



اشکال کلی به راه‌کارهای تأمین نقدینگی

مباحث مربوط به تأمین نقدینگی مطرح شد و در نهایت ده راه‌کار که برخی صور متعددی داشتند، مطرح شدند که با توجه به مطالب مطرح شده در این راه‌کارها، احکام راه‌کارهای دیگری که ممکن است مطرح شوند، مشخص می‌شود. لکن اشکالی در این میان وجود دارد که در کلمات برخی از فقهای بزرگ مطرح است که عبارت است از: هر چند مشروعیت راه‌کارهای تأمین نقدینگی بر اساس قواعد و عمومات و اطلاقات و بعض روایات خاصه، بررسی شدند و مشروعیت آنها اثبات شدند ولی بحث اصلی این است که آیا این اطلاقات و ادله می‌توانند این‌چنین راه‌کارهایی را تجویز کنند و به عبارت دیگر: تمسک به ادله برای اثبات مشروعیت این نوع تأمین نقدینگی صحیح است یا خیر؟ زیرا که نوع این راه‌کارها برای فرار از ربا می‌باشند، البته برخی از صور و راه‌کارها طبیعی بودند و حيله فرار از ربا محسوب نمی‌شوند (مثلاً این‌که شخصی بیع سلف رایج بین مردم را انجام می‌دهد و به این صورت نقدینگی مورد نیاز خود را تأمین می‌کند) فلذا مشمول این اشکال کلی نیستند ولی از آن‌جایی که نوع راه‌کارها حيله فرار از ربا بودند یعنی غرض و هدف این بود که نقدینگی‌ای به دست بیاید و در مقابل آن بدهی خود را به همراه سود و اضافه برگرداند؛ فلذا باید بحث کرد که آیا به واسطه ادله‌ی مطرح شده می‌توانیم مشروعیت این راه‌کارها را اثبات کنیم یا خیر؟

عده از بزرگان به این راه‌کارها اشکال کرده‌اند و فرموده‌اند که این راه‌کارها مشروعیت ندارند و ادله مطرح شده ذیل هر راه‌کار نیز نمی‌تواند مشروعیت آن را اثبات کند؛ در زمان ما حضرت امام خمینی (رضوان الله علیه) به صورت محکم مقابل این راه‌کارها ایستاده‌اند و فرموده‌اند که: حیل ربا مشروع نیستند و نمی‌توان با ادله مجوزه راه‌کارهایی برای هدف ربا، مطرح کرد.

ادله عدم مشروعیت حیل ربا

فلذا برای تکمیل بحث باید ادله کسانی که قائل به عدم مشروعیت حیل ربا شده‌اند، بررسی شود.

دلیل اول

یکی از ادله‌ای که در کلمات برخی از فقها، من جمله حضرت امام خمینی (ره) می‌باشد، عبارت است از این‌که: از برخی روایات استفاده می‌شود که چنین حیل و راه‌کارهایی که در بحث تأمین نقدینگی مطرح شدند، شرعاً جایز نیست.

روایت اول

۱ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيِّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ عَلِيِّ ع فِي كَلَامٍ لَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ إِنَّ الْقَوْمَ سَيُفْتَنُونَ بِأَمْوَالِهِمْ إِلَى أَنْ قَالَ [أَوْ يَمْتُونُ بِدِينِهِمْ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَتَمَتُّونَ رَحْمَتَهُ وَيَأْمَنُونَ سَطْوَتَهُ] ۲ وَ يَسْتَحِلُّونَ حَرَامَهُ بِالشُّبُهَاتِ الْكَاذِبَةِ وَ الْأَهْوَاءِ السَّاهِيَةِ فَيَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِالتَّبْيِذِ وَ الشُّحْتَ بِالْهَدْيَةِ وَ الرَّبَا بِالْبَيْعِ ۳

۱. نهج البلاغه ۲- ۶۵- ۱۵۱: قَالَ يَا عَلِيُّ إِنَّ الْقَوْمَ سَيُفْتَنُونَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ يَمْتُونُ بِدِينِهِمْ عَلَى رَبِّهِمْ وَ يَتَمَتُّونَ رَحْمَتَهُ وَ يَأْمَنُونَ سَطْوَتَهُ وَ يَسْتَحِلُّونَ حَرَامَهُ بِالشُّبُهَاتِ الْكَاذِبَةِ وَ الْأَهْوَاءِ السَّاهِيَةِ فَيَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِالتَّبْيِذِ وَ الشُّحْتَ بِالْهَدْيَةِ وَ الرَّبَا بِالْبَيْعِ.

۲. از نهج البلاغه نقل شده است.

۳. وسائل الشیعة؛ ج ۱۸؛ ص ۱۶۳.



محل مورد استشهاد، فقره آخر روایت یعنی الربا بالبیع، می باشد.

