بسم الله الرحمن الرحيم

مداد الأطهار عليهم السلام

الهاشمي

مجلّة نصف سنويّة تصدر عن حوزة الأطهار عليهم السلام التخصّصية

العدد الثالث / ربيع الأول 1443 هـ . ق

مداد الأطهار عليهم السلام

مجلة نصف سنوية تصدر عن حوزة الأطهار عليهم السلام التخصصية

الهيئة الاستشارية

سماحة الشيخ علي الصدديّ سماحة الشيخ علي العباديّ

سماحة الشيخ مهدي الكاظميّ

رئيس التحرير

الشيخ إبراهيم زين الدين

رئيس هيئة التحرير

الشيخ أحمد العبيدي

«المقالات المنشورة في المجلة لا تعبّر إلا عن آراء كتّابها»

التصميم والإخراج الفني

مركز الهاشمي للإبداع

ضوابط النّشر في مجلّة مداد الأطهار عليهم السلام

١. تستقبل المجلّة البحوث والدراسات في مختلف الحقول العلميّة: الفقهيّة، والأصوليّة، والرّجاليّة، والعقائديّة، والفلسفيّة، والقرآنيّة، ... إلخ.
٢. أن تكون الدراسات ذات جدة من جهة، وأهميّة من جهة أخرى، على مستوى منهج البحث أو نتائجه.
٣. لا بدّ من رعاية الضوابط العامّة للمقالة كوجود خلاصة، وخاتمة مشتملة على أهمّ النتائج، ورعاية الترتيب الفنيّ بين المباحث.
٤. يحقّ للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على المقالات بما يتناسب مع طبيعتها وأهدافها.
٥. المجلة غير ملزمة بنشر جميع المقالات المرسلة إليها؛ لأنّ ذلك يعتمد على تقييم الهيئة الاستشاريّة.
٦. ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنيّة، وكذا زمان نشرها.
٧. المجلّة غير ملزمة بإعادة المقالات لأصحابها نُشرت أم لم تُنشر.
٨. المقالات لا تعبّر بالضّرورة عن رأي المجلّة.

الضوابط الفنيّة للمقالات

١. كلّ مقال لا بدّ أن يتألّف من: الخلاصة، الكلمات المفتاحيّة، المقدّمة، المباحث، النتيجة.
٢. ألا يقلّ عدد صفحات المقال عن ٣٠٠٠ كلمة (أي ١٠ صفحات) وهذا المقدار غير صفحة العنوان، والبسملة، والفهرس، والمصادر التي توضع آخر البحث.

٣. تذكر في بداية المقالة خلاصتها بعنوان «الملخص» بمقدار لا يتجاوز ١٠٠ كلمة.

٤. يسلّط الضوء في المقدّمة على التعريف بالبحث كمدخل وتمهيد لأصل البحث، ولا بدّ ألا يزيد عن صفحة واحدة.

٥. خاتمة البحث تذكر فيها النتائج التي توصّل إليها الباحث في بحثه، ولا بدّ أن تكون مستوفية، وتكتب في آخر البحث قبل المصادر.

٦. طريقة كتابة هامش المصادر في أسفل الصفحة يكون بالشكل التالي: (اسم المؤلّف، اسم العائلة، المصدر المستخدَم، الجزء، الصفحة)، مثال ذلك: محمد بن يعقوب، الكليني، أصول الكافي، ج١، ص٤٢).

إذا كان المصدر مجلة فيكتب في الهامش كالتالي: اسم المؤلف، لقبه، عنوان المقال، اسم المجلة، العدد، السنة، الصفحة.

٧. كيفيّة كتابة المصادر في آخر البحث:

- إذا كان المصدر كتابا: (لقب المؤلّف، اسمه، اسم الكتاب، مكان الطبع، الناشر، الطبعة، تاريخ الطبع).

٨. لا بدّ أن يكون ترتيب المصادر وفقًا للحروف الأبجديّة، ما عدا القرآن الكريم ونهج البلاغة يذكران في أوّل القائمة.

المحتويات

مقدمة العدد الثالث... ٦

دراسات فقهية وأصولية

خروج المعتدّة عدّة الوفاة من بيتها ومبيتُها عنه......................... ٩

■ الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

التطبير وعلاقته بالجزع على الإمام الحسين عليه السلام......................... ٢١

■ الشيخ حسين قصير

إشكالية كثرة التسامح في دعاوى الإجماع وتوجيهها.................... ٣٩

■ الشيخ عباس علي الصائغ

عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية (دراسة في استثناء موارد الفحص اليسير).... ٧١

■ الشيخ مصطفى نكد

دراسات رجالية

تصحيح طريق الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سره لعليّ بن فضال........... ٩٧

■ الشيخ حسن فواز

تضعيفات الشيخ النجاشيّ بين القبول والرفض......................... ١٢٧

■ الشيخ حسن بن عبد الله الهودار

الحسين بن يزيد النوفلي دراسة رجالية من حيث الوثاقة وعدمها....... ١٥٥

■ الشيخ عبد الحسين العسكري

مقدمة العدد الثالث

تتنوع أساليب تدارس العلم ما بين الدرس والتدريس والمباحثة والسؤال والمطالعة، وتأتي الكتابة من ضمن أهم هذه الأساليب والوسائل؛ إذ إنها فضاء رحب لا يُحدّ بزمان ولا بمكان فهي كالقراءة من هذه الجهة.

وكما أنّ تدارس العلم له عدّة أساليب فكذلك الكتابة العلميّة لها عدة أساليب أذكر أهمها وهو المقالة العلمية والتي هي الأخرى على أنحاء يمكن الإشارة إلى اثنين منها:

١. المقالة التحقيقيّة: ويراد منها المقالة التي تعتمد على تحقيق مسألة علميّة في أي مجال كان، بحيث يصل الكاتب من خلاله إلى تبني رأي سواء أكان هذا الرأي جديداً أم لا، فالمهمّ هو تبني الكاتب لرأي علمي والدفاع عنه بالأدلة العلمية، ودفع الأدلة المخالفة التي تكون بمثابة المانع عن تبنيه لهذا الرأي، وهذا النحو من الكتابة يحتاج إلى أن حصيلة علميّة معتدّ بها.

٢. المقالة الوصفيّة: ويراد بها المقالة التي تعتمد على عرض فكرة علميّة في أي مجال علمي، سواء أكان مقارناً أم لا، وهنا لا تظهر شخصية الكاتب لا بمقدار حسن توصيفه وجودة عرضه خصوصاً في الأبحاث المقارنة، كما لو أراد عرض الآراء الفقهيّة في مسألة فقهية محدّدة مع أدلة كل قول دون ترجيح منه لأحد الأقوال.

فإن كان النحو الأول يحتاج إلى جهد علمي أكبر فإن النحو الثاني هو الأكثر إمكانيّة للعموم الطلبة المشتغلين بدراسة المقدمات والسطوح.

والحمد لله ربّ العالمين

رئيس التحرير

دراسات فقهية وأصولية

خروج المعتدّة عدّة الوفاة من بيتها ومبيتُها عنه

التطبير وعلاقته بالجزع على الإمام الحسين عليه السلام

إشكالية كثرة التسامح في دعاوى الإجماع وتوجيهها

عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية
(دراسة في استثناء موارد الفحص اليسير)

خروج المعتدّة عدّة الوفاة من بيتها ومبيتُها عنه

بقلم: الشيخ عليّ فاضل الصدديّ

الملخّص

تعرض الكاتب إلى مسألة خلافيّة وهي خروج المعتدّة عدّة الوفاة من بيتها ومبيتها عنه مرجِعاً منشأ الخلاف إلى الروايات في المقام وهي على طائفتين، ثم ذكر وجهين للجمع بينهما مع المناقشات. وختاماً انتصر للرأي المُجوّز لخروج المعتدّة من بيتها اختياراً، لكنها ممنوعة عن المبيت خارج البيت ماعدا خروجها بعد زوال الليل ورجوعها عشاءً أو عند المساء فتكون «لم تبت عن بيتها» كما قالت صحيحة أبي بصير.

مقدّمة:

لا شكّ في لزوم الاعتداد أربعة أشهر وعشراً على من توفّي عنها زوجها، والحكم كتابيٌّ[1]، كما لا شكّ في لزوم الحداد عليها؛ للمستفيض[2]، كما أنّ لها أن تعتدّ حيث شاءت من بيت زوجها أو بيت أهلها؛ للمستفيض أيضاً[3]،

١. قال الله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ سورة البقرة: ٢٣٤.

٢. انظر: وسائل الشيعة٢٢: ٢٣٣، ٢٣٤ ب٢٩ من أبواب العُدَد.

٣. انظر: وسائل الشيعة٢٢: ٢٤١ ـ ٢٤٣ ب٣٢ من أبواب العُدَد.

كما لا يتعيّن أن تكون عدّتها في منزل واحد، فيجوز لها أن تنتقل من منزل إلى منزل، بأن تعتدّ في بيتٍ تمكث فيه شهراً أو أقلَّ من شهر أو أكثر ثمّ تتحوّل منه إلى غيره، فتمكث في المنزل الّذي تحوّلت إليه مثل ما مكثت في المنزل الّذي تحوّلت منه، كذا صنيعها حتى تنقضي عدّتها؛ للخبر، وفيه الموثّق[1].

ثمّ إنّه يجوز لها الخروج من بيتها للطاعة أو الحاجة؛ للمستفيض[2]، كما يجوز لها المبيت عن بيتها للحاجة؛ لمكاتبة الصفّار الآتية[3].

١. انظر: وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٣، ٢٤٤، ب٣٣ من أبواب العُدَد ح٢، ٣، ٥،: ٢٤٦ ب٣٤ من أبواب العُدَد ح٢.
٢. انظر: وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٥ ب٣٣ من أبواب العُدَد.
٣. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٦ ب٣٤ من أبواب العُدَد ح١.

محل الكلام:

ولكن وقع الكلام في جواز خروجها من بيتها نهارا ومبيتها في غيره اختياراً، ويحتمل كونهما مسألتين وأن يكون حكم المبيت هو الحرمة دون خروجها نهاراً؛ نظراً لما دلّ على المنع عنه بالخصوص[1]، وإن كان ما دلّ على جواز الخروج يتناول خروجها من منزلها ليلاً الّذي هو فرد للمبيت عنه؛ فإنّ المراد من الخروج من المنزل هو الكون خارجه.

وعلى أيّ حال فمنشأ الخلاف هو اختلاف الروايات على طائفتين[2]:

الطائفة الأولى: ما دلّ على المنع:

ومن رواياتها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المرأة يتوفّى عنها زوجها وتكون في عدّتها أتخرج في حقّ؟ فقال: إنّ بعض نساء النبيّ صلى الله عليه وآله سألته فقالت: إنّ فلانة توفّي عنها زوجها فتخرج في حقّ ينوبها، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: أفٍ لَكُنَّ قد كُنْتُنّ قبل أن أبعث فيكن، وأنّ المرأة منكنّ إذا توفّي عنها زوجها أخذت بعرةً فَرَمَتْ بها خلف ظهرها، ثمّ قالت: لا أمتشط ولا أكتحل ولا أختضب حولاً كاملا، وإنّما أمرتُكنّ بأربعة أشهر وعشرة أيام، ثمّ لا تصبرن، لا تمتشط، ولا تكتحل، ولا تختضب، ولا تخرج من بيتها نهارا، ولا تبيت عن بيتها، فقالت: يا رسول الله، فكيف تصنع إن عرض لها حقٌّ؟ فقال: تخرج بعد زوال الليل[3]، وترجع عند المساء، فتكون لم تَبِتْ عن

---

١. كصحيحة وموثّقة ابن مسلم الآتيتين.

٢. وإن أمكن جعل صحيحة وموثّقة ابن مسلم الآتيتين طائفة ثالثة، وهي ناهضة ـ ولو بالصحيحة خاصّةً ـ لتقييد إطلاق ما دلّ على جواز الخروج.

٣. وفي الوسائل: (الشمس)، ولكن في الكافي ـ وهو المصدر ـ وفي الوافي: (الليل).

بيتها، قلت له: فَتَحُجّ؟ قال: نعم[1].

ومنها: موثّقة أبي العباس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المتوفّى عنها زوجها، قال: (لا تكتحل لزينة، ولا تطيَّب، ولا تلبس ثوباً مصبوغا، ولا تخرج نهارا، ولا تبيت عن بيتها، قلت: أرأيت إن أرادت أن تخرج إلى حقّ كيف تصنع؟ قال: تخرج بعد نصف الليل وترجع عشاء)[2].

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المتوفّى عنها زوجها قال: (لا تكتحل للزينة، ولا تطيّب، ولا تلبس ثوباً مصبوغا، ولا تبيت عن بيتها، وتقضي الحقوق، وتمتشط بغسلة، وتحجّ وإن كانت في عدّتها)[3].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما' قال: سألته عن المتوفّى عنها زوجها، أين تعتدّ؟ قال: (حيث شاءت، ولا تبيت عن بيتها)[4].

ومنها: موثّقته قال: جاءت امرأة إلى أبي عبد الله عليه السلام تستفتيه في المبيت في غير بيتها وقد مات زوجها، فقال: (إنّ أهل الجاهلية كان إذا مات زوج المرأة أحدّت عليه امرأته اثني عشر شهرا، فلمّا بعث الله محمّدا صلى الله عليه وآله رحم ضعفهن، فجعل عدّتهن أربعة أشهر وعشرا، وأنتنّ لا تصبرن على هذا)[5].

