال الكشي: (جاء العلاء بن يزيد رجل من جعفي، قال: خرجت مع جابر لما طلبه هشام حتى انتهى إلى السواد، قال: فيينا نحن قعود وراغ قريب منا: إذ لفقت نعجة من شائه إلى حمل، فضحك جابر، فقلت له: ما يضحكك أبا محمد؟...).^(١)

وأما عند العامة فكتابه مرددة بين (أبي محمد، وأبي يزيد، وأبي عبد الله^(٢)). وأما الأولان فذكر البخاري (ت ٢٥٦هـ): (قال علي^(٣): أراه أبا يزيد... عن شعبة: عن جابر بن يزيد أبي محمد^(٤)). وقال ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ): (جابر بن يزيد الجعفي الكوفي أبو محمد)^(٥). وقال ابن حبان (ت ٣٥٤هـ): (جابر بن يزيد الجعفي من أهل الكوفة كنيته أبو يزيد وقد قيل أبو محمد...).^(٦)

وكان الوجه في الاختلاف فيه: عدم اشتهر جابر بكتينه، بل باسمه وقبيلته، فكان كل واحد يكتنه من يعلم من أولاده، ولا أهمية لهذا الخلاف، إذ لم تقع كنيته في مورد يحتمل أن يكون قد أريد بها.

الجهة الثانية: قبيلته.

جعفي قبيلة قحطانية يمنية تنسب إلى (جعف بن سعد العشيرة من مذحج)، وقد قدم وفد منهم على النبي ﷺ في عام الوفود وأسلموا وشاركوا في حرب القادسية وبقوا بعد الفتوحات في الكوفة، فكانوا حيّاً من أحياها - على عادة القبائل في السكن

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٤٤٤ / ٣٤٦.

(٢) ذكرها عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ) في الكامل في ضعفاء الرجال: ٢ / ١١٣.

(٣) يزيد علي بن المديني (ت ٢٣٤هـ).

(٤) التاريخ الكبير: ٢ / ٢١٠.

(٥) الجرح والتعديل: ٢ / ٤٩٧.

(٦) كتاب المجرورين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: ١ / ٢٠٨.

الجماعي - كما كان لسائر القبائل أحياء فيها مثل حي كندة. ولهذه القبيلة في حيها بالكوفة مسجد يعرف بمسجد جعفي صلى فيه أمير المؤمنين عليه ودعا فيه^(١)، وذكر ابن سعد^(٢): أن عمرو بن شمر الجعفي - تلميذ جابر - كان إمام مسجد جعفي ستين سنة وكان قاصداً، ولعل عمرو بن شمر قام مقام جابر بعد وفاته (١٢٨ - ١٧١هـ)، ولعله كان يؤم الناس في حياته أيضاً لترك جابر الجماعة احتياطاً.
ولا يبعد أن جابراً كان يوم الناس في هذا المسجد.

وقد ورد في التاريخ عن عمران بن مسلم قال: (مرّ رجل من صحابة الحجاج على مؤذن جعفي وهو يؤذن، فأتى الحجاج فقال: ألا تعجب من أنني سمعت مؤذناً يؤذن بالهجر قال: فأرسل فجاء به، فقال: ما هذا؟ قال: ليس لي أمر، إنما سويد^(٣) الذي يأمرني بهذا، فأرسل إلى سويد، فجيء به، فقال: ما هذه الصلاة؟ قال: صليتها مع أبي بكر، وعمر، وعثمان...) الحديث^(٤).

وقد راج التشيع في الكوفة بعد وفود أمير المؤمنين عليه واتخاذها عاصمة له، وتبلغه لحق أهل البيت عليه من على منبره في خطبه البلغة التي اعتنى الكوفيون بحفظها حتى جمع جملة منها الرضي في نهج البلاغة، وإليهم يتتمي جملة من أصحاب أمير المؤمنين والحسن وعلي بن الحسين والباقر والصادق ومن بعدهم عليه

(١) لاحظ مزار بن الشهيد (ت ق ٦٥هـ): ١٤٩، وفضل الكوفة ومساجدها له: ٦١، ومزار الشهيد: ٢٧٠.
والاحظ ما في البخار: ٣٦٠ / ٨٠ عن كتاب الغارات في حديث عن علي عليه، وعن التهذيب عن أبي جعفر عليه أيضاً في ذكر المساجد المباركة بالكوفة حيث عد منها مسجد جعفي.

(٢) الطبقات الكبرى: ٦ / ٣٤٥.

(٣) هو سويد بن غفلة الجعفي (ت ٨٠هـ). أبرز شخصية في قبيلة جعفي في عصره، وهو من أجلة أصحاب عبد الله بن مسعود ثم أمير المؤمنين عليه، وقد حضر معه صفين، وقد عمر أكثر من (١٢٠) عاماً.

(٤) تاريخ الإسلام: ٦ / ٧٧.

كما يظهر من ملاحظة رجال الشيخ وفهرسته، وفهرست النجاشي، كما كان في موالיהם أيضاً جماعة من الرواة والمحاذين، وقد استشهد بعض الباحثين على تشيع المتتبلي بأنه من قبيلة جعفي^(١).

وقد كان منهم وفي موالיהם قوم من الجمهور ذكرهم الجمهور في كتبهم، ومن أبرز موالיהם من علماء الجمهور (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن برذبه البخاري الجعفي)، صاحب الصحيح، فإنه جعفي بالولاء على ما صرحا به.

الجهة الثالثة: عقب جابر الجعفي وقرباته.

تشير كنى جابر إلى وجود أولاد له بعنوان (يزيد وعبد الله ومحمد) إلا أنه لم يذكر أياً منهم في الرواة والعلماء^(٢).

نعم، ظن بعض علماء الرجال أن (إسماعيل بن جابر) - أحد الرواة عن الإمامين الバقر والصادق عليهما السلام - هو ابن جابر الجعفي، كما عُنونه في رجال الكشي والبرقي والنجاشي والشيخ ومصادر أخرى^(٣)، وعليه جرى بعض

(١) لاحظ أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين (ت ١٣٧١هـ) : ٥١٥ / ٢.

(٢) نعم، ذكر بعض الأعلام - تهذيب المقال في تبيح كتاب رجال النجاشي: ٤٢ / ٥ - (محمد بن جابر الجعفي) في ضمن الرواية. ولم يظهر له وجه بالتبيح، فإن عنوان (محمد بن جابر) وإن كان قد وقع في بعض أسانيد الخاصة وال العامة، إلا أنه لم يظهر كونه الجعفي.

وقد ذكر الشيخ في الرجال - في أصحاب الإمام الصادق عليهما السلام: ٢٧٩ - (محمد بن جابر اليماني). وذكر الجمهور في رجالهم هذا الرجل مع آخرين كـ(محمد بن جابر بن عبد الله الأنصاري)، ووقع في بعض الأسانيد (محمد الجعفي عن أبيه) - كما في الكافي: ٥٤٩ / ٢ - وفسر في بعض آخر بـ(محمد بن إبراهيم الجعفي) - كما في المحسن: ٢ / ٥٨٤ ح ٤٩٣ -.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٤٥٠ / ٢. وأيضاً ذكره البرقي: ص: ١٢ في أصحاب أبي جعفر عليهما السلام بعنوان (إسماعيل بن جابر الجعفي)، ولكنه ذكره في أصحاب أبي عبد الله عليهما السلام: ص: ٢٨ من دون نسبة، وأيضاً عنونه النجاشي في فهرسته: ص: ٣٢ بعنوان (إسماعيل بن جابر الجعفي)، ولكن ذكره =

الباحثين^(١).

ولكن الظاهر أنه خطأ نشأ عن انسياق عنوان (جابر) إلى (الجعفي) في ذهن الكشي وسائر من أشير إليه، أو عن تحريف (الختعمي) إلى (الجعفي)، فإنه ليس هناك أي شاهد على كون (إسماعيل) ابناً لجابر ولا من قبيلة جعفي، فلم ترد له أية رواية

= الشیخ الطوسي في رجاله في أصحاب أبي جعفر عليه السلام بعنوان (إسماعيل بن جابر الخثعمي)، وذكر أن له أصولاً رواها عنه - كما ذكر النجاشي - صفوان بن يحيى، وعاد وذكره مرة أخرى: ص: ١٦٠ في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام بعنوان إسماعيل بن جابر الجعفي الكوفي. وذكره مرة ثالثة في أصحاب الكاظم عليه السلام: ص: ٣٣١ بعنوان (إسماعيل بن جابر، روى عنهم عليهم السلام أيضاً). وذكره بنفس هذا العنوان في الفهرست: ص: ٥٣ وقال: إن له كتاباً رواه عنه صفوان، فيظهر من ذلك أنه نفس الذي عنونه في أصحاب أبي جعفر عليه السلام بعنوان الخثعمي.
وقد بنى السيد الخوئي رض في مجمعمه: ٤/٣٤ على أن الرجل واحد، و (الختعمي) تصحيف (الجعفي).

هذا، وقد جرى العلامة في الخلاصة: ص: ٥٤ والعلامة التفريسي في نقد الرجال: ١/٢١٢ على أنه الجعفي، ولكن جرى ابن داود في رجاله: ص: ٥٠ على أنه الخثعمي.
وبني صاحب قاموس الرجال: (٢/٣٣) على أن إسماعيل بن جابر خثعمي من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهم السلام، وأيضاً بنى على أن إسماعيل الجعفي هو ابن عبد الرحمن، وهذا قد ذكره الصدوق في المشيخة والشيخ والبرقي والنजاشي في عنوان ابن أخيه بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي.

وقال (ص: ٣٤ - ٣٣): (ووصف الكشي والننجاشي والبرقي (إسماعيل بن جابر) بـ (الجعفي) وهُمْ. ونقل الكشي الخبر الأول من خبريه الذي بلغ عن (إسماعيل بن جابر) في عنوانه (إسماعيل ابن جابر الجعفي) غلط، كنقله خبره الثاني بلغ عن (إسماعيل الجعفي) فال الأول في (إسماعيل بن جابر الخثعمي)، لأن (إسماعيل بن جابر) ليس غيره، والثاني في (إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي) فلا ينطبق أحدهما على عنوانه، وكيف؟ ولا وجود له!

وقال أيضاً (٢/٣٧): (والظاهر أن منشأَ وَهُمْ الكشي والننجاشي: أنهما رأيا إسماعيل الجعفي ورأيا إسماعيل بن جابر ومعلوم أن جابر الجعفي معروف، فظننا أن الجعفي ابنه. والموضع مما استدللنا به على سقوط قولهم بترجيح قول الننجاشي على قول الشيخ مطلقاً عند التعارض...).

(١) لاحظ كتاب جابر بن يزيد جعفي ص: ٤٩ لسعيد طاووسى مسرور، باللغة الفارسية.

عن جابر، ولا وصف بالجعفي في أي موضع عدا موردين يتوقع وقوع الخطأ فيهما^(١)، ولا ذكر اسمه ثلاثةً بأن يقال: (إسماعيل بن جابر بن يزيد)، كما هو المتعارف في سائر أولاد الأعلام من وقوع ذلك في بعض موارد ذكرهم مثل (عبيد بن زرارة) فيقال: (عبيد بن زرارة بن أعين)، أو (عبد الله بن بكيه بن أعين).

هذا، وقد يدعى أن (ابن مسكن) ابن أخي جابر، فقد ذكر ابن إدريس في موضع من مستطرفات السرائر - فيما استطرفة من كتاب نوادر المصنف لمحمد بن علي ابن محبوب - عند ذكر ابن مسكن ما لفظه: (قال محمد بن إدريس: واسم ابن مسكن: الحسن، وهو ابن أخي جابر الجعفي، غريق في الولاء لأهل البيت عليه السلام)^(٢).

وهذا خطأ منه، فإن (ابن مسكن) هو (عبد الله) وهو من الموالى، فهو مولى عنزة كما ذكر البرقي والشيخ في رجاله، والنجاشي^(٣).

(١) أحدهما: في الفقيه: ٣ / ٣٤١ حديث: ٤٨٠٨ ط. منشورات مؤسسة الأعلمى، بيروت-لبنان، رواها الصدوق بإسناده عن جميل بن دراج، عن إسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي عيسى عليه السلام قال: ((خمس يطلقن على كل حال، الحامل المتبن حملها..)). ولكن وردت الرواية في الكافي: ٦ / ٧٩ باب طلاق الغائب عن (إسماعيل الجعفي) وقد رواها عنه جميل بن دراج، ورواه عنها كل من: أحمد بن محمد بن أبي نصر، وجعفر بن سماعة، ومحمد بن أبي عمير، وكذلك في الاستبصار: ٣ / ٢٩٤، والتهذيب: ٨ / ٦١. فكأنَّ كلمة (ابن جابر) إضافة من الصدوق أو بعض نسخ الفقيه. والآخر في تفسير العياشي: (عن إسماعيل بن جابر الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام..). ٢ / ١٤٧. ح ٢٦.

وقد وردت في روضة الكافي: ٨ / ٢٨٣ حديث: ٤٢٧ عن إسماعيل الجعفي، باختلاف يسير. وقد رواها معه: (عبد الكريم بن عمرو، وعبد الحميد بن أبي الدليم). والظاهر أن ما في تفسير العياشي أيضاً من انسياق لفظ جابر إلى الجعفي.

(٢) مستطرفات السرائر: ١٨٩. تحقيق السيد محمد مهدي الحرسان.

(٣) لاحظ رجال النجاشي: ٢٤ رقم: ٥٥٩.

وقال إسحاق بن راهويه في مسنده (ت ٢٣٨ هـ): (ذكر لنا عن شريك، عن جابر الجعفي، عن خالته أم عثمان، عن الطفيلي بن أخي جويرية، عن جويرية، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: من لبس الحرير في الدنيا ألبسه الله [ثوباً] من النار).^(١)

وذكر جابر في بعض أسانيد العامة خالة يروي عنها كما روى ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ) بإسناده عن (أبي القاسم إسماعيل بن أحمد، أنا أبو الحسين أحمد بن محمد بن النكور، أنا أبو طاهر المخلص، أنا أبو بكر أحمد بن عبد الله بن سيف، أنا أبو عبيدة التميمي، أنا شعيب بن إبراهيم التميمي، أنا سيف التميمي، أنا جابر بن يزيد الجعفي، عن أم جهيش خالته إحدى بنى جذية، قالت: بينا نحن بدثينة بين الجند وعدن، إذ قيل لهذا رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -...).^(٢)

الجهة الرابعة: مشايخه في العلم.

تتلذذ جابر عند أغلب الوجوه البارزة من التابعين من الطبقة السابقة عليه وأخذ منهم الحديث، وقد جاء في تراثه عند الجمهور روايته عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام. ومن الصحابة: أبو الطفيلي عامر بن وائلة الليشي، وجابر بن عبد الله - على احتمال غير راجح، كما سيأتي - ومن التابعين: قيم بن حذيم، وثابت بن أبي صفية (أبو حمزة الشمالي)، وسويد بن غفلة، وعبد الله بن يحيى الحضرمي، وأبو حريز عبد الله بن الحسين قاضي سجستان، والحارث بن مسلم، وخيثمة بن أبي خيثمة البصري، وزيد العملي، وسالم بن عبد الله بن عمر، وطاوس بن كيسان، وعامر بن شراحيل الشعبي، وعبد الله بن نجبي، وعبد الله بن عبد الرحمن بن الأسود بن يزيد، وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، وعمار الدهني،

(١) مسنده إسحاق بن راهويه: ٤ / ٢٥٠ ح ٢٠٧٣.

(٢) تاريخ مدينة دمشق: ٥٨ / ٤١٤.

والقاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، ومجاحد بن جبر، ومحمد بن قرظة الأنباري، وأبو الزبير محمد بن مسلم المكي، وأبو الصبحى مسلم بن صبيح، وأبو عازب مسلم بن عمرو، والمغيرة بن شبيل.

وأما تراهه عند الإمامية فإن جلـه عن الإمامين الباقي والصادق عليهما السلام، ولكن وردت له روایات مرسلة عن النبي عليهما السلام، أو عن طريق آخرين من الصحابة والتابعـين، وإن كانت غالـب أسانيد هذا القسم من روایاته ينتهي إلى طرق الجمهورـ.

فقد روـى مرسلاً عن رسول الله عليهما السلام روایتين، وواحدـة عن أمير المؤمنـين عليهما السلام، وروـى روایتين عن الإمام عليـ بن الحسين عليهما السلام، وعن الإمام الباقي عليهما السلام ما يزيد على أربعـمائة وخمسـين روـایة، وعن الإمام الصادق عليهما السلام ما يزيد على ثمانـين روـایة.

ورـوى عن جمـاعة من الصحـابة والتابعـين، روـایات أسانـيد كثـير منها عامـية، فـروـى عن جابرـ بن عبد اللهـ الأنصـاري مباشرـة اثـنتي عشرـة روـایة، وروـایتين بـتوسط أبيـ الزـبيرـ المـكيـ، وروـایة واحـدة بـتوسط أبيـ نـصرـة [أـبيـ حـمـزةـ]ـ، وـرـجلـ، وـرـوىـ أـربعـ روـایـاتـ عنـ عبدـ اللهـ بنـ نـجـيـ الـحضرـميـ [الـكنـديـ]ـ، وـرـوىـ ثـلـاثـ روـایـاتـ عنـ الشـعـبـيـ، وـسـعـيدـ بنـ المـسـبـ، وـرـواـيـةـ وـاحـدةـ عنـ كلـ منـ: أـبيـ حـمـزةـ الثـمـالـيـ، وـأـبيـ الطـفـيلـ، وـشـرـحـيـلـ بنـ سـعـدـ الـأـبـارـيـ، وـمـسـافـرـ، وـعـبـدـ الـأـعـلـىـ، وـمـحـمـدـ بنـ عـلـيـ بنـ عـبـاسـ، وـعـبـدـ الرـحـمـنـ بنـ سـابـطـ، وـإـبـرـاهـيمـ الـقـرـشـيـ، وـتـقـيمـ بنـ جـذـيمـ، وـعـكـرـمـةـ، وـسـوـيدـ بنـ غـفـلـةـ، وـمـجاـهـدـ، وـالـهـيـشـ بنـ عـبـدـ الـعـزـيزـ، وـأـرـسـلـ عنـ المـسـبـ بنـ نـجـيـةـ روـایـةـ وـاحـدةـ، وـرـفـعـ روـایـةـ عنـ أـبيـ مـرـيمـ.

وـسيـأـتيـ تـفـصـيلـ الـكـلامـ فيـ ذـلـكـ فيـ الـمـقـامـ الـرـابـعـ إـنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـىـ.

الـجـهـةـ الـخـامـسـةـ:ـ فـيـ لـوـادـةـ جـابـرـ وـوـفـاتـهـ وـعـمـرـهـ.

ولـنـقـدـمـ الـكـلامـ فيـ وـفـاتـهـ لـتـعـرـضـ مـتـرـجـمـيهـ لـهـ، فـنـقـولـ:ـ فـيـ تـارـيخـ وـفـاتـهـ جـلـهـ أـقوـالـ:

الـأـوـلـ:ـ مـاـ هـوـ الـمـشـهـورـ بـيـنـ رـجـالـيـ الـخـاصـةـ وـالـعـامـةـ مـنـ أـنـ تـارـيخـ وـفـاتـهـ سـنةـ

١٢٨هـ، وعليه النجاشي^(١) والشيخ ناسباً ذلك إلى ابن حنبل (ت ٢٤١هـ)^(٢)، وذكره أيضاً محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ)^(٣)، والبخاري (ت ٢٥٦هـ)^(٤)، وابن حبان (ت ٣٥٤هـ)^(٥)، والفضل بن دكين أبو نعيم (ت ٢١٨ أو ٢١٩هـ) - كما في الكامل^(٦) -، وأبو موسى محمد بن المشنى (ت ٢٥٢هـ)^(٧)، وأخرون.

الثاني: ما عن مطين^(٨) عن المفضل بن صالح من أنه توفي (سنة ١٢٧هـ)^(٩).

الثالث: ما عن ابن أبي خيثمة عن يحيى بن معين من أنه توفي (سنة ١٣٢هـ)^(١٠).

الرابع: ما ذكره الدميري (ت ٨٠٨هـ) من أنه توفي سنة ست وستين ومائة^(١١)، وكأنَّ كلمة (ستين) غلطٌ، والصواب (سنة ست وعشرين).

وقد رجح القول الثالث بعض الباحثين^(١٢) استناداً إلى رواية رواها الكشي، وهو محل نظر.

وتفصيل ذلك: إن ما يمكن أن يؤيد به هذا القول أمور:

(١) رجال النجاشي: ١٢٨ رقم: ٣٣٢.

(٢) رجال الطوسي: ١٢٩.

(٣) الطبقات الكبرى: ٦ / ٣٤٥.

(٤) التاريخ الكبير: ٢ / ٢١٠.

(٥) كتاب المجرورين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: ١ / ٢٠٨.

(٦) الكامل في ضعفاء الرجال لعبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ): ٢ / ١١٤. تلميذ سفيان الثوري، كما في تهذيب التهذيب: ٨ / ٢٤٣.

(٧) الكامل في ضعفاء الرجال: ٢ / ١١٧. سمع سفيان بن عيينة كما في تاريخ بغداد: ٤ / ٥١.

(٨) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي الكوفي (ت ٢٩٧هـ). سير أعلام النبلاء: ٤٢ / ١٤.

(٩) تهذيب التهذيب: ٢ / ٤٢.

(١٠) المصدر السابق: ٢ / ٤٢.

(١١) حياة الحيوان الكبرى: ١ / ٤٥١.

(١٢) لاحظ جواهر التاريخ: ٥ / ١٥٩.

الأول: ما رواه الكشي عن (جبريل بن أحمد^(١)، حدثني الشجاعي^(٢)، عن محمد ابن الحسين^(٣)، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وأنا شاب، فقال: ((من أنت؟)). قلت: من أهل الكوفة، قال: ((من؟)). قلت: من جعفي، قال: ((ما أقدمك إلى هاهنا؟)). قلت: طلب العلم، قال: ((من؟)). قلت: منك، قال: ((فإذا سألك أحد من أين أنت؟ فقل من أهل المدينة)). قال، قلت: أسألك قبل كل شيء عن هذا، أيمحلي أن أكذب؟ قال: ((ليس هذا بکذب من كان في مدينة فهو من أهلها حتى يخرج)). قال: ودفع إلي كتاباً وقال لي: ((إن أنت حديثت به حتى تهلك بنو أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي، وإذا أنت كتمت منه شيئاً بعد هلاكبني أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي، ثم دفع إلي كتاباً آخر، ثم قال: وهذا إن حديث بشيء منه أبداً فعليك لعنتي ولعنة آبائي))^(٤).

وهذه الرواية رواها ابن شهرآشوب عن أبي كھمس وليس فيها هذه التتمة: (قال

(١) قال الشيخ في رجاله في باب من لم يرو عنهم عليه السلام ص: ٤١٨ (جبريل بن أحمد الفاريابي، يكنى أبا محمد، وكان مقيماً بكش، كثير الرواية عن العلماء بالعراق وقم وخراسان). وقد روى عنه الكشي كثيراً من دون واسطة.

(٢) كأنه (علي بن محمد بن الشجاع) الذي ذكر في بعض أسانيد الكشي بهذا العنوان كما في ترجمة سلمان، وفي بعضها بعنوان (علي بن شجاع) كما في ترجمة ريان بن الصلت، وذكره الشيخ في رجاله [ص: ٤٠٠] في أصحاب أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام، وعلى أي حال فالرجل مهملاً.

(٣) قال النجاشي: (محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمданی - واسم أبي الخطاب زید - جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة، عین، حسن التصانیف، مسکون إلى روایته). فهرست أسماء مصنفی الشیعة ص: ٣٣٤. وقال الشيخ في الفهرست ص: ٢١٥ (محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، کوفی، ثقة).

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٤٣٨ ح ٣٣٩.

قال لي جابر الجعفي: دخلت على أبي جعفر عليهما السلام فقال لي: ((من أين أنت؟)) فقلت: من أهل الكوفة، قال: ((من؟)). قلت: من جعف، قال: ((ما أقدمك إلى هنا؟)) قلت: طلب العلم، قال: ((من؟)). قلت: منك، قال: ((إذا سألك أحد من أين أنت؟ فقل: من أهل المدينة)), قلت: أيحل لي أن أكذب؟ قال: ((ليس هذا كذلك من كان في مدينة فهو من أهلها حتى يخرج))^(٣).
وهذه الرواية..

أولاً: ضعيفة سندًا ولا أقل بعمرو بن شمر والشجاعي.

وثانياً: إن في الذيل المذكور غرابة من جهات:

منها: أنه لم يعهد في الآثار الصحيحة أن الأئمة عليهما السلام دفعوا لأحد من أصحابهم كتاباً، بل كان أصحابهم أحياناً يكتبون ما يذكرون.

ومنها: أن مقتضى مساق الرواية أن ذلك كان في أول لقاء للإمام عليهما السلام بجابر، ومن ثم سأله عن اسمه وموطنه وقبيلته، فكيف يشق به حتى يعطيه كتاباً ويجعله من أصحاب سره!! ومنها: أن ما ذكره عنه عليهما السلام: ((إن أنت حدثت به حتى تهلك بني أمية فعليك لعنتي ولعنة آبائي...)), بعيد عن أسلوب الإمام عليهما السلام وأدبه، بل كانوا يقولون تعريضاً لمن يترك التقة وبث أسرارهم: ((إن التقة ديني ودين آبائي)), وأنه ((لا دين لمن لا تقة له)), وإنما هذه التعابير من أساليب الغلة في كيفية سترهم لأسرارهم.

وعليه فلا يبعد كون الزيادة في الحديث من جهة (عمرو بن شمر) الذي اتهم بالزيادة في كتب جابر وأحاديثه أو بعض من بعده، ومن عادة الضعفاء الإضافة على

(١) هو هيثم (البيهقي) بن عبد الله أبو كهمس، كوفي، عربي. رجال النجاشي: ٤٣٦.

(٢) يلاحظ على سهل المثال الكافي: ٢/٧٨، ١٠٤، ٢٣٥، ٤٨٥، ٦٠٨.

(٣) مناقب آل أبي طالب: ٣/٣٣١.

الروايات المعهودة حتى تناول التصديق تبعاً.

وعليه فلا اطمئنان بذيل الرواية الذي انفرد به عمرو بن شمر.

الثاني: إن اليعقوبي المؤرخ (ت ٢٨٤هـ) عَدَ جابر الجعفي من الفقهاء في عهد أبي العباس السفاح الذي تولى الخلافة سنة (١٣٢هـ)^(١)، كما عدَه من الفقهاء في أيام مروان الحمار آخر خلفاء بنى أمية^(٢).

ولكن في الاعتماد على قول اليعقوبي هذا في مقابل قول غيره من المؤرخين وعلماء الرجال، نظر، لاسيما أنَّ عَدَ جابر من الفقهاء في أيام السفاح غير وجيه حتى لو كان قد توفي في نفس سنة خلافته.

الثالث: ما ورد من رواية أحداث أصحاب الصادق عليه السلام عنه مثل:

١. عبد الله بن سنان.

٢. هارون بن خارجة.

٣. حميد بن المثنى أبو المغرا العجلي.

٤. مرازم بن حكيم الأزدي المدائني.

٥. مثنى بن الوليد الحناط.

٦. سيف بن عميرة النخعي.

٧. محمد بن الفضيل بن كثير الصيرفي.

٨. نصر بن قابوس اللخمي القابوسي، إلى غير هؤلاء من الرجال.

هذا، ولكن الظاهر عدم إدراك جمع من هؤلاء بجابر ولو كانت وفاته (١٣٢هـ)، ولا يبعد وقوع سقط في أسانيد هذه الروايات، فإنَّ أسانيد الروايات عن جابر يكثر الخلل فيها. وسيأتي تحقيق ذلك في المقام الرابع إن شاء الله تعالى.

(١) تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٣٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢ / ٣٤٨.

فالأرجح ما عليه قول المشهور.

وأما الكلام على ولادته فالواقع أنه لم يتعرض أحد لذكرها شأن ولادة أغلب الرواية، كما لم يحدد له عمر يستنبط منه سنة ولادته - كما يذكر في بعض الرواية -، ولا شك أن جابرًا لم يخترم مبكرًا كأن يكون قد توفي عن أربعين سنة أو دونها مثلاً، وإنما الذكر ذلك في شأنه لاسيما مع شهرته، بل الظاهر أنه عاش عمراً طبيعياً على الأقل بحدود (٦٠ سنة)، فإنه كان من مشايخ أهل الحديث في طبقته، وعليه فلا بد أن يكون مولوداً سنة (٧٠هـ) على أقل تقدير، ولا يبعد أن تكون ولادته حدود (٦٠ - ٦٥هـ).