مفاد روایت چنین است که: پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به امیرالمومنین علیه السلام فرمودند که: این قوم و مردمی که بعد از من خواهند آمد، در مورد اموالشان به فتنه می افتند و بر خدا در دینشان منت می گذارند و آرزوی رحمت خدا را دارند و از غضب الهی خودشان را در آمان می دانند و حرام خدا را حلال خواهند دانست (یا حلال خواهند کرد) به واسطه شبهات دروغ و هواهایی که انسان را به فراموشی می برد، پس خمر را به عنوان نبیذ حلال می کنند (یعنی می گویند که خمر حرام است ولی نوعی دیگر از خمر درست می کنند و نام آن را نبیذ می گذارند و چون عنوان نبیذ پیدا کرده است، آن را حلال می شمردند، در حالی که در حقیقت نوعی خمر بوده است پس در حقیقت خمر را حلال دانسته اند) و رشوه را به وسبله هدیه حلال می کنند (رشوه به حکام و امراء می دهند ولی به عنوان هدیه می دهند، هر چند نمی گویند که رشوه حلال است ولی همان کار را به واسطه هدیه انجام می دهند زیرا که اگر آن شخص، دارای مسئولیت نبود، به هیچ وجه چنین کاری انجام نمی دادند) و ربا را به واسطه بیع حلال می کنند یعنی نمی گویند که ربا حلال است بلکه ربا را حرام می دانند ولی کاری انجام می دهند به واسطه عنوان بیع، که همان هدف ربا تأمین شود فلذا با عنوان بیع، ربا خواری می کنند.

در این روایت گفته نشده است که قرض می دهند به شرط سود و زیاده، بلکه بیع انجام می دهند به شرط قرض مثلاً یا این که بیع عینه انجام می دهند به شرط این که به خود او بفروشد، که حقیقت آن همان ربا است زیرا که بدهکار می شود و در موعد مقرر با زیاده به او پس می دهد، که عمده امثله ای که در راه کارهای تأمین نقدینگی گفته شده اند، مشمول این فقره قرار می گیرند یعنی با عوض کردن عنوان ربا، آن را حلال می کنند یعنی با صرف عوض کردن عنوان حرام و تغییر نام به نبیذ، هدیه، بیع و... مرتکب حرام می شوند.

و از آن جایی که در روایت گفته شده است که **يَسْتَجِلُّونَ حَرَامَهُ** مشخص می شود که در حقیقت این امور حرام هستند و عوض کردن عنوان سبب حلیت آنها نمی شود، فلذا این دلیل دلالت بر حرمت اکثر راه کارهای تأمین نقدینگی دارد، زیرا که با عنوان بیع و... حرام خدا را حلال کرده اند، پس خود این امور، نوعی فتنه است. لکن این روایت از حیث سند و دلالت محل کلام است:

اشکال سندی

این روایت در نهج البلاغه و در احتجاج و ... آمده است ولی مرسل می باشد، یعنی این خطبه در نهج البلاغه از خطبه هایی است که مرسل می باشد، بنابراین اگر کسی قائل باشد که خطبه هایی که مرحوم سید رضی در نهج البلاغه نقل کرده است، به صورت جزمی به امیرالمومنین علی علیه السلام، نسبت داده است فلذا مراسلات سید رضی به صورت جزم و بت می باشد و این دلیل بر این است که طریق معتبر بر آن داشته است و حجت است، در این صورت مشکل سندی حل می شود.

ولی این مسئله مبنایی است و نیاز به اطمینان دارد یعنی شخص باید اطمینان پیدا کند که سید رضی با توجه به قرائن محفوظه و... اسناد جزمی نداده است بلکه از آن جایی که طریق معتبر داشته است، اسناد جزمی داده است، فلذا اگر کسی به این جهت اطمینان پیدا کند، می تواند اشکال سندی این روایت را جواب بدهد ولی در غیر این صورت، اشکال ارسال باقی است زیرا که چه بسا سید رضی دلیل بر ارسال جزمی داشته است و برای خود او این روایت حجت بوده است ولی این مطلب دلیل نمی شود که اجتهاد او برای ما نیز حجت باشد زیرا که حجت بودن روایت فقط به معنای تواتر روایت یا داشتن سند معتبر نمی باشد بلکه چه بسا قرائنی بوده است و یا اینکه وثوق به صدور این روایت پیدا کرده است فلذا چون ممکن است که آن قرائن و شواهد برای ما وثوق به صدور نیاورد، نمی توانیم



به اجتهاد سید رضی، اکتفاء کنیم و در نتیجه روایت در حق ما، از حیث سند نا معتبر می شود. بنابراین با این روایت مرسل، نمی توان عمومات و اطلاعات قرآنی و غیر قرآنی و همچنین روایات صحیح را کنار گذاشت.