ومنها: ما في (الاحتجاج) قال: ممّا ورد من صاحب الزمان عليه السلام إلى محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميريّ في جواب مسائله، حيث سأله عن المرأة يموت زوجها، هل يجوز لها أن تخرج في جنازته أم لا؟ التوقيع: ((تخرج في

---

١. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٤ ب٣٣ من أبواب العُدَد ح٧.
٢. وسائل الشيعة٢٢: ٢٣٣ ب٢٩ من أبواب العُدَد ح٣.
٣. وسائل الشيعة٢٢: ٢٣٣ ب٢٩ من أبواب العَدَد ح٢.
٤. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٢ ب٣٢ من أبواب العُدَد ح٢.
٥. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٦ ب٣٤ من أبواب العُدَد ح٣.

جنازته)). وهل يجوز لها وهي في عدّتها أن تزور قبر زوجها أم لا؟ التوقيع: ((تزور قبر زوجها، ولا تبيت عن بيتها)). وهل يجوز لها أن تخرج في قضاء حقٍّ يلزمها أم لا تخرج من بيتها وهي في عدّتها؟ التوقيع: ((إذا كان حقٌّ خرجت فيه وقضته، وإن كان لها حاجة ولم يكن لها من ينظر فيها خرجت لها حتى تقضيها، ولا تبيت إلا في منزلها))، ورواه الشيخ في كتاب (الغيبة) [1].

بأن يقال: بأنّ التوقيع الثالث جملة شرطيّة، فتدلّ بمفهومها على عدم جواز خروجها من منزلها حيث لا تكون لها حاجة أو كانت لها حاجة وكان لها من ينظر فيها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على جواز الخروج اختيارا

منها: موثّقة عمّار الساباطيّ عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة المتوفّى عنها زوجها هل يحلّ لها أن تخرج من منزلها في عدّتها؟ قال: نعم. الحديث [2].

وقال في الوافي: ينبغي حمل هذا الخبر على الشذوذ [3].

ولكنّ الشذوذ ـ لو كان [4] ـ إنّما هو بلحاظ مضمون ذيله: (..وتختضب وتكتحل وتمتشط وتصبغ وتلبس المصبغ وتصنع ما شاءت بغير زينة لزوج) [5].

ومنها: موثّقة ابن بكير ـ بنقل الكافي ـ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الّتي توفّي زوجها أتحجّ؟ قال: نعم، وتخرج، وتنتقل من منزل إلى منزل [6]. فإنّ خروجها وانتقالها من منزل إلى آخر لا يراد بهما الملازمَين للحجّ، بل مطلقهما؛

١. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٥ ب٣٣ من أبواب العُدَد ح٨.
٢. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٣ ب٣٣ من أبواب العُدَد ح١.
٣. الوافي٢٣: ١٢٢٠ ب١٩٣ من أبواب عُدَد النساء وما لهنّ فيها وما عليهنّ ح١٨.
٤. انظر: جواهر الكلام٣٢: ٢٧٨.
٥. وسائل الشيعة٢٢: ٢٣٤ ب٢٩ من أبواب العُدَد ح٧.
٦. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٣، ٢٤٤ ب٣٣ من أبواب العُدَد ح٣.

للعطف الظاهر في المغايرة، فالإمام عليه السلام ـ بعد أنّ أتمّ جواب السؤال بـ (نعم) ـ استطرد بذكر جواز خروجها وانتقالها من منزل إلى آخر.

ومنها: موثّقة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المتوفّى عنها زوجها أتخرج من بيت زوجها؟ قال: تخرج من بيت زوجها، وتحجّ[١]، وتنتقل من منزل إلى منزل[٢].

ثمّ إنّ صاحب الجواهر قدس سره قد استشهد للجواز بما استفاض من جواز أن تقضي عدّتها فيما شاءت من المنازل، ولو كلّ شهر في منزل[٣] ـ وقد تقدّمت الإشارة إلى هذه الأخبار في المقدّمة ـ.

وفيه أولاً: أنّ الجواز فيها أخصّ من المدّعى، وبعبارة أخرى إنّ احتمال خصوصيّة هذا الخروج ما دام غير ملغى عرفاً فلا يمكن التعدّي منه إلى غيره.

وثانياً: أنّ من غير البعيد كون ذلك حاجةً عرفيّة ولو بلحاظ النوع، فتخرج هذه الأخبار موضوعاً عن مسألتنا، ولعلّه إلى هذا الوجه أو سابقه أشار صاحب الحدائق قدس سره بقوله: ((والأقرب أنّ جواز الانتقال من منزل إلى آخر لا ينافي وجوب الاستقرار في ذلك المنزل الّذي استقرت فيه، فلا يجوز لها الخروج والرجوع إليه إلا في الصورة الّتي قدّمنا ذِكْرَها من الضرورة وقضاء الحقوق، فلا منافاة))[٤].

[الجمع بين الطائفتين:]

وبعد الاختلاف بين الطائفتين من الأخبار فقد جمع بينهما بوجهين:

١. في الوسائل: (تحجّ) بدون الواو، ولكنّها في الكافي ـ وهو المصدر ـ، وفي الوافي بإثبات الواو.

٢. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٤ ب٣٣ من أبواب العُدَد ح٥.

٣. انظر: جواهر الكلام٣٢: ٢٧٩.

٤. الحدائق الناضرة٢٥: ٤٧٣.

الوجه الأوّل: ما في الحدائق من التصرّف في الموضوع بالجمع بين الطائفتين بمضمون مكاتبة الصفار أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن عليّ ' في امرأة مات عنها زوجها، وهي في عدّة منه، وهي محتاجة لا تجد من ينفق عليها، وهي تعمل للناس هل يجوز لها أن تخرج وتعمل وتبيت عن منزلها (للعمل والحاجة) في عدّتها؟ قال: فوقّع عليه السلام: لا بأس بذلك إنشاء الله [1] ـ على معنى جواز ذلك للضرورة دون غيرها [2] ـ.

ويلاحظ عليه بأنّ المكاتبة لا تحمل عقدين لتكون شاهد جمع بين الطائفتين، بل هي تتحدّث عن فرض ضرورة الخروج والحاجة إليه، فلا يستكشف منها حكم فرض عدم الضرورة والحاجة للخروج، وهو حرمته.

كما أنّه ـ لو قلنا بمفهوم الشرطيّة ـ لا مفهوم للشرطيّة في التوقيع عن مسائل الحميريّ؛ لأنّ فرض الحاجة مذكور في كلام السائل، فلعلّ ذكر حكمه في التوقيع بالخصوص لا لاختصاص الجواز به بل جاء متابعةً للسائل، ولو كان ذكر حكمه لاختصاص الجواز به فلعلّ حكم فرض غير الحاجة هو مطلق المرجوحيّة لا خصوص المنع.

الوجه الثاني: ما حكاه في الحدائق عن الشيخ قدس سره ومَنْ تَبِعَه مِن التصرّف في المحمول بحمل المنع على الكراهة [3].

ولكنّ صاحب الحدائق قدس سره يرى إباء أخبار المنع عن حملها على الكراهة بعد أن كان المنع ـ حسب تعبيره ـ بآكد منع أو وجه [4]، وأدخل قدس سره في

---

١. وسائل الشيعة٢٢: ٢٤٦ ب٣٤ من أبواب العُدَد ح١.
٢. الحدائق الناضرة٢٥: ٤٧١.
٣. انظر: الحدائق الناضرة٢٥: ٤٧٣، وإن كان الشيخ قدس سره في كتابي الأخبار إنّما حمل النهي عن مبيتها عن بيتها على التنزيه لا النهي عن خروجها ـ انظر: التهذيب٨: ١٦٠ ذيل ح١٥٥، الاستبصار٣: ٣٥٣ ب٢٠٥ ذيل ح٦ ـ.
٤. الحدائق الناضرة٢٥: ٤٧١.

المعادلة ـ كما يُعبَّر ـ عنصراً، وهو أكثريّة أخبار المنع.

ويلاحظ عليه بأنّ التأكيد في المنع إنّما هو في خصوص صحيحة أبي بصير لو أريد به ما اشتملت عليه من التأفيف وتسجيل عدم الصبر رغم قصر مدّة العدّة بالقياس إلى ما كانت عليه مدّتها في الجاهلية، وفيه أنّه من ألسنة التنزيه والمكروهات، وعلى الأقل هو يتناسب مع التنزيه أيضاً. وأمّا موثّقة ابن مسلم وما اشتملت عليه من تسجيل عدم الصبر فموردها خصوص المبيت عن المنزل، على أنّها لم تمنع منه، وأن أقصى ما يستفاد منها هو أصل مرجوحيّته الأعمّ من حرمته.

ولو أريد بالتأكيد جَعْل النهي عن الخروج من المنزل والمبيت عنه في سياق النهي عن الزينة الّذي هو نهيٌ تحريميّ ـ ففيه أنّ مثله لا يأبى عن التصرّف فيه بالحمل على الكراهة، كيف لا؟! والنهي متعدّد، لا أنه نهي واحد والمنهي عنه متعدّد، والحال أنّ هذا ـ هو الآخر ـ لا يأباه، كما في المثال المدرسيّ: اغتسل للجنابة ولِمَسّ الميّت وللجمعة.

كما يلاحظ على أمر أكثريّة أخبار المنع أنّها لا عبرة بها ما دامت ليست كثيرة في نفسها بحيث تصل إلى حدّ الشهرة أو الاستفاضة، على أنّا لو أخرجنا موثّقة بن مسلم؛ لعدم تضمّنها نهياً عن الخروج، أو هي وصحيحته؛ لاختصاصهما بالمبيت لا مطلق الخروج ـ ما عادت أخبار المنع أكثر من أخبار الجواز.

فالمتحصّل أنّ الجمع المذكور صحيح، فلا يحرم الخروج من المنزل نهاراً ولا المبيت عنه، وهو ـ كما في الجواهر ـ ظاهر الأصحاب [1]؛ إذ اقتصروا على ذكر

١. جواهر الكلام ٣٢: ٢٧٩.

لزوم الحداد عليها[1]، وهو لا يقتضي عدم جواز الخروج من المنزل أو المبيت عنه، فلو كان المنع عنهما ثابتاً لديهم لذكروه، بل صرّح بعضهم بجواز المبيت عن المنزل[2]، بل نفى عنه الخلاف في الغنية[3]. نعم منع منهما المفيد ﷺ في رسالته (أحكام النساء) قائلاً: ((ولا تغيب [=المتوفى عنها زوجها] في بلدها عن منزلها))[4]، وكذا ابن حمزة ﷺ قائلًا: ((ويلزم الحداد كلّ زوجة صحيحة الزوجيّة تعتدّ عن الوفاة، وهو الامتناع عن كلّ ما تتوق إليه النفس من المطعوم والملبوس والمشموم والمضمّخ به والكحل وما يصفّي اللون أو يحسّن، ولزوم موضع الاعتداد))[5].

الجمع على مستوى الموضوع

ثمّ قد يقال بأنّ ما دلّ على المنع من المبيت عن بيتها أخصّ ممّا دلّ على جواز الخروج، فيحمل الثاني على الأوّل، فيَنتج عنه جواز الخروج إلا إذا كان مبيتاً عن بيتها فلا يجوز.

ويلاحظ عليه ـ وإن كان صناعيّاً في نفسه ـ أنّه لا يسعنا الأخذ بروايات النهي عن مبيتها عن بيتها بعد أن أعرض القدماء عن العمل بها ولو بحمل النهي فيها على الكراهة، والشاهد على إعراضهم عنها هو إفتاؤهم بأنّ لها أن تبيت عن بيتها؛ فإنّ عنايتهم بذكر هذا الحكم مع أنّه ترخيصيّ، وعدم

---

١. انظر: المقنعة: ٥٣٥، الكافي في الفقه: ٣١٣، المراسم العلوية: ١٦٦، النهاية: ٥٣٧، المهذّب٢: ٣١٩.

٢. انظر: الكافي في الفقه: ٣١٣، المراسم العلويّة: ١٦٦، المهذّب٢: ٣١٩، السرائر٢: ٧٣٩، الجامع للشرائع: ٤٧٢، وكذا النهاية: ٥٣٧، وعبارتها كالتالي: <ويجوز لها أن تبيت في الدار التي مات فيها زوجها حيث شاءت>، وصوابها: (عن الدار)، كما في نسخة النهاية كمتنٍ لـ (النهاية ونكتها): ٤٩١.

٣. انظر: غنية النزوع: ٣٨٥.

٤. أحكام النساء للمفيد ﷺ: ٤٨.

٥. الوسيلة: ٣٢٩.

احتياطهم بالأخذ بمضمونها أو حملهم النهي على الكراهة يؤكّد ذلك، كيف لا؟! وتلكم الروايات بمرأى منهم ومسمع، وهي متعدّدة، ومعتبرة، ولا معارض لها ـ حسبما قدّمنا ـ .

على أنّ من الجائز أنّهم شمّوا منها رائحة التقيّة؛ فإنّ العامّة يمنعون من مبيتها عن بيتها، قال في المغني: ((وليس لها [= المعتدّة المتوفّى عنها زوجها] المبيت في غير بيتها، ولا الخروج ليلا إلا لضرورة؛ لأن الليل مظنّة الفساد))[1]، ومن المؤشّرات على صدورها للتقيّة تحاشي الإمام عليه السلام في موثّقة بن مسلم عن الجواب عن سؤال مبيتها عن بيتها، فتجده يقفز إلى بيان مدّة العدّة في الجاهلية والإسلام، وعدم الصبر رغم قصر مدّة العدّة نسبيّاً.

ولكنّ الإنصاف أنّ ما دلّ على المنع عن المبيت عن بيتها ـ مع تعدّده ـ جاء ابتداءً من الإمام عليه السلام، وهو ما يبعّد حمله على التقيّة، سيما مع اشتمال جملة من ذلك على جواز خروجها للحجّ، والحال أنّ العامّة على منعها منه[2]، على أنّ جواز الخروج من المنزل ـ ولو من غير مبيت عنه ـ وإن سلّمنا أنّه ظاهر الأصحاب ـ كما في الجواهر ـ إلا أنّه لم يبلغ إلى حدّ الوضوح وعن ارتكازٍ معاش، بل هو اجتهاديّ، كيف لا؟ وقد خالفه إلى المنع منه المفيد قدس سره في رسالة (أحكام النساء)، وابن حمزة قدس سره ـ كما قدّمنا ـ ، هذا حال الخروج من المنزل، فكيف بالمبيت عنه ـ الّذي وإن كان فرداً منه ـ إلا أنّ من المحتمل أن يكون حكمه المنع ولو كان حكم أصل الخروج هو الجواز.