وربما قيل: (إنَّه يمكن تعرف عصر مولده مما اتفق عليه الأكثرون، من أنه مات سنة ثمان وعشرين ومائة، وأيضاً من كونه شيخاً كبير السن حين مات، وهو في العادة ابن ثمانين أو قلبه أو بعده بقليل). ومن أنه روى عن غير واحد من الصحابة وأكابر التابعين، كما سيأتي ذكرهم. ومن كونه تابعياً، كما صرَّح به الشيخ في أصحاب الصادق عليه السلام بقوله: (تابعٍ أنسد عنه)، وقد عدَّ جماعة من نظرائه من أصحاب الصادق عليه السلام من التابعين مثل أبي حمزة الشمالي، وإسماعيل بن عبد الرحمن الكوفي، وعبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي عليهما السلام، وغيرهم كما في مناقب ابن شهرآشوب في أصحابه عليه السلام من التابعين. وغير ذلك من الشواهد التي سترى إن شاء الله. وعلى هذا فهو على الظاهر من مواليد سنة خمسين أو قبيل ذلك أو بعيدتها^(١).

أقول: لم يثبت بلوغ جابر حدود الثمانين حتى تكون ولادته سنة (٥٠هـ) تقريباً، فإنه لو بلغها لنبهوا عليه عادة - لاسيما في مثله من المشاهير - . ولم أقف على ذكر كونه (شيخاً كبير السن حين مات) في كلمات الفريقيين.

(١) تهذيب المقال في تبيين كتاب رجال النجاشي: ٤٥ / ٥.

وأما عده من التابعين فلا يدل عليه، فإن التابعي عندهم من أدرك الصحابة وقد عدّهم ابن حجر طبقات أربع^(١):

الأولى: طبقة كبار التابعين كسعيد بن المسيب (ت ٩٩٣هـ).

الثانية: الطبقة الوسطى من التابعين، كالحسن بن أبي الحسن البصري واسم أبيه يسار الأنصاري (ت ١١٠هـ)، ومحمد بن سيرين الأنصاري (ت ١١٠هـ).

الثالثة: الطبقة الصغرى منهم، الذين رأوا الواحد والاثنين، ولم يثبت لبعضهم السماع من الصحابة كالأعمش (٦١ - ٤٨هـ).

الرابعة: عاصروا الطبقة الثالثة ولكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كابن جريج^(٢) (ت ١٥٠هـ)، وعدّ بعدّهم طبقة تابعي التابعين كالإمام الصادق علیه السلام (٨٣ - ١٤٨هـ)، ومالك (٩٤ - ١٧٩هـ) والشوري (ت ١٦١هـ)، وأيوب السختياني (٦٨ - ١٣١هـ)^(٣)، وعبد الله بن عون بن أرطمان (٦٦ - ١٥١هـ)^(٤)، وغيرهم.

وقد علم أن من الصحابة من بقي حتى بعد المائة كأبي الطفيلي عامر بن وائلة، وقد عدّ من التابعين مثل هشام بن عروة بن الزبير (٦٠ - ١٤٥هـ)^(٥)، وحميد بن أبي حميد الطويل (٦٨ - ١٤٣هـ)^(٦)، وقتادة بن دعامة البصري (٦١ - ١١٧هـ)^(٧)،

(١) لاحظ تقرير التهذيب: ٢٥-٢٦ / ١.

(٢) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، ويكتفى أبا الوليد أو أبا خالد، مولى أمية ابن خالد ابن اسید القرشي. لاحظ مشاهير علماء الأمصار: ٢٣٠.

(٣) المصدر السابق: ٢٣٧.

(٤) المصدر السابق: ٢٣٨.

(٥) المصدر السابق: ١٣٠.

(٦) المصدر السابق: ١٥٠.

(٧) المصدر السابق: ١٥٣.

وسليمان بن مهران الأعمش (٦١ - ١٤٨هـ)^(١)، ويزيد بن عبد الرحمن بن أبي مالك الهمданى الأشعري (٦٠ - ١٣٠هـ)^(٢).

فعده من التابعين لا يدل على تولده في حدود (سنة ٥٥هـ)، فهذا أبو حمزة الشمالي (ت ١٥٠هـ) وأدرك علي بن الحسين عليهما إدراكاً بيناً، وروى عنه روايات مشهورة، كما أدرك بعضاً آخر من الصحابة مثل أنس بن مالك (ت ٩١هـ)^(٣) وغيره، مع ذلك فالظاهر أنه ليس مولوداً سنة (٥٥هـ)، وإنما كان قد عاش مائة سنة وهو ما لم يذكر رغم شهرته وذكره في رجال العامة.

وأما جابر فلم يثبت في شأنه مثل ذلك، بل أغلب من روى عنهم من توفي حوالي المائة كالقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت ١٠٢هـ)^(٤)، وعامر الشعبي (ت ١٠٣هـ)، (ت ١٠٣هـ)، ومنهم من توفي بعدها كأبي الطفيل (ت ١١٠هـ)، هذا، وقد ينقض على ما ذكرناه بورود روايته عن بعضٍ مما يقتضي تقديم سنة ولادته، وذلك عن ثلاثة:

١. ما ذكره بعض الأعلام^(٥) من روايته عن زينب العقيلة كما في الفقيه حيث ذكر الصدوق: (وروي عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد، عن جابر، عن زينب بنت علي عليهما السلام قالت...)^(٦).

وهذه الرواية - إن سلمنا بهذا الإسناد - مرسلة جزماً فإن العقيلة عليهما السلام كانت وفاتها - على المشهور - سنة (٦٢هـ)، فلا يمكن أن يروي جابر عنها حتى لو كانت ولادته بحدود ذلك.

(١) المصدر السابق: ١٧٩.

(٢) المصدر السابق: ١٩١.

(٣) المصدر السابق: ٦٥.

(٤) المصدر السابق: ١٠٥.

(٥) لاحظ تهذيب المقال في تقييح كتاب رجال النجاشي: ٥٦ / ٥.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٥٦٧ ح ٤٩٤٠.

على أن الظاهر وقوع تحريف وسقط في هذا الإسناد، كما تبَّأله العلامة المجلسي الأول الشافعى، حيث قال: (والظاهر عن أحمد بن محمد الخزاعي، عن محمد بن جابر، عن زينب، كما هو في العلل^(١). وسيجيء في الفهرست^(٢): عن محمد بن جابر، عن عباد العامري، عن زينب بنت علي عليه السلام)^(٣).

هذا، وقد وردت رواية جابر الجعفي لهذه الخطبة في دلائل الإمامة عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام^(٤).

٢. روايته عن جابر بن عبد الله الأنصاري (ت ٧٨٥).

فقد وردت رواية جابر بن يزيد الجعفي مباشرة عن جابر بن عبد الله الأنصاري في جملة من أسانيده العامية في كتب الإمامية في عدة مواضع في أمالى الصدوق^(٥)، وفي كمال الدين وتمام النعمة^(٦)، وفي معانى الأخبار^(٧)، وفي الفقيه^(٨)، وذكر الصدوق طريقه في المشيخة إلى جابر بن عبد الله الأنصاري عن طريقه^(٩)، وفي نوادر

(١) والملحوظ أنه في الأقراص الليزرية - مكتبة أهل البيت للإصدار الثاني، ونور٢، والأنوار الرضوية، والجامع الفقهي - عن أحمد بن محمد بن جابر. علل الشرائع: ١/٢٤٨ ح٢. والصحيح ما في نسخة العلامة المجلسي الأول الشافعى بشهادة ما في مشيخة الفقيه.

(٢) قال الصدوق: (وما كان فيه عن إسماعيل بن مهران من كلام فاطمة عليها السلام فقد روته عن محمد بن موسى بن الموكيل رضي الله عنه، عن علي بن الحسين السعدآبادى، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، عن أبيه، عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد الخزاعي، عن محمد بن جابر، عن عباد العامري، عن زينب بنت أمير المؤمنين عليه السلام). من لا يحضره الفقيه: ٤/٥٣١.

(٣) روضة المتقن في شرح من لا يحضره الفقيه: ٩/٢٧٦.

(٤) دلائل الإمامية: ١١٠.

(٥) ص: ١٨٤ و ١٨٧.

(٦) ص: ٢٥٣ و ٢٨٦ و ٣٩٤.

(٧) ص: ٥٥.

(٨) من لا يحضره الفقيه: ٤/٤١٣ ح٤١٣.

(٩) المصدر السابق: ٤/٤٤٥.

المعجزات^(١)، وفي مستدرك الوسائل^(٢) نقلًا عن كتاب عمل شهر رمضان للسيد ابن طاووس.

ولو ثبتت هذه الرواية اقتضى تقديم ولادة جابر عمًا قدرناه من سنة (٦٠ هـ) تقريبًا، لأن عمره يكون حين وفاة جابر بن عبد الله الأنصاري ثمانيني عشرة سنة، وهذا العمر من غير المتعارف فيه تحمل الرواية، ولو حصل هكذا شيء لنبه عليه الرجاليون لأنه نادر الواقع. وعليه فالمناسب أن تكون ولادته حدود نيف وخمسين.

وهناك مورد آخر: وهو ما رواه قطب الدين الرواندي عن (دعبد الخزاعي) قال: حدثني الرضا، عن أبيه، عن جده عليه السلام قال: كنت عند أبي الباقي عليه السلام إذ دخل عليه جماعة من الشيعة وفيهم جابر بن زيد، فقالوا: هل رضي أبوك علي (بن أبي طالب) عليهما السلام الأول والثاني؟ فقال: اللهم لا. قالوا: فلم نكح من سببهم خولة الحنفية إذا لم يرض بامامتهم؟ فقال الباقي عليه السلام: امض يا جابر بن زيد إلى (منزل) جابر بن عبد الله الأنصاري فقل له: إن محمد بن علي يدعوك...)^(٣) إلى آخر الرواية وهي طويلة وفيها كراهة جابر بن عبد الله الأنصاري.
وهذه الرواية الأخيرة:
أولاً: ضعيفة بالإرسال.

وثانياً: إنها مخالفة للواقع التاريخي، لأن مقتضاها أن الإمام الصادق كان عند أبيه عليهما السلام عند دخول وفد الشيعة عليه، مع أن ولادته عليه السلام كانت بعد وفاة جابر بن عبد الله الأنصاري بخمس سنوات، إذ إن ولادته المباركة كانت (عام ٨٣ هـ).

والجواب عن الموارد الأولى: أن الوثوق بهذه الموارد بعيد، بالنظر إلى مجموع أمور:

(١) ص: ٣٠

(٢) مستدرك الوسائل: ٦ / ٤٥٥

(٣) الخرائج والجرائح: ٢ / ٥٨٩ - ٥٩٣ فصل في أعلام الإمام محمد بن علي بن الحسين الباقي عليه السلام ح ١.

أ. عدم وجود شواهد أخرى على حكاية جابر الجعفي عن آخرين من طبقة جابر الأنباري، فهذه الحالة مفردة.

ب. إنّ جابر بن عبد الله الأنباري روایات كثيرة في كتب الجمهور، ولم ترد روایة جابر الجعفي عنه إلا بالواسطة.

كما روى عنه بالواسطة في جملة من روایات الخاصة، فقد وردت روایته عن جابر بن عبد الله الأنباري بتوسيط الإمام الباقي عليه السلام في الكافي^(١) وفي علل الشرائع^(٢)، وأبي الزبير المكي في أمالى الصدوق^(٣) وفضائل الأشهر وعن رجل في مستدرك الوسائل نقلًا عن آخر كتاب أبي جعفر محمد بن المشنى ابن القاسم الحضرمي^(٤).

ج. ضعف الإسناد في الموارد المذكورة إلى جابر الجعفي بمثل عمرو بن شمر، والمفضل بن عمر، وأبي جميلة المفضل بن صالح، وغيرهم، ومثل هؤلاء الضعفاء من لا وثيق بما تنفرد به أسانيدهم، إذ لا أقل من احتمال التدليس فيها.

د. إنّ جابر الأنباري كان في المدينة وجابر الجعفي كان في الكوفة، ولم يذكر سفر جابر إلى المدينة في هذا التاريخ وإنما ورد في بعض روایاته سفره في زمان إماماة الإمام الباقي عليه السلام، وكأنه كان بعد شهادة أبيه السجاد عليه السلام عام (٩٥هـ).

(١) ٥٢٨ / ٣ و ٢٣٣ / ٣.

(٢) ١٨٣ / ١.

(٣) ص: ٧٣.

(٤) ص: ١٣٩.

(٥) ٤٧٠ / ٢.

٣. روايته عن محمد بن الحنفية المتوفى على الأرجح سنة (٨١ هـ)^(١)، كما وقع في عدة موارد:

الأول: ما في مصنف عبد الرزاق الصنعاني في أن (المؤذن المحتسب كالشاهد سيفه في سبيل الله)^(٢).

ولو قمت بهذه الرواية لكان ذلك مقرراً لولادة جابر قبل سنة (٦٠) كـ (٥٥) مثلاً حتى يكون عمره (٢٦ سنة) مثلاً.

ولكن الوثيق بهذا الإسناد مشكل، ولاسيما أن جابرأً كان بالكوفة وكان ابن الحنفية بالمدينة ثم برضوى وتوفي بها.

ومن المحتمل أن تكون الرواية في الأصل عن (محمد بن علي) من غير تقييد، وقد أريد به الباقر عليه السلام - كما يتكرر في أسانيد جابر -، إلا أن عبد الرزاق لما وجد رواية (جابر عن محمد بن علي) ظن أن المراد به (ابن الحنفية) لشهرته.

وقد وردت في المحسن رواية هذا الحديث عن جابر عن محمد بن علي من غير تقييد بـ (ابن الحنفية)، عن رسول الله عليه السلام حيث روى البرقي عن عبيد بن يحيى بن المغيرة، عن سهل بن سنان، عن سلام المدايني، عن جابر الجعفي، عن محمد بن علي، قال: ((رسول الله عليه السلام: المؤذن المحتسب كالشاهد بسيفه في سبيل الله، القاتل بين صفين))^(٣).

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (ت ٢٣٠ هـ): ٥ / ١١٦. قال ابن سعد: (أخبرنا محمد بن عمر قال حدثنا زيد بن السائب قال سألت أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية أين دفن أبوك؟ فقال: بالبقاء. قلت: أي سنة؟ قال: سنة إحدى وثمانين في أولها وهو يومئذ ابن خمس وستين لا يستكملاها). وقال المزي في تهذيب الكمال: ٢٦ / ١٥٢ (ومات برضوى سنة ثلاثة وثلاثين وسبعين، ودفن بالبقاء، وقيل: مات سنة ثمانين، وقيل: سنة إحدى وثمانين، وقيل: سنة اثنين وثمانين، وقيل: سنة اثنين وتسعين، وقيل: سنة ثلاثة وسبعين، وهو ابن خمس وستين).

(٢) المصنف: ١ / ٤٨٥.

(٣) المحسن: ١ / ٤٨ باب: ٥١ (ثواب الأذان) ح ٦٨.

ويحتمل إرسال جابر الرواية عن ابن الحنفية، وكان ذلك أمراً متعارفاً، أو يكون قد سقط الواسطة فيكون الأصل مثلاً: (جابر عن محمد بن علي عن ابن الحنفية) - كما روى عن ابن الحنفية في مورد بتوسط الإمام الباقر عليه^(١) - فدمج بعضهم الاسمين الآخرين بتصور أن (عن) بينهما خطأ لوحدة العنوانين، والله العالم.

الثاني: ما ذكره المقرizi (ت٨٤٥هـ) بقوله: (وقال سيف^(٢): عن جابر بن يزيد عن محمد بن علي ابن الحنفية قال: دخل القبر العباس وعلي والفضل وعبد الرحمن ابن عوف - رضي الله تبارك وتعالي عنهم - وكان بعض الأخوال يدخل مع العمومية القبر)^(٣).

وهذا الحديث ضعيف من أكثر من جهة:

الأولى: الإرسال بين المقرizi وبين سيف بن عمر.

الثانية: إن (سيف) قد ضعفه عامة رجالى العامة، وذكروا في ترجمته أنه يروي الموضوعات، وقد اتهم بالزندقة^(٤).

والحاصل: إن هذا الحديث لا يثبت.

الثالث: ما ورد من حكاية منازعة الإمام زين العابدين مع محمد بن الحنفية^(٥) وسوف نتعرض له في الحديث عن إمكان روايته عن الإمام السجاد عليه ونذكر النظر فيه هناك.

(١) يلاحظ إقبال الأعمال: ٣٧ / ٢.

(٢) هو سيف بن عمر التميمي البرجمي، ويقال: السعدي، ويقال: الضبي، ويقال: الأسدى، الكوفي صاحب كتاب (الردة والفتوح). بقرينة بقية الأسانيد كما في تاريخ مدينة دمشق: ٤١٤ / ٥٨.

(٣) إمداد الأسماء: ١٤ / ٥٨٧.

(٤) لاحظ كتاب المجرودين: ١ / ٣٤٥، والكامل في ضعفاء الرجال: ٣ / ٤٣٥، وتهذيب الكمال: ١٢ / ٣٢٤، وتهذيب التهذيب: ٤ / ٢٥٩.

(٥) مناقب آل أبي طالب: ٣ / ٢٨٨.

٣. روایته عن سعید بن المیب (ت ٩٣ھـ)، وقد وقعت روایته عنه في بعض أسانیده العامة في كتب الإمامية^(١) مما في طریقه مثل محمد بن سنان، والمفضل بن عمر، من لا وثوق به.

الجهة السادسة: من روی عنه من أئمة أهل البيت عليهم السلام.

قد عد أصحابنا جابر في أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام فقد عده البرقي (ت ٢٧٤ھـ) في رجاله من أصحابهما^(٢)، وقال النجاشي: (لقي أبا جعفر وأبا عبد الله عليهم السلام)^(٣)، وذكره الشيخ الطوسي في رجاله في أصحاب أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله عليهم السلام، وقال في الموضع الثاني: (جابر بن يزيد، أبو عبد الله الجعفي، تابعي، أنسد عنه، روی عنهم عليهم السلام)^(٤).

وقد يتراهى من عبارة النجاشي في ذكره لقاء جابر مع الإمامين الباقر والصادق عليهم السلام أنه يشك في روایته عنهم، لذا قد يقال: (ولعله نشأ مـا رواه الكشي [ص ١٩١ / ر ٣٣٥] عن حمدویه وإبراهیم ابني نصیر، عن محمد بن عیسی، عن علی ابن الحکم، عن ابن بکیر، عن زرارہ، قال: سـألت أبا عبد الله عليه السلام عن أحادیث جابر، فقال: ((ما رأیته عند أبي عليه السلام قـط إـلا مـرة واحـدة، وما دخل عـلـيـ قـط))^(٥).

وقد أورد عليه: (بمخالفته لضرورـة كونـه من أصحابـهما عليـهمـالـسلامـ، وروـایـتهـ عنـهـماـ مؤـولـ، أوـ أنهـ منـ الأـغـلـاطـ التـيـ أـشـارـ إـلـيـهاـ النـجـاشـيـ فيـ تـرـجمـةـ الـكـشـيـ عـنـ ذـكـرـ كـتابـهـ بـقولـهـ: (وـفـيـهـ أـغـلـاطـ كـثـيرـةـ)ـ وـلـوـ صـدـرـ عـنـ عليـهـ السـلامــ مـثـلـهـ لـشـنـعـ بـهـ الأـعـدـاءـ).

(١) لاحظ أمالی الصدق: ٧٨، وكمال الدین وتمام النعمة: ٢٥٦، ودلائل الإمامة: ٦٢.

(٢) لاحظ رجال البرقي: ٩ و ١٦٩.

(٣) لاحظ رجال النجاشي: ١٢٨.

(٤) رجال الطوسي: ١٢٩ و ١٧٦.

(٥) تهذیب المقال في تتفییح کتاب رجال النجاشی: ٥ / ٥٩.

وأقول: إن هذه الرواية لا تنفي روايته عن الباقي والصادق عليهما، إذ المفروض فيها إثبات لقائه للباقي عليهما ولو لمرة واحدة، ولا ينفي وقوع اللقاء معه في تلك المرة، ولا وقوع لقائه معهما وروايته عنهما من غير الدخول على أحدهما كما لو لقيهما في المسجد النبوي أو المسجد الحرام مثلاً.

نعم، هذه الرواية تقتضي نفي علاقته بالإمامين عليهما وروايته عنهما بما لا يزيد على مقتضى الجلسة الواحدة، إلا أن يكون عرضياً خارج الدار.

والأقرب أن مبني كلام النجاشي هو تضعيقه لجابر، فلا يحصل الوثوق بما زعمه من روايته عن الإمامين عليهما، وحيثئذ فيكون الاستناد إلى هذه الرواية في إثبات لقائه لا نفي روايته. نعم، يمكن أن تكون هذه الرواية من جملة مبادئ هذا التضييف، لما ثبت عن جابر من روایات تقتضي أزيد مما جاء في هذه الرواية، وهي تنفي ذلك.

وعليه لا يصح مصادمته بروايته عن الإمامين عليهما بالضرورة، فإنه لا ضرورة في بين عدا حكاية جابر وتلامذته الضعفاء، ولا باتفاق العلماء، فإن المقدار المحرز اتفاق من يوثقه ويصدقه فيما ينقله من روايته لا من يضعفه، فإن من يضعف الراوي لو ذكر روايته عن الإمام عليهما فهو ناظر إلى ما يرد به الإسناد، كما هو المنظور العام في ذكر أصحاب الأئمة عليهما، وإنما سبب إلى إثبات رواية كل من روى عن الإمام شيئاً فعلاً.

وأما حديث احتمال الخطأ في نسخة الكشي في هذه الرواية فلا يغفل عنه النجاشي النبه على أصل ظاهرة الأخطاء فيه، ولكنه قد يكون مرهوناً بوجود كيفية مناسبة لوقوع الخطأ مثل تحرير لفظة بأخرى، أو زيادة كلمة ونحو ذلك، وليس هناك كيفية مناسبة تفرض للخطأ في هذه الرواية.

هذا، ولكن الإنصاف أنه لا يبعد الوثوق برواية جابر عن الإمامين عليهما على كل حال - حتى لو قيل بضعفه -، لأن جملة من روایات جابر عن الإمام الباقي عليهما لدى

الفريقين^(١)، وعنهمما يليلاً عندنا من طريق الثقات، وتلفيقه لتلك الروايات - من غير أن يكون أي لقاء بالإمامين يليلاً عدا مرة واحدة - بعيد، بل ربما لم يكن يتأنى له أن يزعم الرواية عنهما فيما لم يروه إذا لم يكن يدخل عليهما ويسألهما وكان ذلك مما يوجب الريبة فيه، فتأمل.

وأما رواية الكشي فلا يبعد صدورها على وجه من التقية من السلطة، أو دفعاً لتصديق من روى عنه من الضعفاء، والأول أقرب لما سيأتي إن شاء الله تعالى من حراجة موقف (جابر) لدى السلطة.

وهل روى عن علي بن الحسين يليلاً (ت ٩٤ هـ) أو لا؟

الظاهر أن طبقة جابر تسمح بالرواية عنه، لما مرّ من أنه توفي - على الأرجح - سنة (١٢٨ هـ)، أي بعد وفاته يليلاً بثلاث وثلاثين سنة، ولم يختتم، ولو عمر سبعين سنة كان عمره سبعة وثلاثين عاماً حين وفاة الإمام يليلاً فتصح روايته عنه، إلا أن الكلام في ثبوتها فقد نفاحها السيد الخوئي تأثراً في المعجم حيث قال في ذيل الروايات الواردة بعنوان جابر في تمييزه: (أقول: إن جابراً الذي يروي عن رسول الله ﷺ، وعن علي وعلي بن الحسين يليلاً، هو جابر بن عبد الله الأنباري...)^(٢).

وأثبته بعض الأعلام^(٣) استناداً إلى بعض الأسانيد، والأقوى عدم ثبوت روايته عنه.

(١) ومن أمثلة ما رواه جابر في كتب الجمهور عن أبي جعفر يليلاً يلاحظ على سبيل المثال: مسنده لأحمد: ١/٢٣٤، والسفيفة وفك للجوهري: ١٠٠، والسنن الكبرى للبيهقي: ٢/٥، ٣٧٩، ١٦٨، ٣١٢. وروى عن النبي ﷺ بتوسط الباقي يليلاً، يلاحظ على سبيل المثال: المصنف لابن أبي شيبة الكوفي (ت ٢٣٥ هـ): ١/٤٧٤، ٣٦٦/٢، ٣٦٧، ٣٦١/٤، ٥١٤ و٣٨/٥، ٣٣٧ و٣٨/٧، ٥١٤ حدثان. ولم أعثر على رواية أخرجها العامة في كتبهم عن جابر عن أبي عبد الله يليلاً، أو عن رسول الله ﷺ بتوسطه.

(٢) معجم رجال الحديث: ٤/٨ من الطبعة النجفية.

(٣) لاحظ تهذيب المقال في تقييم كتاب رجال النجاشي: ٥/٥٨.

بيان ذلك: أن روايته عنه عليه السلام وقعت في عدة موارد لا يثبت شيء منها:

الورد الأول: ما جاء في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عمرو بن شمر، عن جابر: قال علي بن الحسين عليه السلام: ((ما ندرى كيف نصنع بالناس إن حدثناهم بما سمعنا من رسول الله صلوات الله عليه وسلم ضحكوا وإن سكتنا لم يسعنا)). قال: فقال ضمرة بن معبد: حدثنا.

فقال: ((هل تدرؤن ما يقول عدو الله إذا حمل على سريره؟)).

قال: فقلنا: لا.

قال: ((فإنه يقول لحملته: ألا تسمعون أنني أشكو إليكم عدو الله خدعني وأوردني ثم لم يصدرني، وأشكو إليكم إخواناً واختهم فخذلوني، وأشكو إليكم أولاداً حاميت عنهم فخذلوني، وأشكو إليكم داراً أنفقت فيها حربيتي فصار سكانها غريي، فارفقوا بي ولا تستعجلوا)).^(١)

قال: فقال ضمرة: يا أبا الحسن إن كان هذا يتكلم بهذا الكلام يوشك أن يشب على عنان الذين يحملونه؟

قال: فقال علي بن الحسين عليه السلام: ((اللهم إن كان ضمرة هزا من حديث رسول الله صلوات الله عليه وسلم فخذه أخذه أسف)).

قال: فمكث أربعين يوماً ثم مات فحضره مولى له قال: فلما دفن أتى علي بن الحسين عليه السلام فجلس إليه فقال له: ((من أين جئت يا فلان؟)).

قال: من جنازة ضمرة، فوضعت وجهي عليه حين سوي عليه، فسمعت صوته والله أعرفه كما كنت أعرفه وهو حي يقول: ويلك يا ضمرة بن معبد اليوم خذلك كل خليل وصار مصيرك إلى الجحيم فيها مسكنك ومبيتك والمقيل.

(١) إلى هنا نفس الحديث الثاني مختصرأ.

قال: فقال علي بن الحسين عليهما السلام: ((أسأل الله العافية هذا جزاء من يهزا من حديث رسول الله عليه السلام)).^(١)

أقول: هذا الحديث ورد من طريق عمرو بن شمر، وهو ليس بشقة، وقد اتهم بالزيادة في روايات جابر كما ذكر النجاشي، وقد ورد من طريق غيره عن جابر الجعفي عن الباقر عليهما السلام عن جابر الأنصاري^(٢) وليس فيه ذكر لضمرة، ولا حديث استهزائه وعاقبته. وهي زيادة غريبة ومريبة.

(١) الكافي: ٣ / ٢٣٤ ح ٢٣٥.

(٢) فقد ورد في الحديث الثاني في الباب عن سهل بن زياد، عن الحسن بن علي [بن فضال]، عن بشير الدهان [هكذا]، وكأن الصواب عن غالب بن عثمان عن بشير، فإن ابن فضال يروي عن بشير بواسطته كما نبه عليه في هامش الكافي طبعة دار الحديث: ٥ / ٥٧٧ هامش: ٢ عن أبي عبد الله عليهما السلام.

وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى [بن عبيد]، عن يونس [بن عبد الرحمن]، عن أبي جميلة، عن جابر، عن الباقر عليهما السلام عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله عليهما السلام: ((إذا حمل عدو الله إلى قبره نادى حملته: ألا تسمعون يا إخوتاه إنيأشكو إليكم ما وقع فيه أخوكم الشقي إن عدو الله خدعني فأوردني ثم لم يصدرني، وأقسم لي أنه ناصح لي فغضبني، وأشكو إليكم دنيا غرتني حتى إذا أطمنت إليها صرعتني، وأشكو إليكم أخلاقه الموبى منوني ثم تبرؤوا مني وخذلوني، وأشكو إليكم أولاداً حميت عنهم وآثرتهم على نفسي فأكلوا مالي وأسلموني، وأشكو إليكم مالاً منعت منه حق الله فكان وباله على وكان نفعه لغيري، وأشكو إليكم داراً أنققت عليها حريبي وصار ساكنها غيري، وأشكو إليكم طول الشواء في قبر [اي] ينادي أنا بيت الدود أنا بيت الظلمة والوحشة والضيق، يا إخوتاه فاحبسوني ما استطعتم واحذروا مثل ما لقيت فإني قد بشرت بالنار وبالذل والصغار وغضب العزيز الجبار، وأحسرتاه على ما فرطت في جنب الله ويا طول عولتاه فما لي من شفيع يطاع ولا صديق يرحمني فلو أن لي كرة فأكون من المؤمنين)).^٢ ح ٣ / ٢٣٤.

وذكر الكليني في الحديث الثالث من الباب: (محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين [بن أبي الخطاب]، عن عمرو بن عثمان، عن جابر [هكذا]، وكأن في هذا السند سقطاً بين عمرو وجابر فقد روى عمرو بن عثمان عن جابر بواسطة المفضل بن صالح في موارد أخرى منها: ما في بصائر الدرجات: ٣٧٧، والكافى: ٣ / ١٣٣ و ١٤٨ و ١٦٩ و ٢٢٣] عن أبي جعفر عليهما السلام مثله - وزاد فيه -

ثم إن (ضمرة بن معبد)^(١) لم أعنده عليه في كتب التراجم والتاريخ عند العامة والخاصة، فلعله عنوان مختلف اختلقه عمرو بن شمر، كما أضاف هذه الزيادة وأسندتها إلى علي بن الحسين عليه السلام.

وقد يحتمل أن الأصل في إسناد الرواية (عن جابر عن الإمام الباقي عليه السلام عن جابر ابن عبد الله الأنصاري عن علي بن الحسين عليه السلام)، ولكن تجاوز نظر الناسخ اسم (جابر الجعفي والإمام الباقي عليه السلام) ووقع بصره على (جابر) الأخير الناقل عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام، وهو بعيد.

وقد يتراءى من الكلام المتقدم عن السيد الخوئي رض أنه حمل جابراً في هذا الطريق على جابر بن عبد الله الأنصاري، وهو غير وارد، بالنظر إلى رواية (عمرو بن شمر) عنه، وهو راوية جابر الجعفي ولم تعهد روايته عن الأنصاري، بل لا يناسب ذلك طبقته، فلاحظ.

والحاصل: أنه لا وثيق بهذا الإسناد حتى يثبت به رواية جابر عن علي بن الحسين عليه السلام.

= ((فما يفتر بنا دى حتى يدخل قبره، فإذا دخل حضرته ردت الروح في جسده وجاءه ملكاً القبر فامتحنها)). قال - أبي جابر -: وكان أبو جعفر عليه السلام يكى إذا ذكر هذا الحديث): ٣ ح ٢٣٤ / ٣ (١) في الخرائج والجرائح لقطب الدين الرواوندي (ت ٥٧٣ هـ): ٥٨٦ (ضمرة بن سمرة)، هذا أيضاً لا ذكر له في الأسانيد وكتب الرجال.

نعم، في بعض نسخ الكافي - كما في هامش الكافي طبعة دار الحديث - (ضمرة بن سعيد). وهو المازني الأنصاري روى عنه مالك المولود (سنة ٩٤ أو ٨٩ هـ والمتألف من ١٧٩ هـ) كما في الموطأ: ١/٢٦، ٣/١١١، ٤/١٨٠، صحيح مسلم: ٣/٢١.

ولكته خطأ جزماً - كما تنبه له في هامش طبعة دار الحديث: ٥/٥٧٩ هامش: ١٠ - لأن (ضمرة) في الحديث توفي في حياة علي بن الحسين عليه السلام (ت ٩٤ هـ)، و(ضمرة بن سعيد) توفي بعد (سنة ١٢٠ هـ) كما ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام: ٨/١٣٥، وعده ابن حجر في تقرير التهذيب: ١/٤٤٥ من الطبقة الرابعة، كما روى عنه.

المورد الثاني: ما رواه محمد بن جرير الطبرى المتوفى في القرن الرابع، بقوله: (روى الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن نصر يرفع الحديث برجاله إلى محمد بن جعفر البرسى^(١)، عن إبراهيم بن محمد الموصلى، عن جابر الجعفى. قال جابر: لما أفضت الخلافة إلى بني أمية سفكوا في أيامهم الدم الحرام ولعنوا أمير المؤمنين عليهما السلام على منابرهم [ألف شهر، واغتالوا شيعته في البلدان وقتلوا هم واستأصلوا شاقيقهم، وما لاهم على ذلك علماء السوء رغبة في حطام الدنيا، وصارت محنتهم على الشيعة لعن أمير المؤمنين عليهما السلام] ومن لم يلعنه قتلوه. فلما فشا ذلك في الشيعة وكثروا طال اشتكت الشيعة إلى زين العابدين عليهما السلام، وقالوا: يا بن رسول الله أجلونا عن البلدان، وأفتونا بالقتل الذريع، وقد أعلنوا لعن أمير المؤمنين عليهما السلام في البلدان وفي مسجد الرسول على منبره، ولا ينكر عليهم منكر، ولا يغير عليهم مغير، فإن أنكر واحد منا على لاعنه، قالوا: هذا ترابي ورفع ذلك إلى سلطانهم وكتب إليه أن هذا ذكر أبا تراب بخир، فيحبسوه ويضربونه ويقتلونه. فلما سمع عليهما السلام ذلك نظر إلى السماء، فقال: سبحانك ما أحلمك وأعظم شأنك! إنك أمهلت عبادك حتى ظنوا أنك أهملتهم [وهذا كله بعينك، إذ لا يغلب قضاوتك، ولا يرد تدبير محظوم أمرك، فهو كيف شئت، وأنني شئت لما أنت أعلم به منا] ثم دعا ابنه أبا جعفر محمد عليهما السلام فقال: يا محمد، إذا كان خداً فاخد إلى المسجد [وخذ الخيط الذي نزل به جبرئيل على رسول الله عليهما السلام] فحرّكه تحريكًاليناً، ولا تحرّكه شديداً فيهلك الناس جميعاً... إلى آخر الرواية^(٢).

(١) هذا الرجل لم يذكر في كتب الرجال، فهو مهملاً.

(٢) نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداء عليهما السلام. الباب الخامس في معجزات وأعلام الإمام علي بن الحسين عليهما السلام: ١٢٥ - ١٢٠ ح. ومدينة المعاجز: ٤، ٤٢٤، ٥، ١١٥.

وقد تضمنت الرواية أن جابرًا حضر عند الإمام الباقي عليه السلام في اليوم التالي، وذهب مع الإمام إلى مسجد النبي عليهما السلام وصلى هناك الإمام ودعا، ثم أخرج الخيط وأخذ جابر بطرف منه والطرف الآخر عند الإمام فحرّكه الإمام تحریکاً خفیفاً، فإذاً مدينة النبي زلزلت زلزالاً شدیداً وهلك عشرات الآلاف من الرجال والنساء والولدان، ففرّع الناس إلى الإمام الباقي عليه السلام فأمرهم بالصلة والدعاء والصدقة، ثم إن الإمام صعد المنارة وجابر يراه والناس لا تراه وأدار يده الكريمة حول المنارة فحدثت الزلزلة الثانية، فخرجت النساء باكيات كاشفات فرقاً لهن الإمام ووضع الخيط في كمه، ثم نزل الإمام من المنارة وخرج من المسجد، وسألته جابر عن هذا الخيط، فقال له الإمام إنه بقية مما ترك آل موسى وهارون، ثم حدثه عليه السلام بأمتياز أهل البيت عليهما السلام، وحمد جابر الله تعالى على نعمة الهدایة والولاية، ثم استقبال أمير المدينة للإمام علي ابن الحسين عليهما السلام والاستغاثة به. وهنا تهافت بين صدر الرواية وذيلها، إذ كان المحرّك للخيط بحسب الرواية هو الإمام الباقي عليه السلام وأيضاً الذي اقبل مع جابر هو الباقي عليه السلام !!!

فلاحظ.

وهذه الرواية أيضاً موهونة سندًا ومتناً..

أما سندًا فلوجود ثلاثة رجال مهمّلين في إسنادها هم: الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن نصر، ومحمد بن جعفر البرسي، وإبراهيم بن محمد الموصلي.

مضافاً إلى الإرسال الحاصل بين الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن نصر وبين محمد بن جعفر البرسي، ثم الإرسال بين إبراهيم بن محمد الموصلي وجابر بن يزيد الجعفي.

وروى الحديث الخصيبي عن (إبراهيم بن محمد الموصلي عن أبيه عن حنان بن

سدير الصيرفي عن جابر بن يزيد الجعفي^(١)، وذكر في البحار فيما حكاه عن والده ما ذكر أنه رأه في كتاب عتيق جمعه بعض محدثي أصحابنا في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، قال: (وحدثني والدي من الكتاب المذكور قال: حدثنا أحمد بن عبيد الله قال: حدثنا سليمان بن أحمد قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا محمد بن إبراهيم بن محمد الموصلي قال: أخبرني أبي، عن خالد [لعله: حنان، بقرينة ما في الهدایة]، عن جابر بن يزيد الجعفي. وقال: حدثنا أبو سليمان أحمد قال: حدثنا محمد بن سعيد، عن أبي سعيد، عن سهل بن زياد قال: حدثنا محمد بن سنان، عن جابر بن يزيد الجعفي قال...)^(٢).

وهذان الطريقان في كل منهما أكثر من ضعيف ومجهول، وفي الطريق الثاني بالإضافة إلى ذلك الإرسال بين محمد بن سنان وجابر الجعفي.
وأما متناً مما أشرنا إليه من التهافت فيه، مع عدم حكاية وقوع ما ذكر في التاريخ، وإنما هو من وضع الغلاة.

المورد الثالث: ما ورد في ذيل روایة محکیة عن جابر بن يزيد الجعفی: (قال سمعت جابر بن عبد الله الانصاری يقول...) في حديث رواه عن النبي ﷺ في تعین الأئمة الاثنتي عشر حيث ورد في ذيله، (قال جابر بن يزيد: فدخل جابر بن عبد الله على علي بن الحسين عليهما السلام، فبينا يحدثه إذ خرج محمد بن علي الباقي عليهما السلام من عند نسائه وعلى رأسه ذئابة وهو غلام..)^(٣).

ولكن يلاحظ عليه بـ: أولاً: ضعف سند الحديث فإن أغلب رجال سنته مجاهيل وضعفاء ومتهمون بالوضع، حيث رواه عن أحمد بن إسماعيل السلماني ومحمد بن عبد الله الشيباني، عن محمد بن همام، عن جعفر بن محمد بن مالك الفراري

(١) الهدایة الكبرى: ٢٢٦.

(٢) بحار الأنوار: ٨ / ٢٦ ح ٢.

(٣) كتابة الأثر: ٥٣ - ٥٦.

[ظ. الفزارى]، عن حسين بن محمد بن سماعة، عن أحمد بن الحارث، عن المفضل ابن عمر، عن يونس بن طبيان، عن جابر بن يزيد الجعفى.
وثانياً: أنه مخالف للواقع التاريخي لأنه يقتضى أن يكون جابر رجلاً في زمان كان الإمام الباهر عليه صلوات الله عليه صبياً.

وقد روى الحديث الصدوق في الأمالى بإسناد صحيح عن أبان بن عثمان عن جعفر بن محمد عليهما وفيه ذيل الحديث، قال: ((إن رسول الله عليه السلام قال ذات يوم لجابر ابن عبد الله الأنصارى: يا جابر، إنك ستبقى حتى تلقى ولدي محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، المعروف في التوراة بالباهر فإذا لقيته فأقرئه مني السلام. فدخل جابر إلى علي بن الحسين...)).^(١)

وكان هذا المعنى أخذ من هذا الحديث فنسبوه إلى رواية جابر بن يزيد الجعفى على عادة الضعفاء في تكثير الأسانيد حسبما يرغبون.

المورد الرابع: ما عن مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب، والموجود فيه:
(نواذر الحكمة، عن محمد بن أحمد بن يحيى بالإسناد عن جابر، وعن الباهر عليه أنه جرى بينه وبين محمد بن الحنفية منازعة..).^(٢)

أقول: حديث ابن الحنفية مع علي بن الحسين عليهما مروي من عدة طرق في كتب الأصحاب غير جابر - كأبي خالد الكابلي وزارارة وأبان وأبي عبيدة الحذاء - وهذا النقل المرسل انفرد به من طريقه، ومع ذلك فقوله: (عن جابر وعن الباهر) قد تكون الواو زائدة والمراد أنه رواه جابر عن الباهر عليه صلوات الله عليه.

(١) الأمالى: ٤٣٤ ح ٩، وورد في الاختصاص المنسوب إلى المفید: ٦٢ بإسناد آخر، وفي أمالى الطوسي: ٦٣٦ ح ١٥ أيضاً كذلك.

(٢) مناقب آل أبي طالب: ٣ / ٢٨٨. وذكره في تهذيب المقال في تنقیح کتاب رجال النجاشی: ٥٨ / ٥.

ويشهد لهذا ما أورده السيد هاشم البحرياني (ت ١١٠٧هـ) في مدينة المعاجز من
نقله هذه الرواية عن جابر عن الباقر عليهما السلام^(١).

المورد الخامس: ما في الفضائل لشاذان بن جبرئيل القمي (ت ٦٦٠هـ) حيث قال:
(خبر آخر: عن جابر بن يزيد الجعفي قال خدمت سيدنا الإمام علي بن الحسين بن
علي بن أبي طالب عليهما السلام ودعته وقلت أفندي فقال: ((يا جابر بلغ شيعتي مني السلام
وأعلمهم أنه لا قرابة بيننا وبين الله تعالى...)).^(٢)

قلت: هذا الخبر روي عن جابر عن الإمام الباقر عليهما السلام، فكان الأصل فيه: (محمد
ابن علي بن الحسين...) فسقط ذكر (محمد بن).

الجهة السابعة: طبقته.

قد عرفت أن جابرًا توفي - على الأرجح - سنة ١٢٨هـ - وعلى رواية أخرى سنة
١٣٢هـ - كما عرفت أنه يرجع أن تكون ولادته حدود (سنة ٦٠هـ)، وببناءً عليه فيكون
من كبار الطبقة الرابعة من نظام الطبقات المعروف عند متأخري الإمامية المبني على
احتساب كل جيل حدود (٣٥ - ٤٠ سنة) فيكون الجيل الأول بعد النبي ﷺ أحداد
الصحابة الذين معدل وفياتهم حدود (٣٥هـ) كالإمام علي عليهما السلام المستشهد (سنة ٤٠هـ)،
والجيل الثاني يكون معدل وفياتهم حدود (٧٥هـ)، ومن كبار هذا الجيل الإمام
الحسن عليهما السلام المستشهد (سنة ٥٠هـ)، والإمام الحسين عليهما السلام المستشهد (سنة ٦١هـ)، والجيل
الثالث من عاش إلى حوالي (١٠٥ - ١١٠هـ)، ومن هذا الجيل الإمام السجاد عليهما
(ت ٩٤هـ)، والإمام الباقر عليهما (ت ١١٤هـ)، والجيل الرابع من توفي حدود (١٤٥ -
١٥٠هـ)، ومن هذا الجيل الإمام الصادق عليهما (ت ١٤٨هـ)، فيكون جابر الجعفي من
كبار هذا الجيل كما تقدم آنفاً.

(١) مدينة المعاجز: ٤/٢٨٢ ح ١٣١٣.

(٢) الفضائل: ٨.

وأما عند العامة فقد ذكر غير واحد كابن تغري وابن حجر^(١) أنه يندرج في الطبقة الرابعة من الطبقات الخمسة للتابعين، فيكون على حد سليمان بن مهران الأعمش (٦١ - ٦٤٨هـ).

ولا يخفى أن الملاحظ عند أهل السنة في نظام طبقات التابعين مقدار من أدركه التابعي من الصحابة، فالطبقة الصغرى من التابعين من لم يدرك إلا الواحد والاثنين من الصحابة، والطبقة السابقة عليها من أدرك عدداً معتمداً به من الصحابة.

وهذا المعيار يشير إلى زمان تحمل الراوي للعلم، فإن من تأخر أساتizته فإن ذلك عالمة على تأخره في تلقي العلم وإن سبقت ولادته، ولذا ترى في الطبقة الواحدة أجيالاً متعددة مختلفين في سني الولادة والوفاة، بينما قد يتشارب بعضهم مع الطبقة السابقة أو اللاحقة.

ومنه يظهر وجه عد جابر من الطبقة الرابعة من التابعين، فإنه لم يثبت عن جابر ملاقة عدد معتمد به من الصحابة.

والمعيار عند العامة - كما ذكرنا - هو بلقاء الصحابة.

هذا، ومحل (جابر) في عامة أسانيده عند الإمامية يساعد على كونه من الطبقة التي وصفناها، سواء من حيث الراوي أو المروي عنه، كما يتضح مما ذكرناه من ذكر مشايشه والرواية عنه.

الجهة الثامنة: مذهبه.

وفيه أقوال عديدة أهمها اثنان:

الأول: كونه إمامياً، وهو الظاهر من كلمات الإمامية ومقتضى مضامين الروايات التي رووها عنه. وقد ذكره بعض الجمهور في الرافضة وذكر عنه أنه كان يرى وصاية

(١) لاحظ تقرير التهذيب: ١/١٥٤. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ١/٣٠٨. يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤هـ).

أمير المؤمنين عليه السلام ثم الحسن ثم الحسين إلى أن يبلغ جعفر بن محمد عليهما السلام، وأنه كان يعتقد أصحاب النبي عليه السلام، ويؤمن بالرجعة، كما سيأتي نقل ذلك.

الثاني: إنه كان عامياً متشارعاً كعامة أهل الكوفة، والمراد بالتشيع: إما التشيع الأصغر، وهو تفضيل علي عليه السلام على عثمان، أو التشيع الأكبر، وهو تفضيل علي عليه السلام حتى على الشيدين، والظاهر أن هذا التشيع كان هو التشيع العام في أهل الكوفة.

وهذا القول يتراءى من كلمات علماء الجمورو من ذكر الرجل ولم يتبه له على مذهب آخر.

والصحيح أن كلا القولين صائب على الإجمال، بالنظر إلى إحدى مرحلتي حياة جابر.

بيان ذلك: أن الظاهر أن جبراً - ككثير من أهل الكوفة - كان في المرحلة الأولى عامياً متشارعاً، ثم التقى بالإمام الباقر عليهما السلام وتلمنز عليه وقال بوصاية أهل البيت عليهما السلام فصار إمامياً، وهذا مما أدى إلى التشكيك في وثاقته عند بعض علماء الجمورو واتهامه بالكذب.

ويشهد لذلك ما نقله الحميدي قال: (سمعت ابن أكثم الخراساني قال لسفيان: أرأيت يا أبا محمد الذين عابوا على جابر الجعفي قوله حدثني وصي الأووصياء! فقال سفيان: هذا أهونه)^(١).

وكان هذا حال كثير من علماء الكوفة ومحدثيها، فإنهم كانوا في الأول من العامة المتشيعين المفضلين لأمير المؤمنين عليه السلام والمحتجين بقوله، ثم لما وقفوا على علم الباقر بأقواله عليه السلام دخلوا في مذهب الإمامية، ويشير إلى هذا ما ذكره مسعود وسفيان، فقد قال مسعود: (حدثنا جابر بن يزيد قبل أن يحدث ما حدث)^(٢). وقال سفيان: (كان

(١) الصفعاء الكبير: ١ / ١٩٤ رقم: ٢٤.

(٢) الجامع الصحيح (صحيح مسلم): ١ / ١٥.

الناس يحملون عن جابر قبل أن يظهر ما أظهر فلما أظهر ما أظهر اتهم الناس في حديثه وتركه بعض الناس. فقيل له: وما أظهر؟ قال: الإيمان بالرجعة^(١).

وليس هناك ما يمكن به توقيت زمان حدوث هذا التغيير بالدقة، لكن الظاهر أن جابرًا كان من يشهد لديه إرهاصات للتحول الفكري قبل تحقق هذا التحول من جهة ميله للتشييع مما كان يمكن التنبؤ بأنه يتحرك إلى جهة تعتبر وفق الاتجاه العام غلوًا في التشيع.

وإذا صدق ما روی عن سعيد بن جبیر (ت ٩٥ هـ) من أنه لما حکي له قول جابر، قال: (كذب جابر)^(٢)، فهو يدل على أن جابرًا في هذا التاريخ كان يصدق من الأخبار الموثوقة عنده ما لم يكن يتحمله مثل سعيد.

ومن المتوقع أن يرتبط ذلك بالتشييع لأمير المؤمنين عليه السلام، فإن سعيداً وإن كان شيعياً بمعنى عام، ولكن كان للتشييع درجات لا يتحمل من يعتقد ببعضها المعهد بما يزيد عليه.

وكذا ما روی عن أستاذ الشعبي (ت ١٠٣ هـ) من أنه تبأ بأنه سوف يكذب على رسول الله صلی الله علیہ وآلہ وسلم، وقد حکي عنه تكذيب جابر، حيث قال: (يا جابر! لا تموت حتى تكذب على رسول الله (صلی الله علیہ وآلہ وسلم) قال إسماعيل: ما مضى الأيام والليالي حتى اتهم بالكذب)^(٣).

(١) المصدر السابق: ١٥ / ١.

(٢) لاحظ ضعفاء العقيلي: ١ / ١٩١. حيث روی العقيلي (ت ٣٢٢ هـ) بإسناده عن ابن علية، (قال: حدثنا أبی أيوب [وهو أبی تمیمة جلس السختياني]، قال: قلت لسعيد بن جبیر: إن جابر بن يزید يقول كذا وكذا. فقال: كذب جابر).

(٣) التاریخ الكبير: ٢ / ٢١٠ رقم: ٢٢٢٣. وكتاب الضعفاء الصغیر: ٢٩ رقم: ٤٩.

وقد ورد في بعض الروايات أنه حضر عند الإمام الباقر عليهما شعبانة عشر عاماً، وذلك فيما رواه الشيخ في الأimalي بإسناده عن جابر بن يزيد الجعفي قال: (خدمت سيدنا الإمام [في البحار: سيد الأنام]^(١) أبا جعفر محمد بن علي عليهما شعبانة عشرة سنة، فلما أردت الخروج ودعته، وقلت: أفندي. فقال: ((بعد شعبانة عشرة سنة، يا جابر!)). قلت: نعم إنكم بحر لا ينزع ولا يبلغ قعره. فقال: ((يا جابر، بلغ شيعتي عنى السلام، وأعلمهم أنه لا قرابة بيننا وبين الله تعالى، ولا يتقرب إليه إلا بالطاعة له. يا جابر، من أطاع الله وأحبنا فهو ولينا، ومن عصى الله لم ينفعه حبنا. يا جابر، من هذا الذي يسأل الله فلم يعطه، أو توكل عليه فلم يكتبه، أو وثق به فلم ينجيه! يا جابر، أنزل الدنيا منك كمنزل نزلته تريد التحويل عنه، وهل الدنيا إلا دابة ركبتها في منامك فاستيقظت وأنت على فراشك غير راكب ولا آخرد بعنانها، أو كثوب لبسته أو كجارية وطئتها. يا جابر، الدنيا عند ذوي الألباب كفيء الظلال، لا إله إلا الله إعزاز لأهل دعوته، الصلاة ثبيت للإخلاص وتزييه عن الكبر، والزكاة تزيد في الرزق، والصيام والحج تسکین القلوب، القصاص والحدود حقن الدماء، وحبنا أهل البيت نظام الدين، وجعلنا الله وإياكم من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون))^(٢).

(١) بحار الأنوار: ٧٥ / ١٨٢.

(٢) أimalي الطوسي: ٢٩٦ ح ٥٨٢. وسند الحديث: (أبو محمد الفحام [وهو الحسن بن محمد بن يحيى بن داود الفحام المعروف بابن الفحام، من أهل سر من رأى (ت ٤٠٨هـ). شيخ النجاشي والشيخ، وثقة صريحاً الخطيب البغدادي في تاريخه: ٧ / ٤٣٦]، قال: حدثني عمي [وهو عمر بن يحيى بن داود، أبو القاسم البزار السامي، يعرف بابن الفحام، وثقة الخطيب في تاريخه: ١١ / ٢٣٩] قال: حدثني محمد بن جعفر [مشترك ومبهم] قال: حدثنا محمد بن المثنى [وهو الحضرمي الكوفي، وثقة النجاشي صريحاً في رجاله: ٣٧١] عن أبيه [المثنى بن القاسم، لم يوثق في كتب الرجال، عن عثمان بن زيد [الجهني، لم يوثق في كتب الرجال. مضافاً إلى أنه روى في أimalي الطوسي: ٤١٣، عن المفضل بن عمر عن الإمام الصادق عليهما شعبانة]. وعليه فيحتمل وجود إرسال في البين، وإن كان =

وإذا لاحظنا أن شهادة الإمام الباقي عليه السلام كانت (سنة ١١٤هـ)، وفرضنا أنه كان قد فارق الإمام عليه السلام قبل شهادته بستين فمعناه أنه منذ (سنة ٩٤هـ) كان بخدمته. لكن قد يستبعد استمراره بالموكوث عند الإمام ثانٍ عشرة سنة بالمدينة كما هو ظاهر الرواية.

وقد يحتمل: أنه كان في أغلب هذه المدة بخدمة الإمام عليه السلام وقد كان يرجع إلى الكوفة بين فترة وأخرى ويحدث بها، فتأمل.

ومنه يظهر أنه لا يصح ما يظهر من كلمات بعض علماء الجمهور من كونه عامياً، فإن تعميم ذلك على المرحلة الثانية من حياة جابر كان من جهة أن جبراً لم يزل بعد عدوله إلى القول بالإمامية يوازن على مداراة أكثر الناس واتقاء السلطة خشية المحاذير المترتبة على إبداء مذهبة.

وهناك أقوال ثلاثة أخرى في شأن جابر في اتسابه إلى بعض الفرق الشاذة المعدودة من الشيعة:

القول الأول: كونه سبيئاً، اتهمه به بعض العامة، ويظهر أنه مبني على قوله بالرجعة، فقد ذكر ابن حبان: أنه (كان سبيئاً من أصحاب عبد الله بن سباء، وكان

يقول، إن علياً عليه السلام يرجع إلى الدنيا)^(١). ومثله كلام جمع آخر.

وهذا ليس صحيحاً، بل الضابط في كون الرجل سبيئاً القول بأن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام غاب ولم يمت وسوف يرجع، ولم يثبت ذلك عن جابر لا من طريق الجمهور، ولا من طريق الإمامية.

= غالب روايات الرجل عن جابر مباشرة، عن جابر بن يزيد الجعفي).

والحاصل: أن الرواية ضعيفة بعده رجال، واحتمال الإرسال.

(١) كتاب المجرورين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: ١/ ٢٠٨

نعم، ذكر العقيلي (ت ٣٢٢ هـ)^(١): أنه (حدثنا الحميدي، قال: حدثنا سفيان، قال: سمعت رجلاً سأله جابر عن قوله: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أُوْيَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾) قال جابر: لم يأت تأويل هذه الآية بعد. قال سفيان: وكذب. قال الحميدي: فقلنا لسفيان: وما أراد بهذا؟ فقال: إن الراوضة تقول إن علياً في السحاب فلا يخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي منادٍ من السماء. يريد أن علياً ينادي من السحاب اخرجوا مع فلان. يقول فهذا تأويل هذه الآية. وكذب، هذه كانت في إخوة يوسف)^(٢).

ولكن هذا حدس من سفيان، فإن قول جابر: (لم يأت تأويل هذه الآية بعد)، ليس ظاهراً في نفي ممات أمير المؤمنين عليه وغيبته ليظهر لاحقاً. وما يدل على ذلك: أن جابر كتاباً في (مقتل أمير المؤمنين) كما ذكره أصحاب الفهارس من الإمامية، وقد ذكر ابن أبي الدنيا روايات عن جابر تتعلق بمقتله. على أن هناك روايات أخرى عن جابر حول مقتل أمير المؤمنين عليه ودفنه^(٣). على أن إنكار مقتل أمير المؤمنين عليه - التي كانت حادثة مشهودة في الكوفة - أمر بعيد عن شخصية جابر التي عرفت بالعلم والفقه والورع والاستقامة ورواية الحديث.