اشکال اول دلالی (توجیه اول برای روایت)

برخی از فقها فرموده اند که این روایت ربطی به راه کارها ندارد بلکه مربوط به خود «ربا» می باشد، فلذا صاحب وسائل در ذیل این روایت می فرماید که:

أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى بَيْعِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ بِالْآخَرِ تَفَاضُلًا لَا بَيْعِ غَيْرِهِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ...^۱

یعنی مراد این روایت که ربا را با بیع تجویز می کنند، ربای معاملی است که مثلاً یک درهم را به دو درهم می فروشند و یا مثلاً یک تن گندم را به صورت نسیه به دو تن گندم می فروشند یعنی جنس به جنس با تفاضل می فروشند که همان ربای معاملی می باشد.

جواب

واضح است که مراد روایت چنین نیست و این مطلب خلاف ظاهر بلکه خلاف نص روایت می باشد زیرا که بحث در این است که آن چیزی که رخ می دهد نوعی فتنه است، در حالی که احتمالی که صاحب وسائل فرموده اند، فتنه نیست بلکه واضح است که خود ربا می باشد و بیع تفاضلی و این که کالایی را با همان کالا به همراه تفاضل معامله کردن، عین ربا می باشد و ربای معاملی می باشد. در حالی که بر اساس این روایت، عنوان ربا بر عملی که در خارج محقق می شود، منطبق نیست بلکه به عنوان بیع، کاری را انجام می دهند، در حالی که واضح است که بیع دو قسم می باشد و یک قسم از آن ربوی است فلذا بیع ربوی مصداق ربا می باشد نه این که با عنوان بیع، مرتکب ربا می شوند و ربا نیست، کما این که در فقرات قبلی، با عنوان هدیه رشوه داده می شود یعنی دیگر عنوان رشوه بر آن صادق نیست بلکه عنوان هدیه بر کاری که انجام می دهند، صادق است ولی در واقع همان ملاکی که در رشوه وجود دارد، در این هدیه نیز وجود دارد با این که دیگر عنوان رشوه، صادق نیست. پس حمل روایت بر بیع احد المثلین بالآخر مع التفاضل (ربای معاملی) خلاف ظاهر بلکه خلاف نص روایت است، فلذا قابل قبول نیست.

اشکال دوم دلالی (توجیه دوم برای روایت)

این روایت حمل بر کراهت می شود، صاحب وسائل بعد از این روایت، این احتمال را نیز مطرح کرده است:

أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ... أَوْ عَلَى الْكَرَاهَةِ وَ يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ^۲

یعنی مکروه است کسی با عنوان بیع، به هدف ربا دست پیدا کند، در نتیجه حیل شرعی برای فرار از ربا، مکروه است. یعنی ادله دیگری که قبلاً مطرح شدند، حیل شرعی ربا را تجویز می کنند و نص در جواز است ولی این روایت که نهی از حیل شرعی می کند، ظاهر در حرمت است بنابراین حمل بر کراهت می شوند. فلذا راه کارهای تأمین نقدینگی مشروع هستند لکن مکروه می باشند.

۱. وسائل الشیعة؛ ج ۱۸؛ ص ۱۶۳.

۲. وسائل الشیعة؛ ج ۱۸؛ ص ۱۶۳.



جواب

این اشکال نیز صحیح نیست زیرا که حضرت در این روایت فرموده‌اند که « یَسْتَجِلُّونَ حَرَامَهُ بِالشُّبُهَاتِ الْكَاذِبَةِ » و سپس فرموده‌اند که « فَيَسْتَجِلُّونَ الْحَمْرَ بِالنَّبِيذِ » یعنی حضرت تفریع کرده اند یعنی خمر را با نبیذ حلال می‌کنند یعنی حرام خدا را با شبهات دروغین حلال می‌کنند، که یکی از مصادیق حلال کردن حرام خدا با شبهات کاذبه، این است که با عنوان بیع، ربا خواری می‌کنند و این مطلب قابل حمل بر کراهت نیست، زیرا که این جا شبهه کاذبه وجود دارد که این بیع است و احکام بیع را دارد بلکه در حقیقت احکام ربا را داد یعنی حرام است.

بنابراین حمل بر کراهت نیز اشکال دارد.

فلذا ظاهر این روایت این است که اگر کاری انجام شود که نتیجه ربا حاصل شود ولو با عنوان بیع باشد، حلال کردن حرام خداست و جایز نیست کما این که کاری که حقیقت رشوه را داشته باشد ولو عنوان آن هدیه باشد، جایز نیست زیرا که منجر به تحلیل حرام است.

بنابراین به نظر می‌رسد که دلالت این روایت بر مدعا، بلا اشکال باشد لکن عمده اشکال این روایت، اشکال سندی این روایت است فلذا این روایت حجت نخواهد بود و بالتبع تعارضی حاصل نمی‌شود.