١. المغني لابن قدامة٩: ١٧٦.

٢. قال ابن قدامة في المغني٩: ١٨٣: <إنّ المعتدّة من الوفاة ليس لها أن تخرج إلى الحجّ ولا إلى غيره، روي ذلك عن عمر وعثمان رضي الله عنهما، وبه قال سعيد بن المسيب والقاسم ومالك والشافعيّ وأبو عبيد وأصحاب الرأي والثوريّ>، بل روى٩: ١٨٤ بسنده <عن سعيد بن المسيّب قال: توفّي أزواجٌ نساؤهنّ حاجّات أو معتمرات فردّهنّ عمر من ذي الحليفة حتى يعتددن في بيوتهنّ>.

ثمّ من خلاف المفيد وابن حمزة رحمهما الله يعرف النظر فيما قدّمناه من إعراض القدماء عمّا دل على المنع عن المبيت عن المنزل، وأنّه إعراض لجملة منهم، وعلى تقدير عموميّته فهو إعراض اجتهاديّ، وأنّه نشأ على خلفيّة معارضته ـ وإن كانت صوريّة ـ لما دلّ على الجواز، فلا يترتّب عليه ـ وحالته هذه ـ أثر، وهو وهنه بالإعراض المذكور.

فالمتّجه هو تقييد ما دلّ على جواز الخروج عن المنزل ـ لو كان متناولاً المبيت عنه ـ بما دلّ على المنع من المبيت عنه.

فتحصّل أن ما هو المشهور من جواز خروجها اختياراً من بيتها هو المختار والمنصور، نعم هي ممنوعة عن المبيت خارج البيت عدا ما تضمّنته صحيحة أبي بصير وموثّقة أبي العبّاس من خروجها بعد زوال الليل وترجع عشاءً أو عند المساء، فتكون لم تَبِتْ عن بيتها.

والحمد لله كما هو أهله، وصلّى الله على محمّد النبيّ وعلى ذريّته وعلى أهل بيته.

التطبير وعلاقته بالجزع على الإمام الحسين عليه السلام

بقلم: الشيخ حسين قصير

الملخص

من الممارسات التي وقع الكلام في حكمها هي التطبير، فمن جملة ما تمسك به القائلون بشعاريته ورجحانه شرعا ـ بعد التسليم بعدم وجود دليل يدلّ عليه بعنوانه ـ هو كونه من مصاديق عنوان راجح شرعا وهو الجزع على الإمام الحسين عليه السلام، حيث يمكن صياغة الدليل وفق الشكل الأول بقولنا: التطبير جزع، وكل جزع على الإمام الحسين عليه السلام مستحب شرعا، إذن التطبير مستحب. وبعد عدم الإشكال بصحة كبرى القياس، وقع الكلام في صغراه، وتحديدا في المراد من المحمول عليه وهو «الجزع» فكان هذا المقال؛ ليسلط الضوء على المراد من هذه المفردة لغة وفي لسان الأدلّة، لنرى بعد ذلك إن كان التطبير من مصاديقها شرعا، فيصحّ الحمل ويكون راجحا، أم لا.

الكلمات المفتاحية: التطبير، الجزع، الإمام الحسين عليه السلام.

المقدمة:

إن التعامل مع الشعائر أمر بالغ الخطورة والحساسية، باعتبار الدور والأثر الراسخ في الحياة الفرديّة والإجتماعيّة والأثر الإعلامي من خلال ما تقدّمه للناس من مضامين عقائدية وفكرية وأخلاقية وسياسية فهي إشعار و إعلام عمّا تحمل الجماعة مما ذكرت من مضامين...

هذا بالنسبة للشعائر الإسلامية ككل، والأهمية والخطورة هذه أشدّ بكثير عندما ترتبط الشعائر بالحسين عليه السلام وثورته لأنها تشكّل حينئذ المعلم الذي من خلاله يتعرّف الناس ويرتبطوا بالحسين عليه السلام وأهدافه ونهجه الذي يمثّل عنوان مدرسة أهل البيت عليهم السلام والذي به تُصان وتُحفظ حتى قيام الساعة، فإن الحفاظ على النهضة الحسينية هو حفاظ على ما به بقاء الإسلام والتشيّع، والشعائر الحسينية تستمدّ أهميتها وقيمها من عظمة الثورة الحسينية التي حفظت لنا رسالة النبي صلى الله عليه وآله من الضياع والتشويه والتحريف، ولذلك أراد النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام للشعائر الحسينية أن تستمر في الزمان والمكان حتى يوم القيامة.

فمن هنا نعرف ضرورة البحث حول حكم بعض الممارسات التي تمارس باسم الحسين عليه السلام وتضاف إليه، فإنه يجب أن نوليها الكثير من الأهمية ونعطيها مساحة واسعة من البحث والتحقيق، حفاظا على الشعائر الحسينية المقدسة وصيانة لحدودها وأهدافها وغاياتها. فإن هذه الأبحاث ليست تصديا للشعائر بل تصديا لمن يحاول طمسها.

أما المنهج المتبع في هذا المقال، فهو المنهج التحليلي و الإستدلالي مع الإستقراء المقتضب في كلمات اللغويين والمجاميع الروائية للشيعة الإمامية حول مفهوم الجزع.

المطلب الأول: التطبير في اللغة و الاصطلاح

الفرع الأول: التطبير في اللغة:

طَبَرَ طَبْراً: قفَزَ. و-اختبأ واختفى. (الطَّبَرُ): نوعٌ قديمٌ من السلاح يُشبهُ الفأسَ [١].

نعم زاد صاحب القاموس المحيط على هذه قوله: طَبَرَ الحِصانُ الفَرَسَ: ضَرَبَها [٢].

الفرع الثاني: التطبير في الاصطلاح:

نوع من مراسم العزاء يتم خلاله ضرب الرؤوس بالسيوف وإدمائها [٣]. ويلبس فيه المطبّرون الكفن ويحلقون رؤوسهم عادةً في صبيحة اليوم العاشر من محرم الحرام يوم استشهاد الإمام الحسين عليه السلام ومن ثم يبدأون بضرب رؤوسهم بنوع من أنواع السيف التي درجت العادة على تسميته بالقامة ويكون ذلك في موكب يسيرون فيه وهم ينادون بصوت عال (حيدر حيدر)، مع قرع الطبول ورفرفة الرايات الملطخة باللون الأحمر ونفخ مزامير الحرب. [٤]

والمناسبة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي واضحة فإن التطبير يطلق اصطلاحا على الفعل المخصوص تسميةً للشيء باسم الآلة التي يُستعان بها على شقّ الرأس و إدمائه، فإن شقّ الرؤوس سابقا إنما كان سابقا بواسطة «الطَّبَرُ».

نعم لو سلمنا صحّت مدّعى صاحب معجم القاموس المحيط بإطلاق الطبر على الضرب، فإن التطبير حينئذ يكون نوعا خاصّا من الضرب، ويكون

---

١. الأنصاري، ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص٤٩٥.
ومثله في كل من: قاموس المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصر، الرائد، لسان العرب، القاموس المحيط، والمعاني الجامع.

٢. الفيرز آبادي، محمد، القاموس المحيط، حرف الطاء، ص٤٣٠.

٣. فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ص١١٤.

٤. الفضلي، إحسان، فلسفة الشعائر الحسينية، ص٣٦.

إطلاق التطبير على الفعل المخصوص من باب إطلاق الكلّي على حصة خاصّ من حصصه.

والأمر سهل حيث لا إشكال ولا خلاف في المراد، والمقصود من لفظ التطبير وهو الفعل المخصوص المعروف لأيّ أحد هذه الأيام.

المطلب الثاني: الجزع في اللغة و الاصطلاح

الفرع الأول: الجزع في اللغة:

الجَزَع بالتَّحريك مصدر قولهم: جَزِع ـ بالكسر ـ يَجْزَعُ جَزَعاً فهو جازِع وجَزِعٌ وجَزُعٌ و إذا كَثُر منه الجَزَع فهو جَزُوعٌ وجُزاعٌ [1]. أما «الجَزْعُ» بالسكون الذي يشتق منه: جَزَعَ يجْزَعُ فهو بمعنى الإنقطاع حيث يقال جَزَعَ الشيءَ ـ جَزْعاً: جزّأه وقَطَعَه. ويقال: جَزَعَ الحبلَ: قطعه من وسطه، وجَزَعَ الواديَ: قطعه عرْضاً. وجزَعَ له من ماله جُزعَة: قطع له منه قطعة [2].

وكلامنا حول المصدر «الجَزَعْ» إذ هو الوارد في لسان الروايات، وقد تنوعت تعاريف اللغويين إلى ثلاثة أنواع:

ـ التعريف الأول: عدم الصبر

إكتفى أكثر اللغويين في تعريفهم للجزَع بالقول إنه: «نقيضُ الصبر» كالخليل [3]، الجوهري [4]، الحميري [5]، ابن منظور [6]، الطريحي [7]،

١. الأنصاري، إبن منظور، لسان العرب:، ج١، ص٢١٧.
٢. مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط ـ لفظة جزع.
٣. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج١، ص٢١٧.
٤. الجوهري، أبو نصر بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، ج٣، ص١١٩٦.
٥. الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم، ج٢، ص١٠٩٠.
٦. الأنصاري، إبن منظور، لسان العرب، ج٨، ص٤٧.
٧. الطريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، ج٤، ص٣١١.

الواسطي [١]، والمصطفوي [٢] . والبعض منهم أيّد قوله هذا من أن الجزع والصبر معنيان متضادان متقابلان بقوله تعالى ﴿سواءٌ علينا أَجَزِعْنا أم صبرنا﴾ [٣] كما صرح بذلك المصطفوي صاحب التحقيق [٤] وآخرون [٥] بقوله عزوجل تعالى: ﴿إِذا مَسّهُ الشّرُ جَزُوعاً، وَإِذا مَسّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ [٦] .

وبعض من اللغويين كصاحب معجم مقاييس اللغة والمصباح المنير [٧] لم يكتف ببيان المعنى عن طريق الضد على قاعدة «تُعرف الأشياء بأضدادها» وأن الجزع هو ما يقابل الصبر و إنما أضاف في تعريفه أن الجزع: «نقيض الصبر، وهو انقطاع المُنَّةِ [٨] عن حملِ ما نُزِلَ» فهو انقطاع قوة القلب عن تحمل المصاب.

ـ التعريف الثاني: حزن شديد يؤدي إلى اليأس وانقطاع الأمل

البعض الآخر من اللغويين كالراغب فسّر الجزع بأنه حالة أبلغ من الحزن، فإن الحزن عام والجزع هو حزن يصرف الإنسان عما هو بصدده ويقطعه عنه [٩] فهو يقطع الإنسان عما يريد فعله وعمله .

فهو عند الراغب حزن شديد يؤدي إلى اليأس وانقطاع الأمل، فمثلا من

---

١. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، ج١١، ص٦٤.

٢. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٢، ص٨١.

٣. سورة إبراهيم، الآية٢١.

٤. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٦، ص١٨٣

٥. مقاييس اللغة لابن فارس، ج١، ٤٥٣، والمفردات للراغب، ص٩٢، لسان العرب لابن منظور، ج٨، ٤٧، المصباح المنير للفيومي، ج١، ٩٩، والصحاح للجوهري، ج٣، ١١٩٦، والنهاية لابن أثير، ج١، ٢٦٩ .

٦. سورة المعارج، الآية ٢١.

٧. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ج١، ص٤٣٥، والمصباح المنير، ج٢، ص٩٩، حيث عرفاه بأنه «الضَّعْفُ عَمَّا نَزَلَ به».

٨. المُنَّةُ ـ بالضم ـ : القوة، وخصّ بعضهم به قوةَ القلب .

٩. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص١٩٤ .

كان عنده مريض مع أمل في شفائه يسمى محزون، أما الحزين الذي انقطع أمله من شفائه وبُرئه يسمّى جَزِعٌ أو مجزوع .وقد ذكر الواسطي [1] هذا القول بنحو «قيل».

ـ التعريف الثالث: حزن شديد يلازمه فعل خارجي مُظهر له

وهو تحقيق للمصطفوي حيث يقول: إن الجَزَع مأخوذ من مادّة (ج ز ع) الدالة على الانقطاع، فالأصل الواحد في هذه المادّة: هو القطع المخصوص أي قطع ما كان له امتداد تحقيقا أو تقديرا فتقطع امتداده عرضا ومن وسطه، وبهذه الخصوصيّة تمتاز عن موادّ جدع، جذّ، جذم، جزّ، جزم. وبينها اشتقاق أكبر، ولكلّ منها خصوصيّة ليست لأخرى.

فالجزع ضدّ الصبر: وهو قطع امتداد السكون وحالة الطمأنينة والصبر، حتّى يظهر منه ما يخالف السكون وينقطع حاله الممتدّ تقديرا. و جَزْعُ الوادي أو المفازة أو موضعٍ ممتدّ هو من هذا المعنى. وكذا سائر الإشتقاقات. ويؤيّد هذا الأصل: أنّ هذه المادّة في العبريّة أيضا قريبة منه فإن كلمة جازع في العبرية بمعنى: قطع، قصّ، شذّب.