نعم، لا شك، أن جابرأً كان يقول بالرجعة كما نقله عنه غير واحد من تلاميذه من علماء الجمهور، ولكن ذلك بأحد معنيين - كما يتراءى بمراجعة النصوص - ربما يقع

(١) هو (الحافظ الإمام أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، المتوفى سنة ٣٢٢ هـ). [تذكرة الحفاظ: ٣ / ٨٣٣ - ٨٣٤].

(٢) الضعفاء الكبير: ١ / ١٩٣. رقم: ٢٤. وأيضاً نقلها مسلم في صحيحه [١ / ١٦] بقوله: (وحدثني سلمة ابن شبيب، حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان...).

(٣) لاحظ المستجاد من الإرشاد للعلامة الحلي: ٢٨.

الخلط بينهما:

الأول: رجوع المهدى عليه السلام من أهل البيت بعد غيبة له عن الناس.
وهذا المعنى مما كان معروفاً لدى الشيعة في بعض ما تلقوه من التنبؤات بشأن دولة
أهل البيت عليه السلام، لما علم من أن الله سبحانه بهم بدأ هذه الأمة وبهم يختتم.

الثاني: رجوع بعض الأولياء والناس إلى الحياة بعد الموت في دولة أهل
البيت عليه السلام. وهو من جملة العقائد التي كان يقول بها كثير من الشيعة.

القول الثاني: ما ذكر في بعض كتب الفرق من أنه كان من أتباع المغيرة بن سعيد
القائل بإماماة محمد بن عبد الله بن الحسن ومهدوته ورجوعه إلى الحكم، قال
البغدادي: (وكان جابر بن يزيد الجعفي على هذا المذهب - أي من الحمدية التابعين
للمغيرة بن سعيد العجلي^(١) المنتظرين لحمد بن عبد الله بن الحسن^(٢) - وكان يقول
برجعة الأموات إلى الدنيا قبل القيمة)^(٣).

وفي الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ت ٤٥٦هـ): (وقد قيل: إن جابر
ابن يزيد الجعفي الذي يروي عن الشعبي كان خليفة المغيرة بن سعيد، إذ حرقه خالد
ابن عبد الله القسري^(٤) فلما مات جابر، خلفه بكر الأعور الهجري، فلما مات فوضوا

(١) قال فيه الإمام الصادق عليه السلام: ((لعن الله المغيرة بن سعيد كان يكذب علينا)). رجال الكشي: ٢ / ٤٣٦ . خرج في الكوفة (سنة ١١٩هـ) هو وبيان [أو بنان] في ستة رهط أو سبعة فأخذه خالد القسري فقتله وصلبه، وفي رواية أخرى أحرقهم بالنار. لاحظ تاريخ الطبرى: ٥ / ٤٥٧ .

(٢) هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، الملقب بالنفس الزكية،
خرج بالمدينة سنة ١٤٤هـ. وجّه المنصور إليه الجيوش مع عيسى بن موسى، وعلى مقدمته حميد بن
قطحبة، فقتل محمد بن عبد الله في شهر رمضان سنة ١٤٥هـ. لاحظ المعارف لابن قتيبة الدينوري
(ت ٢٧٦هـ): ٣٧٨ . والأخبار الطوال له: ٣٨٥ .

(٣) الرفق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت ٤٢٩هـ): ٦٤ - ٦٥ .

(٤) والي العراق زمن هشام بن عبد الملك استعمله من سنة ١٠٦ - ١٢٠هـ. وولي قبل ذلك مكة للوليد
ابن عبد الملك، ثم لسليمان. قتل سنة ١٢٦هـ. لاحظ المعرف: ٣٦٥ ، وسير أعلام النبلاء: ٥ / ٤٢٥ - ٤٣٢ .

أمرهم إلى عبد الله بن المغيرة رئيسهم المذكور وكان لهم عدد ضخم بالковفة..)^(١)
وعليه جرى الصфи (ت ٧٦٤ هـ).^(٢)

وهذا القول خطأً أيضاً لا شاهد عليه وتنفيه الآثار الثابتة عن جابر في تراث المسلمين سنة وشيعة، على أن جبراً كان من أهل الفقه والعلم والحديث متلماً عند مشايخ الحديث، والذين كانوا يتبعون إلى هذه الفرق كانوا إما من رؤوس الضلالية الذين اختاروها لمارب سياسية واجتماعية على علم، أو من الهمج الرعاع ولم يكونوا من أصحاب فقه وحديث وعلم.

القول الثالث: إن هذا الرجل من الغلاة القائلين بإلوهية كل الأئمة من آل البيت عليهما السلام، كما كان في زمان أغلب الأئمة من أهل البيت عليهما السلام من يقول بذلك حتى بعد زمان الغيبة، ومن هؤلاء أتباع محمد بن نصير النميري، ويحتوي تراث الغلاة والنصيرية خاصة على أخبار وأقاويل وآثار كثيرة عن جابر الجعفي حيث يدعونه من جملة أركان هذا المذهب - كما سيأتي توصيفه -، وربما نسب إلى هذا المذهب بعض تلاميذ جابر، وربما كان ذلك من أسباب تضعيف الرجل عند بعض علماء الرجال من الإمامية.

وما نسب إلى جابر ما وقع من فرقة الغلاة من فروع القائلين بإمامية عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي خرج بال Kovfah سنة (١٢٧ هـ) وقاتلته عبد الله بن عمرو والي الكوفة فخرج إلى المدائن، ثم إلى بلاد فارس حتى قتل بأمر أبي مسلم الخراساني سنة (١٢٩ هـ).

وذكر النوبختي أنه (لما قتل كان في أصحابه رجل يقال له عبد الله بن الحارث)^(٣)

(١) ١٨٤ / ٤.

(٢) الوفي بالوفيات: ٢٤٤ / ٣.

(٣) روى في الخصال في باب السبعة (ص: ٤٠٢) عن الصادق عليهما السلام إن الشياطين تنزل على سبعة هو =

وكان أبوه زنديقاً من أهل المدائن فأخرج من أصحاب عبد الله جمعاً في الغلو والقول بالتناسخ والأطلة والأدوار وأسند ذلك إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، ثم إلى جابر ابن يزيد الجعفي، فخدعهم بذلك حتى ردهم عن جميع الفرائض والشرائع والسنن، وادعى أن هذا مذهب جابر بن عبد الله وجابر بن يزيد رحمهما الله، فإنهما كانا من ذلك بريئين^(١).

ويظهر من ذلك أن جابر بن يزيد كان له نفوذ وسمعة في أوساط الشيعة، فكان الغلاة الثائرون يتسبّبون به لتصديق عقائدِهم بسمعته ومقبوليته واستهاره بالأمور المعنوية. وكانت آفة هؤلاء الغلاة على الإمامية كبيرة، لأنهم كانوا يتخفّون في الغالب ويرثون الحديث والفقه، حتى إذا صارت الغيبة انفصلوا عن الإمامية، ولكن بقيت آثارهم في تراث الإمامية.

ومن ثم انبرى علماء الرجال إلى تحيص هذا التراث من خلال ذكر هؤلاء والإشارة إلى كتبهم.

ولكن الواقع لم يثبت (الغلو) عن جابر، ولكن من عادة الغلاة أن يتخلّوا الشخصيات التي يجدون فيها رائحة من المعنوية والعلوم الغربية لاسيما في مقام إعادة قراءتهم للتاريخ الأول المتعلق بعصر الأئمة وذلك لتأسيس مشروعية تاريخية لعقيدتهم وإسنادها إلى الأئمة علياً ، وتزداد حاجتهم إلى ذلك كلما تقدّم بهم العصر؛ لأنهم يجدون منذ عصر الصادق شخصيات روائية يعولون عليها كالمفضل بن صالح، وداود الرقي، ومحمد بن سنان وآخرين، ولكن كان من المهم عندهم وجود أشخاص على مثال هؤلاء بالنسبة إلى الأئمة الأولين. وسيأتي تفصيل ذلك.

= أحدهم، واختيار معرفة الرجال: ٢ / ٥٧٧ ح ٥١١.

(١) لاحظ فرق الشيعة للنبوختي والقمي: ٤٧. (ط. دار الرشاد. الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ١٩٩٢م تحقيق د. عبد المنعم الحنفي).

الجهة التاسعة: إسناد جابر الحديث عن أهل البيت عليهما السلام.

ويظهر أن جابرًا كان معنياً بالإسناد عن النبي عليهما السلام.

فقد روى أحاديث عن أبي جعفر عليهما السلام عن النبي عليهما السلام في تراث الفريقيين:

١. روى البرقي بإسناده عن جابر الجعفي، عن محمد بن علي، قال: ((قال رسول الله عليهما السلام: المؤذن المحتسب كالشاهد بسيفه في سبيل الله، القاتل بين صفين. وقال: من أذن احتساباً سبع سنين جاء يوم القيمة ولا ذنب له. وقال رسول الله عليهما السلام: إذا تغولت لكم الغilan فأذنوا بأذان الصلاة))^(١).

٢. وروى ابن قولويه بإسناده عن جابر، عن محمد بن علي عليهما السلام، قال: ((قال رسول الله عليهما السلام: من سره أن يحيي حياتي ويموت مماتي ويدخل جنتي، جنة عدن غرسها ربى بيده، فليتول علياً ويعرف فضله والأوصياء من بعده، ويتبرأ من عدوي...))^(٢).

٣. وروى الصدوق بإسناده عن جابر عن أبي جعفر محمد بن علي الバاقر عليهما السلام قال: ((قال رسول الله عليهما السلام: ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً لعل الله أن يرزقه نسمة، تثقل الأرض بلا إله إلا الله))^(٣).

٤. وروى عبد الرزاق الصناعي (ت ٢١١ هـ) بإسناده عن جابر عن محمد بن علي قال: ((مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم برجل نغاش، يقال له زنيم، فخر ساجداً ثم رفع فقال: أسأل الله العافية))^(٤).

(١) المحسن: ٤٨ / ١ ح ٦٨.

(٢) كامل الزيارات: ١٤٨ ح ١٧٥ باب: ٢٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٣٨٢ / ٣ ح ٤٣٤.

(٤) المصنف: ٣٥٧ / ٣ ح ٣٥٧.

ومن ثم قال الشيخ: (أسنده عنه)، وفي الحديث عن عمرو بن شمر، عن جابر قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقي عليه السلام: إذا حدثني بحديث فأسنده لي، فقال: ((حدثني أبي، عن جدي، عن رسول الله صلوات الله عليه وسلم، عن جبرئيل عليه السلام، عن الله جل جلاله، وكل ما أحدثك بهذا الإسناد. وقال: يا جابر لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها)).^(١)

ولا يبعد أن من قصد جابر في طلب الإسناد أن يمكن من أن يروي ذلك للجمهور. وقد حكى الجمهور عنه - عن أبي حنيفة وغيره^(٢) - أنه كان يدعى أن له أحاديث كثيرة عن النبي صلوات الله عليه وسلم لم يحدث بكثير منها، وكان يأتي في كل شيء بحديث، وجعلوا ذلك دليلاً على كذبه.

الجهة العاشرة: نشاطات جابر.

كان لجابر عدة نشاطات..

١. النشاط العلمي في التلمذ ومشايخه.

ونحن نذكر بعض مشايخ جابر المشهورين:

أ. الحكم بن عتيبة أبو محمد الكندي الكوفي، ثقة، ثبت، فقيه، من الخامسة (ت ١١٣ هـ) أو بعدها وله نيف وستون^(٣).

ب. سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوى، أبو عمر أو أبو عبد الله المدنى، أحد الفقهاء السبعة، من كبار الثالثة، توفي في آخر سنة (٦١٠ هـ) على

(١) أمالى المفيد: ٤٢ ح ١٠.

(٢) عن أبي يحيى الحمانى قال: (سمعت أبا حنيفة يقول... ما أتيته - أى جابر الجعفي - قط بشيء من رأى إلا جاءنى فيه بأثر وزعم أن عنده ثلاثين ألف حديث لم يظهرها). تاريخ الإسلام للذهبي: ٦٠٨.

(٣) لاحظ تقرير التهذيب: ٢٣٢ / ١

الصحيح^(١).

ج. طاوس بن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن الحميري الجندي المتوفى بحدود المائة^(٢).

د. عامر الشعبي: هو عامر بن شراحيل الشعبي - بفتح المعجمة - أبو عمرو، ثقة، مشهور، فقيه، فاضل، من الثالثة، المولود لست سنين خلت من خلافة عمر بن الخطاب، على المشهور، (ت ١٠٣ هـ)^(٣).

ه. أبو الطفيلي عامر بن واثلة بن عبد الله بن عمرو بن جحش الليسي المولود عام أحد والمتوفى سنة (١١٠ هـ) وهو آخر من مات من الصحابة^(٤).

و. عطاء بن أبي رباح - بفتح الراء والموحدة - واسم أبي رباح أسلم القرشي مولاهم المكي، ثقة، فقيه، فاضل، من الثالثة (ت ١١٤ هـ)^(٥).

٢. التدريس:

تتلذذ على جابر الجعفي فقهاء كبار من العامة وبعضهم أصبح صاحب مذهب، ومن أبرزهم:

أ. إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السعيعي البهداوي أبو يوسف الكوفي من السابعة (ت بحدود ١٦٠ هـ)^(٦).

ب. سفيان بن سعيد بن مسروق الشوري أبو عبد الله الكوفي من رؤوس الطبقة

(١) لاحظ المصدر السابق: ٣٣٥ / ١.

(٢) لاحظ المصدر السابق: ٨ / ٥.

(٣) لاحظ المصدر السابق: ٤٦١ / ١، وتهذيب الكمال: ١٤ / ٢٨ - ٤٠.

(٤) لاحظ تقرير التهذيب: ٤٦٤ / ١، رقم: ٣١٢٢.

(٥) لاحظ المصدر السابق: ٦٧٥ / ١.

(٦) لاحظ المصدر السابق: ٨٨ : ١.

السابعة (ت ١٦١هـ)^(١).

ج. سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي أبو محمد الكوفي، ثم المكي، ثقة، حافظ، فقيه، إمام، حجة، من رؤوس الطبقة الثامنة، توفي في رجب (١٩٨هـ) وله إحدى وتسعون سنة^(٢).

د. شريك بن عبد الله النخعي الكوفي القاضي بواسطه، أبو عبد الله من الثامنة توفي بحدود (١٧٧هـ)^(٣).

هـ. شعبة بن الحجاج بن الورد العتكى مولاهم أبو سطام الواسطي، ثم البصري من السابعة (ت ١٦٠هـ)^(٤).

وـ. عيسى بن المسيب البجلي الكوفي قاضي الكوفة، توفي في خلافة المنصور، وثقة أكثر علماء العامة^(٥).

زـ. النعمان بن ثابت أبو حنيفة، فقد ذكر ابن حبان في صحيحه وابن حجر في فتحه والعيني في عمدته وغيرهم أنه عمل بحديث جابر الجعفي^(٦).

٣. إقامة الجماعة:

وهذا يستفاد مما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إنني أؤمّ قوماً فأركع فيدخل الناس وأنا راكع فكم انتظر؟ قال: ((ما أعجب ما تسأل عنه يا جابر!! انتظر مثلّي ركوعك فإن انقطعوا،

(١) لاحظ المصدر السابق: ١ / ٣٧١.

(٢) لاحظ المصدر السابق: ١ / ٣٧١.

(٣) لاحظ المصدر السابق: ١ / ٤١٧.

(٤) لاحظ المصدر السابق: ١ / ٤١٨.

(٥) لاحظ لسان الميزان: ٤ / ٤٠٥.

(٦) لاحظ صحيح ابن حبان: ٥ / ٤١٣، وفتح الباري: ٩ / ٩٨، وعمدة الفارسي: ٥ / ٢١٩.

وإلا فارفع رأسك^(١).

وروى ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلًا عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن ابن سنان عن جابر الجعفي، قال: سأله عليه السلام: إن لي غيراناً بعضهم يعرف هذا الأمر وبعضهم لا يعرف، وقد سألوني أن أؤذن لهم وأصلّي بهم، فخفت أن لا يكون ذلك موسعاً، فقال: ((أذن لهم وصلّ بهم وتحرّ الأوقات))^(٢).

٣. مساعدة القضاة:

حكت مصادر الجمهور أكثر من دور لجابر الجعفي في مساعدة القضاة، فتارةً يكون معيناً لبعضهم أثناء قضائه، وأخرى: يكون ناصحاً لبعض آخر من الذين اشتهروا بالتعسف والتسرع.

فمن الأول ما ذكره محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ) في ترجمة عيسى بن المسيب البجلي بقوله: (كان قاضياً لخالد بن عبد الله القسري على الكوفة، ولكنه عمر، وكان جابر بن يزيد الجعفي يجلس معه إذا جلس للقضاء..)^(٣).

ومن الثاني ما جاء في أخبار القضاة بإسناده عن سفيان قال: (لقي ابن شبرمة^(٤) جابر الجعفي، فقال: ما يمنعك أن تستشير؟ قال: أستشير فيما أعلم أو فيما لا أعلم! فلو قال: فيما تعلم، فقلت: فلِمَ أستشير فيما أعلم، ولو قال: فيما لا تعلم، لقلت: لم أقضِ بما لا أعلم)^(٥).

قلت: يبدو أن جابرًا أراد أن يذكره تذكيرًا بحاجته إلى المشورة، فلم يرأى مجاذلته ترتكه.

(١) تهذيب الأحكام: ٣ / ٤٨.

(٢) مستطرفات السرائر: ١٥٠ ح. تحقيق السيد محمد مهدي الخرسان.

(٣) الطبقات الكبرى: ٦ / ٣٤٦.

(٤) هو عبد الله بن شبرمة بن الطفيلي بن حسان الضبي، أبو شبرمة الكوفي القاضي، من الخامسة (ت ١٤٤ هـ). لاحظ تقرير التهذيب: ١ / ٥٠٠.

(٥) أخبار القضاة لحمد بن خلف بن حيان (ت ٣٠٦ هـ): ٣ / ١٢٢.

وقد روي عن سفيان قال: (قالوا لابن شبرمة: نراك معجباً برأيك). قال: لو لم أعجب به لم أقض به^(١).

الجهة الحادية عشر: تعلم جابر بمكة المكرمة والمدينة المنورة.

لقد كان جابر كوفياً فهو ولد ونشأ فيها، وكان القسط الأكبر من تعلمه في الكوفة بطبيعة الحال، وقد كانت الكوفة مركزاً رئيسياً للتعلم والتعليم بعد المدينة وينتهي علم مدرسة الكوفة الفقهية إلى ابن مسعود وأمير المؤمنين عليه السلام، وكان الكوفيون يفضلون فقههم على فقه أهل المدينة، ويعتبرون هذين العَلَمِين أعلم من كان تتبعهم مدرسة المدينة مثل عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وقد روى جابر عن جملة من مشاهير التابعين بها، منهم:

١. إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي (٥٠ - ٩٥ هـ).
٢. الحكم بن عتبة أبو محمد الكندي، الكوفي (٥٠ - ١١٥ هـ).
٣. سالم بن أبي الجعد رافع الأشعري، الكوفي (ت ٩٧ هـ).
٤. سلمة بن كهيل الخضرمي (ت ١٢١ هـ).
٥. عامر بن شراحيل الشعبي (٢١ - ١٠٥ هـ)، وقد أدرك خمسين ومائة من الصحابة.
٦. عبد الجبار بن وائل بن حجر الخضرمي، الكوفي (ت ١١٢ هـ)، وعدّ من أتباع التابعين^(٢).
٧. عدي بن ثابت الأنباري، الكوفي مات في ولاية خالد بن عبد الله القسري (سنة ١٠٦ هـ).
٨. القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، أبو عبد الرحمن، الكوفي (ت ١٢٠ هـ).

(١) المصدر السابق: ١٢١ / ٣.

(٢) لاحظ مشاهير علماء الأنصار لابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): ٢٥٨. لكن عده ابن حجر في تقريب التهذيب: ١ / ٥٥٢ من الطبقة الوسطى من التابعين.

٩. مسلم بن صبيح - بالتصغير - الهمداني أبو الضحى، الكوفي، العطار، مولى لآل سعيد بن العاص القرشي (ت ١٠٠ هـ).

ولكن الغالب على الكوفيين الرواية عن عدد من مشاهير العلماء في المدينة ومكة، منهم من كان يتتفق بزمان الحج، وقلة منهم كان يهاجر إلى المدينة لأجل تحصيل العلم، وكان الاهتمام بالمدينة كبيراً في أوساط الشيعة في الكوفة لعلاقتهم بالأنمة من آل البيت عليهما السلام من ذرية أمير المؤمنين مثل الباقي الصادق عليهما السلام، وقد تلمذ جابر فعلاً على كل من الإمامين الباقي والصادق عليهما السلام في المدينة.

كما روى عن جماعة من مشاهير التابعين بها، منهم:

١. سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أحد الفقهاء السبعة (ت ١٠٦ هـ).

٢. القاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي من الفقهاء السبعة أيضاً بالمدينة، (١٠٦-٣٠ هـ).

٣. محمد بن مسلم بن تدرس، أبو الزبير المكي، سكن المدينة مدة وملأ زماناً (ت ١٢٦ هـ)^(١).

٤. نافع أبو عبد الله المدنى مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت ١٢٩ هـ).

ومن مشاهير علماء مكة روى عن جماعة، منهم:

١. عطاء بن أبي رباح (٢٧ - ١١٤ هـ).

٢. مجاهد بن جبر أبو الحجاج المخزومي، مولاهم المكي (٢١ - ١٠٣ هـ).

٣. عكرمة مولى ابن عباس (ت ١٠٧ هـ).

٤. عبد الله بن كيسان التيمي أبو عمر المدنى مولى أسماء بنت أبي بكر، وكان ختن عطاء بن أبي رباح.

(١) لاحظ مشاهير علماء الأمصار لابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): ١١١.

ومن علماء البصرة روى عن أبي حريز عبد الله بن الحسين الأذري البصري، ولبي القضاة بسجستان وبها مات، كتب عنه البصريون.

ومن علماء اليمن روى عن طاووس بن كيسان الهمданى (ت ١٠١هـ).

ولكن يتوقع كون لقائه بهما اتفاقياً وليس هجرة إلى البصرة أو اليمن، فإنه لا أثر في سيرة جابر من السفر إليهما. نعم، ذكر النجاشي أنه فيما يضاف إلى كتبه رسالة من أبي جعفر عليه السلام إلى أهل البصرة، ولم تثبت.

وقد يتراءى من بعض الروايات أن أخذ جابر العلم في المدينة لم يقتصر على أوان الذهاب إليها بعد الحج كما كان الغالب لدى الرواية، بل إنه هاجر إليها خصيصاً. منها: رواية تقدم ذكرها وتضمنت أنه تعلم عند الباقي عليه ثانية عشرة سنة، ولكنها مريبة، ويتوقع أن ذلك مما لفظه الضعفاء والغلاة حول جابر مبالغة في شأنه ومكانته.

ومنها: رواية أخرى تقدم ذكرها أيضاً تضمنت أنه عندما دخل على أبي جعفر عليه السلام قال له: ((من أين أنت؟)). فقلت: من أهل الكوفة، قال: ((من؟)). قلت: من جعف، قال: ((ما أقدمك إلى هاهنا؟)). قلت: طلب العلم، قال: ((من؟)). قلت: منك، قال: ((إذا سألك أحد من أين أنت؟ فقل: من أهل المدينة)), قلت: أيمحلي أن أكذب؟ قال: ((ليس هذا كذباً من كان في مدينة فهو من أهلها حتى يخرج))^(١). فهذه الرواية ربما تشعر بأنه كان ناوياً للبقاء في المدينة، فأراد الإمام عليه السلام منه أن يتكتم على كونه كوفياً كي لا يتحسس منه أهل المدينة.

وكأنه كانت هناك حساسية - على العموم - بين أهل المدينتين، فكان هوى المدينة مع تقديم الخلفاء، وهوى الكوفة مع تقديم علي عليه السلام وفضيله وانتقاد عثمان.

(١) مناقب آل أبي طالب: ٣٣١ / ٣.

وربما حدث عن سيرة الباقي عليهما يدل على أنه كان في شهر رمضان في المدينة، فقد روى الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، قال: كان أبو جعفر عليهما السلام يبكر إلى المسجد يوم الجمعة حين تكون الشمس قدر رمح، فإذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك، وكان يقول: ((إن جمع شهر رمضان على جمّع سائر الشهور فضلاً كفضل شهر رمضان على سائر الشهور)).^(١)

ولكن مع ذلك فإنه ليس هناك من دليل على هجرة جابر إلى المدينة.

الجهة الثانية عشرة: عصر جابر.

عاش جابر تاماً حياته في العصر الأموي، فقد أدرك جميع خلفاء بني أمية – بعد معاوية^(٢) – صبياً وشاباً وشيخاً.

وأما عن موطن الكوفة فإنها في جل هذه الفترة كانت تحت حكم بني أمية من خلال ولاتهم عليها، وربما قامت حركات ثورية ضدّهم سيطرت على الكوفة لفترة قصيرة. وأما من حيث بيئه الكوفة العلمية والفكرية فقد مصّرت الكوفة في عهد عمر بن الخطاب بعد فتح العراق، ثم كان للكوفة دور مهم في الثورة على عثمان التي أدت إلى مقتله ومباغعة أمير المؤمنين عليهما السلام فاتخذها الإمام عاصمة له بعد رجوعه من حرب الجمل واستقر فيها، وخطب بين ظهراني أهلها باصطفاء أهل البيت عليهما ولزوم اتباعهم وعرض باتهاك حقهم واستبعادهم عن مكانهم بعد النبي عليهما، فتأثر أكثر أهل الكوفة به حتى غلب عليهم التشيع بالمعنى العام، وهو تفضيل أمير المؤمنين، وأمن جماعة منهم بالتشيع الخاص وهو تعين أمير المؤمنين وأهل البيت عليهما خلافة النبي عليهما، على خلاف في أن هذه الأولوية سياسية محضة، أم مقرونة بما آتاهم الله من العلم. ومن ثمَّ كان لأهل الكوفة:

(١) الكافي: ٣ / ٤٢٩ / ح ٨ باب نوادر الجمعة. وتهذيب الأحكام: ٣ / ٢٤٤ ح ٤٢ عن الكافي.

(٢) وأما إدراكه لمعاوية فهو منوط بأن يكون قد ولد قبل (سنة ٦٠هـ) التي هي سنة وفاة معاوية.

أولاً: انتقاد لعثمان ولعشيرتهبني أمية التي زعمت الانتصار له ووراثته.

وثانياً: محبة أمير المؤمنين عليه السلام.

وتُحدِّث كتب الفرق عن فرق الشيعة التي نشأت في الكوفة عقب أمير المؤمنين عليه السلام، وهي في الغالب فرق ثورية وعقَدية في آن واحد فاتبعت ذلك عدَّة ثورات كانت تزيد على العموم في زخم التشيع فيها لما يلقاه الثوار من قمع واضطهاد من قبل الدولة الأموية، وبعد ثورة الإمام الحسين عليه السلام:

١. خرج المختار عام ٦٦ هـ^(١).

٢. ثم آل الزبير من سنة ٦٧ هـ^(٢) إلى أن استعادها عبد الملك بن مروان من مصعب بن الزبير سنة ٧٢ هـ^(٣).

٣. ثم خرج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس (سنة ٨٣ هـ) عامل الحجاج على سجستان على الحجاج، وامتد القتال بينهما إلى البصرة والكوفة، وكان مع عبد الرحمن جماعة من قراء العراق منهم الحسن البصري، وعامر الشعبي، وسعيد بن جبیر، وإبراهيم النخعي، وهزمهم الحجاج في نفس السنة^(٤).

٤. ثم زيد بن علي بن الحسين عليه السلام سنة ١٢٢ هـ^(٥).

٥. ثم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار سنة ١٢٧ هـ^(٦).
والثورات كانت إما بعنوان حق أهل البيت عليه السلام، كما في الأولى والأخيرتين، أو تتغذى من مشاعر الأولى والأخيرتين من المحبة لهم والمعاداة لبني أمية وولاتهم كما في

(١) لاحظ تاريخ الطبرى: ٤ / ٥١٣.