توجیه سوم برای روایت

البته بر فرض این که سند روایت حجت باشد و این روایت از حیث دلالتی تمام باشد:

این روایت دلالت بر حرمت ربای به حيله بیع، می‌کند، در این صورت در مقام جمع بین این روایت با راه کارهای تأمین نقدینگی می‌گوییم که:

راه کارهایی که مطرح شدند، همگی دو صورت داشتند، یک صورت به همراه شرط بودند و یک صورت بدون شرط بودند، فلذا با توجه به این روایت، در مواردی که راه کارها به همراه شرط باشند، مشمول این روایت می‌شوند و غیرمشمول می‌شوند ولی صورت‌هایی که شرط در میان نبود مثل بیع به همراه قرض بدون شرط قرض، بلا اشکال می‌شود و یا این که بیع عینه به شرط باز خرید نباشد بلکه صرفاً بر اساس تفاهم قبلی، می‌دانند که باز خرید رخ می‌دهد.

زیرا که مفاد این روایت این است که با عنوان بیع، حقیقتاً ربا رخ بدهد یعنی همان طور که در قرض اگر شرط زیاده بشود، ربا می‌شود، در بیع نیز به همراه شرط زیاده، ربا رخ می‌دهد و همان طور که در قرض بدون شرط زیاده، ربا رخ نمی‌دهد، در بیع و سایر راه کارهای تأمین نقدینگی نیز بدون شرط، حقیقت و ملاک ربا وجود ندارد، پس اشکالی ندارد.

بنابراین بیع عینه به شرط بیع دوم حرام می‌شود ولی بیع عینه بدون اشتراط بیع دوم، حرام نمی‌شود و یا این که اگر بیع بدون شرط قرض رخ بدهد ولی بعد از بیع، قرض بدهند، اشکالی ندارد.

پس ادله مشروعیت راه کارهای تأمین نقدینگی، چه ادله عامه و چه ادله خاصه، نوعاً از این جهت که در ضمن معامله اول شرط انجام شود یا نشود، مطلق بودند فلذا با توجه این روایت که شرط شدن چیزی در معامله اول را جایز نمی‌داند، حکم به عدم جواز شرط در ضمن معامله اول می‌شود ولی صورت‌های دیگر راه کارها (در صورتی که بدون شرط باشند) مشمول آن اتصالات باقی می‌مانند فلذا تمامی راه کارها بدون شرط، صحیح و مشروع می‌باشند، زیرا که رابطه این روایت با روایات مجوزه، عام و خاص مطلق می‌باشد و این روایت، مقید روایات دیگر می‌شود زیرا که این روایت از جهت شرط و عدم شرط، اطلاق ندارد بلکه مفاد آن، این است که در مواردی که حقیقت ربا وجود داشته باشد، حرام است و حقیقت ربا در جایی است که ملزم به پرداخت زیاده باشند یعنی شرط در میان باشد، در حالی که بدون شرط، شخص ملزم به پرداخت زیاده نمی‌باشد بلکه خودش از روی اختیار، زیاده از اصل بدهی را پرداخت می‌کند.



بنابراین این روایت دلالت بر حرمت راه کارهای تأمین نقدینگی به همراه شرط می کند ولی راه کارهای تأمین نقدینگی بدون شرط، جایز باقی می ماند.

توجه چهارم برای روایت

بر فرض این روایت از حیث سند و روایت تمام باشد و رابطه اش با ادله مجوزه عام و خاص مطلق نباشد، بلکه تعارض داشته باشند در نتیجه هر دو دسته دلیل تساقط می کنند ولذا باید به عمومات و اطلاقات در مقام که دال بر جواز و مشروعیت این راه کارها می باشند، رجوع کنیم.

علاوه بر این که بعد از تعارض، نوبت به تساقط نمی رسد زیرا که ادله مجوزه مرجح دارند (البته بدون در نظر گرفتن ملاکات احکام و با صرف توجه به قواعد حل تعارض بین روایات) زیرا که موافق عمومات و اطلاقات قرآنی مثل «احل الله البيع» و «وفوا بالعقود» می باشند فلذا بعد از تعارض، ادله مجوزه ترجیح داده می شوند و مقدم می شوند.

نتیجه: بنابراین روایت اول، سنداً و دلالت مخدوش است و دلالتی بر مدعا ندارد.

روایت دوم

روایت دیگری که به آن استدلال شده است برای عدم مشروعیت راه کارهایی که مبتنی بر فرار از ربا می باشد، عبارت است از:
۱ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ الْأَضْبَعِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ عَلَى الْمُنْبَرِ يَا مَعْشَرَ التَّجَارِ الْفُقَهَ ثُمَّ الْمَتْجِرِ الْفُقَهَ ثُمَّ الْمَتْجِرِ الْفُقَهَ وَ اللَّهُ لَلرَّبَا فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا شَوْبُوا أَيْمَانَكُمْ بِالصَّدْقِ التَّاجِرِ فَاجِرٌ وَ الْفَاجِرُ فِي النَّارِ - إِلَّا مَنْ أَخَذَ الْحَقَّ وَ أُعْطِيَ الْحَقَّ.
وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَضْبَعِ بْنِ نُبَاتَةَ مِثْلَهُ ۳:۲

تقریب استدلال:

حضرت در این روایت می فرمایند که: وَ اللَّهُ لَلرَّبَا فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا قسم به خدا که ربا در این امت مخفی تر است از حرکت مورچه بر یک سنگ صاف، یعنی ربا آن قدر ظریف و دقیق است که بسیاری از انسان ها با این که مرتکب ربا می شوند، متوجه نیستند ولذا حضرت می فرمایند که الْفُقَهَ ثُمَّ الْمَتْجِرِ الْفُقَهَ یعنی ابتدا مسائل شرعی را یاد بگیرید و سپس به تجارت بپردازید تا مبتلای به ربا نشوید، زیرا که ربا بسیار ریزه کاری دارد و همین که کمی حواستان نباشد، مبتلای به ربا می شوید.