ـ الفرق بين الجزع و الحزن: أنّ التأثّر والاضطراب في الحزن يكون في الباطن، وهو لا ينافي الصبر ظاهرا فيجتمع الحزن الباطني مع الصبر الظاهري، بخلاف الجزع فإنه حزن باطنيّ شديد يفقد معه الإنسان صبره ظاهرا، فيظهر منه ما يبرز شدة حزنه فقوله تعالى ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا﴾ [2] يستفاد منه أنّ الجزع في مقابل الصبر، ومن قوله تعالى ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعا﴾ [3] يستفاد

١. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، ج١١، ص٦٤ .
٢. سورة إبراهيم، الآية٢١ .
٣. سورة المعارج، الآية ٢٠ .

أنّه يتحقّق عند مسّ الشرّ و ما لا يلائم نفسه، فيقطع امتداد جريان طمأنينته و ثباته و صبره، ويظهر من نفسه الجزع، فالجزع ما يقطع به الثبات و الصبر.

و أمّا التعبير بهذه المادّة في الآيتين الكريمتين: فللإشارة الى أنّ الإنسان الجزع يظلم نفسه ويقطع امتداد طمأنينته وجريان أمره، مع أنّ وظيفته الصبر والثبات والاستقامة حتّى يظفر بمقصوده[1].

وكما هو ظاهر فإن تعريف المصطفوي يتفق مع تعريف الراغب في الجملة و إن كان تعريف المصطفوي أظهر دلالة على أن ما يلازم الجزع ليس مجرد يأس وانقطاع للأمل، كما قد يتوهم البعض، بل كل ما يُظهر شدة الحزن ويُبرزه خارجا، وعلى كل حال فإن الجزع عندهما ليس موضوعا لخصوص الفعل الخارجي القاطع للثبات والصبر والطمأنينة، كما فهم ذلك البعض[2] من كلام الراغب، و إنما موضوع لنوع خاص من الحزن وهو الذي يلازمه ما يظهره ويُبرزه.

وبعبارة أخرى: إن الجزع ليس هو الفعل القاطع للصبر، بل هو الحزن الذي يلازمه ما يُظهره ويُبرزه من فعل ونحوه.

الأقوال في معنى الجزع

ينتج عندنا مما تقدم أقوال ثلاث في معنى الجزع:

القول الأول: الإنقطاع الناتج عن الحزن الشديد

أي انقطاع الثبات والطمأنينة والصبر الناتج عن الحزن الشديد والذي يظهر بفعل، كالعويل أو اللطم أو جز الشعر أو الخمش...) فهو على هذا القول

---

١. هذا التحقيق هو نص ما ذكره حسن المصطفوي صاحب كتاب التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٢، ص٨١.

٢. الكوراني، علي، مفردات الراغب الأصفهاني مع ملاحظات العاملي، ص٢١٠ .

موضوع لخصوص الإنقطاع المسبَّب عن الحزن الشديد بما هو هو دون النظر إلى ما يلازم أو ينتج عنه الإنقطاع من عويل أو ندب وما شابه، فكل من اشتد حزنه ووصل إلى حدٍّ لم يستطع بعده تحمّل المصاب يسمى حينئذ جزعٌ أو مجزوع، وانقطاع الصبر وإن كان يلازمه أو ينتج عنه حالة أو فعل مُظهِر لهذا الحزن الشديد والكدر من عويل أو لطم أو ندب وماشابه، إلا أنه لا نظر في هذا التعريف إلى هذا الفعل الملازم أو الناتج عن الإنقطاع، فالجزع بناء على هذا التعريف لا يطلق حقيقة على العويل والندب واللطم وماشابه وإنما مجازا بعلاقة السببية وعدم الإنفكاك بينهما فإنه يطلق على المسبَّب ويُراد منه السبب، ويكون مراد الإمام الباقر عليه السلام من قوله «أشد الجزع: الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجز الشعر من النواصي»[1] أن أشد الجزع هو ما يؤدي أو ينتج عنه ذلك.

القول الثاني: الحزن الشديد المؤدي إلى الإنقطاع

الجزع على هذا القول ليس موضوعا للإنقطاع الناتج عن الحزن الشديد، وليس موضوعا لمطلق الحزن، وإنما للحزن الشديد جدا بحيث ييأس معه المحزون ويقطع الأمل بسببه، فهو يطلق على الحزن الشديد المقيد بقيد خاص وهو صرف صاحبه عما هو بصدده، ولكن لا نظر لهذا التعريف أيضا إلى ما قد يلازمه أو ينتج عنه من فعل ونحوه، فيكون إطلاقه على الفعل الناتج عنه إطلاقا مجازيا أيضا، كما في القول الأول.

القول الثالث: الحزن الشديد الذي يلازمه أو ينتج عنه ما يظهره خارجا من فعل ونحوه

---

١. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٣، ص٢٢٢.

الجزع بحسب هذا التعريف أيضا لا يطلق حقيقة على الفعل الخارجي الملازم له بخصوصه من بكاء، لطم، ضرب وعويل أو حالة نفسية تستحكم في نفس الجازع المحزون كاليأس و... فلا ينطبق عليها انطباق الكلي على مصاديقه.

ومن التعاريف التي تشير لهذا المعنى تعريف صاحب المنجد [1] وأقرب الموارد [2] حيث عرّفا الجازع بأنه «لم يصبر فـأظهر الحزن» ففرّعا إظهار الحزن على عدم الصبر بفاء النتيجة ليشيرا إلى إن الإظهار مسبَّب عن عدم الصبر ولازم له.

تعليقان على ما تقدم

التعليق الأول: على إشكال المصطفوي على ما فهمه من كلام الراغب

إن الراغب لم يطلق الجزع على مطلق الحزن الشديد، كما توهّم المصطفوي، بل على الحزن الشديد الذي ينتج عنه اليأس والقعود، فهو عنده ما أقعد صاحبه عن العمل، وكأن الدنيا قد انتهت، ولعله يريد الإشارة إلى الحالة النفسية التي تلازم الجازِع، نعم ما يلازم هذا الحزن ليس محصورا بما ذكر فإنها قد تكون عبارة عن استحكام حالة نفسية على المحزون الجازِع، كما ذكر، وقد تتعدّاها إلى البكاء، واللطم والضرب ونحوها من الأفعال التي لازم المجزوع هذا من جهة.

التعليق الثاني: على ما ذكره البعض

حيث يرد على ما ذهب إليه بعضهم، أن الجزع ليس موضوعا لمطلق الحزن الشديد، ولا لخصوص الحالة الملازمة أو الفعل الناتج عنه، بل لحزن

١. معلوف، أويس، منجد اللغة: ٨٩ مادة (جزع)، حيث عرّفه: «لم يصبر عليه، فأظهر الحزن أو الكدر»
٢. الشرتوني، الخوري، سعيد، أقرب الموارد، ج١، ص١٢٠.

شديد من نوع خاص وهو الحزن الشديد الملازم له أو الناتج عنه تلك الحالة أو الفعل المُظهر لانقطاع ثبات وصبر وطمأنينة الإنسان وهذا يناسب المعنى الأول الذي ذكره الكثير من اللغويين حين فسّروا الجزع بأنه ضد الصبر، لأن الصبر من الصفات النفسانية، فكذا يكون ضدّه، ولذا الإنسان هو من يوصف به، وأما إطلاقه في بعض الأحيان على خصوص الفعل المبرِز للحزن الشديد، فهو إطلاق مجازي حيث يطلق على المسبَّب ويراد السبب، لعلاقة عدم انفكاك السبب عن مسببه، ولأن الحزن الشديد من الصفات النفسانية التي لا ينكشف إلا بفعل خارجي مظهِر له، وإرادة المعنى المجازي في الكلام يحتاج إلى قرينة ومع عدمها نتمسّك بأصالة الحقيقة القاضية باستعمال اللفظ في معناه الموضوع له.

تنبيه: ومن هنا يتضح عدم صواب ما ذهب إليه بعض المتأخرين من أن الجزع مفهوم كلي موضوع لطبيعي الفعل الصادر عن الحزن وينطبق على أفراده انطباق الكلي على مصاديقه، فإنه موضوع للسبب ولا يستعمل في المسبب إلا مجازا ومع القرينة.

القول الحق في معنى الجزع لغة

الجزع هو الحزن الشديد جدا الذي ينقطع معه صبر الإنسان ويلازمه أو ينتج عنه ما يظهر هذا الحزن الذي يكون إما بفعل كرفع الصوت بالبكاء مثلا، المسمّى بـ(النوح)، أو كالبكاء مع الصراخ، المسمّى بـ(العويل)، أو كالبكاء مع تعداد محاسن الميّت، المسمّى بـ(الندب)، أو التكلم، كمن يدعو بالويل والثبور، فيقول: يا ويلاه، واثبوراه، والويل: الهلاك، وكذا الثبور، أو بضرب يده

على جبينه، أو خدّه، أو فخذه، أو تمزيق قميصه أو ثوبه، أو نتف شعره، أو جزّه، أو يمتنع عن الطعام، وما شابه ذلك. و إما بحالة نفسية كاليأس وقطع الأمل.

النتائج المترتبة على الأقوال الثلاثة

النتيجة الأولى: الجزع هو الحزن الشديد

إن الجزع بناء على جميع الأقوال لا يطلق حقيقة على الفعل المبرِز للحزن الشديد بخصوصه كالبكاء واللطم والعويل ونحوها... فهي خارجة تخصصا، ولذا فإن الروايات التي تفيد إباحة أو استحباب الجزع على سيد الشهداء عليه السلام بعنوانه، فإنها مالم يكن للجزع معنى اصطلاحيّ ولم تحتوي على قرينة على إرادة المعنى المجازي تدلّ على أصل استحباب الجزع عليه عليه السلام، ولا تفيد إباحة أو استحباب هذه الأفعال كلها، بل كل منها يحتاج إلى دليل بعنوانه لإثبات شرعيته.

النتيجة الثانية: الجزع حالة عفوية قهريّة

الجزع لغة سواء أُطلق على الإنقطاع الناتج عن حزن شديد جدا، أو على الحزن الشديد الذي يلازمه أو ينتجه عنه حالة أو فعل مُظهِر لانقطاع ثبات وطمأنينة المحزون، بل حتى لو أطلقناه أو استعملناه مجازا في خصوص تلك الحالة أو الفعل الناتج عن حزن شديد وعدم تحمّل المصاب والصبر ـ فإن الحزن المأخوذ في التعاريف الثلاث كلها هو خصوص الحزن الشديد جدا الذي يكاد يفقد المحزون معه إرادته، كما صرّح بذلك المناويّ: الجزع حزن يصرف الإنسان عمّا هو بصدده، ويقطعه عنه قهرا»[1]. حيث أُسند الصرف للحزن لا للإنسان وجعل انقطاعه عما هو بصدد فعله قهريا.

---

١. المناوي، عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، ص١٢٥.

ومن هنا سواء أطلقنا الجزع على السبب القاهِر أو المسبَّب القهري، فإنه حتى يدخل فعلٌ ما ضمن مصاديق الجزع لابد أن يكون السببُ أو المسبَّب عنه هو الحزن الشديد المؤدي إلى عدم تحمّل ألم المصاب، ولذا لو أن إنسانا ونتيجةً لحزنه وتألمه الشديد على مصاب سيد الشهداء عليه السلام واستيلائه على قلبه فقد بذلك قوةَ تحمّل المصاب وانسلبت منه قدرة حبس النفس وصبرها، فتحركت جوارحه هو ـ نتيجة هذا الحزن ـ فلطم، بكى أو ندب أو ضرب رأسه بالحائط الذي أمامه، حينئذ تكون هذه الأفعال من لوازم الجزع المستحب على سيد الشهداء ع ويكون فاعلها جزِعا، أما أنها لو لم تكن كذلك فلا يصدق عليها عنوان الجزع ولا تأخذ حكمه . هذا بناء على أن المستعمل في الأدلة هو المعنى اللغوي وعدم وجود معنى اصطلاحي في المقام.

وعليه يتضح حال الكثير من الممارسات الحديثة من إدماء الرأس، المشي على الجمر، التقلب على الزجاج، ضرب الرأس بعامود، ضرب الظهر بشفرات وغيرها والتي غالبا ما تقام بشكل جماعي من خلال المواكب وضمن مراسم منظمة وتبدأ بإيعازات محددة، كما يخبر من يريد التطبير بأنه سيطبّر غدا في الساعة الفلانية وفي الموكب الفلاني مع جمع من أصحابه، إذ إن الجزع لا يُصنع ولا يكون بتكلف، و إنما قد يحصل لفرد أو أفراد ضمن جماعة ويكون نتيجة غير إرادية لشدة حزنه وتألمه على مصيبة سيد الشهداء عليه السلام لا بداع آخر.

النتيجة الثالثة: الجزع مفهوم مشكك ذو مراتب

كما أن الصبر مفهوم مشكك وله مراتب نقلها صاحب السعادات في كتابه حيث قال: «قال بعض العارفين:أهل الصبر على ثلاثة مقامات:

الأول: ترك الشكوى، وهذه درجة التائبين.

والثاني: الرضا بالمقدر، وهذه درجة الزاهدين.

الثالث: المحبة لما يصنع به مولاه، وهذه درجة الصّديقين»[1]

فإن ما يقابله وهو الجزع لاشك أنه مفهوم مشكك وذو مراتب أيضا، ويكشف لنا عن ذلك ما يلازم أو ينتج عنه من أفعال مظهِرة له، فإن الجزع وإن كان في نفسه حالة باطنية وشيئا غير ظاهر، لكن ما يلازم الإنسان الجزع يتنوّع بحسب درجة جزعه وانفعاله وتأثره، فقد يكون بالإنطواء والإنقطاع عما يريد فعله، أو بالبكاء والنحيب، أو بالصراخ والعويل، أو بلطم الوجه ولطم الصدر، أو بضرب الرأس أو الجسد باليد أو بالحجر أو غيره، أو بضرب نفسه بالأرض، أو بحثو التراب والرماد على الرأس والوجه والبدن، أو بالإنقطاع عن الطعام والشراب، أو بهجر النوم والفراش، أو الإعتراض على حكم الله تعالى ونحو ذلك، وتنوع ما يلازمه يكشف لنا عن تنوع مراتبه .