(٢) لاحظ المصدر السابق: ٤ / ٥٧٧.

(٣) لاحظ المصدر السابق: ٥ / ١١.

(٤) لاحظ تاريخ اليعقوبى: ٢ / ٢٧٧-٢٧٩.

(٥) لاحظ تاريخ الطبرى: ٥ / ٤٨١.

(٦) لاحظ المصدر السابق: ٥ / ٥٩٥.

الباقي.

ومحصل ما ذكر في كتب الفرق: أن الناس اختلفوا في حياة أمير المؤمنين وبعده في شأن خلافته إلى:

١. قوم رأوا أنه لا مشروعية لخلافته، لأنه حمى قتلة عثمان، وعلى أساسه حصلت

حرب الجمل وصفين، وهو الاعتقاد الأموي الذي كانت تفرضه الخلافة الأموية.

٢. قوم رأوا أنه لا مشروعية لخلافته لخروجه عن الجادة المستقيمة بقوله بالحكمين،
وهم الخارج.

٣. قوم رأوا أن خلافته مشروعة كمشروعية خلافة من قبله، من غير امتياز له عليه،
وفي هؤلاء من رأى عدم مشروعية خلافة عثمان في الفترة الأخيرة من حكمه، ومن
هؤلاء عامة أهل السنة اليوم.

٤. قوم رأوا أن علي عليه ميزة على من سبقة من الخلفاء، وهؤلاء هم الشيعة بالمعنى
العام وهم أكثر أهل الكوفة، وأما الأقوام الأولون فكانوا قلة في الكوفة لتأثير

عامتهم بشخصية أمير المؤمنين عليه وأقواله، وهذا هو التشيع بالمعنى الأعم الأوسع.

والواقع أن أقوال أمير المؤمنين عليه التي تؤكد على امتياز أهل البيت عليه -
والذي جاء كثير منها في نهج البلاغة - هي الباعث الأساس في نشأة التشيع في الكوفة
وصيورة الكوفة علوية الهوى.

ثم انقسم الشيعة بهذا المعنى العام - بحسب ما كانوا قد استفادوه من أقوال أمير
المؤمنين عليه واعتقدوا فيما يجوز أو لا يجوز القول به في شأن من سبقة - إلى طوائف هي:

١. طائفة رأت أن خلافة أبي بكر وعمر شرعية وإن كان علي عليه هو الأفضل والأمة
محظة في عدم توليته الأمر، وعليه ابن التمار.

وبعض هؤلاء قالوا إنه كان للأمة تولية من شاعت وإن لم يكن الأفضل.

٢. طائفة رأت أنها كانت شرعية وإن كان علي عليه هو الأفضل، لأن علياً لم

يعارضهما فهو بمثابة حق كان لأحد فتركه، وهم المعروفون بالبرية أصحاب الحسن بن صالح بن حيّ، وكثير النوا، وسالم بن أبي حفصة، والحكم بن عتبة، وسلمة بن كهيل، وأبو المقادم ثابت الحداد.

٣. طائفة رأت أنها لم تكن شرعية، إلا أن أبا بكر وعمر لا يستحقان اسم الفسق لأنهما تأولاً فأخطأ.

٤. طائفة رأت أنه ليلا معين بالنص فلا شرعية لخلافة غيره ولو بالتأويل، وهؤلاء الروافض بتعبير أهل السنة، وهم قوم ثبت عندهم أن أمير المؤمنين ليلا كان يرى النص عليه وتعيينه.

وهذه الطائفة كانت في ازدياد في الكوفة بمرور الزمن، وهي كانت مقسمة إلى أقسام:

١. قسم قال بأن أمير المؤمنين لم يقتل ولم يمت وسوف يرجع ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً، ولا إمام على الخلق حتى يرجع، وتسمى بالسببية نسبة إلى عبد الله بن سبأ. والظاهر سرعة انقراض هذه الطائفة بعد أمير المؤمنين، وأغلب من عدّ من السبية من الرجال كجابر كان على وجه الغلط، فإنهم كانوا يرون إماماً بعض الأحياء، وعامة الشيعة بعد أمير المؤمنين قالوا بإماماً الحسن ليلا، وقد بُويع بعد أبيه من قبل عامة أهل الكوفة، ولعل بعضهم ارتد لاحقاً بعد صلحه ليلا مع معاوية.

٢. قسم قال بأن الإمامة في الحسن ثم الحسين ولم ير نصب إمام بعدهما. والظاهر انقراض هؤلاء أيضاً سريعاً، فإن معظم الشيعة كانوا يبحثون عن إمام حيّ فعلي، كما يدل عليه تأمل التراث التاريخي والروائي.

٣. قسم قال إن الإمامة في أهل البيت مستمرة، وهم عامة الشيعة في الكوفة حيث كانوا يبحثون عن إمام حيّ.

وافتقر هؤلاء إلى أربع فرق: يمكن أن يعبر عنهم بالهاشمية والعلوية والفااطمية والحسينية.

أما الهاشمية فهم من يرى الإمامة في عامة بنى هاشم سواء من ذرية علي عليه السلام، أو أخيه جعفر، أو عمه العباس، أو غيرهم، كما أن العلوية هم من يرى الإمامة في نسل علي عليه السلام خاصة.

ويندرج في هذه الفرقـة من قال بإمامـة محمد ابن الحنـفـية وينـبغـي أن يـسمـوا بالـحنـفـية، وـاشـتـهـروا بالـكـيـسـانـيـة، وـهو ما نـسـبـ إلى المختارـ بنـ أبي عـبـيدـ الثـقـفيـ، وـكانـ منـهـمـ السـيـدـ إـسـمـاعـيلـ الـحـمـيرـيـ الشـاعـرـ، ثـمـ فـرـقـةـ مـنـهـمـ قـالـتـ بـمـوتـ مـحمدـ اـبـنـ الـحنـفـيةـ وـاـنـتـقـلـتـ إـلـيـ إـلـيـ أـبـنـ اللهـ، وـسـمـيتـ هـذـهـ فـرـقـةـ بـالـهـاشـمـيـةـ، وـهـمـ الـهـاشـمـيـةـ الـخـالـصـ(١ـ).

وـمـنـهـمـ مـنـ تـزـمـ بـعـدـ وـفـاتـهـ وـأـنـهـ بـقـيـ حـيـاـ وـلـاـ بـدـ منـ رـجـوعـهـ، وـهـؤـلـاءـ سـمـواـ بـالـكـرـبـيـةـ، وـخـرـجـ مـنـ هـؤـلـاءـ حـمـزـةـ بـنـ عـمـارـةـ الـبـرـبـرـيـ الـذـيـ اـدـعـىـ لـاحـقاـ إـلـيـ إـمـامـةـ لـنـفـسـهـ وـإـلـوـهـيـةـ لـابـنـ الـحـنـفـيـةـ، وـتـبـعـهـ رـجـلـانـ هـمـ صـائـدـ النـهـيـ وـبـيـانـ بـنـ سـمعـانـ، وـكـذـاـ مـنـ أـجـرـىـ إـلـيـمـامـةـ فـيـ اـبـنـ اللهـ الـمـكـنـىـ بـأـبـيـ هـاشـمـ مـنـ بـعـدهـ.

ثـمـ إـنـهـ بـعـدـ مـنـهـمـ مـنـ زـعـمـ مـهـدوـيـتـهـ وـغـلـوـاـ فـيـ وـهـؤـلـاءـ عـرـفـواـ بـالـبـيـانـيـةـ نـسـبـةـ إـلـىـ بـيـانـ اـبـنـ سـمعـانـ. وـقـدـ أـحـرـقـهـ خـالـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ الـقـسـريـ هوـ وـأـصـحـابـهـ فـيـ مـسـجـدـ الـكـوـفـةـ(٢ـ).

وـمـنـهـمـ مـنـ زـعـمـ أـنـهـ أـوـصـىـ إـلـىـ أـخـيـهـ عـلـيـ بـنـ مـحـمـدـ اـبـنـ الـحـنـفـيـةـ، ثـمـ أـوـصـىـ عـلـيـ إـلـىـ اـبـنـ الـحـسـنـ، ثـمـ أـوـصـىـ الـحـسـنـ إـلـىـ اـبـنـ عـلـيـ، وـالـوـصـيـةـ عـنـدـهـمـ فـيـ أـوـلـادـ اـبـنـ الـحـنـفـيـةـ، وـهـذـهـ فـرـقـةـ تـسـمـيـ الـكـيـسـانـيـةـ الـخـالـصـ(٣ـ).

وـمـنـهـمـ مـنـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـسـمـواـ بـالـجـعـفـرـيـةـ وـهـمـ مـنـ أـجـرـىـ إـلـيـمـامـةـ بـعـدـ أـبـيـ هـاشـمـ بـوـصـيـةـ مـنـهـ فـيـ عـبـدـ اللهـ بـنـ مـعـاوـيـةـ بـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ جـعـفـرـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ الـذـيـ ثـارـ بـالـكـوـفـةـ.

(١ـ) لـاحـظـ فـرـقـ الشـيـعـةـ لـلـنـوـجـنـتـيـ وـالـقـمـيـ: ٤٣ـ.

(٢ـ) لـاحـظـ المـصـدـرـ السـابـقـ: ٣٩ـ. وـقـيلـ إـنـهـ قـتـلـ وـصـلـبـ.

(٣ـ) لـاحـظـ المـصـدـرـ السـابـقـ: ٤٦ـ.

(سنة ١٢٧هـ) وهرب إلى خراسان فقتلته أبو مسلم الخراساني (سنة ١٢٩هـ). وبعده اختلف أصحابه بين قائل بمهدويته، وقائل إنه حي لا يموت حتى يقود نواصي الخيل إلى رجل من ولد علي وفاطمة ثم يموت، وقائل إنه مات ولم يوصِ وليس بعده إمام.

ومن أتباعه رجل غلا يعرف بـ(عبد الله بن الحارث)، أدخل أتباعه في الغلو والتناخ والأظللة والأدوار ونسبه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري وجابر بن يزيد الجعفي^(١).

ومنهم من ينبغي أن يسموا بالعباسية وهم من أجرى الإمامة بالوصية بعد أبي هاشم في محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب وذريته وإبراهيم الإمام والسفاх والمنصور.

وقد انقرض الحنفية ب مختلف أقسامهم سريعاً لاسيما بعد ظهور العباسيين وعدل أصحابها إلى المذاهب الأخرى.

وأما الفاطمية فلمراد بهم من يرون الإمامة محصورة في البطينين الحسن والحسين الذين هما ذرية رسول الله ﷺ وقد اشتهروا بالزيدية فقالوا إن الإمامة شرع سواء في أولاد الحسن والحسين والمناطق فيها الثورة، فمن خرج ودعا إلى نفسه كان إماماً، وهؤلاء هم الجارودية، ومن أعلامهم (زياد بن المنذر المكنى بأبي الجارود)، وباسمه سميت الفرقة، ومنهم أبو خالد الواسطي الراوي المشهور عن زيد، ومنهم فضيل بن الزبير الرسان، وقد قالوا بإمامية زيد، ثم محمد بن عبد الله بن الحسن الشتبني، ثم سائر الخارجين من أهل البيت، ومن هؤلاء المغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد، ومنهم من زعم مهدوية ذي النفس الرزكية.

وأما الحسينية فهم الذين قالوا إن الإمامة بعد الحسين في نسله وهم: علي بن

(١) لاحظ المصدر السابق: ٤٣-٤٥.

الحسين، ثم محمد بن علي الباقي، ثم جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وهكذا.
وعلى هذا المذهب كان جابر.

والحاصل من ذلك: أن الصراع في الكوفة بين اتجاهات التشيع كان من جهات متعددة:
فمن جهة كان هناك صراع بمستويات متعددة ابتداءً من مجرد تفضيل الإمام
علي عليهما السلام، ومروراً بإناظة شرعية غيره بعدم اعتراضه، وانتهاءً بالاعتقاد باصطفائه
وأهل بيته والنص عليه، وتجاوزاً إلى الحركات الغالية التي ادعت الإلهية والنبوة له،
وكانت هذه الطبقة من غير أهل العلم.

ومن جهة أخرى: كان هناك صراع بين التوجه الشوري في التشيع الذي يرى
الأولوية للخروج، ويرى إناظة الإمامة به وعليه الحنفية والعباسية والزيدية وقد
انقرضت الفرقتان الأوليان، وبين التوجه العلمي الذي يرى أن أعلم أهل البيت عليهما
أولاًهم بالخلافة، وهو الاتجاه الإمامي.

وقد كان الاتجاه الشوري هو الغالب في الكوفة – بعد شهادة الحسين عليهما السلام وما
استوجبه من التضييق على أهل البيت عليهما السلام – كرد فعل على الاتجاه الأموي للدولة
ولولاتها على الكوفة، إلى أن توفي الإمام علي بن الحسين عليهما السلام سنة (٩٤هـ)، وبعده
تصدى الإمام الباقي عليهما السلام بقوة لجذب أهل الكوفة إلى التوجه العلمي على أساس أنهم
يحملون ميراث أمير المؤمنين عليهما السلام الذي كان هو السبيل الأوثق عند عامة شيعة الكوفة
إلى أحاديث النبي عليهما السلام، فانجذب إليه كثير من أهل الفقه والعلم أو من المهتمين بالبحث
والتفقه فيما يعملون به من الفتاوي من الجيل الذي عاش بين (٦٠ - ٩٤هـ) أي بين
شهادة الحسين وشهادة ابنه علي بن الحسين عليهما السلام مثل زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم
الطائي وغيرهم.

وكان جابر من القسم المتعلّم من هذا الجيل المتعلّم عند عدد من التابعين،
فانجذب إلى الإمام الباقي ثم إلى ابنه الصادق عليهما السلام وأخذ عنهما.

لقد صار هذا الجيل الذي تلمذ على الإمام الباقي عليه من جملة أعون الإمام الباقي عليه على أمرين كان يهدف إليهما: أحدهما: إ يصل أمر اصطفاء أهل البيت عليه إلى المجتمع الكوفي العام بين الاتجاهات الفكرية المختلفة. والآخر: إ رساء أسس علمية متينة للمذهب الإمامي من خلال آثار مسندة إلى النبي عليه وأمير المؤمنين عليه في العقائد والفقه والتفسير. ومن أبرز هؤلاء الفضلاء الستة: زرار وآقرانه، كما ورد وصفهم في عدة روايات عن الإمام الصادق عليه.

ولكن كان جابر مؤثراً في ثقله المعنوي أكثر من الدور العلمي حيث لم يتأن له تربية تلاميذ مثل تربية زرار وآقرانه لحرiz وابن بكير وغيرهما، بل استغل جماعة من الغلاة والضعفاء الانتقام إليه.

هذا توضيح موجز لعصر جابر والخيارات المتعددة فيه لأهل الكوفة وشيعتها واختيار جابر بينها، وهذا ينفع في شأن معرفة سر اختيار سائر الرواة مثل زرار بن أعين ومحمد بن مسلم مذهب أهل البيت عليه.



هذا تمام الكلام في الحلقة الأولى، وسيأتي الكلام في الحلقة الثانية – إن شاء الله تعالى – عن بقية الجهات المتعلقة بشخصية جابر وهي: شهرة جابر في الوسط الاجتماعي. جابر والسلطة الحاكمة. جنون جابر أو ظاهره بالجنون. طبيعة تعامل جابر مع الوسط السنّي العام بعد تحوله الفكري إلى المذهب الإمامي. جابر والحركات الثورية. عنابة الإمام الباقي عليه بجابر. خوارق جابر أو كراماته. جابر والأنباء الغيبة.

إِنَّهُ الْحَقُولُ

فِي إِنْصَافِ الْمَهْرَوْنِ حَدَلَ زَرْجَبْنَ قَتَلَ الدَّخْوَنَ

تألِيفٌ

لَا سَتَادُ الْكَبَرَاءِ حَذَّيْنَ لِلْعُضَى
الْكَيْلَابُولُفَاسِلُوكُوسَوَيْلُخُونَ قُلْدَرَةُ

تحقيقٌ

لِسَيِّدِ جَوَادِ الْمَهْرَوْنِ عَزِيزِي

مقدمة التحقيق

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة والسلام على خاتم رسله محمد وآل
الطيبين الطاهرين.

ها نحن نقتطف ثمرة جديدة من الشَّجَرَة الْمَبَارَكَة الْعَرِيقَة، الْحُوزَة الْعَلَمِيَّة الشَّرِيفَة
في النَّجَف الأَشْرَف لنقدمُها إلى ذوي الفضل والعلم.

وإن نظرة خاطفة إلى سير الدراسات العلمية ولا سيما الفقهية والأصولية الصادرة عن هذه المدرسة المباركة خلال تأريخها الوضاء تكشف عن عدم فتور أو توقف دورها الفاعل وجوثها العلمية، بل تُعرب عن تطورها وتكاملها رغم الظروف الصعبة والأحداث المريمة التي مرت عليها، فكان لها الحظ الأوفر في إكمال مسيرة الفقه الإمامي، وإنجاح رجال أفذاذ على مر السنين والأيام، ومن بين أولئك الذين كان لهم بالغ الأثر في استمرار ذلك الدور وتحمل مهام الحفاظ على الحوزة العلمية في أحلك الظروف التي مرت عليها، وكان حلقة الوصل مع العصر الذهبي للحوزة العلمية في النجف الأشرف إبان أوج حراكها العلمي هو مؤلف الرسالة التي بين أيدينا الشريفة أستاذ الفقهاء والمجتهدين وقبلة المشتغلين سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - أعلى الله مقامه الشَّرِيف -. .

المؤلف قيئش في سطور^(١):

إنَّ سماحة السيد الخوئي قيئش غني عن التعريف، وقد أثني عليه وأشاد بمكانته العليا في العلم والدين كبار المراجع والعلماء، فقد وصفه أحد المراجع بأنه (كان مناراً للعلم والتقوى، وسلطان الفقاهة والإفتاء، زعيم الحوزات العلمية)^(٢)، ووصفه مرجع آخر بأنه كان (أنموذج السلف الصالح، بعيقه الفذة، ومواهبه الكثيرة، وملكاته الشريفة، التي أهلته لأنْ يُعدَّ في الطليعة من علماء الإمامية، الذين كرسوا حياتهم لنصرة الدين والمذهب)^(٣). وقال ثالث: (لا مثيل للإمام الخوئي في مجال العلم والتفقه، ويصدق حديث بعض العلماء حوله إذ يقول: هو أستاذي وأستاذ كل من يحفظ عنه العلم في القرن الأخير. وبوجيز العبارة لابدَّ من القول إن العلامة الخوئي أعلم الفقهاء منذ عصر الغيبة حتى يومنا هذا ولا أعرف أحداً يفوقه علمًا)^(٤).

وقد أله في ترجمته ونحوه في مختلف الم Yadīn العديدة من الكتب والرسائل الجامعية وغيرها.

بالإضافة إلى ما ذكره قيئش بنفسه في ترجمته في كتابه الخالد (معجم رجال الحديث)، ولذلك سنكتفي بذكر سطور عن حياته الشريفة:

• ولد قيئش في ١٥ رجب ١٣١٧هـ الموافق ١٨٩٩/١١/١٩م في مدينة خوي من إقليم آذربيجان. ويتصل نسبه الشريف بالإمام موسى بن جعفر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

(١) استندناها بما كتبه (قدس سره) بنفسه، وما كتب عنه، يلاحظ: معجم رجال الحديث الجزء (٢٣) الإمام أبو القاسم الخوئي زعيم الحوزة العلمية، موسوعة الإمام الخوئي (المقدمة)، نبذة مختصرة من حياة السيد الخوئي، مجلة الموسم العدد (١٧) الخاص عن الإمام الخوئي، وغيرها.

(٢) المرحوم السيد محمد رضا الكلبايكاني قيئش.

(٣) سماحة السيد علي الحسيني السيستاني ذَلِكَ اللَّهُ.

(٤) سماحة السيد صادق الحسيني الروحاني ذَلِكَ اللَّهُ.

- دخل مدرسة ثمازى في خوي في حدود عام (١٣٢٤ هـ) الموافق (١٩٠٦م).
- سافر والده إلى النجف الأشرف عام (١٣٢٨ هـ) الموافق (١٩١٠ مـ) لأجل حادثة المشروطة.
- التحق برفقة أخيه الأكبر - غير الشقيق - وبقية أفراد عائلته بوالده في النجف الأشرف عام (١٣٣٠ هـ) الموافق (١٩١٢ مـ)، وسكنوا محلّة العمارة.
- شرع بالدروس الحوزوية فور وصوله إلى النجف الأشرف، أي: عام (١٣٣٠ هـ) الموافق (١٩١٢ مـ).
- تتمذّل في مرحلة السطح العالي عند الأساتذة المعروفين:
 - ١. آية الله السيد علي الكازروني، الجزء الأول لكتاب كفاية الأصول.
 - ٢. آية الله الشيخ ميرزا محمود الشيرازي، الجزء الثاني لكتاب كفاية الأصول.
 - ٣. آية الله الشيخ ميرزا فرج الله التبريزي، كتاب المكاسب المحرمة.
- أكمل المقدمات والسطح العالي، وشرع بالحضور في البحث الخارج عام (١٣٣٨ هـ) الموافق (١٩١٩ مـ).
- عَدَّ ^{تَشْتَهِي} في معجمه من أساتذته في الدراسات العليا (البحث الخارج):
 - ١. آية الله الشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الأصفهاني (ت ١٣٣٩ هـ).
 - ٢. آية الله الشيخ مهدي المازندراني (ت ١٣٤٢ هـ).
 - ٣. آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١ هـ).
 - ٤. آية الله الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١ هـ).
 - ٥. آية الله الشيخ محمد حسين الثنائي (ت ١٣٥٥ هـ).

ولعل الترتيب الذي أورده يتيّث في ذكر أسماء مشايخه يعود إلى الأسبقية في زمن الحضور في مجالس بحوثهم وليس في الأهمية أو المرتبة العلمية لأساتذته.

وقد أفاد يتيّث أن أستاذيه النائيي والأصفهاني أكثر من تلمنذ عليهما فقهاً وأصولاً. وأنه كان يقرر أبحاثهما على جمع من الحاضرين في البحث وفيهم غير واحد من الأفاضل، وهذا يدل على قابلية خاصة لا توفر إلا لمن تمكن من دراسته وتميّز عن أقرانه.

• وقد درس يتيّث عند أساتذة آخرين، منهم:

١. آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي (ت ١٣٥٢ هـ)، ويعد السيد يتيّث من الطلاب البارزين لهذا الأستاذ العظيم في علم الكلام والعقائد والتفسير. وقد مدحه في مقابلة له مع مجلة الغري النجفية^(١) بما هو أهل، قائلاً: (إنه كان من أبرز العلماء المحققين والجهابذة المدققين ومن الطراز الأول من الفقهاء والأصوليين). وأشار إلى مزيد اختصاصه به حين قال: (إنه كان يطلعني على كتابه (الرحلة المدرسية) كراسة كراسة ثم يبعثها إلى المطبعة على شكلها الأخير). وقال أيضاً: (كنت أنا وحدى الذي منحه إجازة الاجتهاد حيث كان يمتنع عن اعطائهما أشد الامتناع).

٢. آية الله الميرزا علي القاضي (ت ١٣٨٠ هـ)، (في مرحلة زمنية من عمره الشريف) وكان له الدور الفعال والأساس في مراحل سير وسلوك السيد الخوئي يتيّث.

٣. آية الله السيد حسين البادكوبه اي (ت ١٣٥٨ هـ) حضر عنده الفلسفة والعرفان.

٤. آية الله السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٣٥٨ هـ) وكان أستاذه في الرياضيات العالية.

٥. آية الله السيد عبد الغفار المازندراني (ت ١٣٦٥ هـ) وقد حضر عنده درس الأخلاق.

(١) مجلة الغري، السنة السابعة عشر، العدد (٥) ١٩٥٦/٨/١ م.

- أجازه بالاجتهد أعلام عصره وأساطين أساتذته، وهم: الشيخ محمد حسين الأصفهاني بتاريخ (٢٢ محرم الحرام ١٣٥٠ هـ)، والشيخ محمد حسين النائيني بتاريخ (١٩ شوال ١٣٥٣ هـ)، وأغا ضياء الدين العراقي، والميرزا علي آقا الشيرازي، والشيخ جواد البلاغي، والسيد أبو الحسن الأصفهاني بتاريخ (٢٠ شوال ١٣٥٣ هـ).
- طبع تقريرات بحث الميرزا النائيني المسماة بـ (أجود التقريرات) في سنة (١٣٤٨ هـ)، أي: قبل وفاة الميرزا بسبعين سنة.
- بدأ تدريس البحث الخارج (الدورة الأولى) سنة (١٣٥٥ هـ)^(١) الموافق (١٩٣٦ م)، وحكي أنه بدأ بالبحث الخارج سنة (١٣٥٢ هـ) الموافق (١٩٣٣ م) أو قبل ذلك^(٢).
- اشتهر درسه ودرس تلميذ آخر للميرزا النائيني - وهو المرحوم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني صاحب فوائد الأصول - بعد وفاة الميرزا النائيني (١٣٥٥ هـ)، وبعد رحيل المرحوم الكاظمي عام (١٣٦٥ هـ) تصدر درس السيد تدريس الدروس الأخرى من حيث الكيفية والكمية.
- شرع في ٢٧ ربيع الأول سنة (١٣٧٧ هـ) في تدريس فروع (العروة الوثقى) لفقيه الطائفة السيد اليزدي تدريس.
- تسلّم المرجعية العليا والزعامة الكبرى للشيعة الإمامية بعد وفاة السيد الحكيم تدريس عام ١٣٩٠ هـ.
- حظيت برعايته الحوزات العلمية، وأسس المراكز الإسلامية والثقافية والمؤسسات الخيرية في العراق وإيران والهند وباكستان ولبنان وبريطانيا وأمريكا ومناطق أخرى.

(١) لاحظ: أساطين المرجعية العليا: ٢٧٤، ٢٩٩.

(٢) حكي ذلك عن السيد محمد حسين الهمداني والسيد جعفر شهيدي وآخرين. لاحظ: الإمام أبو القاسم الخوئي زعيم الحوزة العلمية: ١٥٨، ١٦٩. أساطين المرجعية العليا: ٢٩٩.

- دُونت نظرياته الجديدة وآراؤه العلمية القيمة من خلال مؤلفاته وتقريرات كثيرة من تلامذته الأفضل في شتى الحقول العلمية المختلفة من الفقه والأصول وعلوم القرآن والتفسير والعقائد، والتي تعتبر اليوم من أمهات المصادر الحديثة للباحثين والعلماء، مما لا يستغني عنه الأساتذة والطلاب معاً، وعليها تدور رحى البحوث والدروس في هذين الحقلين في جميع الحوزات الدينية المعروفة، وقد طبع أكثرها في حياته الشريفة وقد ذكرها في معجمه، وبعضها بعد وفاته.
- تخرجَ من مجلس درسه على يديه الكرميتين طوال تاريخ زعامته للحوزة المباركة مئات الأساتذة والمدرسين في الحوزات العلمية المنتشرة في أقطار العالم الإسلامي وعشرات المجتهدين الكبار، وقد تسمّ نخبة منهم في العصر الحاضر سدة المرجعية في الحوزات العلمية الشهيرة في النجف الأشرف وقم المقدسة ومشهد الرضا المقدس.
- توقفَ عن إلقاء بحوثه العالمية في ذي الحجة من عام (١٤٠٩ هـ) الموافق توزُّ (١٩٨٩ م)، بعد أكثر من نصف قرن من العطاء المتواصل.
- فاضت روحه الطاهرة بعد آذان الظهر في ٨ صفر ١٤١٣ هـ الموافق ١٩٩٢ / ٨ / ٨ وهو قائم يصلي، فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً.

علاقة السيد الخوئي بالسيد أبو الحسن الأصفهاني

لابد لنا من وقفة مع هذه الرسالة وما جاء في مطلعها، فقد أهدتها السيد الخوئي إلى مقام السيد أبو الحسن رض، بقوله:

(أهديتها إلى زعيم الشيعة، ومرجع الشرعية، حامل لواء الدين، ومبين أحكام سيد المرسلين، حجة الإسلام، وأية الله على الأنام، العلامة الأوحد، والمحقق الفرد، السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني (أدام الله عزَّ المسلمين ببقائه)، وأرجو أن تكون مقبولة في حضرته، كما هو المأمول من فضله السامي).