حال سؤال پیش می آید که در چه مواردی انسان دچار ربا می شود، زیرا در زمانی که شخص کالایی را می فروشد، دچار ربا نمی شود، مخصوصاً این که خطاب حضرت به تاجرها می باشد ولذا حضرت اشاره به همان تجارت های رایج می کنند و می فرمایند که تجارت های شما، ربا اخفی من دیب النمل است فلذا مراقب باشید.

مثال های واضح دیب النمل علی الصفا، همین راه کارهایی است که برای تأمین نقدینگی مطرح شدند، زیرا که این راه کارها همگی تجارت هستند ولی مبتلا به ربا هستند ولی خود افراد التفات ندارند؛ پس حضرت با این بیان می فرمایند که این حيله هایی که

۱ (۲) - الکافی ۵ - ۱۵۰ - ۱، و التهذیب ۷ - ۶ - ۱۶، و آورد ذیله عن الفقیه فی الحدیث ۵ من الباب ۲ من هذه الأبواب.

۲ (۳) - الفقیه ۳ - ۱۹۴ - ۳۷۳۱.

۳. وسائل الشیعة؛ ج ۱۷؛ ص ۳۸۱.



ممکن است برای فرار از ربا انجام شود، همگی حرام هستند و در واقع ربا هستند ولی شما توجه ندارید، فلذا باید احکام تجارت را یاد بگیرید.

این روایت نیز از دو جهت محل کلام می‌باشد، یکی از حیث دلالتی و یکی از حیث سندی.

بررسی سندی

این روایت را مرحوم صدوق و مرحوم کلینی نقل کرده‌اند فلذا دو سند دارد.
سند مرحوم کلینی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا: مُسَلِّماً مُشْتَمِلَ بَرِّ بَرِّ خِي ثِقَاتٍ مِي بَاشَدٍ وَ اَزِ اِيْنِ جِهَتِ مُشْكَلِي نَدَارِد.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ: چِه بَرَقِي بَاشَدٍ وَ چِه اشعری، وثاقت هر دو ثابت می‌باشند.

عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى: بر اساس مبنای مختار ما که ایشان بعد از این که عمداً واقفی شده است ولی بعداً توبه کرده است بنابراین توثیقاتی که در حق ایشان است، بلا معارض باقی می‌ماند فلذا وثاقت ایشان نیز ثابت می‌شود. (چون توبه کرده است، مشکل ایشان حل می‌شود و إلا اگر توبه نمی‌کرد، دروغ گفتنش مانع از توثیقش می‌گردد).

أَبِي الْجَارُودِ: زیاد بن منذر: ایشان نیز توثیق خاص ندارد ولی وجوه متعددی برای اثبات وثاقت شان وجود دارد، که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. رساله عددیه مرحوم شیخ مفید: ایشان در رساله عددیه فرموده اند که افرادی که من از آن‌ها روایت برای کم و زیاد شدن ماه مبارک رمضان نقل می‌کنم، عده ای از اعلام هستند که هیچ گونه طعنی نسبت به آن‌ها وارد نمی‌شود و یکی از آن افراد «ابی الجارود»^۱ است:

الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يعطن ۲ عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة و كلهم قد أجمعوا نقلا و عملا على أن شهر رمضان يكون تسعة و عشرين يوما نقلوا ذلك عن أئمة الهدى ع و عرفوه في عقيدتهم و اعتمدوه في ديانتهم.^۳

۲. در فقیه در ابتدای سند واقع شده است و در مشیخه نیز مرحوم صدوق به ایشان، طریق ذکر کرده‌اند، بنابراین مینا که کسانی که در فقیه مبدو به سند هستند و مخصوصاً در مشیخه برای آن‌ها طریق ذکر شده است، این افراد مشهور بوده و صاحب کتابی که مرجع و معول علیه بوده‌اند، بنابراین خود این افراد نیز مرجع می‌شود و توثیق می‌شود.
فلذا وثاقت ایشان نیز به نظر ما اثبات می‌شود.

الأصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ: وثاقت ایشان نیز اثبات می‌شود زیرا که مرحوم نجاشی در مورد ایشان فرموده است که ایشان از خواص امیرالمؤمنین علی علیه السلام بوده‌اند و این بالاترین توثیق است.^۴

بنابراین طریق مرحوم کلینی موثقه بلکه صحیحه یا مصححه می‌باشد زیرا که زیدی بودن ابی الجارود نیز به نظر ما ثابت نیست،

۱. جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة، ص: ۳۰.