الفرع الثاني: الجزع في الإصطلاح

الظاهر من الروايات عدم وجود معنى اصطلاحي للجزع، و إليك بعض منها:

١ ـ عن الإمام الصّادق عليه السلام: «تَفْسِيرُ الْجَزَعِ اضْطِرَابُ الْقَلْبِ وَتَحَزُّنُ الشَّخْصِ وَتَغَيُّرُ السُّكُونِ وَتَغْيِيرُ الْحَالِ، وَكُلُّ نَازِلَةٍ خَلَتْ أَوَائِلُهَا عَنِ الْإِخْبَاتِ وَالْإِنَابَةِ وَالتَّضَرُّعِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَصَاحِبُهَا جَزُوعٌ غَيْرُ صَابِرٍ، وَالصَّبْرُ مَا أَوَّلُهُ مُرٌّ وَآخِرُهُ حُلْوٌ لِقَوْمٍ، وَلِقَوْمٍ مُرٌّ أَوَّلُهُ وَآخِرُهُ، فَمَنْ دَخَلَهُ مِنْ أَوَاخِرِهِ فَقَدْ دَخَلَ، وَمَنْ دَخَلَهُ مِنْ أَوَائِلِهِ فَقَدْ خَرَجَ، وَمَنْ عَرَفَ قَدْرَ الصَّبْرِ لَا يَصْبِرُ عَمَّا مِنْهُ الصَّبْرُ، قَالَ اللهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ فِي قِصَّةِ مُوسَى وَالْخَضِرِ عليهما السلام: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾»[2]

١. النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج٢، ص٤٤١.
٢. سورة الكهف، الآية ٦٨.

فَمَنْ صَبَرَ كُرْهاً وَلَمْ يَشْكُ إِلَى الْخَلْقِ وَلَمْ يَجْزَعْ بِهَتْكِ سِتْرِهِ، فَهُوَ مِنَ الْعَامِّ، وَنَصِيبُهُ مَا قَالَ الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[١]، أَيْ بِالْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ»[٢].

المصاعب والمصائب درجات، ومع كلّ درجة منها نحتاج إلى درجة تقابلها من حيث قوّة التحمّل والصّبر. ولكن قد توجد مصيبة لا تقابلها قوّة أو يحتملها صبر وبها يصبح الإنسان جزِعاً، والإمام أشار إلى هذا المعنى حين عرّف الجزع بأنه اضطراب القلب وتغيّر الحال، فإن هذه هي الحدّ الفاصل والمميّز للجزع عن الحزن كما أشرنا في المعنى اللغوي.

٢ ـ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ: «أَمَا تَذْكُرُ مَا صُنِعَ بِهِ، يَعْنِي بِالْحُسَيْنِ عليه السلام، قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: أَتَجْزَعُ؟ قُلْتُ: إِي وَاللهِ، وَأَسْتَعْبِرُ بِذَلِكَ حَتَّى يَرَى أَهْلِي أَثَرَ ذَلِكَ عَلَيَّ فَأَمْتَنِعُ مِنَ الطَّعَامِ حَتَّى يَسْتَبِينَ ذَلِكَ فِي وَجْهِي، فَقَالَ: رَحِمَ الله دَمْعَتَكَ، أَمَا إِنَّكَ مِنَ الَّذِينَ يُعَدُّونَ مِنْ أَهْلِ الْجَزَعِ لَنَا وَالَّذِينَ يَفْرَحُونَ لِفَرَحِنَا وَيحْزَنُونَ لِحُزْنِنَا، أَمَا إِنَّكَ سَتَرَى عِنْدَ مَوْتِكَ حُضُورَ آبَائِي لَكَ، وَوَصِيَّتَهُمْ مَلَكَ الْمَوْتِ بِكَ، وَمَا يَلْقَوْنَكَ بِهِ مِنَ الْبِشَارَةِ أَفْضَلُ»[٣].

وهذه الرواية يظهر منها أن مِسْمَع بنِ عبدِ الملك فهم مراد الإمام من الجزع عندما سأله «أتجزع» وأجابه بنعم، ثم قال «وأستعبر بـ ذلك» والباء هنا للسببية، أي أستعبر بسبب الجزع، ثم قال «حتّى يرى أهلي أثر ذلك عليّ» أي يرون أثر الجزع عليّ، فاعتبر أن البكاء مسبب عن الجزع وأن ما يظهر منه ويرونه أهله هو أثر للجزع وليس الجزع بنفسه.

١. سورة البقرة، الآية ١٥٥.

٢. الطبرسي، النوري، حسين، مستدرك الوسائل، ج٢، ص٤٢٧، باب استحباب الصّبر على البلاء.

٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج١٤، ص٥٠٧، باب استحباب البكاء لقتل الحسين.

٣ ـ عن الإمام الصّادق عليه السلام: «الصَّبْرُ يُظْهِرُ مَا فِي بَوَاطِنِ الْعِبَادِ مِنَ النُّورِ وَالصَّفَاءِ، وَالْجَزَعُ يُظْهِرُ مَا فِي بَوَاطِنِهِمْ مِنَ الظُّلْمَةِ وَالْوَحْشَةِ»[١].

وهنا أيضا اعتبر الإمام أن الجزع كما الصبر هو سبب لظهور ما في الباطن وليس هو الأمر الظاهر، فالظاهر شيء والسبب المظهِر له شيء آخر.

فيظهر أن الجزع مفهوم مشكّك له مراتب، إمّا أن يبقى في القلب كحالة من الاضّطراب، دون أن يظهر في الأعضاء والجوارح، وإمّا أن يظهر عليها أو يسري إليها، فيظهر في سلوك الإنسان بصورة الشّكوى العشوائيّة والانهيار العصبيّ والإحباط والكسل والفتور.

وكما نعلم، فإنّ تزلزل القلب غالبًا ما يؤدّي إلى تزلزل البدن وخروجه عن الاعتدال في القول والفعل والحركات. ولذا عُدّ الجزع رذيلة نفسيّة ـ وإن كان له بعض موارد الحسن كما سيظهر ـ. بخلاف الصّبر الّذي هو فضيلة عظيمة.

ويقول الإمام الخمينيّ قدس سره: «فإنّ الإنسان غير الصّابر، قلبه مضطربٌ، وباطنه موحشٌ، ونفسه قلقةٌ ومهزوزة... والإنسان غير الصّابر، يشكو عند من هو أهل للشّكاية، ومن هو ليس أهلا للشّكاية... وأمّا الفزع والجزع فمضافاً إلى أنّه عيبٌ وكاشفٌ عن الضّعف في النّفس، يجعل الإنسان مضطربًا، والإرادة ضعيفة والعقل موهوناً»[٢].

ومما تقدم يتضح أن لفظ الجزع الوارد على لسان الشارع باق على وضعه اللغوي، وليس منقولا إلى معنى آخر، وبذلك لا يكون التطبير من الجزع بشيء، ولا يصح حمله عليه، فتكون صغرى الدليل باطلة.

---

١. الطبرسي، النوري، حسين، مستدرك الوسائل، ج٢، ص٤٢٧، باب استحباب الصّبر على البلاء.
٢. الخميني، روح الله، الأربعون حديثًا، ص ٢٩٧.

الإستشهاد بكلام الشيخ كاشف الغطاء على أن التطبير ليس من الجزع ولا مما يلزم عنه:

ولابأس هاهنا بالإستشهاد بكلام الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله في كتابه الفردوس الأعلى في جواب له عن سؤال ورده من أهالي قندهار: «مسألة اللطم على الصدور و نحو ذلك من الكيفيات المتداولة في هذه الازمنة كالضرب بالسلاسل والسيوف ان ارادنا ان نتكلم فيها على حسب ما تقتضيه القواعد الفقهية والصناعة المقررة لاستنباط الاحكام الشرعية، فلا تساعدنا إلا على الحرمة، ولا يمكننا الا الفتوى بالمنع والتحريم...

إن حق الأمر وحقيقة هذه المسألة إنما عند الله جل وعلا، ولكن هذه الأعمال والأفعال إن صدرت من المكلف بطريق العشق الحسيني والمحبة والوله لأبي عبد الله على نحو الحقيقة والطريقة المستقيمة، وانبعثت من احتراق الفؤاد واشتعال نيران الأحزان في الأكباد بمصاب هذا المظلوم ريحانة الرسول صلى الله عليه وآله المصاب بتلك الرزية، بحيث تكون خالية ومبرأة من جميع الشوائب والتظاهرات والأغراض النفسية، فلا يبعد أن يكون جائزاً، بل يكون حينئذٍ من القربات وأجلّ العبادات.

وعلى هذا يُحمل ما صدر من الأعمال ونظائر هذه الأفعال من أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، مثل ما نُقل عن العقيلة الكبرى والصدِّيقة الصغرى زينب عليها السلام من أنها نطحت جبينها بمُقدَّم المحمل حتى سال الدم من تحت قناعها.

ومثل ما ورد في زيارة الناحية المقدَّسة في وصف مخدّرات أهل البيت عليهم السلام: للشعور ناشرات وللخدود لاطمات، ولكن هذا المعنى الذي أشرنا إليه لا يتيسّر لكل أحدٍ وليس شرعة لكل واردٍ، ولا مطمَعاً لكل طامع، ولا يحصل بمحض

الإدّعاء والتخيّل، فإنه مرتبة عالية، ومحلّ رفيع، ومقام شامخ منيع.

وأغلب الأشخاص الذين يرتكبون هذه الأمور والكيفيات لا يأتون بها إلا من باب التظاهر والمراءاة والتحامل والمداجات، مع أن هذا المعنى بغير القصد الصحيح والنية الصادقة لا يخلو من إشكال بل حرام. وحرمته تتضاعف لبعض الجهات والعوارض الحالية والطوارئ المقامية.

وأحسن الأعمال وأنزهها في ذكرى الحسين السبط صلوات الله عليه هو النياحة والندبة والبكاء لريحانة الرسول صلى الله عليه وآله، المظلوم الموتور، والسلام عليه، والزيارة له، واللعن على أعدائه، والتبري من ظالميه، والمشاركين في دمه، وقاتليه، والراضين بقتله صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وأولاده الميامين المنتجبين.[1]

ما يتضمّنه كلام الشيخ كاشف الغطاء

يشير الشيخ كاشف الغطاء في كلامه هذا إلى مجموعة أمور:

الأمر الأول: لطم الصدور وضرب السلاسل والسيوف إنما تكون مستحبة، بل من أفضل القربات فيما لو صدرت بسبب احتراق القلب وحزنه الشديد وتألمه على مصاب سيد الشهداء عليه السلام.

الأمر الثاني: صدور هذه الأعمال بسبب احتراق القلب على سيد الشهداء أمر غير متيسّر لكل أحد، وليس شرعة لكل واردٍ، بل إنه مقام رفيع لا يناله كل أحد، وهذا إشارة منه إلى أنه إن حصلت أنما تحصل بصورة فردية لا بصورة جماعية ومنظمة كما نشاهده اليوم حيث يوجد مراسم محددة الوقت والكيفية.

---

١. كاشف الغطاء، محمد حسين، الفردوس الأعلى، ص٥٨.

الأمر الثالث: ما صدر من العقيلة زينب عليها السلام عندما نطحت مقدم جبينها بمقدم المحمل [1]، وعندما خرجت المخدّرات لاطمات الخدود ناشرات الشعور، إنما كان نتيجة جزعهن لا مطلقا، فالفعل دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

نتيجة المقال:

الجزع لم يستعمل في كلمات الشارع المقدّس إلا بمعناه اللغوي وهو الحزن الشديد الذي يفقد معه الإنسان الصبر ويضطرب قلبه ويتزلزل، وغالبا ما يلازمه ويقترن معه فعل أو قول أو حال ناتج عنه. ولا يطلق حقيقة على ما يلازمه.

التطبير ليس من الجزع بوجه، لعدم انطباقه عليه لغة، بل حتى لو تنزّلنا وسلّمنا بصحة إطلاق الجزع على ما يلازم الحزن الشديد من فعل أو قول ناتج عنه، فإن لا يصدق على التطبير أيضا، لكونه فعلا إراديا يُفعل ضمن مراسم وزمان ومكان محدّد، ومثله لا يكون ناتجا عن الحزن الشديد ومنبعثا عنه لا إراديّاً.

١. يمكن للقارئ مراجعة بحثي حول حول علاقة التطبير بالمواساة لأهل البيت عليهم السلام، حيث ناقشت ما يسمى برواية النطيحة سندا ودلالة بشكل مفصل، ولكن حتى مع القبول بها، فإنها دليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن فيه أن ضربها إنما كان لجزعها، فيقتصر فيه عليه لا مطلقا.
والدليل اللبي هو الذي لا لسان له تعرف بواسطته سعة دائرة مدلوله أو ضيقها، ولهذا يطلق الدليل اللبّي في مقابل الدليل اللفظي والذي يمكن التعرّف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السعة والضيق.
فالدليل اللبّي هو ما يكون من قبيل الإجماعات والسير العقلائيّة والمتشرعيّة، فهي جميعا تشترك من جهة عدم امكان التعرّف على سعة مدلولها بأكثر ممّا هو القدر المتيقّن من مدلولها، فحينما يقع الشك في اتّساع السيرة لمورد من الموارد، فإنّه لا مجال لاستظهار شمولها له. فدليليّة الدليل اللبّي متمحّض في المقدار المتيقّن من مدلوله.