هذا على الرغم من أن السيد الخوئي لا يتنمي إلى مدرسة السيد أبو الحسن الأصفهاني ت، بل هو من أعيان خريجي مدرسة الميرزا النائيني ت، التي هي في عرضها، ولكنه لما انشت وسادة المرجعية العليا للطائفة للسيد أبو الحسن وحطت برحالها عنده، نرى منه هذا الموقف السامي الدال على مدى ضرورة تعظيم مقام المرجعية والانضواء تحت لوائها؛ لما في توحيد الكلمة من عظيم أثر وجليل نفع، وبذلك يضرب لنا ت أروع الدروس وال عبر التطبيقية، علينا نسير بخطاهم ونهتدي بنور هديهم رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

وبهذه المناسبة نترجم – بشكل موجز – المهداة له الرسالة:

هو السيد أبو الحسن بن محمد بن عبد الحميد بن محمد الموسوي الأصفهاني النجفي ^(١). كان من أعلام فقهاء الإمامية، ومن أشهر مراجع التقليد. ولد سنة ١٢٨٤هـ في إحدى قرى أصفهان، وتعلم بها. وانتقل في شبابه الباكر إلى أصفهان، فدرس بها، وارتحل إلى الحوزة العلمية في النجف الأشرف سنة (١٣٠٨هـ)، فحضر على الميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢هـ). ثم حضر بحث الشيخ محمد كاظم الخراساني النجفي في الفقه والأصول، واختص به، ولازمه إلى أن توفي الخراساني سنة (١٣٢٩هـ). واستقل بالبحث والتدريس، فحضر عليه كثيرون. ونال حظاً من الرئاسة الدينية بعد وفاة الشيخ أحمد كاشف الغطاء، وأخذ يشتهر في الأوساط شيئاً فشيئاً حتى انحصرت به المرجعية بعد وفاة الميرزا محمد حسين النائيني سنة (١٣٥٥هـ)، وطبقت شهرته الآفاق، وأصبح مفتياً الشيعة فيسائر الأقطار الإسلامية.

(١) موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٤، ق ٣١، ص ٤٤٢٠، بتصرف.

وكان- كما يقول السيد محسن العاملي- : واسع العلم والفقه، عميق الفكر، حسن التدبير، عارفاً بواقع الأمور، جاهداً في إصلاح المجتمع، شفيفاً على عموم الناس، جليل المقدرة، عظيم السياسة.

وترك من المؤلفات: رسالة فتوائية سماها وسيلة النجاة (مطبوعة)، وحاشية على (العروة الوثقى) في الفقه للسيد اليزدي (مطبوعة)، وشرح على (الكافية) في أصول الفقه لأستاذه الخراساني.

تأريخ المسألة المبحوث عنها ومن صنف فيها:

من تتبع حكم المسألة المبحوث عنها (حكم المهر فيما إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول) وجد أنها لم تُشيع بحثاً وتفصيلاً في كلمات الفقهاء المتقدمين وآثارهم (رضوان الله عليهم) على الرغم من ورود روايات كثيرة فيها عن أهل البيت عليهم السلام، وقد حَسْنَ حظُّها أخيراً فأقبل عدّة من الأعلام عليها من جديد لما رأوها قد تحرّفت فيما اشتهر من حكمها عن الحق والصواب، فألفوا فيها رسائل مستقلة تشتمل على روايات المسألة وتقرير حلّها حسب ما وصلت إليه آراءهم، والرسائل التي استقلّت فيها بالتأليف - فيما وفقنا عليه- لم تتجاوز ثمانية، وهي:

- رسالة في موت الزوج أو الزوجة قبل الدخول، هل يوجب المهر كاملاً أم لا؟ للشيخ أحمد الدراري البحرياني (ت ١١٣١ هـ) والد صاحب الحدائق^(١).
- رسالة في موت أحد الزوجين قبل الدخول للشيخ محمد بن أحمد الدراري البحرياني، أخي الشيخ يوسف البحرياني (ت ١١٨٢ هـ)^(٢).

(١) الذريعة: ٢٣ / ٢٤٤ برقم ٨٨٢٤.

(٢) الذريعة: ٢٣ / ٢٤٥ برقم ٨٨٢٧. وقال: النسخة ضمن مجموعة من رسائله بخط السيد خليفة الإحسائي تأريخها ١٢٢١ هـ.

• بغية الفحول في حكم المهر إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول للسيد أبو تراب الخوانساري (ت ١٣٤٦ هـ)^(١).

• غاية المسؤول في انتصف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للشيخ عبد الله المامقاني (ت ١٣٥١ هـ)^(٢). قال في أولها: (سألني جمّع من الإخوان أن أحير رسالة في ... وحيث إن المسألة كانت معروفة بخلاف ما تقتضيه قواعد الفقاهة وكانت قد حررتها في فصل المهر من كتاب النكاح أجبتهم إلى ذلك واستخرجتها من كتابنا الكبير حتى يشيع الحق وبين)^(٣).

• رسالة في انتصف المهر بالموت قبل الدخول للميرزا صادق آقا التبريزي (ت ١٣٥١ هـ). قال: (قد اختلفت كلمات الأصحاب في انتصف المهر بالموت قبل الدخول بعد الاتفاق منهم على الانتصار بالطلاق، فمنهم من نصّه ومنهم من لم ينصّه ومنهم من فصل بين موت الزوجة والزوج فنصّف في الأول دون الثاني، ومنشأ هذا الاختلاف اختلاف الأخبار المروية عنهم لهلا وغموض المناط في لزوم تمام

(١) أحسن الوديعة: ١٤. ومرآة الشرق: ١/١٧٤. وريحانة الأدب: ٢/١٨٨. وذكرها في الذريعة: ٢٣ / ٩٠٤١ برقم ٢٩٥ تحت عنوان (رسالة في المهر للمتوفى عنها زوجها قبل الدخول).

(٢) الذريعة: ١/١٢٠ برقم ٥٧٩ تحت عنوان (إجابة المسؤول..). وقد طبعت بهذا العنوان الأخير مع تحفة الصفو في تبريز سنة (١٣٢٠ هـ) وقد سماها في المقدمة (إجابة المسؤول في انتصف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول). وثانيةً في المطبعة المترضوية بالنجف الأشرف سنة (١٣٤٤ هـ) بالعنوان المذكور أعلاه وسماها أيضاً في مقدمتها به وذلك في مجموعة من رسائله تسمى بالاثني عشرية، والرسالة هي الحادية عشرة منها. وثالثةً في العدد (٣٩) من مجلة فقه أهل البيت لهلا تحت عنوان (رسالة إجابة المسؤول) بتحقيق الشيخ خالد الغفورى.

(٣) المراد بكتابه الكبير متنه مقاصد الأئمّا في نكت شرائع الإسلام الذي استخرج منه أيضاً بعض آثاره الأخرى كما في الذريعة: ٢٣ / ١٣.

المهر أو نصفه) ^(١).

- ضياء العقول في حكم المهر إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول للسيد محسن الأمين العاملبي (ت ١٣٧١ هـ). قال: (حداني عليها ما رأيته من إشكال هذه المسألة مع كثرة الابتلاء بها وذهب كثير من الأساطين فيها إلى خلاف ما تقتضيه الأدلة لشبهة دخلت عليهم) ^(٢).
 - رسالة في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول للفيض السمناني (ت ١٣٨٠ هـ). قال: قد وقع الخلاف فيما يجب من الصداق إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول ^(٣).
 - إنارة العقول في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول للسيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣ هـ)، وهي هذه الرسالة التي بين أيدينا.
- وهناك أيضاً رسائل في أصل الصداق والمهر وبعض مسائله الآخر، أفت من ذ القدم، وأقربها إلى موضوعنا رسالة في موت الزوج قبل الدخول بالمنقطعة للمولى محمد حسن الحائري من تلميذ صاحب الرياض ^(٤).

وصف النسخة المعتمدة في التحقيق:

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة القيمة على نسختها الفريدة، التي كتبها المؤلف نفسه بخط النسخ الجلي الجميل، والمحفوظة في (مكتبة الإمام الخوئي العامة) ^(٥) في

(١) وقد طبعت مؤخراً منضمة إلى رسالة الفيض السمناني - الآتية الذكر - تحت عنوان (رسالتان في انتصاف المهر ..) ضمن منشورات مؤسسة الأعلمي - بيروت، سنة ١٤٣٤ هـ.

(٢) الذريعة: ١٢٥ / ١٥ الرقم ٨٤٢. فرغ منه ١٣٢٩ هـ بدمشق وطبع فيها بالمطبعة الوطنية سنة ١٣٣٢ هـ.

(٣) وقد طبعت مؤخراً - كما ذكرنا آنفاً - منضمة إلى رسالة الميرزا صادق آقا التبريزى تحت عنوان (رسالتان في انتصاف المهر ..).

(٤) الذريعة: ٢٤٤ / ٢٣ برقم ٢٨٢٥. وهي بخطه منضمة إلى رسالة أخرى له أيضاً.

(٥) التي أسسها الإمام الخوئي سنة (١٣٩١ هـ) الموافق (١٩٧١ م).

النجف الأشرف برقم (٣١٤)، وتقع هذه النسخة في ١٦ ورقة، تحوي كل صفحة مكتوبة منها ثلاثة عشر سطراً، وطول الورقة ١٣ سم، وعرضها ١٠,٥ سم، والغلاف الخارجي ورقي، لونه أحمر.

أولها بعد البسمة : (الحمد لله رب العالمين.. إِنَّه قد ورد علَيْ أوان تشرفي بالبلدة المقدسة الكاظمية على مشرفها آلaf الشاء والتحية مكتوب من بعض أصدقائي المحتزمين...).

وآخرها : (هذا غاية ما وسعني من التكلم في حكم المسألة عجالة، والحمد لله أولاً وأخراً، وقد شرعت فيها غرة جمادى الثانية سنة ١٣٥٥ من الهجرة النبوية، وقد فرغت منها عصراً).

وقد ذكرها الشيخ آقا بزرگ الطهراني في الذريعة: ٢ / ٣٥٤ الرقم ١٤٢٣.

عملنا في التحقيق:

١. تقطيع النص وتقويمه الذي اشتمل على ضبط النص وتصحيح الأخطاء ووضع علامات الترقيم ونحوها ورعاية قواعد الإملاء.
٢. تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.
٣. تخريج الأقوال الفقهية والأصولية وغيرها وإرجاعها إلى مصادرها الرئيسية.
٤. حرصنا على عدم تجاوز المقدار الضروري من الإضافة على المتن، ووضعنا ما أضفناه بين معقوفين.
٥. إعداد فهرس لمصادر التحقيق.

كلمة شكر وتقدير :

وفي نهاية المطاف نتقدم بخالص شكرنا وعظيم امتنانا إلى القائمين على مكتبة الامام الخوئي العامة في النجف الأشرف حيث أتاحوا لنا هذه النسخة الوحيدة للمخوظة، سائلين المولى عز وجل أن يديم توفيقاتهم إنه ولي التوفيق.

ونأمل منه تعالى أن يتقبل بلطفه وكرمه هذا العمل القليل، وله الحمد أولاً وأخراً.

جواد الموسوي الغريفي

النجف الأشرف

٢٠ جمادى الآخرة ١٤٣٦ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الانبياء والمرسلين محمد
وعترة الطيبين الطاهرين والمعتمدة الدائمة على عذراهم اجمعين اما بعد ففي
اقر عباد الله الى ربه الغنى ابو القاسم ابن علي اكبر الموسى الحنفي انه قد ورد
علي او ان تسرى بالبلدة المقدسة الكاظمية على مشرفها الااف الثناء والتحية
مكتوب من بعض صدقات المحترمين دام عزه وبقاها يسئل فيه عن حكم المذهب فيما
اذمات احد الزوجين قبل الدخول مع بيان المدح والاصناف المسألة وبما
افهم اكثن في سعة من تحالفه اقتلت امه واغرقت له رسائل شخصية واجبته
فيه نقل الاقوال والتطویل في القيل والقال واقتصرت من الروايات على مقدار
الضرورة مع الامتناع الباقي للاختصار وذلك لما انا فيه من تشوش
المخاطر وضيق الحاضر واهدى الله الى ذي علم التشريع ورجح الشرعية حامل لواء الدین
وبيان احكام سيد المرسلين محمد الاسلام دانيم الله على الامام العلام الاول محمد

موت الزوج بلا دليل فتـك فيها بالاستعـاب كامر ثـلت
 او لا ان تـمسـيد الروايات بصورـة عدم الولـد بلا موجب بل يكون الاطـلاق
 فيها قـرـيبة عـلـى الحـكم من حـجـة نفسـهـ دون الـامـرـ وثـانـيـاً ان قولهـ عمـ
 خـرـدـولـيـهـ اـسـلحـ المـفـدـهـ فـلـهاـ النـصـيفـ دـعـلـهاـ المـعـدـ دـعـلـهاـ المـيرـاتـ وـقولـهـ عمـ
 روـاـيـهـ الكـافـ وـالـهـنـقـ بـلـهاـ النـصـيفـ لـصـدـافـ وـتـرـثـهـ منـ كلـ شـئـيـ الشـامـلـينـ
 لـصـورـةـ مـوـتـ الزـوـجـ بـالـصـوـاصـ كـاـقـدـهـاـ صـوـيـحـانـ خـلـوكـ الحـكـمـ منـ حـجـةـ
 المـهـنـسـهـ خـلـوقـ المـيرـاتـ بـلـ اـنـ اـحـمـالـ ذـلـكـ فـيـقـيـةـ الرـوـاـيـاتـ بـعـيـدـ عـنـ
 الاـذـهـانـ السـقـيمـ وـمـ يـكـنـ صـلـهـ مـتـرـقبـاـ مـنـ صـاحـبـ الـجـواـهـرـ وـمـ مـنـ هـنـاـ
 تـقـدـيـصـ مـنـ جـمـيعـ ماـذـ كـرـنـاهـ قـوـةـ القـوـلـ بـوـجـوبـ النـصـيفـ مـطـقاـ وـنـجاـ
 الاـحـيـاطـ لـسـيـماـ فـيـماـ اـذـ اـسـمـاـتـ الزـوـجـ قـبـلـ الدـخـولـ لـاـيـسـعـيـ تـرـكـ هـذـاـ غـاءـهـ
 مـاـ وـسـعـيـ مـنـ اـتـكـلـمـ فـحـكـمـ المـسـلـهـ عـجـلـهـ دـعـلـهـ اوـلـاـ وـأـخـلـ وـهـ دـشـرـعـهـ فـيـهاـ
 خـوـهـ شـهـرـ العـاـمـيـهـ ١٤٥٥ـهـ مـنـ الـجـوـهـهـ الـنبـويـهـ وـفـرـغـتـ فـيـهـ عـصـرـ اـنـ استـخـارـهـاـ
 بـيـدـ مـوـلـعـهـ الـاحـقرـ اـبـوـ القـاسـمـ الـموـسـىـ الـخـوـيـيـ (

متن الرسالة

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

أما بعد، فيقول أفتر عباد الله إلى ربه الغني، أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي: إنه قد ورد علي أوان تشرفي بالبلدة المقدسة الكاظمية - على مشرفها آلاف الثناء والتحية - مكتوب من بعض أصدقائي المحترمين (دام عزه وبقاوه) يسألني فيه عن حكم الهر فيما إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول، مع بيان المدرك وإيضاح المسلك، وبما أني لم أكن في سعة من مخالفته، امتنعت أمره، وأفردت له رسالة مختصرة، واجتنبت فيها نقل الأقوال، والتَّطويل في القيل والقال، واقتصرت من الروايات على مقدار الضرورة، مع الإشارة إلى الباقى للاختصار؛ وذلك لما أنا فيه من تشوش الخاطر، وضيق الحاضر، وأهديتها إلى زعيم الشيعة، ومرجع الشريعة، حامل لواء الدين، ومبين أحكام سيد المرسلين، حجة الإسلام، وآية الله على الأنام، العلامة الأوحد، والحق الفرد، السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني (أدام الله عز المسلمين ببقائه)، وأرجو أن تكون مقبولة في حضرته، كما هو المأمول من فضله السامي، فأقول وبالله أستعين:

الأقوال في المسألة ثلاثة، ثالثها التفصيل بين موت الزوجة وموت الزوج، فقيل بالتنصيف في الأول دون الثاني، والأقوى منها هو القول بالتنصيف مطلقاً. ولتوسيع الحال نقدم ما يمكن أن يكون مدركاً للقول بالتمام على الإطلاق، وفي ضمنه يظهر مدرك القول بالتفصيل، وصحة القول المختار.

استدل للقول بال تمام بوجوه:

【الوجه الأول】: إن العقد موجب الملكية تمام المهر، كما هو مقتضى قوله تعالى عز من قائل: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً»^(١)، وجملة من الأخبار المستفيضة - على ما ستأتي الإشارة إليها^(٢).

وقد دل الدليل على التنصيف بالطلاق قبل الدخول، ولم يثبت في غيره، فيتمسك بالاستصحاب، ويحكم باستحقاق الزوجة لتمام المهر.

وما قيل: من أن المملوك إنما هو نصف المهر، والنصف الآخر يملك بالدخول - كما ذهب إليه الإسکافي^(٣)، ولا أقل من الشك، فلا يقين سابق حتى يتمسك بالاستصحاب، بل الأصل يقتضي عدم ملكية الأزيد من النصف بالعقد، مضافاً إلى أنه مقتضى قوله عليه السلام في جملة من الروايات:

منها رواية محمد بن مسلم، حيث قال للباقر عليه السلام^(٤) متى يحب المهر؟
قال^(٥) عليه السلام^(٦): (إذا دخل بها)^(٧).

(١) النساء: ٤.

وتقريب دلالته - كما جاء في الخلاف (٤ / ٣٦٩) - من وجهين:
أحدهما: أنه أضاف الصدقات إليهن، والظاهر أنه لهن، ولم يفرق بين قبل الدخول وبعده.
والثاني: أنه أمر بإيتائهن ذلك كله، فثبت أن الكل لهن.
ستأتي في صفحة ٢٨٩ وما بعدها.

(٢) حكا عنه العلامة في مختلف الشيعة: (٧ / ١٧٢).

(٣) في المصدر: (قال: سألت أبا جعفر عليه السلام) بدل (حيث قال للباقر عليه السلام).

(٤) في المصدر: (فقال).

(٥) لم يرد في المصدر (عليه السلام).

(٦) تهذيب الأحكام: (٧ / ٤٦٤ ح ١٨٦٠)، الاستبصار: (٣ / ٢٢٦ ح ٨١٨).

وفي معناها غيرها^(١) أيضاً.

مدفع: بدلالة النصوص الكثيرة على ملكية تمام المهر بالعقد، وتسالم الأصحاب عليهما:

منها ما دلّ على ملكية الزوجة للنماء المتخلّل بين الطلاق والعقد، كموثق عبيد ابن زرار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل تزوج امرأة على مائة شاة، ثم ساق إليها الغنم، ثم طلقها قبل أن يدخل بها، وقد ولدت الغنم، قال: (إن كانت الغنم حملت عنده رجع بنصفها ونصف أولادها، وإن لم يكن الحمل عنده رجع بنصفها ولم يرجع من الأولاد بشيء)^(٢).
وقريب منه موثقة الآخر^(٣).

ومن المعلوم أن عدم الرجوع بنصف الأولاد فيما إذا لم تكن الولادة عنده من جهة كونها نماء ملك الزوجة، والدليل إنما دلّ على الرجوع بنصف المهر لا بنصف نمائه أيضاً، وأما الرجوع فيما إذا كان الحمل عنده فللدخول الأولاد في المهر كما هو

(١) لاحظ: تهذيب الأحكام (٤٦٤ / ٧) الأحاديث (٤٦٩، ١٨٥٩، ١٨٦١، ١٨٦٢)، الاستبصار (٣ / ٢٢٦).

الأحاديث (٨١٧، ٨١٩، ٨٢٠)، ولمزيد من الفائدة نذكر نصوصها بالتسلسل:
أ: علي بن الحسن [في الاستبصار زيادة: بن فضال] عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: (لا يوجب المهر إلّا الواقع في الفرج).
ب: عنه عن الزبيات [في الاستبصار: عن الربيان] عن ابن أبي عمر وأحمد بن الحسن عن هارون بن مسلم عن ابن أبي عمر عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله في رجل دخل بأمرأة قال: (إذا التقى الختانان وجب المهر والعدة).

ج: عنه عن علي بن أسباط عن علاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن الرجل والمرأة متى يجب عليهما الغسل. قال: (إذا دخله وجب الغسل والمهر والرجم).

(٢) الكافي: ١١ / ٥٩٤ ح ١٠٨٣٥.

(٣) ورد في ذيل الحديث السابق، وهو مثله إلّا أنه قال: ساق إليها غنماً ورقيناً، فولدت الغنم والرقين.

ظاهر، وإلاً فيرجع بالجميع قبل الطلاق وبعده.

ومنها ما دلَّ على رجوع الزوج بنصف المهر على الزوجة فيما لو أبرأته الصداق ثم طلقها، كمضمرة سمعاء، قال: سأله عن رجلٍ تزوج جارية أو تمتَّ بها، ثم جعلته في حلٍّ [من صداقها، يجوز أنْ يدخل بها قبل أنْ يعطيها شيئاً]^(١)، قال: ([نعم]^(٢)، إذا جعلته في حلٍّ فقد قبضته [منه]^(٣)، فإن خلَاها قبل أنْ يدخل بها ردت المرأة على الزوج نصف الصداق)^(٤). فلو كان المملوك للمرأة بالعقد هو النصف وقد أبرأته فلا موجب لرجوع الزوج به عليها، وهذا بخلاف ما إذا كان المملوك هو التمام، فإنها بالإبراء كأنَّها قبضته، فكما أنَّ في فرض القبض يرجع الزوج عليها بالنصف فكذلك في الإبراء.

وهذه الأخبار موافقة لظاهر الكتاب كما عرفت.

وقول الإسکافي باستحقاق النصف بالعقد لعله مسبوق وملحوق بالإجماع على خلافه.

والأخبار المزبورة^(٥) - مع أنَّها لا دلالة فيها على ما ذكر؛ لقوءة احتمال أنْ يكون المراد من الوجوب فيها اللزوم والاستقرار، دون الحدوث وأصل الثبوت، ولذا نسب إلى تمام المهر دون نصفه، إذ لو كان المراد منه أصل الحدوث لكان مدلولها مخالفًا للإجماع القطعي؛ ضرورة أنه لا قائل بعدم ملكية الزوجة لشيء حال العقد، فيكون

(١) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٢) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٣) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٤) تهذيب الأحكام: ٧ / ٢٦١، ١١٣٠ ح ٣٧٤ ح ١٥١٣.

(٥) أي: رواية محمد بن مسلم وما معناها مما مرَّ في صفحة ٢٨٣ و ٢٨٢ متناً وهاماً.

المتحصل منها: أن الموجب للاستقرار هو الواقع، دون الخلوة ونحوها- غير صالحة للمعارضة مع أخبار الثبوت بأصل العقد^(١) من وجوه لا تخفي.

لا يقال: ملكية تمام المهر بالعقد وإن كانت مسلمة إلّا أنها مرددة بين المستقرة من غير جهة الطلق، والمتزللة بالموت، أمّا الأولى فغير محربة الحدوث، وأمّا الثانية فغير محتملة البقاء، فكيف يمكن التمسك بالاستصحاب!

فإنّه يقال: إنّ ما ذكر على تقدير تسليمه فإنّما يمنع عن جريان الاستصحاب الشخصي، حيث إنّ أحد الشخصين لم يحرز حدوثه، والآخر لا يتحمل بقاوته، وأمّا استصحاب كلي الملكية الجامعة بين الشخصين بلا ملاحظة الخصوصية، فلا مانع منه بعد كونه متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، كما بين ذلك في بيان جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، وقد بينا في محله^(٢) ما حاصله: إنّ الميزان في الجريان وحدة متعلق اليقين والشك من حيث الوجود، من دون فرق بين تعلقه بالكلي أو الفرد، وبهذا يمتاز القسم الثاني عن الثالث، فإنّ الوجود المشكوك في القسم الثالث مغاير مع المتيقن قطعاً وإن احتمل مقارنته معه أو مع ارتفاعه.

على أنه غير مسلم؛ ضرورة أن زوال الملكية بشيء وعدمه لا يوجب كون الملكية ذات فردين، بل هي فرد واحد حدث بالعقد، سواء كان حكمه الشرعي بقاءه على ما كان بعد الموت أو سقوط نصفه به.

فلا يقاد ذلك بالملكية الجائزة واللازمة، التي توهم أنهما نوعان، ولكلّ منهما سبب مستقل معلوم، فإذا شكّ في فرد أنه من أي النوعين فلا يمكن التمسك

(١) أي: موثق عبيد بن زراة ومضمرة سماعة ونحوهما مما مرّ في صفحة ٢٨٣ و ٢٨٤.

(٢) لاحظ: مصباح الأصول: ٣ / ١٠٣ وما بعدها.

بالاستصحاب الشَّخصي؛ ضرورة أنَّ الْمُلْكِيَّةَ في المقام ليس لها نوعان، بل هي نوع واحد شَكٌّ في بقاءه وزواله بالموت، فلا مانع من الاستصحاب الشَّخصي.

بل قد تحقق في مُحَلِّه أنَّ الْمُلْكِيَّةَ من حيث الجواز واللزوم أيضاً كذلك، حيث إنَّهما حكمان شرعيان مختلفان باختلاف الأسباب، كما أوضحه بما لا مزيد عليه شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره في مبحث المعاطاة من متاجره^(١).

إن قلت: هَبْ أَنَّ الاستصحاب شخصي إِلَى أَنَّ الشَّكَّ في المقام من قبيل الشَّكَّ في المقتضي، حيث لم يحرز اقتضاء العقد للملكيَّة تمام المهر حتَّى بعد الموت، وقد بَيَّنَ في مُحَلِّه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشَّكَّ في البقاء من جهة الشَّكَّ في المقتضي.

قلت:

أولاً: إنَّ عدم جريان الاستصحاب مع كون الشَّكَّ في المقتضي وإنْ كان مختار جملة من الحُقَّيْنِ منهم شيخنا العلامة الأنصارى^(٢)، وتبعه شيخنا الأستاذ المحقق النائيني^(٣) قدس سره، وأوضحه بما لا مزيد عليه، إِلَى أَنَّ التَّحْقِيقَ عِنْدَنَا هو عدم الفرق في الجريان بين موارد الشَّكَّ من جهة الرافع وموارد الشَّكَّ في المقتضي، والتفصيل موكول إلى مُحَلِّه^(٤).

وثانياً: إنَّ الشَّكَّ في المقام من قبيل الشَّكَّ [في] الرافع، لا من جهة الشَّكَّ في المقتضي، حيث إنَّ الْمُلْكِيَّةَ في نفسها ما يقبل البقاء إلى الأبد لو لا حدوث رافع زمانى،

(١) لاحظ: كتاب المكاسب: ٥١ / ٣ وما بعدها.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٥٧٤ - ٥٧٥.

(٣) أجود التقريرات: ٢ / ٣٥٣ - ٣٥٧. وفرائد الأصول: ٤ / ٣٢٤ - ٣٣١.

(٤) لاحظ: مصباح الأصول: ٣ / ٢٦ وما بعدها.

وهو الموت في المقام، وليس هي مما يرتفع بنفسه في عمود الزمان ولو مع قطع النظر عن حدوث أي حادث زماني، كالزوجية في العقد المنقطع، حيث إنها ترتفع بانتهاء نفس الزمان بلا توقف على حادث آخر، وهذا هو الضابط في إحراز كون الشك من قبيل الشك في المقتضي أو من قبيل الشك في الرافع، كما أوضحتنا في تقريراتنا^(١) لبحث شيخنا الأستاذ المحقق المزبور قدس الله نفسه الزكية، وبذلك دفعنا جملة من الإشكالات التي أوردها العلامة الطباطبائي اليزيدي قدس سره في حاشيته^(٢) على العلامة الأنصارى قدس سره في موارد تمسكه بالاستصحاب، بأن الشك من باب الشك في المقتضي، ولا مجرى للاستصحاب معه عنده، فراجع التقرير وتدبره.

هذا غاية ما يمكن أن يقرب في إثبات جريان الاستصحاب لإثبات عدم التنصيف بالموت.

والجواب عنه: إن الاستصحاب في المقام في حد نفسه وإن كان لا مانع عنه كما ذكر، إلا أنه إنما يجري مع عدم الدليل، والنصوص في المقام كثيرة من الطرفين، فالقول بالتمام أو التنصيف إنما هو من جهة الدليل، وقد ثبت في محله^(٣) أنه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، سواء كان موافقاً مع الدليل أو مخالفًا له.