۲ (۲) فی نسخة «ع و ج» مطعن.

۳. جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة ؛ ص ۲۵.

۴. رجال النجاشی ؛ ص ۸: الأصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ المجاشعی كان من خاصة أمير المؤمنين عليه السلام، و عمر بعده.



گرچه برخی گفته اند که ایشان زیدی بوده است.

سند مرحوم صدوق:

طریقی که مرحوم صدوق در مشیخه به اصبع بن نباته بیان کرده اند، عبارت است از:
و ما کان فیہ عن الأصبع بن نباتة فقد رویتہ عن محمد بن علی ماجیلویہ- رضی اللہ عنہ- عن أبیہ، عن أحمد بن محمد خالد،
عن الہیثم بن عبد اللہ النهدی عن الحسن بن علوان، عن عمرو بن ثابت، عن سعد بن طریف، عن الأصبع بن نباتة^۱
که در این سند، ۷ واسطه مرحوم صدوق به اصبع بن نباته ذکر کرده است:
محمد بن علی ماجیلویہ: ممکن است که «محمد بن علی بن ابی القاسم ماجیلویہ» یا «محمد بن علی بن محمد بن ابی القاسم
ماجیلویہ» باشد ولی هر کدام که باشد، این محمد بن علی ماجیلویہ که در مشیخه فقیه در موارد متعدد به عنوان واسطه اول، آمده
است، توثیق خاص ندارد، لکن وجوه عامه‌ای برای اثبات وثاقت ایشان وجود دارد، همچون این که:
در مشیخه فقیه، هر کجا که نام ایشان را مرحوم صدوق، ذکر کرده است بعد از نام ایشان گفته است که «رضی اللہ عنہ»^۲، این
توجه ویژه مرحوم صدوق به ایشان، کاشف از این است که ایشان شخصیت جلیل القدر و مهمی بوده است.
این یکی از بهترین راه‌ها برای اثبات وثاقت ایشان می‌باشد.

بنابراین در مورد هر کسی که مرحوم صدوق به این حدّ توجه ویژه داشته باشد که در موارد بسیار متعدد برای او ترصّی
ذکر کرده باشد، به نظر ما وثاقت او اثبات می‌شود مثل این که مرحوم صدوق نسبت به پدر خودشان یا محمد بن الحسن
بن احمد بن الولید، در مواردی بسیار متعدد رضی اللہ عنہ ذکر می‌کند، البته برخی قائل هستند که ترصّی مرحوم صدوق
ولو یکبار یا دوبار نیز باشد، کافی است و دلیل بر وثاقت شخص می‌باشد یعنی قائل هستند که ترصّی قدمایی همچون
مرحوم شیخ، نجاشی و صدوق معادل توثیق و مدح است، لکن مبنای ما این نیست زیرا که با یک یا دو بار ترصّی، اطمینان
به وثاقت شخص پیدا نمی‌کنیم ولی کسی که اگر مرحوم صدوق در مورد شخصی در هر کجا نام او را می‌برد، او را ترصّی
می‌کند، مشخص می‌شود که توجه خاصی به او داشته است و او برای مرحوم صدوق مهم و جلیل القدر بوده است و واضح
است که شخص ضعیف یا دروغ گو یا مجهول الحال مورد توجه خاص مرحوم صدوق قرار نمی‌گیرد.
فلذا بر اساس مبنای ما کثرت ترصّی مرحوم صدوق، کاشف از این است که این فرد در نزد مرحوم صدوق، ثقه و جلیل
القدر بوده است.

بنابراین وثاقت ایشان اثبات می‌شود.

بر فرض که نتوان وثاقت ایشان را اثبات کرد، همان طور که در مباحث قبلی مطرح شد، نفر اولی که مرحوم صدوق ذکر
کرده است، چه توثیق داشته باشد یا نداشته باشد، ضرری به صحت روایت نمی‌زند (البته نباید تضعیف شده باشد) زیرا که
اولین نفر یا خودش صاحب کتاب است و یا واسطه کتب مشهوره است، که اگر خودش صاحب کتاب باشد، خود او معول
علیه و مشمول مقدمه مرحوم صدوق و ثقه می‌شود و اگر واسطه کتب مشهوره بوده است (مثلاً در این جا کتاب معول علیه
مربوط به پدر او یا احمد بن محمد بن خالد برقی باشد) با توجه به شهرت آن کتاب، بود و نبود واسطه و توثیق واسطه،
فرقی ندارد زیرا که کتاب مشهور بوده است فلذا روایت از همان کتاب است.

نفر دوم سند: أبیہ: «علی» ولی این که این شخص ابن چه کسی است اختلافی بین مرحوم صدوق و نجاشی وجود دارد؛

^۱ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۴؛ ص ۴۴۵

^۲ من لا یحضره الفقیه، ج ۴؛ ص: ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۲، ۴۴۰، ۴۴۲ و ...