إشكالية كثرة التسامح في دعاوى الإجماع وتوجيهها

بقلم: الشيخ عباس علي الصائغ

الملخّص

كثيراً ما يُستدلّ بالإجماع في كتب الفقه لإثبات الأحكام الشرعية؛ على أنّه أحد الأدلة الأربعة التي يستدل بها على الأحكام الشرعية، إلا أنّه بالتتبع نجد أنّ كثيراً من الأحيان يُستدلّ بالإجماع على المسألة الفقهية والحال أنّه لا يوجد إجماع في الحقيقة، بمعنى أنه يوجد من يخالف هذا الإجماع من الفقهاء، ممّا أدّى إلى عدم الاطمئنان بتلك الدعاوى للإجماع.

فهل يوجد هناك تسامح فعلاً في دعاوى الإجماع؟ ثم إن ثبت وجود هذا التسامح فما هو منشؤه؟ وهل يلزم من هذا التسامح التدليس؟

من هنا حاولنا أن نبيّن معنى الإجماع أولاً وكيف صار دليلاً على الحكم الشرعي، ثم ذكرنا الطرق والمسالك التي ذكرت كوجوه لحجية الإجماع، ثمّ ذكرنا المناقشات الواردة على تلك الوجوه، وبيّنا أيّ هذه الطرق هي الصحيحة.

ومن خلال معرفة الطرق والمسالك التي ذكرت في حجية الإجماع نعرف لماذا حصل تسامح في دعاوى الإجماع لدى العلماء، ونعرف كذلك لماذا لا يعدّ ذلك تدليساً.

مقدّمة

لا يخفى على طالب العلم كثرة الاستدلال بالإجماع في كتب الفقه، لا سيّما كتب الفقه القديمة، وهذا ممّا يجعل طالب العلم يتساءل عن سبب الاستدلال بالإجماع، وهل هو حجّة أو لا؟ خصوصاً أنّه كثيراً ما يسمع في أوساط الحوزة بأنّ الإجماع غير حجّة، أو أنّ الإجماع المحتمل المدركية غير حجّة، وغير ذلك من العبارات المتداولة في الحوزة، فلذا لا بدّ من البحث عن هذه المسألة بشكل مستوعَب، حتى يكون الطالب على إحاطة ودراية بهذا المبحث المهم، وحتى لا يستوحش بعد ذلك ـ عند دراسته لكتب الفقه الاستدلالية ـ من كثرة الاستدلال بالإجماع على المسائل الفقهية.

ثمّ إنّ الطالب سيجد كثرة دعاوى الإجماع في الكتب الفقهية الاستدلالية القديمة ـ من زمن الشيخ الطوسي(قدس سره) إلى ما بعده ـ مع أنّه مع المراجعة سوف نجد أنّ العديد من هذه الدعاوى غير تامّة؛ إذ في أغلب الموارد التي ادّعي فيها الإجماع يوجد هناك من يخالف هذا الإجماع، بل حتى مدّعي الإجماع نفسه قد يخالف هذا الإجماع في كتب أخرى، وهذا قد يقدح في ذهن الطالب عدّة تساؤلات حول هذه الظاهرة! فلماذا نشأت هذه الظاهرة؟ وما هو المبرّر لها؟ أليس هذا تدليساً؟

وبالتالي لا بدّ أن نبحث المسألة من جميع حيثياتها وتفاصيلها حتى تكون لدينا إحاطة بالمطلب بشكل جيّد بحيث تندفع عن أذهاننا هذه التساؤلات والإشكاليات.

المبحث الأول: معنى الإجماع لغةً واصطلاحاً

الإجماع في اللغة له عدّة معانٍ، والذي يناسبنا هنا أحد معانيه، وهو الاتّفاق. فـ«أجمعوا على الأمر اتفقوا عليه»[١].

أما في الاصطلاح فقد اختلفوا في تعريفه، هل هو اتّفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ على أمر شرعي؟ أو هو اتّفاق أهل الحلّ والعقد من المسلمين على الحكم الشرعي؟ أو هو اتّفاق أمّة محمد صلى الله عليه وآله على الحكم الشرعي؟[٢]

ولكي يتّضح لنا سبب الاختلاف في هذه التعريفات لا بدّ من بيان تاريخ مسألة الإجماع، وكيف صار الإجماع دليلاً شرعياً في قبال الكتاب والسنّة؟

المبحث الثاني: تأريخ مسألة الإجماع[٣]

إنّ أوّل من جعل الإجماع دليلاً شرعياً في قبال الكتاب والسنّة هم أهل العامّة، وذلك بعد أحداث سقيفة بني ساعدة والتي اختاروا فيها أبا بكر خليفة للمسلمين بعد رحيل النبي الأعظم صلى الله عليه وآله عن هذه الدنيا، فلمّا لم يجدوا دليلاً على حجية هذه الخلافة لا من الكتاب ولا من روايات النبي صلى الله عليه وآله اضطرّوا إلى القول بأنّ الدليل على حجية خلافة أبي بكر هو إجماع أهل الحلّ والعقد على بيعته، أو هو إجماع المسلمين من أهل المدينة على بيعته.

إلا أنّه واجهتهم مشكلة أخرى في توجيه هذا الأمر؛ إذ الخلافة والإمامة من أصول الدين فكيف يُستدلّ عليها بالإجماع الذي هو متعلّق بفروع الدين والفتاوى؟! فلذا اضطروا إلى القول بأنّ الإمامة ليست من أصول الدين، بل

١. المصباح المنير، الفيومي، أحمد بن محمد المغربي، ص٩١.
٢. ستأتي مصادر التعاريف الاصطلاحية.
٣. مستفاد من أصول الفقه للشيخ المظفّر، بحث الإجماع.

هي من فروع الدين، ولذا يصحّ الاستدلال عليها بالإجماع.

ثم توسّعوا في دائرة الإجماع فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية، فهم بعد أن استدلوا بالإجماع على الإمامة والخلافة، فإنه يكون من باب أولى الاستدلال به على غير الإمامة من الفروع.

واستدلّوا على حجية الإجماع بعدّة أدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا﴾[1].

تقريب الاستدلال: هذه، الآية توجب اتّباع المؤمنين؛ لأنّ سبيل المؤمنين هو الهدى والحق، فإذا أجمع المؤمنون على حكم معيّن فهو الهدى والحق الذي لا بدّ من اتّباعه.

ويرد علي: كما استظهره الغزالي: «الظاهر أنّ المراد بها أنّ من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نولّه ما تولّى»[2]، فالغزالي وغيره يرون عدم ظهور هذه، الآية في حجية الإجماع، وهذا يكفينا في المناقشة.

الدليل الثاني: الحديث المدّعى تواتره معنىً: ((لا تجتمع أمتي على الخطأ)).

تقريب الاستدلال: دلّت الرواية على أنّ إجماع الأمّة هو عصمة عن الخطأ والضلالة، فالإجماع دائماً يكون مطابقاً للحكم الشرعي الواقعي، فهو دليل مستقل على الحكم الشرعي.

---

١. سورة النساء: ١١٤.

٢. المستصفى، الغزالي، ج١، ص١١١.

يرد عليه سنداً ودلالةً:

أولاً: المناقشة السندية: إنّ هذه الرواية ضعيفة حتى على مسالك العامة؛ فهذه الرواية واردة بصيغتين:

الصيغة الأولى: في سنن ابن ماجة، وهي ضعيفة عندهم بـ(أبي خلف الأعمى).

الصيغة الثانية: في سنن ابن داوود، وفي سندها (ضَمْضَم)، وهو محلّ خلاف عندهم في وثاقته من عدمها، ولكن حتى على القول بوثاقته عندهم إلا أنّه هنا يروي الرواية عن شريح عن أبي مالك الأشعري، ولا يمكن أن يروي شريح عن أبي مالك الأشعري؛ لأنّ أبا مالك الأشعري توفي في زمن سعد بن أبي وقاص، وشريح صرّح بأنه لم يدرك سعداً، وبالتالي حتماً هو لم يدرك أبا مالك الأشعري، ففي الرواية إرسال خفيّ يمنع عن القبول والأخذ بها.

وبذلك صرّح أبو حاتم الرازي بأنّ كل ما يرويه شريح عن أبي مالك الأشعري فهو مرسل.

ثانياً: المناقشة الدلالية: حتى مع التسليم بصحة الرواية لتواترها معنىً، إلا أنّها لا تدلّ على دعواهم؛ لأنّ الرواية قالت: ((لا تجتمع أمتي)) أي كلّ الأمة، لا خصوص أهل الحلّ والعقد، ولا خصوص الفقهاء المجتهدين. ومن الصعب جدّاً حصول إجماع عند كلّ الأمة بجميع طوائفها وفي جميع العصور إلا في مثل ضروريات الدين كوجوب الصلاة والزكاة، وهذه الضروريات لا تحتاج إلى الإجماع أصلاً لإثباتها، فهي خارجة عن محل البحث.

من هنا يظهر لنا السبب في اختلاف أهل العامة في تعريف الإجماع، ونذكر هنا أهمّ تعريفين:

التعريف الأوّل: الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمّة محمّد ﷺ في

عصر من الأعصار على أمر من الأمور.

وقد اختار هذا التعريف كثير من الشافعية كالرازي والآمدي، و كثير من المالكية كابن المشاط وابن الحاجب[1].

التعريف الثاني: الإجماع هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمّة في عصر على أمر شرعي.

وقد أورد هذا التعريف كثير من الأحناف، منهم ابن الهمام وابن أمير الحاج وابن عبد الشكور، وكذلك اختاره ابن جزي من المالكية، وابن قدامة وصفي الدين من الحنابلة[2].

هذا بالنسبة إلى الإجماع عند العامّة، فهو عندهم دليل شرعي مستقل في قبال القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

يبقى السؤال: ما هو معنى الإجماع عن الشيعة الإمامية؟ وهل هو عندهم يعتبر دليلاً مستقلاً أيضاً في قبال القرآن الكريم والسنّة الشريفة كما هو عند العامّة؟

نقول: الشيعة الإمامية لا يعتبرون الإجماع دليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي في قبال الكتاب والسنّة؛ لأنّ اتفاق الفقهاء على أمر معيّن يُحتمل فيه الخطأ، ولا يوجد دليل على حجيّة هذا الإجماع بما هو إجماع. و إنّما يكون الإجماع معتبراً عندهم إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم كشفاً قطعياً، فهو يرجع إلى دليل السنّة الشريفة.

إذاً لماذا جعل الإمامية الإجماعَ أحد الأدلة الأربعة في قبال الكتاب والسنّة والعقل؟

---

١. مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، الإجماع في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة، الشيخ أحمد المبلّغي، ج٢٩، ص٦٤.

٢. المصدر السابق، ص٦٦.

نقول: إنّما جعلوه أحد الأدلة الأربعة مجاراةً للعامّة الذين هم الأصل في هذه المسألة كما تقدّم، فالإجماع عند الإمامية هو أحد الأدلة الأربعة من ناحية شكلية فقط، وإلا فهو يرجع إلى حجيّة السنّة في الحقيقة والواقع.

بناءً على ذلك تجد علماء الإمامية يتسامحون في إطلاق كلمة الإجماع كما سيأتي بيانه أكثر، فالإجماع في الاصطلاح كما ذكرنا هو اتفاق الفقهاء على مسألة معيّنة، وظاهر هذه العبارة أنّ المقصود هو اتّفاق جميع الفقهاء. إلا أنّك تجد بأنّ علماء الإمامية ـ من باب التوسّع في الاصطلاح ـ يطلقون كلمة الإجماع على مسألة معيّنة وإن كان لا يوجد اتّفاق بين جميع الفقهاء، أو أنهم لم يحصّلوا آراء جميع الفقهاء؛ والسبب في ذلك هو أنّ الحجية ـ كما ذكرنا ـ في الواقع هي لقول المعصوم، فحتى لو كان هناك جماعة قليلة من الفقهاء وقالوا بمسألة معيّنة، وكان قولهم هذا كاشفاً عن رأي المعصوم كشفاً قطعياً؛ كان هذا الإجماع حجة، وعلى العكس من ذلك لو اتفّق جميع الفقهاء ولم يكشف اتفاقهم هذا عن رأي المعصوم؛ لم يكن إجماعهم حجة.

من هنا نريد أن نبحث عن وجه حجيّة الإجماع عند الشيعة الإمامية، أي نريد أن نبحث عن كيفية كشف الإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام، وهذا ما سيأتي عليه الكلام لاحقاً.

المبحث الثالث: أقسام الإجماع

قُسِّم الإجماع ـ في كلماتهم ـ إلى إجماع مُحصَّل وإجماع منقول.

الإجماع المُحصَّل: هو الإجماع المُحرَز وجداناً والذي ينشأ عن تتبّع الفقيه

لآراء العلماء في مسألة من المسائل، والوقوف بعد ذلك على اتّفاقهم عليها[1].

والإجماع المنقول: هو الإجماع الذي يتمّ إحرازه بواسطة نقل المُحصِّل للإجماع، وهذا النقل قد يكون متواتراً وقد لا يكون كذلك، والثاني هو المعبَّر عنه بالإجماع المنقول بخبر الواحد[2].

ونحن هنا سوف نبحث أولاً عن حجيّة الإجماع المنقول ثم عن حجية الإجماع المحصّل؛ وذلك لأنّ الإجماع المنقول يدخل في دائرة بحث حجية خبر الواحد، فهناك يبحث عن أنّه هل حجية خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول أو لا؟ لأنه قد يقال بأنّ الإجماع المنقول إخبار عن حدس فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد، فيُبحث هناك عن توجيه ذلك. ثم إنّنا نريد البحث عن حجيّة نفس الإجماع الذي يحصّله الفقيه من تتبّع فتاوى الفقهاء.