نعم، لو بنينا على عدم حجية أخبار التنصيف في حد ذاتها مع قطع النظر عن معارضتها بأخبار التمام؛ لإعراض المشهور عنها كما توهم، ولم تستند حكم صورة موت الزوجة من أخبار التمام؛ لاختصاصها بصورة موت الزوج، فلا حالات تبقى

(١) أجود التقريرات: ٣٥٣ / ٢ - ٣٥٧ .

(٢) لاحظ: حاشية المكاسب للسيد اليزيدي طاب ثراه: ١ / ٧٣ .

(٣) لاحظ: مصباح الأصول: ٢ / ٢٠٦ وما بعدها.

صورة موت الزوجة بلا دليل، فلا مناص عن الرجوع فيها إلى الأصل العملي، وستظهر لك حقيقة الحال إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: الإجماع المدعى في كلام المرتضى^(١)، وتبعه ابن إدريس^(٢) قدس سرّهما، حيث نسب القول بالتمام إلى المحصلين، الظاهر في دعوه الاتفاق.

والجواب:

أولاً: إن حجية الإجماع عندنا^(٣) إنما هو كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام بأحد وجوه الكشف، وإلا فالاتفاق بنفسه لا يكون مدركاً للحكم الشرعي، ومن المعلوم في المقام استناد القائلين بالتمام بأجمعهم إلى دليل في المسألة، من أصل أو أمارة، فكيف يمكن أن يكون الاتفاق في المسألة كاشفاً قطعياً عن رأيه صلوات الله وسلامه عليه! وعليه فلابد من النظر إلى مدرك الاتفاق، فإن علم خطوه فلا مانع من مخالفة الجميع، كما اتفق ذلك في غير مورد من المسائل كنجاسة البئر ونحوها، حيث ترى عدم الخلاف فيها بين المتقدمين، ومع ذلك فقد خالفهم المؤخرُون أجمع من غير نكير؛ لعدم تمامية أدلة القدماء في نظرهم، وكم لها من نظير، كما يظهر من راجع الفقه نظر تدبر واجتهاد.

وثانياً: إن دعوى الإجماع في المقام مع مخالفة جملة من أكابر الفقه كما سيظهر لك - حتى نسب صاحب الرياض^(٤) قدس سره القول بالتنصيف إلى المشهور بين القدماء - لا يخلو من الجذاف، وكيف يمكن دعوى الإجماع! مع مصير مثل الكليني

(١) المسائل الناصريات: ٣٣٤.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢ / ٥٨٥.

(٣) لاحظ: مصباح الأصول: ٢ / ١٤٠.

(٤) رياض المسائل: ١٢ / ٤٠.

والصادق قدس سرهما - حيث اقتصرا^(١) بذكر أخبار التنصيف، ولم يذكرا أخبار التمام - والشيخ وأضرابه^(٢) قدس الله تعالى أسرارهم إلى التنصيف، إما مطلقاً أو في خصوص صورة موت الزوجة.

وثالثاً: إن الإجماع المُحَصَّل غير حاصل، والمنقول منه بلا طائل، خصوصاً من علم من حاله دعواه بمجرد الإجماع على قاعدة أو أصل، كالسيد وأمثاله من القدماء قدس الله تعالى أسرارهم، كما هو ظاهر لمن تتبع موارد دعواهم الإجماع في الفقه، فترى أن السيد يدعى الإجماع على جواز الوضوء بماء الورد؛ لعدم ورود النهي عنه، فيجعل الإجماع على الأصل إجماعاً على الفرع باعتقاده تفرّعه عليه.

الوجه الثالث - وهو العمدـة - : الروايات الدالة على ذلك:

منها رواية الشيخ في التهذيب عن سليمان بن خالد، قال: سأله عن المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها، فقال: (إنْ كان فرض لها مهراً، فلها مهرها، وعليها العدة، ولها الميراث، [وعدلتها أربعة أشهر وعشراً]^(٣)، وإن لم يكن [قد]^(٤) فرض لها مهراً، فليس لها مهر، ولها الميراث، وعليها العدة^(٥)).

(١) لاحظ: الكافي (١١ / ٦٢٥) باب المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصداق والعدة.

ومن لا يحضره الفقيه (٤ / ٣١٢) باب ميراث المتوفى عنها زوجها.

(٢) كابن البراج (المهذب: ٢٠٤ / ٢)، والكيدري (إصحاب الشيعة بمصباح الشريعة: ٤٢٥).

(٣) من المصدر.

(٤) من تهذيب الأحكام. ولم ترد في الاستبصار.

(٥) تهذيب الأحكام: ٨ / ١٤٥ ح ٣٤٠، الاستبصار (٣ / ٣٤٠ ح ١٢١٢)، وقد ورد مثله بسند آخر: (٣ / ٣).

ومنها روايته عن الكناني^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام. وروايته عن الحلببي^(٢) عنه عليه السلام. وروايته عن زرارة^(٣). وروايته عن منصور بن حازم^(٤) نحو ما ذكر بأدنى تفاوت.

ومنها روايته عن منصور بن حازم أيضاً، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل تزوج امرأة، وسمى لها صداقاً، ثم مات عنها، ولم يدخل بها، قال: (لها المهر كاملاً، ولها الميراث). قلت: فإنهم رووا عنك أن لها نصف المهر، قال: (لا يحفظون عني، إنما ذلك في المطلقة)^(٥)^(٦).

(١) تهذيب الأحكام: ٨ / ١٤٥ ح ٥٠٣.

ونصها: عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا توفي الرجل عن امرأته ولم يدخل بها فلها المهر كله إن كان سمي لها مهراً وسهما من الميراث، وإن لم يكن سمي لها مهراً لم يكن لها مهراً وكان لها الميراث).

(٢) تهذيب الأحكام: ٨ / ١٤٦ ح ٥٠٥.

ونصها: عن الحلببي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (في المتوفى عنها زوجها إذا لم يدخل بها إن كان فرض لها مهرها الذي فرض لها ولها الميراث وعدها أربعة أشهر وعشراً كعدها التي دخل بها، وإن لم يكن فرض لها مهراً فلامهراً ولها العدة ولها الميراث).

(٣) تهذيب الأحكام: ٨ / ١٤٦ ح ٥٠٦.

وهي مثل سابقتها.

(٤) تهذيب الأحكام: ٨ / ١٤٦ ح ٥٠٨.

ونصها: عن منصور بن حازم، قال: سألت أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة فيما موت عنها قبل أن يدخل بها. قال: (لها صداقها كاملاً وترثه وتعتد أربعة أشهر وعشراً كعدها المتوفى عنها زوجها).

(٥) في المصدر: للمطلقة. نعم، ورد في الاستistar (٣ / ٣٤٢ ح ١٢٢٣) كما في الأصل: (في المطلقة).

(٦) تهذيب الأحكام: ٨ / ١٤٧ ح ٥١٣.

وتقريب الاستدلال: إن هذه الروايات صريحة في عدم التنصيف، وفيها الصحيح والموثق، وقد عمل بها المشهور، فلابد من العمل بها، غاية الأمر أنها كما ترى مختصة بصورة موت الزوج، إلا أنه لا مناص عن التعدي إلى صورة موت الزوجة أيضاً لوجه:

الأول: ما أفاده صاحب الجواهر^(١) قدس سره، ما حاصله:

إن الأخبار كلها في المقام تفرغ عن لسان واحد، نفيأ وإثباتاً، ولا ينبغي الشك في أن الحكم في المسألتين واحد، فتخصيص مورد السؤال في الروايات بصورة موت الزوج لا يوجب اختصاص الحكم به.

الثاني: ما أفاده بعض المعاصرين^(٢)، من احتمال استفادة ذلك من ذيل رواية الكليني بإسناده إلى الحذاء -التي هي من الأخبار المعارضة- قال: سالت أبا جعفر عليه السلام عن غلام وجارية، زوجهما وليان لهما، وهما غير مدركين؟ فقال^(٣): (النکاح جائز، وأيهما أدرك كان على^(٤) الخيار، وإن^(٥) ماتا قبل أن يدركا، فلا ميراث بينهما، ولا مهر). إلى أن قال: فإنْ كان الرَّجُل [الذِّي]^(٦) أدرك قبل الجارية،

(١) لاحظ: جواهر الكلام: ٣٩ / ٣٣٢.

(٢) لعل المصود هو السيد محسن العاملبي (طاب ثراه) فإنه وإن لم يذكر هذا الاحتمال صريحاً إلا أنه يظهر من خلال دفعه له، حيث قال في مقام الاستدلال للقول بالتنصيف: وأماماً قوله عليه السلام في آخر صريحة الحذاء (والمهر على الأب للجارية) فلا دلالة فيه على خلاف ذلك، لقوة احتمال أن يكون السؤال فيه عن غير صورة موت الجارية. يلاحظ: ضياء العقول: ٤٤.

(٣) في المصدر (١٣ / ٦٥٥ ح ١٣٤٨٤) هكذا: (قال: فقال).

(٤) كذا في الأصل، وفي أحد موردي وسائل الشيعة (٢١ / ٣٢٦ ح ٢٧٢٠٣)، وبعض نسخ المصدر - كما أشير في هامشه -. وفي المصدر (١٠ / ٧٧٢ ح ٩٧٢٧، ١٣ / ٦٥٥ ح ١٣٤٨٤) له.

(٥) في المصدر (١٣ / ٦٥٥ ح ١٣٤٨٤): فإنْ.

(٦) من المصدر (١٠ / ٧٧٢ ح ٦٥٥، ١٣ / ٩٧٢٧ ح ١٣٤٨٤)، ولم ترد في الأصل.

ورضي بالنكاح، ثم مات قبل أن تدرك الجارية، أترثه؟ قال عليه السلام^(١): (نعم، يُعزل ميراثها منه حتى تدرك، فتحلف^(٢) بالله ما دعاها إلىأخذ الميراث إلّا رضاها بالتزويج، ثم يُدفع إليها الميراث ونصف المهر). قلت: فإن ماتت الجارية، ولم تكن أدركت، أيرثها الزوج المدرك؟ قال: (لا، لأن لها الخيار إذا أدركت). قلت: فإن كان أبوها هو الذي زوجها قبل أن تدرك؟ قال: (يجوز عليها تزويج الأب، ويجوز على الغلام، والمهر على الأب للجارية)^(٣).

ولعل تقريب الاستفادة هو أن الإمام عليه السلام حكم بكون تمام المهر على الأب للجارية - كما هو ظاهر الإطلاق - وحيث إن المفروض في السؤال هو صورة موت الجارية فتدل الرواية الشريفة على عدم التنصيف فيها واشتراك الحكم في الصورتين.

الثالث: استفادة ذلك من رواية منصور بن حازم المتقدمة^(٤)، حيث أنكر الإمام عليه السلام حكمه بالتنصيف في مفروض السؤال، ونسب الرواية إلى الاشتباه في النقل، وأنه عليه السلام قال (ذلك في المطلقة)^(٥)، فلو كان الحكم بالتنصيف ثابتًا في

(١) (عليه السلام) لم يرد في المصدر.

(٢) في المصدر (١٣ / ٦٥٥ ح ١٣٤٨٤)؛ وتحلف.

(٣) الكافي: (١٠ / ٧٧٢ ح ٩٧٢٧، ١٣ / ٦٥٥ ح ١٣٤٨٤).

وورد هذا الخبر في تهذيب الأحكام (١٣٦٦ ح ٣٨٢/٩) بسند آخر عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، قال: سألت أبي جعفر عليه السلام، ولم يتوسط الحذاء بين ابن رئاب وبين أبي جعفر عليه السلام. والظاهر وقوع خلل في هذا السند؛ لعدم كون ابن رئاب من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، ولم تثبت روايته عنه عليه السلام بلا واسطة، وقد ورد الخبر في عدة مواضع رواه ابن رئاب، عن أبي عبيدة [الحذاء] عن أبي جعفر عليه السلام. (ظ: معجم رجال الحديث: ٢٢ / ١٣).

(٤) تقدمت في صفحة ٢٩٠.

(٥) لاحظ: الهاشم في الصفحة ٢٩٣.

صورة موت الزوجة، لكان الأولى أن يقول عليه السلام: (لا يحفظون عنِّي إنما ذلك في موت الزوجة)؛ ضرورة أن استبه إحدى الصورتين بالأخرى أمر ممكن قريب، فكيف يترك ذلك وينسب الاستبه إلى أمر أجنبى! على أن لفظة (إنما) من أدوات الحصر، فكما يستفاد منه عدم ثبوت التنصيف في صورة موت الزوج بالمنطق كذلك يستفاد منه ذلك في صورة موت الزوجة بالمفهوم.

والجواب:

أولاً: إن الروايات -مع قطع النظر عن معارضتها بأخبار التنصيف- غير وافية الدلالة على عدم التنصيف مطلقاً، غايتها القول بعدم التنصيف في صورة موت الزوج، وبالتنصيف في صورة موت الزوجة، عملاً بأخبار المقام في الصورة الأولى، وبأخبار التنصيف في الثانية غير المعارضة بشيء، فيكون المتحصل: هو القول بالتفصيل، كما اختاره الشيخ^(١) والفالضال الهندي^(٢) قدس سرهما، بل لعله خيرة ابن البراج^(٣) وقطب الدين الكيدري^(٤)، حيث نسب إليهما العلامة في المختلف^(٥) القول بعدم التنصيف فيما إذا مات الزوج قبل الدخول، وقد نسب إليهما^(٦) القول بالتنصيف فيما

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتوى: ٤٧١.

(٢) كشف اللثام: ٤١٥ / ٧. ومن الجدير بالذكر أن عبارة الفاضل الهندي قدس سره أقرب إلى القول بالتمام مطلقاً منها إلى القول بالتفصيل؛ فإنه قدس سره وإن اعترض على حمل أخبار التنصيف في صورة موت الزوجة على الاستحباب، بعد أن حملها في صورة موت الزوج عليه، وظاهر ذلك التفصيل، إلا أنه احتمل في ذيل كلامه أن يكون المراد منها - في صورة موت الزوجة - التنصيف من جهة الإرث، وبذلك تخرج عن المقام أصلاً.

(٣) المذهب: ٢ / ٢٠٤.

(٤) إصلاح الشيعة بمصباح الشريعة: ٤٢٥.

(٥) مختلف الشيعة: ٧ / ١٥٩.

(٦) زاد في هذا الموضع من الأصل لفظ (الشيخ)، والظاهر أنه من سبق القلم.

إذا ماتت الزوجة قبله، بل لعله مختار جماعة من القائلين بالتمام فيما إذا مات الزوج قبل الدخول أيضاً، وما ذكر وجهاً للتعيم خال من الوجه.

أماً ما أفاده صاحب الجواهر قدس سره؛ فلأنَّ شهرة الخلاف بين العلماء وإنْ كانت في قولين، التَّتصِيف مطلقاً أو العدم كذلك، وهو مما يؤيِّد ما ذكره إلَّا أنها لا تصلح حجَّة قاطعة لصرف ظواهر الأخبار إلى غيرها، ورفع اليد عن أخبار التَّتصِيف فيما إذا ماتت الزوجة بلا معارض.

وأمَّا ما أفاده من أنَّ التَّخصيص في السُّؤال لا يوجب الاختصاص، فإنما يصح فيما إذا كان هناك موجب للتعيم من عموم الجواب أو غيره، لا في مثل المقام مما كان دلالة الجواب بمقدار سعة السُّؤال وكون الأصل مقتضاياً في غيره لعدم التَّتصِيف كما عرفت. وأماً ما أفاده الفاضل المعاصر؛ فلأنَّ ذيل الرواية الشرفية أجنبى عن فرض الموت أصلأً، بل هو ناظر إلى الفرق بين الولي الشرعي وغيره، في أنَّ عقد الأول على الحارية والغلام نافذ ماضٍ دون عقد غيره، إذ هو موقوف على الإجازة، كما هو صريح صدرها.

وقوله عليه السلام (والمهر على الأب للجارية) من تتمة قوله عليه السلام (ويجوز على الغلام)، ومعناه: أنَّ المهر يكون للجارية على الأب - يعني أبا الغلام - فيما إذا كان هو المزوج، وإلَّا فلا معنى لكون المهر على الأب للجارية، إذ لو كان هناك فرض موت للزوجة لكان المهر لأبي الجارية بما أنه أحد الوراث، لا عليه، كما هو واضح.

على أنه يمكن أنْ يقال: إنَّ المراد من المهر فيه هو مطلق ما تستحقه الزوجة على الزوج من النصف أو التَّمام، لا خصوص التَّمام، بقرينة حكمه عليه السلام بالتصنيف فيما إذا مات الزوج قبل الإدراك، ومن الضروري أنَّه لا يحتمل أنْ يكون الحكم فيه التَّتصِيف وفيما إذا ماتت الزوجة عدمه، فتدبر تعرف.

وأما الوجه الثالث الذي ذكرناه فلأنه وإنْ كان أوجه الوجوه كما عرفت، إلى أنه يتعين حمل هذه الرواية على التَّقْيَةِ كما نبَيِّنه في مقام معارضته أخبار التَّتصِيف مع أخبار التَّتمَام، فلا تبقى في البين إِلَّا الأخبار المختصة بما إذا مات الزوج قبل الدُّخُول، ومقتضى تقديمها على أخبار التَّتصِيف ليس إِلَّا رفع اليد عن تلك الأخبار في خصوص هذه الصُّورَةِ، فتبقى أخبار التَّتصِيف فيما إذا ماتت الزوجة قبله بلا معارض، فلا مناص عن القول بالتفصيل.

وثانياً سلمنا أنَّ أخبار عدم التَّتصِيف مقتضية له مطلقاً حتَّى فيما إذا ماتت الزوجة قبل الدُّخُول، إِلَّا أنها معارضة بأخبار كثيرة، ربما تبلغ حدَّ التواتر أو قريب منه، كيف لا وهي تقرب من ثلاثين رواية، فيها الصَّحاح والموثقات، وقد ذكرها الحمدون الثلاثة قدس الله تعالى أسرارهم في كتبهم الأربعه^(١)، وهذا بخلاف أخبار العدم، فإنَّها كما عرفت قليلة، ولم ينقلها غير الشَّيخ^(٢) في كتابيه^(٣)، فلا مناص عن حملها على التَّقْيَةِ،

(١) لاحظ: الكافي (١١ / ٦٢٥) باب ٤٧: المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصداق والعدة، وفيه ١١ حديثاً. من لا يحضره الفقيه (٤ / ٣١٢) باب ميراث المتوفى عنها زوجها، وفيه ٣ أحاديث. تهذيب الأحكام (٨ / ١٤٤ وما بعدها) باب عدد النساء، لاحظ: الأحاديث: ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (٣ / ٣٣٩ وما بعدها) باب ١٩٧ أنَّ التي يتوفى عنها زوجها قبل الدُّخُول بها كان عليها عدة، لاحظ: الأحاديث: ١٢٠٨، ١٢٠٧، ١٢٠٩، وباب ١٩٨: إذا سمى المهر ثم مات قبل أنْ يدخل بها كان عليه المهر كاملاً، لاحظ: الأحاديث: ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣).

(٢) لاحظ: تهذيب الأحكام: (٨ / ١٤٥ وما بعدها) باب عدد النساء، لاحظ: الأحاديث: ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥١٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (٣ / ٣٤٠ وما بعدها) باب ١٩٨: إذا سمى المهر ثم مات قبل أنْ يدخل بها كان عليه المهر كاملاً، لاحظ: الأحاديث: ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٣).

(٣) في الأصل: كتابه.

إذ كلّها متّهية إلى الصادق عليه السلام، وقد صدر أكثر روايات التّتصييف منه سلام الله عليه، ومن المعلوم ابتلاوته بشدّة التّقىيّة، خصوصاً في مثل [هذه] المسألة التي لم يفت أحد من العامة فيها بالتصييف، ولا بأس بذكر جملة من الروايات تيمناً:

منها رواية الكليني عن الباقر عليه السلام، وقد تقدّمت^(١).

ومنها رواية الكليني والشيخ أيضاً، عن أحدهما عليهما السلام، في الرجل يموت وتحته امرأة^(٢) [لم يدخل بها]^(٣)، قال: (لها نصف المهر، ولها الميراث كاملاً، وعليها العدة كاملة^(٤))^(٥).

ومنها ما رواه الشيخ، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٦)، عن رجل تزوج امرأة، ولم يدخل بها، قال^(٧): (إنْ هلكت، أو هلك، أو طلقها، ولم يدخل بها^(٨)، فلها النّصف^(٩)، وعليها العدة كاماً^(١٠)، ولها الميراث)^(١١).

(١) تقدّمت في صفحة ٢٩١.

(٢) في الكافي (١٣ / ٦٥٩ ح ١٣٤٨٩): المرأة

(٣) من المصدر.

(٤) (وعليها العدة كاملة) لم يرد في الكافي (١٣ / ٦٥٩ ح ١٣٤٨٩).

(٥) الكافي: ٦٢٥ / ١١، ١٠٨٩٥ ح ٦٥٨، ١٣٤٨٩ ح ٤٩٩. تهذيب الأحكام: ٨ / ٤٤ ح ١٤٤. الاستبصار / ٣ ح ٣٣٩.

(٦) في المصدر: (سألتُ أبا عبد الله) بدل (عن أبي عبد الله عليه السلام).

(٧) كذا في الأصل والكاف. وفي تهذيب الأحكام والاستبصار: فقال.

(٨) (ولم يدخل بها) لم يرد في المصدر.

(٩) في الاستبصار: (نصف المهر) بدل (النصف).

(١٠) كذا في الأصل والكاف. وفي تهذيب الأحكام والاستبصار: كاملة.

(١١) تهذيب الأحكام: ٨ / ٤٤ ح ٥٠٠، الاستبصار / ٣ ح ٣٣٩. وقد روی في الكافي ١١ / ٦٢٦ =

ومنها رواية الكليني، عن علي بن الحسين عليه السلام، أنه قال في المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها: (إن لها نصف الصداق، ولها الميراث، وعليها العدة)^(١).
 ومنها ما رواه في الكافي والتهذيب، عن عبيد بن زرار و[فضل]^(٢) أبي العباس، قالا^(٣): قلنا لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجلٍ تزوج امرأة، ثم مات عنها، وقد فرض لها الصداق؟ فقال^(٤): (لها نصف الصداق، وترثه من كل شيء، وإن ماتت^(٥) فهو^(٦) كذلك)^(٧).

ومنها غير ذلك من الروايات المذكورة في كتب الأخبار^(٨)، ومن شاء الاطلاع عليها فعليه المراجعة إليها، وقد ترى أن بعضها مختص بما إذا مات الزوج قبل الدخول، وبعضها مشترك بينه وبين موت الزوجة.

فإن قلت: أخبار التصصيف وإن كانت كثيرة إلا أنها غير صريحة، وهذا بخلاف أخبار التمام، فإنها صريحة في وجوب تمام المهر، فليحمل أخبار التنصيف على

= ح ١٠٨٩٦ أيضاً، ولم يشر المصنف قدس سره إلى ذلك في المتن.

(١) الكافي: ١١ / ٦٢٦ ح ١٠٨٩٧.

(٢) من الكافي. وفي تهذيب الأحكام (الفصل).

(٣) كذا في الأصل والكافい، وفي تهذيب الأحكام: قال.

(٤) كذا الأصل والكافي، أما في التهذيب وبعض نسخ الكافي - كما أشير في هامشه:-: (قال).

(٥) كذا في الأصل والكافي، وفي تهذيب الأحكام: مات

(٦) كذا في الأصل ووسائل الشيعة، وفي الكافي وتهذيب الأحكام: فهي.

(٧) الكافي: ١١ / ٦٢٨ ح ١٠٩٠١. تهذيب الأحكام: ٨ / ١٤٧ ح ٥١١.

(٨) لاحظ: (منها) الكافي: ١١ / ٦٢٥ باب ٤٧ : في المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصداق والعدة.

الاستحباب، كما فعله الشِّيخ^(١) قدس سرُّه، فيكون ذلك جمعاً دلائلاً بين الأخبار، ومعه لا موجب لحمل أخبار التَّمام على التَّقْيَة؛ ضرورة أنَّ الجمع من حيث الدَّلالة مقدَّمٌ على الجمع من حيث السُّنَّة.

قلتُ: أخبار التَّمام ليست بأظهر من أخبار التَّتصِيف، فضلاً عن أنْ تكون صريحة؛ ضرورة أنَّه كما يمكن حمل أخبار التَّتصِيف على استحباب أخذ الزوجة أو ورثتها النَّصْف، كذلك يمكن حمل أخبار التَّمام على استحباب إعطاء الزوج أو ورثته قام المهر.

والتحقِّيق عدم إمكان الحمل على الاستحباب في شيءٍ منها؛ وذلك لأنَّ السُّؤال والجواب في هذه الروايات ليس إلَّا عمَّا تستحقه الزوجة على الزوج، وهو ظاهر في السُّؤال عن الحكم الوضعي -أعني به ما تستحقه الزوجة على الزوج- ولا معنى للحمل على الاستحباب في الحكم الوضعي.

نعم، لو كانت إحدى الروايتين بلسان الأمر بإعطاء التَّمام، والأخرى بلسان بيان الحكم الوضعي أو التَّكليفي، لكان حمل الأمر بإعطاء التَّمام على الاستحباب مجال واسع، لكنه على خلاف الواقع في الروايات كما عرفت.

فإنْ قلتَ: إنَّ قوله عليه السَّلام في ذيل [خبر]^(٢) منصور بن حازم (لا يحفظون عني إنما ذلك في المطلقة) ناظر بمدلوله اللغظي إلى روايات التَّتصِيف، ومبين لاشتباه الرواية فيها، فيكون حاكماً عليها، وبعقتضي الجمع العرفي بين دليلي الحاكم والمحكوم يتعمَّن الأخذ بروايات التَّمام، وحمل أخبار التَّتصِيف على الاشتباه، فلا ينتهي الأمر إلى المعارضة ليحمل أخبار التَّمام على التَّقْيَة.

(١) تهذيب الأحكام (٨ / ١٤٨)، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (٣ / ٣٤٢).

(٢) لم يرد في الأصل.

قلتُ: نعم، إلا أنَّ خبر منصور لابدَّ من حمله على التَّقْيَةِ؛ وذلك لكمال الوثوق - لولا القطع - بصدوره تقية؛ ضرورة بُعد الاشتباه في مجموع هذه الروايات - التي عرفت أنَّ أكثرها صحيحة أو موثقة - مع غایة اهتمام أصحاب الحديث ولاسيما كبرائهم في نقل الحديث وحفظ مقاصدهم عليهم السَّلام، خصوصاً مع اشتمال جملة منها على حكم الطلاق أيضاً، بل في بعضها تشبيه الموت بالطلاق - كما في رواية عبيد ابن زرارة المرويَّة في الكافي والتهذيب عن أبي عبد الله عليه السَّلام في المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها، قال عليه السَّلام^(١): (هي بمنزلة المطلقة)^(٢) - ومعه كيف يمكن الاشتباه من هذه الرواية، ونقل الحكم الثابت في الطلاق في الموت، فتعين أن يكون خصوص هذه الرواية بعد الوثوق بصدور الحكم بالتصنيف منهم عليهم السَّلام - ولو في خصوص موت الزوجة - محمولاً على التَّقْيَةِ، وإنكار الإمام عليه السَّلام دفعاً للشر، كما كان دأبه عليه السَّلام ذلك في موارد الحاجة، كما صرَّح سلام الله عليه به في رواية منصور بن حازم حيث قال عليه السَّلام: (ما أجد أحداً أحدهُ وإنِّي لأحدُث الرَّجُل بالحديث في حدث^(٣) به فأوتي فأقول: إنِّي لم أقله)^(٤).

وبالجملة: احتمال الاشتباه في مجموع هذه الروايات احتمالاً عقلائياً لا يصدر من النُّفوس المستقيمة، فلا مناص من طرح خصوص هذه الرواية وإنْ أخذنا ببقية روایات التَّمام أيضاً.

(١) (عليه السَّلام) لم يرد في الكافي.

(٢) الكافي: ١١ / ٦٢٩ ح ١٠٩٠٣. ولم أعنَّ إليها في تهذيب الأحكام. نعم، ورد فيه (٧ / ٤٥٨ ح ٤٣٤) هذا المضمون بسند آخر عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السَّلام في رجلٍ تزوج ولم يُسمَّ لها مهراً فمات قبل أن يدخل بها، قال: (هي بمنزلة المطلقة).

(٣) في المصدر: فيحدث.