مرحوم صدوق می‌فرمایند در این جا گفته است که «عن محمد بن علی ماجیلویه- رضي الله عنه- عن أبيه» ولی در برخی موارد فرموده است که «عن محمد بن علی ماجیلویه- رضي الله عنه- عن عمه محمد بن ابی القاسم» (به طور مثال در طریق به صفوان بن مهران، محمد بن سنان، جابر بن یزید، داود بن اسحاق، حسن بن علی بن ابی حمزه، ابی بصیر، ابراهیم بن سفیان، عبدالملک بن اعین، محمد بن عمران حلبی، اسماعیل الجعفی و... این گونه فرموده است) نتیجه می‌شود که: محمد بن علی بن ابی القاسم است زیرا که عموی او «محمد بن ابی القاسم» پس پدر می‌شود «علی بن ابی القاسم» که در این صورت علی بن ابی القاسم با محمد بن ابی القاسم، برادر می‌شوند، علی بن ابی القاسم پسر عبدالله بن عمران برقی است که پدرش یعنی عبدالله معروف به ماجیلویه است و «بندار» می‌باشد و مرحوم نجاشی در مورد علی بن ابی القاسم در رجالش توثیق کرده است:

علي بن أبي القاسم عبد الله بن عمران البرقي المعروف أبوه بماجيلويه، يكنى أبا الحسن. ثقة، فاضل، فقيه، أديب رأى أحمد بن محمد البرقي و تأدب عليه، و هو ابن بنته. صنف كتباً، منها ١..

ولی مرحوم نجاشی وقتی که مطرح می‌کند، چنین تعبیر می‌کند که:

«محمد بن علی ماجیلویه عن ابیه محمد بن ابی القاسم» و یا این که «حدثنی ابی محمد بن ابی القاسم»:

طریقی که مرحوم نجاشی بیان می‌کند، به این صورت است:

أخبرنا أبي علي بن أحمد رحمه الله قال: حدثنا محمد بن علي بن الحسين (يعني مرحوم صدوق) قال: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه قال: حدثنا أبي علي بن محمد عن أبيه محمد بن أبي القاسم ٢.

که در این صورت «محمد بن علی بن محمد بن ابی القاسم» می‌شود یعنی پدر «علی» می‌شود «محمد بن ابی القاسم» و «ابی القاسم» جدّ «علی» می‌شود.

در حالی که در کلمات مرحوم صدوق، «ابی القاسم» به عنوان پدر «علی» ذکر شده بود نه جدّ او.

پس بحث در این است که این شخص «علی بن ابی القاسم» است یا «علی بن محمد بن ابی القاسم» است؟

مرحوم نجاشی در ترجمه «محمد بن ابی القاسم» می‌گوید که محمد بن ابی القاسم، داماد احمد بن محمد بن خالد برقی است و پسر به نام «علی» دارد که «علی» از شاگردان احمد بن محمد بن خالد برقی است:

محمد بن أبي القاسم عبید الله بن عمران الجنابي البرقي أبو عبد الله، الملقب ماجيلويه، و أبو القاسم يلقب بندار، سيد من أصحابنا القميين، ثقة، عالم، فقيه، عارف بالأدب و الشعر و الغريب، و هو صهر أحمد بن أبي عبد الله البرقي علی ابنته، و ابنه علي بن محمد منها و كان أخذ عنه العلم و الأدب ٣.

بنابراین «علی بن محمد بن ابی القاسم» نوه دختری «احمد بن محمد بن خالد برقی» و از شاگردان او می‌باشد.

سپس مرحوم نجاشی در ترجمه علی بن ابی القاسم، فرموده است که:

علي بن أبي القاسم عبد الله بن عمران البرقي المعروف أبوه بماجيلويه، يكنى أبا الحسن. ثقة، فاضل، فقيه، أديب رأى أحمد بن محمد البرقي و تأدب عليه، و هو ابن بنته. صنف كتباً، منها ٤..

ولی در این جا فرموده است که «علی بن محمد بن ابی القاسم» بلکه گفته است «علی بن ابی القاسم» ولی با این حال، همان

١. رجال النجاشی؛ ص ٢٦١

٢. رجال النجاشی، ص: ٣٥٣.

٣. رجال النجاشی، ص: ٣٥٣.

٤. رجال النجاشی؛ ص ٢٦١



خصوصیات که نوه دختری احمد بن محمد بن خالد برقی است و شاگرد او هست را ذکر کرده است، که ظاهر در این است که این علی بن ابی القاسم، همان «علی» است که در ترجمه «محمد بن ابی القاسم» آمده است. در نتیجه باید گفت که داماد «احمد»، «محمد» است و پسر نیز علی است ولی در این جا او را به جدّش نسبت داده است. (به این قرینه که در هر دو جا گفته است که «علی» نوه ایشان است).

پس «علی بن محمد بن ابی القاسم» درست است.