وقبل الشروع في البحث نسأل: أيّ قسم من الإجماع هو الذي يعتبر مسألة أصولية، هل الإجماع المنقول أو الإجماع المحصّل أو كليهما؟

الجواب: لمّا جعل الأصوليون الأدلة الأربعة ـ الكتاب والسنة والإجماع والعقل ـ موضوعاً لعلم الأصول، فالإجماع هو أحد الأدلة الأربعة، ولكنهم لا يبحثون في علم الأصول عن حجية نفس الأدلة الأربعة، فلا يبحثون مثلاً عن حجية الكتاب، ولا يبحثون عن حجية السنة، وإنما موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارض الموضوع، فيبحثون مثلاً عن حجية ظواهر الكتاب بعد الفراغ عن حجية الكتاب، و يبحثون عن حجية ظاهر قول المعصوم عليه السلام بعد الفراغ عن حجية السنة، أما حجية نفس الكتاب أو السنة فليست مسألة

---

١. المعجم الأصولي، الشيخ محمد صنقور، ج١، ص٥٧.
٢. المصدر السابق، ص٥٨.

مبحوثة في علم الأصول، وعليه نحن في علم الأصول لا نبحث عن نفس الأدلة الأربعة بل نبحث عن عوارضها.

من هنا صار لدينا اتّجاهان:

الاتّجاه الأول: يقول: بأنّ الإجماع المحصّل هو أحد الأدلة الأربعة، فليس هو المبحوث في علم الأصول.

ولذا تجدهم في كتب الأصول يُعَنْوِنون المسألة بـ(الإجماع المنقول)، ويتعرّضون فيه عن الإجماع المحصّل، فيبحثون هل الإجماع يثبت بخبر الواحد أو لا؟

الاتّجاه الثاني: وهو ما ذهب إليه الشهيد الصدر‏ﭭ من أنّ الإجماع المحصّل داخل في مسائل علم الأصول؛ وذلك لأنّه يناقش كون موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، بل موضوع علم الأصول هو «كل ما يترقب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه»، والإجماع المحصّل يصدق عليه بأنّه ممّا يُترقّب أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي.

ولذا الشهيد الصدر‏ﭭ بحث الإجماع المحصّل في وسائل الإثبات الوجداني، أما الإجماع المنقول فهو يدخل في بحث حجية خبر الواحد، أي في وسائل الإثبات التعبّدي.

المبحث الرابع: الإجماع ومورد التسامح فيه

ويقع الكلام في هذا المبحث في نقطتين:

النقطة الأولى: الإجماع المنقول

من الواضح أنّ مسألة حجية الإجماع المنقول تعتمد بشكل أساسي على

بحث حجية خبر الواحد، ولذا سوف نوجز ما ذكره السيد الخوئي [1] عن الشيخ الأعظم الأنصاري في هذا المجال حتى يتّضح المطلب:

حاصل ما أفاده: أنّ الإخبار يكون على أنحاء:

النحو الأول: أن يكون إخباراً عن حسّ ومشاهدة.

وهذا النحو ممّا لا إشكال في حجيّته ببناء العقلاء.

النحو الثاني: أن يكون إخباراً عن أمر محسوس مع احتمال كونه إخباراً عن حدس.

كما لو أخبر عن نزول المطر مع احتمال أنه لم يشاهده، بل استند إلى المقدمات التي تستلزم نزول المطر بحسب حدسه، كالرعد والبرق مثلاً.

وهذا النحو أيضاً حجة وهو ملحق بالنحو الأول؛ إذ مع كون المخبر عنه من الأمور المحسوسة فظاهر حال المتكلم أنه يخبر عن حس لا حدس.

النحو الثالث: أن يكون إخباراً عن حدس قريب من الحس بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة، كما لو أخبر بأنّ حاصل ضرب عشرة في خمسة يساوي خمسين مثلاً.

وهذا النحو أيضاً حجة وهو ملحق بالنحو الأول؛ وذلك لأنه:

أولاً: احتمال الخطأ في الأمور القريبة من الحس بعيد جداً ومدفوع بالأصل العقلائي.

ثانياً: واحتمال تعمّد الكذب مدفوع بالعدالة والوثاقة.

النحو الرابع: أن يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به تامّة عند المنقول إليه أيضاً، بحيث لو

١. موسوعة السيد الخوئي، مصباح الأصول، ج٤٧، ص١٥٦ ـ ١٥٩.

فرض اطّلاعه على ذلك السبب لقطع بالمخبر به.

وهذا النحو أيضاً حجة؛ لأنّه إخبار عن الأمر الحسي وهو السبب، والمفروض ثبوت الملازمة بينه وبين المخبر به في نظر المنقول إليه.

ولكن حجيّة هذا النحو محلّ مناقشة وتأمل[1].

النحو الخامس: أن يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به غير تامة عند المنقول إليه.

هذا النحو من الإخبار لم يقم دليل على حجيته؛ لأنّ احتمال الخطأ هنا لا دافع له؛ إذ لم يثبت بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الأمور الحدسية من هذا القبيل.

بعد اتّضاح هذه الأنحاء نسأل: في أيّ نحو من أنحاء الإخبار يدخل الإجماع المنقول؟

نقول: الإجماع المنقول إن كان متواتراً ـ كما لو كان الناقل للإجماع جماعة كبيرة من الفقهاء ـ فيكون حكمه كحكم الإجماع المحصّل الآتي بيانه، وإن كان بنحو خبر الواحد فهو من النحو الخامس من أنحاء الإخبار المتقدّمة، فلا يكون الإجماع المنقول حجة؛ لأنّ الناقل للإجماع المنقول نقطع بأنه لا يخبر برأي المعصوم عن حس، ولا ما يكون قريباً من الحس، ولا عن حدس ناشئ عن سبب كان ملازماً لقول المعصوم عليه السلام عندنا، وإنّما يخبر عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به غير تامة عند المنقول إليه، وبالتالي لا يكون نقله حجة علينا.

إن قلت: لدينا وجه في حجية الإجماع المنقول، وحاصله في مقدّمتين:

---

١. انظر منتقى الأصول، السيد محمد الحسيني الروحاني، ج٤، ص٢٤٠.

المقدمة الأولى: نحتمل أنّ قدماء الفقهاء كان مستندهم هو السماع عن المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة؛ لقرب عصرهم بزمن الحضور، ثم بعد ذلك ضمّوا إلى قول المعصوم أقوال العلماء ونقلوه بلفظ الإجماع، فيكون من النحو الثاني الذي ذكرناه.

المقدمة الثانية: إذا وجد احتمال كون الإخبار إخباراً عن حس فهذا كافٍ في الحجية ببناء العقلاء.

النتيجة: الإجماع المنقول حجة.

ويرد على هذا الوجه:

أولاً: إنّ احتمال استناد القدماء في نقلهم الإجماع إلى الحس هو احتمال موهوم جدّاً وغير عقلائي، فلا يعتنى به.

والشاهد الأول على استبعاد أن يكون نقلهم الإجماع عن حس ـ عن طريق السماع عن المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة ـ هو أنّ الشيخ الطوسي قدس سره قد استند إلى قاعدة اللطف كما سيأتي، وأنّ السيد المرتضى قدس سره استند إلى أصل أو قاعدة (الإجماع الدخولي) كان تطبيقها بنظره كما سيأتي، وهذا الاستناد استناد إلى الحدس لا الحس.

والشاهد الثاني هو أنه لو كان الأمر كذلك كان المتعيّن هو النقل عن المعصوم عليه السلام كبقية الروايات، لا نقل الإجماع.

ثانياً: أنّه لو سلّمنا كون الإجماع المنقول مستنداً إلى الحس بالواسطة، إلا أنّ الإجماع المنقول حينئذٍ يكون بمنزلة الرواية المرسلة ولا يصحّ الاعتماد عليه؛ لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم عليه السلام وعدم ثبوت وثاقتها.

وسيأتي أنّ هذا الكلام محل تأمّل.

حاصل ما تقدّم: أنّه لا ملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية خبر الإجماع المنقول بوجه. نعم سنشير في بعض أوجه حجية الإجماع المحصّل أنّه يمكن أن يكون الإجماع المنقول حجة أيضاً من ناحية كبروية، إلا أنّ النقاش يكون صغروياً.

النقطة الثانية: الإجماع المحصّل ومدرك حجيّته

بعد أن بحثنا عن حجية الإجماع المنقول وثبت لدينا عدم حجيته ـ وقلنا بأنّه سيجيء معنا أنّه يكون حجة في بعض الموارد ـ بقي الكلام في مدرك حجية الإجماع المحصّل الذي هو أحد الأدلة الأربعة كما بيّنا سابقاً.

الوجوه المذكورة في حجيّة الإجماع

ذكرت عدّة طرق ونظريات تبيّن كيفية استكشاف رأي المعصوم من خلال الإجماع، نذكر منها:

الطريق الأول: الإجماع الدخولي

الإجماع الدخولي: هو الإجماع الذي يُحرَز معه وجداناً دخول المعصوم عليه السلام في إطار المجمعين [1].

وهذا القول هو للسيد المرتضى قدس سره، حيث قال في الذريعة: «والصحيح الذي نذهب إليه أنّ قولنا (إجماع) إما أن يكون واقعاً على جميع الأمّة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعى فيه إجماعهم، وعلى كلّ الأقسام لا بدّ أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه؛ لأنّه من الأمّة ومن أجل المؤمنين وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون

١. المصدر السابق، ص٥٣.

إلا حجة وحقّاً»[1].

يعني أنّه لو اتّفقت الأمّة على شيء فإنّ المعصوم داخل في ضمن الأمّة، أو اتّفق المؤمنون من الأمّة على شيء فإنّ المعصوم داخل في ضمنهم، أو اتّفق العلماء والفقهاء على شيء فإنّ المعصوم من ضمن الفقهاء، بل أفضلهم وأعلمهم، فعلى أيّ حال نقطع بأنّ المعصوم عليه السلام هو من ضمن المُجمعين، وبالتالي نستكشف رأي المعصوم من خلال هذا الإجماع.

بناءً على هذا القول من الإجماع تترتّب الأمور التالية:

أنّ هذا الإجماع يتحصّل في زمن النص، بمعنى أنّه لا بدّ للفقيه من معاصرة المعصوم عليه السلام ويستقصي آراء الفقهاء والعلماء فيثبت إجماعهم على مسألة، ومن ثم يكون المعصوم عليه السلام من ضمن هؤلاء العلماء.

إذا وجد من يخالف الإجماع من العلماء ـ بحيث يكون معلوم النسب ـ فهو لا يضرّ بهذا الإجماع؛ لأنّنا نعلم بأنّه ليس هو الإمام المعصوم.

إذا وجد من يخالف الإجماع من العلماء ـ بحيث يكون مجهول النسب ـ فهو يضرّ بهذا الإجماع؛ لأنّنا نحتمل أن يكون هو الإمام المعصوم، فلا يكون هذا الإجماع حجة؛ إذ أنّنا لا نقطع بدخول المعصوم في ضمن المُجمعين.

الناقل لهذا الإجماع يكون نقله للإجماع حجة؛ باعتبار أنّه ينقل قول المعصوم عليه السلام تضمنّاً باعتباره أحد المجمعين، فيدخل في ضمن حجيّة خبر الواحد جزماً[2].

---

١. الذريعة، السيد المرتضى، ج٢، ص٦٠٤ ـ ٦٠٥.

٢. هدى الفكر إلى أصول الفقه، شرح أصول المظفّر، ج٤، ص٤٣٠. منتقى الأصول، السيد محمد الحسيني الروحاني، ج٤، ص٢٣٩.

ويرد على الإجماع الدخولي:

أنّه من خلال ما ذكرنا يتبيّن أنّه لا بدّ من معاصرة الإمام المعصوم عليه السلام غير الغائب، وتحقّق مثل هذا الإجماع في غاية الندرة، بل لم يحصل قطعاً لمثل السيد المرتضى قدس سره وغيره الذين هم في عصر الغيبة الكبرى.

فالإشكال على الإجماع الدخولي ليس كبروياً، بل هو إشكال صغروي.

الطريق الثاني: الإجماع اللطفي

الإجماع اللطفي: هو الإجماع الذي نقطع بقبوله عند المعصوم عليه السلام؛ وذلك بواسطة قاعدة عقلية من قواعد العقل العملي وهي قاعدة (اللطف الإلهي).

وذهب إلى هذا القول جمع من الأعلام المتقدّمين والمتأخّرين، وعلى رأسهم الشيخ الطوسي قدس سره، والمحقّق الداماد قدس سره، وشريف العلماء قدس سره وغيرهم [1].

تقريب هذا القول [2]: قاعدة اللطف هي قاعدة عقلية متفرّعة على أصل العدل الإلهي في علم الكلام، فعلماء الكلام استدلّوا بهذه القاعدة لإثبات النبوة العامة، ومرادهم هو أنّ العقل يدرك أنّه يجب على الله سبحانه وتعالى أن يبعث الأنبياء لهداية الناس؛ بحكم كونه عادلاً. و إنمّا سمّي باللطف تأدّباً مع المولى.

من هنا طبّق بعض علماء الأصول هذه القاعدة لإثبات حجيّة الإجماع، بدعوى أنّ الله قدس سره لديه مصالح في الأحكام، ومن اللطف اللازم عليه سبحانه أن لا يسمح بضياع هذه المصالح الحقيقية على الناس نهائياً، وبالتالي لو أجمعت الطائفة على أمر ما، وكان هذا الأمر مخالفاً للواقع، فلازم ذلك أن تضيع المصالح الحقيقية، فيلزم على الله تعالى ـ بقاعدة اللطف ـ أن يخرم

---

١. المعجم الأصولي، الشيخ محمد صنقور، ج١، ص٥٥.

٢. مستفاد من كتاب بحوث في علم الأصول مع بعض الإضافات، السيد محمد باقر الصدر، ج٤، ص٣٠٥.