(٤) وسائل الشيعة: ٢١ / ٣٣٣ ح ٢٧٢٢٦. جامع أحاديث الشيعة: ٢٦ / ٥٥٢. مختصر البصائر: ٢٨٧.

ومن هنا يظهر وجه ما ذكرنا من أن مقتضى تقديم أدلة التمام على أخبار التنصيف هو القول بالتفصيل؛ وذلك لعدمعارض لأخبار التنصيف في خصوص موت الزوجة إلأا خصوص هذه الرواية المتعين حملها على الثقة.

إنْ قلتَ: سلَّمنَا إلأنَّ أخبار التنصيف معارضه لأخبار التمام، إلأنَّ أخبار التنصيف غير واجدة لملك الحجية، بعد إعراض المشهور عنها عملاً، وإنْ أودعوها في كتبهم.

قلتُ: كُلًا، وكيف تكون هذه الأخبار معرضاً عنها مع عمل جماعة من أكابر الأصحاب عليها، كالصادق على ما نقل عبارته العلامة^(١)

(١) مختلف الشيعة: ١٦٠ / ٧.

وفيه: قال الصدوق في المقنع: (وفي حديث آخر: إنْ لم يكن دخل بها وقد فرض لها مهرأ، فلها نصفه ولها الميراث وعليها العدة، وهو الذي أعتمده وأفتي به)، وهذا هو الذي حكاه السيد صاحب المدارك في كتابه الآخر (نهاية المرام: ٣٨٧ / ١)، وهو صريح في عمل الصدوق بخبر التنصيف.

ولكن العبارة الموجودة في الطبعة المحققة الأخيرة من (المقنع: ٣٥٧) هكذا: (والمتوافق عنها زوجها التي لم يدخل بها، إنْ كان فرض لها صداقاً فلها صداقها الذي فرض لها، ولها الميراث، وعدتها أربعة أشهر وعشراً.. وفي حديث آخر: إنْ لم يكن دخل بها وقد فرض لها مهرأ، فلها نصفه ولها الميراث وعليها العدة). أي بدون قوله: (وهو الذي أعتمده وأفتي به).

والملاحظ أنَّ هذا الذيل لم يرد في الطبعة الحجرية للمقنع (ظ: الجواجم الفقهية الورقة: ٣٠، المطبوع سنة ١٢٧٦ هـ)، ولا فيما بين أيدينا من نسخ خطية متيسرة، فقد أشير في الطبعة الحديثة للمقنع (تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، طبع ١٤١٥ هـ) أنه تمت متابعة سبع نسخ خطية للكتاب^(٢) ولم يعثر فيها على الذيل المذكور فوضعه بين معقوفين نقاً عن المختلف.

وقد تابعت إضافة إلى ذلك ثلاثة نسخ خطية أخرى^(٣) ولم يرد فيها الذيل المذكور أيضاً.

(٤) لاحظ: المقنع (ط. الحديثة): ٩.

(٥) (الثثان) منها محفوظة في مكتبة الإمام الحكيم العامة المرقمة: ١٧٠٠، المجموعة ١ وتاريخ كتابتها سنة ١٢٣٢ هـ. والمرقمة: ٩١٦. (والثالثة) محفوظة في مركز إحياء ميراث إسلامي، والمرقمة: ٣٠٢٧ المجموعة ١ وتاريخ كتابتها سنة ١٢٣٢ هـ.

= نعم، ورد في المقنع المطبوع في (المطبعة الإسلامية بطهران ١٣٧٧هـ) والظاهر أنه أخذه من المختلف أيضاً، حيث إنه صرَّح عند ذكر منهجه في العمل (تلاحظ: ص: ٢٠): أنَّ مرجعه في التصحيح هو المطبوع منه في الجواجم الفقهية .. والمختلف الخ. ولكنه لم يشر إلى ذلك في هامش المورد محل البحث (ظ: ص: ١٢٠-١٢١) رغم تعهده من قبل بالإشارة إلى جميع موارد الاختلاف.

ومن الجدير بالإشارة أنَّ نسخة العلامة في المختلف والشهيد الثاني في المسالك من المقنع يبدو أنها كانت مختلفة عمَّا بأيدينا من النسخ في جملة من الموارد^(٥) بل فيها من الزيادات ما ليس في هذه^(٦).

والملاحظ أنَّ جميع السخن الخطية الموجودة في زماننا قريبة العهد بالكتابة، فإنَّها من مخطوطات القرن الثالث عشر الهجري وأقدمها في عام ١٢٣١هـ، ولا يُستبعد رجوعها جميعاً إلى نسخة واحدة، كما يظهر ذلك بالمقارنة بينها^(٧).

(٥) (منها): ما جاء في المقنع (٤٢٨): (وبحلدان في ثيابهما التي كانت عليهما حين زنى)، وفي المسالك (٣٩٠ / ١٤): (بحلدان معًا على الحالة التي وجدا عليها). (ومنها): جاء في المختلف (٢٢٤ / ٩): (وقال الصدوق في المقنع: والحر إذا أقر على نفسه عند الإمام مرة واحدة بالسرقة قطع)، وفي المقنع (٤٤٨): (.. لم يقطع). (ومنها): جاء في المقنع (٤٥٥) أن شارب الخمر يُقتل في (الثالثة) بينما في المختلف (٢٠٣ / ٩) وفي المسالك (٤٦٦ / ١٤) يُقتل في (الرابعة). (ومنها): ما في المقنع (٥٠١): (إن ترك جداً من قبل الأب وجداً من قبل الأم فللجد من قبل الأب الثلان وللجد من قبل الأم الثالث) بينما في المختلف (٩ / ٤٣): (قال الصدوق في المقنع: فإنْ ترك جداً لأم وجداً لأب فللجد من الأم السادس وما بقي فللجد من الأب)، وفي المسالك (١٤٣ / ١٣) نقل هذا المضمون الأخير عن الصدوق.

(٦) (منها): لاحظ: المقنع: ٣٥٢ بال مقابلة مع المختلف (٧ / ٤٠٠) والمسالك (٩ / ٤٧٠). (ومنها) لاحظ: المقنع: ٣٨٦ بال مقابلة مع المختلف (٦ / ٦١) والمسالك (٥ / ١١٨). (ومنها) لاحظ: المقنع: ٤٢١ بال مقابلة مع المختلف (٨ / ٢٩٩) والمسالك (١٢ / ٥١). (ومنها) لاحظ: المقنع: ٤٩٩ بال مقابلة مع المختلف (٩ / ٤٣) والمسالك (١٣ / ١٤٣). (ومنها) لاحظ: المقنع: ٤٢٨ بال مقابلة مع المختلف (٩ / ١٧٦) والمسالك (٨ / ١٣٤). (ومنها) لاحظ: المقنع: ٣١٥ بال مقابلة مع المختلف (٧ / ٢١٢) والمسالك (٨ / ٣٩٠).

(٧) حيث اشتراك جميع النسخ العشرة في موارد السقط والخطأ:

(للاطلاع على بعض موارد السقط: لاحظ: ٦٦، ٨٥، ٩٦، ٩٦، ٣٥، ١١٠، ٥٩، ١١٧، ٩٥، ١١٤، ٣٥، ٥٩، ١٤١، ١٤٤، ٢٥، ٢١٢، ٢١٢، ٦٥، ٢٤٣، ٤٥، ٢٥١، ٤٥، ٣٥٥، ٤٥، ٢٥٤).

(وللاطلاع على بعض موارد الخطأ: لاحظ: ١٩٧، ٢٥٠، ٥٩، ٢٥٣، ٥٩، ٢٩٥، ٨٥).

وغيره^(١) - وإنكار صاحب الحدائق^(٢) استفادة ذلك من عبارته مستند إلى سقوط ذيل العبارة من نسخته كما هو احتمل ذلك أيضاً - والكليني^(٣) حيث اقتصر في الكافي بذكر أخبار التنصيف الظاهر في عمله بها، كما أن الصدوق^(٤) في الفقيه فعل ذلك أيضاً، وهو المحكي عن ابن الجنيد^(٥) وصاحب المدارك^(٦) والكاشاني^(٧) وصاحب الوسائل^(٨) والمحقق الشهير الأغا رضا البهداني^(٩) والعلامة المهدى إليه الرسالة^(١٠)

= ولذلك يمكن أن يُقال إنها لا تتنافس في الاعتبار نسخة العلامة والشهيد الثاني قدس سرّهما، بل لا اعتبار بها في مقابل نسخة الشهيد الثاني حيث صرّح أنها كانت بخط المؤلف (لاحظ: مسالك الأفهام: ٧ / ٢١٩، ١٠ / ٢١).
ولا يستبعد أنها كانت هي النسخة التي اعتمدتها العلامة في المختلف للتطابق بينهما كما يظهر ما

تقدّم (يلاحظ الهاشم^(٥) من الصفحة السابقة).

(١) كصاحب المدارك في نهاية المرام (١ / ٣٨٧).

(٢) الحدائق الناصرة: ٢٤ / ٥٤٩.

حيث إن نسخة صاحب الحدائق لا تتضمن العبارة (وهو الذي أعتمدته وأفتى به)، وقد اتضحت الحال مما مرّ آنفاً.

(٣) لاحظ: الكافي: ١١ / ٦٢٥ باب ٤٧: المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها وما لها من الصداق والعدة.

(٤) لاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٣١٢: باب ميراث المتوفى عنها زوجها.

(٥) حكم العلامة في مختلف الشيعة: ٧ / ١٧٢.

(٦) نهاية المرام: ١ / ٣٨٩.

(٧) لاحظ: الوافي: ٢٢ / ٥١٠.

(٨) وسائل الشيعة: ٢١ / ٣٢٦: باب ٥٨: حكم ما لو مات الزوج أو الزوجة قبل الدخول ..

(٩) لاحظ: جامع الشتات: ٤٣٢.

(١٠) وسيلة النجاة: ٣٤٨.

أدَمُ الله ظلَاله، وحُكْيَ الميل إِلَيْهِ عن السبزواري^(١) والمُجلسي^(٢) وصَاحِبِ الرِّيَاض^(٣) ناسِبًاً لِهِ إِلَى المشهور بَيْنَ الْقَدْمَاءِ، بَلْ كُلَّ مَنْ قَالَ بِالْتَفْصِيلِ، كَالشِّيخُ^(٤) وَأَتَبَاعُهُ^(٥) فَقَدْ عَمِلَ بِأَخْبَارِ التَّنْصِيفِ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ حَمَلَهَا عَلَى الْاسْتِحْبَابِ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ الشِّيخُ وَغَيْرُهُ، بَلْ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ جَلَّ الْقَاتِلِينَ بِالْتَّمَامِ -لَوْلَا كَلَّهُمْ- قَدْ قَالُوا بِاسْتِحْبَابِ النِّصْفِ لِلزَّوْجَةِ أَوْ وِرَثَتِهَا، وَحِينَئِذٍ فَيَكُونُ الْكُلُّ عَامِلًا بِأَخْبَارِ التَّنْصِيفِ وَإِنْ كَانُوا مُخْتَلِفِينَ فِي دَلَالِهِ.

وَالْحَاصلُ: إِنَّ الْقَاتِلِينَ بِعَدْمِ التَّنْصِيفِ وَإِنْ كَانُوا أَكْثَرُ، كَمَا اعْتَرَفَ بِهِ الشَّهِيدُ الثَّانِي^(٦) وَالْفَاضِلُ الْهَنْدِي^(٧) وَغَيْرِهِمَا^(٨)، بَلْ نَسْبَهُ الشَّهِيدَ^(٩) وَالْكَرْكِيَّ^(١٠) وَالْفَاضِلُ الْقَمِيُّ^(١١) وَالمُجلسي^(١٢) وَصَاحِبِ الْجَوَاهِرِ^(١٣) إِلَى المشهورِ، بَلْ نَسْبَهُ

(١) كفاية الأحكام: ٢٣٦ / ٢.

(٢) مرآة العقول: ٢٠٣ / ٢١.

(٣) رياض المسائل: ٤٠ / ١٢.

(٤) النهاية في مجرد الفقه والفتاوی: ٤٧١.

(٥) كابن البراج، لاحظ: (المهدب: ٢٠٤ / ٢)، والكيدري، لاحظ: (إِصْبَاحُ الشِّيَعَةِ بِمُصَبَّحِ الشَّرِيعَةِ: ٤٢٥).

(٦) الروضۃ البهیۃ في شرح اللمعۃ الدمشقیۃ ٣٥٣ / ٥.

(٧) كشف اللثام: ٤١٥ / ٧.

(٨) لاحظ: رياض المسائل (١٢ / ٤٠، ٤٢)، كفاية الأحكام (٢ / ٢٣٢، ٢٣٦).

(٩) غایة المراد في شرح نكت الإرشاد: ١٣٢ / ٣.

(١٠) جامع المقاصد: ٣٦٤ / ١٣.

(١١) جامع الشتات: ٤٣٢.

(١٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ٢٠٢ / ٢١.

(١٣) جواهر الكلام: ٣٢٦ / ٣٩.

ابن إدريس^(١) إلى المُحَصّلين، والمرتضى^(٢) إلى الإجماع كما عرفت، إلا أن القائل بالتنصيف ليس بعزيز^(٣)، ومع ذلك لا يثبت الإعراض خصوصاً إذا كان مدرك القائلين بالتمام هو تخيل الجمع العرفي بين الروايات بأحد الوجهين المتقدمين.

على أن إعراض المشهور إنما يوجب السقوط لأجل كون الرواية معه غير موثوق بها صدوراً أو جهة^(٤)، ومن الضروري أن احتمال التّقّيّة في أخبار التنصيف مفقود، فيقى احتمال عدم الصدور فيها، وهو في غاية الوهم مع الكثرة المزبورة القريبة حد التواتر، خصوصاً مع اتفاق الشّايخ الثّلاثة قدس الله تعالى أسرارهم على ذكرها في كتبهم، بل اقتصار غير الشّيخ عليها، ومعه كيف لا تكون هذه الأخبار موثوقة بها حتى تخرج عن موضوع الحجّة؟!

إن قلت: إن أخبار التمام موافقة للكتاب، وإن كانت موافقة للعامّة أيضاً، والترجيح بموافقة الكتاب مقدم على الترجح بمخالفة العامّة، كما حّقّه العلامة الأنصاري^(٥) قدس سره.

قلت:

أولاً: إن تقدّم الموافقة على مخالفة العامّة مبني على ما أفاده من كون الترجيح بمخالفة العامّة ترجيحاً جهّيّاً^(٦)، وكون الترجح بموافقة الكتاب كالترجح بغيرها

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/٥٨٥.

(٢) المسائل الناصرية: ٢٣٤.

(٣) كما مر في صفحة ٣٠٠ وما بعدها.

(٤) هذا وفق مبناه (قدس سره) حين تحرير هذه الرسالة، وقد بنى لاحقاً على أن إعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب سقوطها عن الحجّة. (لاحظ: مصباح الأصول: ٢/٢٠٣).

(٥) لاحظ: فرائد الأصول: ٢/٨١٩.

(٦) لاحظ: فرائد الأصول: ٢/٨٠٤.

ترجحياً سندياً، وهو محل نظر بل منع^(١)، بل الظاهر أن يكون كل المرجحات المذكورة في أخبار الترجيح من المرجحات السندية وفي عرض واحد، كما اختاره الحقّ صاحب الكفاية^(٢) قدس سره.

وثانياً: إن شمول تلك الأخبار لصورة الموافقة والمخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق أو الإطلاق والتقييد مما لا يرى العرف مثله مخالفة منوع أشدّ المنع، بل الظاهر من أخبار طرح المخالف والأخذ بالموافق هو ما إذا كانت المخالفة على نحو تخيّر العرف في الجمع بينهما^(٣)، بأن لا يكون أحدهما قرينة عرفية على التصرف في الآخر، لأن يكونا ظاهرين في عرض واحد، وأماماً موارد الجمع العرفي التي تكون المخالفة فيها ابتدائية فالأخبار المرجحة منصرفة عنها قطعاً.

وثالثاً: إن تقدُّم الموافق إنما يكون فيما إذا لم يكن المخالف مطمئناً بصدوره؛ ضرورة أن الترجح بالموافقة من المرجحات الصُّدورية التي بها يتَعَيَّن الصَّادر عن غيره، ومع الاطمئنان بصدور المخالف فلا حالة يتَعَيَّن عدم صدور معارضه الموافق للكتاب، أو صدوره تقيّة فيما إذا كان موافقاً للعامّة، وحيث قد عرفت أن أخبار التَّتصِيف مما لا ريب في صدورها؛ لشهرتها من حيث الرواية مضافة إلى القرائن الأخرى، فيتعيّن حمل أخبار التَّتمام بأجمعها على التَّقْيَة على تقدير الفراغ عن صدورها، كما حملت روايتنا منصور بن حازم عليها.

(١) هذا ما كان عليه رأيه (قدس سره) حين تحرير هذه الرسالة، ثم قال (قده) بغير ذلك لاحقاً.
لاحظ: مصباح الأصول: ٤١٩ / ٣.

(٢) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٥٤ وما قبلها. وفيه بعض الاختلاف.

(٣) هذا ما كان عليه رأيه (قدس سره) حين تحرير هذه الرسالة، ولكن ذهب إلى غير ذلك لاحقاً.
لاحظ: مصباح الأصول: ٤٠٨ / ٣.

وبالجملة: الاطمئنان بصدور أخبار التنصيف، وعدم إمكان حملها على التَّقْيَةِ؛ لِخالفتها للعامَّةِ، يوجِبُ الاطمئنان بعدم صدور أخبار التَّمام لبيان الحُكْمِ الواقعِيِّ، فتخرج عن موضعِ الحِجَيَّةِ، فلا مناص عن لزوم العمل بأخبار التَّنصيف مطلقاً، إذ لا يمكن للمتفقِّهِ فضلاً عن الفقيهِ بعد الإحاطة بما ذكرناهُ أن يرفع اليَد عن أخبار التَّنصيف، ويفتي بوجوب تمام المهر، خصوصاً في صورة موت الزَّوْجَةِ التي قد عرفت عدم المعارض لأنَّ أخبار التَّنصيف فيها.

اللَّهُمَّ إِنَّ أَخْبَارَ التَّمَامِ وَإِنْ كَانَتْ مُخْتَصَّةً بِصُورَةِ مَوْتِ الرَّوْجِ إِنَّ أَخْبَارَ التَّنْصِيفِ فِي صُورَةِ مَوْتِ الزَّوْجَةِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مِنْهَا التَّنْصِيفُ مِنْ جَهَةِ الْإِرْثِ، حِيثُ إِنَّ إِرْثَ الرَّوْجِ مِنْ تِرْكَةِ الزَّوْجَةِ -وَمِنْهَا الْمَهْرُ- نَصْفُهَا، فَيُبَقَّى لِوَرَثَةِ الزَّوْجَةِ النَّصْفُ، غَايَةُ الْأَمْرِ يَقِيدُ إِطْلَاقَ الرِّوَايَاتِ بِصُورَةِ دُمُودَ الْوَلَدِ لَهَا، كَمَا احْتَمَلَ صاحبُ الْجَوَاهِرِ^(١) قُدْسَ سُرُّهُ فِي الرِّوَايَاتِ، بَلْ فِي كَلْمَاتِ الْقَائِلِينَ بِالتَّنْصِيفِ فِيمَا إِذَا مَاتَتِ الزَّوْجَةُ، وَعَلَى ذَلِكَ تَبَقَّى صُورَةُ مَوْتِ الزَّوْجَةِ بِلَا دَلِيلٍ فِيْتَمِسَّكُ فِيهَا بِالْاسْتِصْحَابِ كَمَا مَرَّ.

قلتُ:

أَوْلَأَ: إِنَّ تَقْيِيدَ الرِّوَايَاتِ بِصُورَةِ دُمُودَ الْوَلَدِ بِلَا مَوْجِبٍ، بَلْ يَكُونُ إِطْلَاقُ فِيهَا قَرِينَةً عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ مِنْ جَهَةِ نَفْسِ الْمَهْرِ دُونَ الْإِرْثِ.

وَثَانِيَّاً: إِنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رِوَايَةِ الشَّيْخِ المُتَقدِّمَةِ (فَلَهَا النَّصْفُ، وَعَلَيْهَا الْعَدْدُ [كُمْلًا]، وَلَهَا الْمِيراثُ)^(٢)، وَقَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رِوَايَةِ الْكَافِيِّ وَالْتَّهْذِيبِ (لَهَا نَصْفُ

(١) لاحظ: جواهر الكلام: ٣٩ / ٣٣٠ وما بعدها.

(٢) تقدَّمت في صفحة ٢٩٦.

الصدق، وترثه من كل شيء^(١) الشاملين لصورة موت الزوجة بالصراحة - كما تقدم - صريحان في كون الحكم من جهة المهر نفسه في قبال الميراث، بل إن احتمال ذلك في بقية الروايات بعيد عن الأذهان المستقيمة، ولم يكن مثله متربقاً من صاحب الجواهر قدس سره.

فقد تحصل من جميع ما ذكرناه قوّة القول بوجوب التتصيف مطلقاً، وإنْ كان الاحتياط لاسيما فيما إذا مات الزوج قبل الدخول لا ينبغي تركه.

هذا غاية ما وسعني من التكلُّم في حكم المسألة عجالاً، والحمد لله أولاً وأخراً.
وقد شرعت فيها غرة شهر جمادى الثانية سنة ١٣٥٥ من الهجرة النبوية، وفرغت منها عصراً.

تمَ استنساخها بيد مؤلفها الأحقن أبو القاسم الموسوي الخوئي.

(١) تقدّمت في صفحة ٢٩٧.

مصادر التحقيق والمقدمة

١. القرآن الكريم.
٢. أجود التقريرات، أبحاث الميرزا النائيني، بقلم السيد الخوئي، انتشارات مصطفوي - قم، ١٣٦٨ هـ ش.
٣. أحسن الوديعة في تراجم أشهر مشاهير علماء الشيعة، السيد محمد مهدي الموسوي الأصفهاني الكاظمي، مطبعة النجاح - بغداد، الناشر: الحاج عبد العزيز الدباس.
٤. أساطين المرجعية العليا في النجف الأشرف، الدكتور محمد حسين الصغير، مؤسسة البلاغ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
٥. الاستبصار، الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط١، ١٣٩٠ هـ، طهران.
٦. إصباح الشيعة بمصابح الشريعة، قطب الدين محمد بن الحسين، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ١٤١٦ هـ، ط١: قم، تحقيق: إبراهيم بهادری مراغي.
٧. الإمام أبو القاسم الخوئي زعيم الحوزة العلمية، الدكتور طراد حمادة، إشراف عبد الحسين الأميني، الناشر: مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية في لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م، الموافق ١٤٢٥ هـ.
٨. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ هـ، ط٤، طهران.
٩. جامع أحاديث الشيعة، السيد حسين الطباطبائي، الناشر: انتشارات فرهنك سبز، ١٤٢٩ هـ، ط١.
١٠. جامع الشتات، الميرزا القمي، ط. حجري ١٣١٠ هـ.

١١. جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الثاني علي بن الحسن العاملي، الناشر: مؤسسة آل البيت عليها السلام ، ١٤١٤هـ ، ط١ ، قم.
١٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي (ت: ١٢٦٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي ١٤٠٤هـ ، الطبعة السابعة، بيروت - لبنان، تحقيق: عباس القوجاني - علي الآخوندي.
١٣. حاشية المكاسب، السيد اليزدي ، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، ١٤٢١هـ ، ط١ ، قم.
١٤. الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحرياني، الناشر: جامعة المدرسین - قم المقدسة، ١٤٠٥هـ ، ط١ ، تحقيق: الشيخ محمد تقی الإبرهانی ، السيد عبد الرزاق المقرّم.
١٥. الخلاف، الشيخ الطوسي، الناشر: جامعة المدرسین - قم المقدسة، ١٤٠٧هـ ، ط١ ، تحقيق: السيد علي الخراساني ، السيد جواد الشهريستاني ، الشيخ مهدي طه نجف ، الشيخ مجتبی العراقي.
١٦. الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، الشيخ آقا بزرگ الطهراني ، الناشر: إسماعيليان - قم وكتابخانة إسلامية - طهران ، ١٤٠٨هـ .
١٧. رسالتان في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول، الميرزا صادق آقا التبريزی والفيض السمنانی ، تحقيق وتعليق: الشيخ مهدي شريعتمي ، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م ، الناشر: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات- بيروت.
١٨. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، الشهید الثانی زین الدین العاملی ، الناشر: كتاب فروشی داوری ، ١٤١٠هـ ، ط١ ، قم.
١٩. رياض المسائل (ط-الحدیثة)، السيد علي بن محمد الطباطبائی ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليها السلام ، ١٤١٨هـ ، ط١ ، قم.

٢٠. رياض المسائل (ط- القديمة)، السيد علي بن محمد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام ط١، قم.
٢١. ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، الميرزا محمد علي المدرس التبريزي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٤ هـ، انتشارات خيام.
٢٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ابن إدريس الحلبي، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، ١٤١٠ هـ، ط١.
٢٣. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، ١٤١٤ هـ ، تحقيق: الشيخ رضا مختارى.
٢٤. فرائد الأصول، الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، دفتر انتشارات إسلامي.
٢٥. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي، ١٤١٧ هـ.
٢٦. الكافي (ط- إسلامية)، محمد بن يعقوب الكليني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ هـ، ط٤، تحقيق: الشيخ علي أكبر غفارى.
٢٧. الكافي (ط- دار الحديث)، الكليني، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٤٢٩ هـ، ط١، قم.
٢٨. كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم - قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية عشرة / ١٤٣١ هـ.
٢٩. كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، الفاضل الهندي، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، ١٤١٦ هـ.
٣٠. كفاية الأحكام، المحقق السبزواري، الناشر: جامعة المدرسين- قم المقدسة، ١٤٢٣ هـ، ط١.
٣١. كفاية الأصول، المحقق الآخوند الخراساني، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام ١٤٠٩ هـ.

٣٢. مختصر البصائر، الشيخ حسن بن سليمان الحلبي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤٢١ هـ، الطبعة الأولى.
٣٣. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ)، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ، قم - إيران.
٣٤. مرآة الشرق، موسوعة تراجم أعلام الشيعة الإمامية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. تصحيح وتقديم: علي الصدرائي الخوئي، بإشراف: السيد محمود المرعشی. نشر: مكتبة المرعشی النجفي - قم. الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
٣٥. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة المجلسي الثاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - قم، الطبعة الثانية، ١٣٠٤ هـ.
٣٦. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمد باقر المجلسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ هـ، ط٢، طهران، تحقيق: السيد هاشم رسولي.
٣٧. مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، الشهید الثانی زین الدین، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ هـ، ط١، قم.
٣٨. المسائل الناصرية، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، طهران - إيران.
٣٩. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم ، الناشر: مؤسسة دار التفسير، ١٤١٦ هـ، ط١، قم.
٤٠. مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الخوئي، الناشر: كتابفروشی داوری، ١٤١٧ هـ.
٤١. المقنع، الشيخ الصدوق، الطبعة الحديثة، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي ع، طبع ١٤١٥ هـ . والطبعة القديمة (المطبعة الإسلامية بطهران

- . والطبعة الحجرية ضمن (الجواجم الفقهية) المطبوع ١٤٧٦ هـ.
- إضافة إلى عدة نسخ مخطوطه ذكرنا مصادرها عند التعرض لها.
٤٢. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ)، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي ١٤١٣ هـ، الطبعة الثانية، قم - إيران.
٤٣. المذهب (ابن البراج)، عبد العزيز القاضي الطرابلسي، الناشر: جامعة المدرسين - قم المقدسة، ١٤٠٦ هـ، ط١.
٤٤. موسوعة الإمام الخوئي (المقدمة)، السيد مرتضى الحكمي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى - قم، ١٤١٨ هـ.
٤٥. موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم، ١٤١٨ هـ.
٤٦. نبذة مختصرة من حياة السيد الخوئي، الشيخ محمد إسحاق الفياض.
٤٧. نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، محمد بن علي الموسوي العاملي، الناشر: جامعة المدرسين - قم المقدسة، ١٤١١ هـ، ط١.
٤٨. النهاية في مجرد الفقه والفتوى، الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥ هـ، ط٢، بيروت.
٤٩. الوافي، القيس الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٠٦، أصفهان - إيران، تحقيق السيد ضياء الدين الحسيني الأصفهاني.
٥٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحرم العاملی، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهما السلام، ١٤٠٩ هـ، ط١، قم.
٥١. وسيلة النجاة، السيد أبو الحسن الأصفهاني، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قده.