فلذا بر این اساس کلام مرحوم صدوق که گفته است: محمد بن علیّ ماجیلویه - رضي الله عنه - عن عمّه محمد بن ابی القاسم، غلط می شود، زیرا که باید بگویند محمد بن علی بن جده محمد بن ابی القاسم. بنابر اتحاد این دو فرد، این مسئله برای ما مشکلی ایجاد نمی کند، زیرا که «علی» ثقه است (مرحوم نجاشی در جایی نسبت به پدر داده است و در مورد دیگر نسبت به جدّ داده است ولی برای مرحوم صدوق اشتباه شده است و گمان کرده است که «محمد بن ابی القاسم» عموی او بوده است).

ولی ممکن است که از جهت دیگری شبهه ایجاد شود و آن این که:

نمی توان اطمینان پیدا کرد که این دو عنوان، یک فرد بوده اند زیرا که مرحوم صدوق در موارد متعدد تصریح کرده است که «عن محمد بن علی بن عمّه محمد بن ابی القاسم» و از طرف دیگر این که مرحوم نجاشی فرموده اند «محمد بن ابی القاسم داماد احمد بن محمد است» نیز صحیح است زیرا که اشکالی ندارد که هم ابی القاسم بندار داماد احمد بن محمد بن خالد برقی بوده است و هم پسرش «محمد بن ابی القاسم» داماد «احمد بن محمد» بوده است و به این صورت بوده است که دختر احمد بن محمد با ابی القاسم ازدواج کرده اند و پسرشان به نام «علی» بوده است و پسر دیگری از یک زن دیگرش داشته است به نام «محمد» و این پسر نیز با یکی دیگر از دختران «احمد بن محمد بن خالد برقی» ازدواج کرده است و حاصل این ازدواج نیز پسری شده است که آن ها نیز نام او را «علی» قرار داده اند.

بنابراین «علی بن محمد بن ابی القاسم» غیر از «علی بن ابی القاسم» می شود، که در این صورت تنافی بین کلام مرحوم صدوق که فرموده است «محمد بن علیّ ماجیلویه - رضي الله عنه - عن عمّه محمد بن ابی القاسم» و در جای دیگر فرموده است «محمد بن علیّ بن ابیہ علی بن محمد عن محمد بن ابی القاسم» نمی باشد.

لکن هر چند دلیلی برای استبعاد این احتمال نداریم لکن بسیار دور به ذهن می رسد که هم پسر و هم پدر داماد یک نفر بوده اند و هر دو نام پسرهایشان را «علی» قرار داده بودند که یکی «علی بن محمد» بشود و یکی «علی بن ابی القاسم» بشود فلذا نمی توانیم به این احتمال اعتماد کنیم.

البته اگر کسی قائل به این احتمال شد، «علی بن ابی القاسم» توثیق می شود ولی نسبت به «علی بن محمد بن ابی القاسم» توثیق نداریم.

حال در بحث ما بنابراین که دو نفر داشته باشیم، سؤال می شود که «محمد بن علی ماجیلویه» پس کدام یک بوده است زیرا که چه بسا آن دو «علی» نیز، نام پسرهایشان را «محمد» قرار داده بودند فلذا یک «محمد بن علی بن ابی القاسم» که در کلام مرحوم صدوق مطرح شده است و یک «محمد بن علی بن محمد بن ابی القاسم» که در کلام مرحوم نجاشی مطرح شده است، فلذا «محمد بن علی ماجیلویه» در ابتدای سند، مردد بین دو نفر می شود فلذا «ابیه» نیز مردد بین ثقه و غیر ثقه می شود و توثیقش ثابت نمی شود مگر این که ادعا شود که هر دو «علی» ثقه هستند به این صورت که «علی بن ابی القاسم» ثقه است زیرا که همان طور که گفتیم مرحوم نجاشی او را توثیق کرده است و «علی بن محمد بن ابی القاسم» نیز ثقه است زیرا که ایشان جزو کسانی است که از «برقی» روایت نقل می کند و آن «عده ای که از برقی روایت نقل می کنند» بر اساس ادله ای که در جای خود مطرح شده است، همگی ثقات



می‌باشند، که یکی از آن ادله عبارت است از:

در آن جا چندین نفر همه روایات «احمد بن محمد بن خالد برقی» را از یک نسخه و بدون اختلاف نسخه نقل کرده اند (که روایات آن در کافی فراوان است) و عده از آن ها ثقات هستند و وثاقت برخی اثبات نشده است و اگر این «علی بن محمد بن ابی القاسم» ثقه نبوده و راستگو و ضابط نبود، حداقل در موارد عدیده‌ای اختلاف نسخه پیدا می‌شد پس تا این حدّ وحدت نسخه ای که این عده نقل کرده اند، دلالت دارد که همه ی این روات ثقه بوده اند.

بنابراین تا اینجا هم وثاقت «محمد بن علی» و هم وثاقت «علی» (چه علی بن ابی القاسم باشد و چه علی بن محمد بن ابی القاسم باشد) اثبات شده است.