هذا الإجماع عن طريق الإمام المعصوم عليه السلام؛ لأنّه هو المنصوب لحفظ الشريعة من قبل المولى، وإلا للزم خفاء الحقيقة كليّاً وهو خلاف اللطف.

وعليه؛ إذا وُجد إجماع من هذا النوع فهو حجّة وكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّه لو لم يكن هذا الإجماع مرضيّاً لدى المعصوم عليه السلام لكان من الواجب عليه أن يبثّ الخلاف بين المجمعين، حتى لو كان في زمن الغيبة؛ وذلك لقاعدة اللطف كما ذكرنا؛ إذ من شأن الإمام عليه السلام أن يوصل المصالح إلى المكلفين [1].

وبناءً على هذا القول تترتّب الأمور التالية بحسب كلماتهم:

لا يشترط في تحقّق هذا الإجماع أن يكون في زمن النص؛ لأنّ هذه القاعدة العقلية تجري في كل الأزمان، فيكشف هذا الإجماع عن رأي المعصوم بحكم العقل، وهذا بخلاف الإجماع الدخولي الذي نعلم به دخول المعصوم عليه السلام عن طريق الحس.

إذا وجد من يخالف الإجماع من العلماء ـ بحيث يكون معلوم النسب ـ فهو لا يضرّ بهذا الإجماع؛ لأنّنا نعلم بأنّه ليس هو الإمام المعصوم.

إذا وجد من يخالف الإجماع من العلماء ـ بحيث يكون مجهول النسب ـ فهو أيضاً لا يضرّ بهذا الإجماع ما لم يأتي بمعجزة تدل على صدقه.

أنه لا يوجد طريق آخر غير هذا الطريق لتحصيل الإجماع، حيث قال الشيخ الطوسي قدس سره في الردّ على السيد المرتضى قدس سره: «وهذا عندي غير صحيح لأنّه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأنّا لا نعلم دخول الإمام فيها إلا بالاعتبار الذي بيّناه، فمتى جوّزنا انفراده عليه السلام ولا يجب ظهوره،

١. لاحظ كتاب العدّة للشيخ الطوسي، ج٢، ص٦٣٠؛ وأيضاً منتقى الأصول، السيد محمد الحسيني الروحاني، ج٤، ص٢٣٨.

منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع».

إذا وُجد مدرك من الكتاب أو السنة على خلاف المجمعين فإنّ هذا الإجماع لا يكون حجّة حتى لو لم يفهم المجمعون دلالتها على الخلاف؛ لأنّه من الممكن أن يكون الإمام عليه السلام قد اعتمد على هذا المدرك في تبليغ الحق، فيكون اعتماده هذا على وفق قاعدة اللطف ولا ينافيها.

يظهر من عبارة الشيخ الطوسي قدس سره أنّ هذا الطريق ليس من مبتكراته؛ لأنّ السيد المرتضى قدس سره ذكر هذا الطريق، والشيخ الطوسي يناقشه، والسيد المرتضى قدس سره هو أستاذ الشيخ الطوسي قدس سره. نعم، الشيخ الطوسي قدس سره قوّى مباني هذا الطريق حتى نُسب إليه.

الناقل لهذا الإجماع لا يكون نقله حجّة علينا؛ لأنّه إخبار عن حدس كما هو واضح.

ويرد على الإجماع اللطفي:

الإشكال الأول: إنّ قاعدة اللطف غير تامّة في نفسها؛ إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كلّ ما يصدر منه تعالى مجرّد فضل ورحمة على عباده[1].

ولكن يلاحظ على هذا الإشكال:

قد يكون هذا الإيراد غير تام؛ فإنّ إنكار أصل قاعدة اللطف من ناحية كبروية قد يؤدّي إلى انهدام الكثير من المسائل الكلامية. نعم، يمكن الإشكال على قاعدة اللطف من ناحية صغروية مثلاً، أو التفصيل أكثر في معنى اللطف وأقسامه، لا أن ننكر أصل القاعدة.

---

١. السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج٤٧، ص١٦١.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا بهذه القاعدة، إلا أنّنا نقول بأنّها لا تقتضي إلا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، لا بطريق غير عادي، وهذه الأحكام قد بلّغها الأئمة عليهم السلام، ولكن لمانع من قبل المكلفين أنفسهم لم تصلهم تلك الأحكام[1].

الإشكال الثالث: أنّ الأثر المطلوب من قاعدة اللطف هو إرشاد الناس، وهذا يقتضي أن يظهر الإمام عليه السلام ويعرّفهم إمامته، وهذا مقطوع العدم.

وبعبارة أخرى: هذه القاعدة لا تجري لأنّ السبب الذي يدعو إلى غيبة الإمام عليه السلام ـ مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح للبشر ـ هو نفسه الذي قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع؛ لأنّ الاحتجاب ليس بسبب الإمام عليه السلام، بل بسبب المكلّفين.

الإشكال الرابع: أنّه لو سلّمنا بهذه القاعدة، فالمفروض أنّها تجري حتى في صورة اختلاف العلماء، فينبغي على الإمام أن يرفع هذا الخلاف لقاعدة اللطف[2].

وهنالك بعض الأساتذة ممّن استشكل في هذه الإيرادات التي وجّهت إلى كلام الشيخ الطوسي قدس سره؛ حيث يراها غير تامة[3].

الطريق الثالث: الإجماع التقريري

الإجماع التقريري: هو أن يتحقّق إجماع بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإذا لم يردع المعصوم عليه السلام هذا الإجماع فإنّ ذلك يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه،

---

١. السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج٤٧، ص١٦١.

٢. أصول الفقه، الشيخ المظفر، ج٢، ص١١٣.

٣. انظر: هدى الفكر إلى أصول الفقه، شرح أصول المظفّر، ج٤، ص٤٢٦.

وتقريرهم على ما ذهبوا إليه، فيكون ذلك دليلاً على أنّ ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

وهذه الطريقة لا تتمّ إلا مع إحراز توفّر جميع شروط التقرير، وبالتالي لا إشكال في حجية هذا الإجماع وهذا الاستكشاف[1].

ويرد عليه:

بأنّ هذا الإجماع لا يتمّ في عصر الغيبة كما هو واضح، إلا إذا كان راجعاً إلى قاعدة اللطف المتقدّمة، وقد ناقشناها.

الطريق الرابع: الإجماع التّشرّفي

الإجماع التّشرّفي: هو دعوى الإجماع على حكم بملاك التّشرُّف برؤية الإمام الحجّة عليه السلام وسماع الحكم منه[2].

توضيحه: هذا الإجماع في الحقيقة والواقع ليس إجماعاً، لا حقيقةً ولا مسامحةً، بل هو مجرّد صورة إجماع، فهو قد نشأ عن خوف التصريح بالمدرَك الحقيقي للحكم وهو أنّ هذا الفقيه قد التقى بالإمام الحجّة عليه السلام وتشرّف برؤيته وأرشده إلى الحكم الواقعي، ولكنّه يخشى لو صرّح بهذا اللقاء أن يُتّهم بالكذب كما هو المستفاد من التوقيع الشريف الصادر عنه عليه السلام، ولذا يلجأ هذا الفقيه بصياغة هذه المسألة بصيغة الإجماع حتى يُوصِل رأيَ الإمام عليه السلام إلى الناس، فهذه الدعوى للإجماع أشبه بالتورية.

هذا الإجماع لم يدّعه أحد من العلماء، وإنما حدَسه البعض حينما لم

1. أصول الفقه، الشيخ المظفر، ج٢، ص١٠٩.
2. المعجم الأصولي، الشيخ محمد صنقور، ج١، ص٥٠.

يجدوا لبعض دعاوى الإجماع ما يعضّدها[1]، فهذا النحو من الإجماع يذكرونه في كتبهم من دون نسبته إلى أحد.

الطريق الخامس: الإجماع الحدسي

الإجماع الحدسي: وهو طريق المشهور في إثبات حجيّة الإجماع، وهو أن يقطع بكون ما اتّفق عليه الفقهاء الإمامية وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يداً بيد[2].

توضيحه: المراد من الإجماع الحدسي وجود ملازمة عادية ـ لا عقلية كما في الإجماع اللطفي ـ بمعنى أنّ مقتضى العادة تورث علماً بقول المعصوم عليه السلام، وهذه الملازمة العاديّة عبارة عمّا جرت عليه عادة الناس من تبعيّتهم لرؤسائهم[3].

ولنقرّب ذلك بمثال: لو شاهدنا بأنّ كلّ من يخرج من قصر الأمير يلبس زيّاً موحّداً، فنستكشف من اتّفاق هؤلاء المرؤوسين على هذا اللباس أنّهم تلقّوا الأمر بالارتداء من رئيسهم.

فكذلك الحال بالنسبة لاتّفاق الفقهاء على مسألة معيّنة، فهو يكشف عن تلقّيهم هذه المسألة (كمرؤوسين) من المعصوم (كرئيس لهم)، أو يكشف عن وجود دليل شرعي على الحكم؛ إذ أمثال هؤلاء الفقهاء لا دون دليل.

تعميق الشهيد الصدر قدس سره لهذا الطريق:

السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره يقول بالإجماع الحدسي، ولكن طريقته

---

١. المصدر السابق.
٢. أصول الفقه، الشيخ المظفر، ج٢، ص١٠٨.
٣. هدى الفكر إلى أصول الفقه، الشيخ حسن فوّاز، ج٤، ص٤٠٤.

في استكشاف رأي المعصوم عليه السلام قائمة على نظرية حساب الاحتمالات من خلال النقاط التالية الموجزة[1]:

أنّ الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادةً، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي.

هذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً.

وبقدر احتمال الإصابة يشكّل قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي.

وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتمالية لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحوّل بالتالي إلى يقين؛ لتضاؤل احتمال الخلاف، ولكون العقل البشري لا يحتفظ بهذا الاحتمال الضئيل. وهذا هو المطلوب إثباته.

وتدخل في ضمن القرائن الاحتمالية ـ المؤثّرة في حصول اليقين بأنّ هذا الإجماع كاشف عن رأي المعصوم ـ عدة عوامل:

منها: طبيعة المسألة، ودرجة ابتلاء الناس بها، وظروفها الاجتماعية.

ومنها: لحن الفتاوى، بمعنى هل هناك ما يُستَشَم منه أنّهم استندوا في فتواهم على بعض العمومات أو الأصول العملية أو إلى مدرك معيّن، أو أنّهم يفتون بذلك باعتبار كون الأمر مسلّماً عندهم وكأنّه ارتكاز حاصل في البين؟ فهذا كلّه يؤثّر في سرعة وبطء حصول اليقين من فتاواهم وأنّ إجماعهم كاشف عن رأي المعصوم.

إيرادان على هذا الطريق:

الإيراد الأول: وهو ما أورده السيد الخوئي قدس سره وحاصله: أنّ هذا الطريق إنّما يتم فيما إذا كان المرؤوسون ملازمين لحضور رئيسهم بحيث يمكنهم الاتصال

---

١. السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ص١٦٠.

المباشر معه بحسب موقعهم، أما في زمن الغيبة فلا سبيل لإثبات ذلك، فاتّفاق الفقهاء في زمن الغيبة لا يكشف عن رأي الإمام عليه السلام[1].

وأجاب الشهيد الصدر قدس سره: بأنّا لا نحاول هنا الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام مباشرة حتى يأتي هذا الإشكال، وإنما نريد الكشف عن رأيه عليه السلام بواسطة الارتكاز المتلقّى عن أصحاب الأئمة عليهم السلام، وارتكازهم كاشف عن رأيه[2].

وكما قال في الحلقة الثالثة: «إنّما نكشف بالإجماع ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية متلقّىً من الطبقات السابقة على أولئك الفقهاء والمتقدّمين»[3]، وهذا الارتكاز لا يشترط فيه معاصرة المعصوم والحضور عنده؛ لأنّ أمثال هذه الارتكازات تبقى فترة من الزمن وتكون واضحة.

الإيراد الثاني: وهو ما أورده المحقّق الأصفهاني قدس سره وحاصله ـ كما قرّبه الشهيد الصدر ـ بنقطتين[4]:

النقطة الأولى: أنّ الفقهاء ما داموا لا يفتون بدون دليل، فهم قد استندوا إلى رواية عن المعصوم وأفتوا على طبقها. وهذه الرواية لو اطّلعنا عليها فلعلّه لا نستفيد منها ما استفادوه.

ثم لعلّ في سندها ضعفاً بحسب مبانينا الرجالية وكانوا لا يرون ضعفها بحسب مبانيهم ولذلك أفتوا على طبقها.

النتيجة: لا يكون إجماعهم حجّة علينا.

النقطة الثانية: أنّ أصل كاشفية الإجماع عن وجود رواية خاصة دالة على

---

١. موسوعة الإمام الخوئي، السيد الخوئي، ج٤٧، ص١٦٣.

٢. بحوث في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، ج٤، ص٣١٤.

٣. السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ص١٦١.

٤. المصدر السابق.

الحكم لا نقبلها؛ لأنّ هذه الرواية الخاصة لها حالتان: إما أن تكون موجودة في الكتب الحديثية أو غير موجودة.

فإن كانت موجودة في الكتب الحديثية، فهي واصلة إلينا بنفسها لا بالإجماع، وبالتالي لابدّ من الرجوع إليها وتقييمها والنظر إلى ما فيها.

وإن لم تكن موجودة في الكتب الحديثية، فنقول: هذا بعيد جدّاً؛ إذ ما دامت هي الأساس لفتواهم فكيف لا يذكرونها؟ والحال أنّهم يذكرون من الروايات ما لا يستندون إليه في كثير من الأحيان!

والجواب عن هاتين النقطتين ندمجه في كلام واحد:

نقول: صار واضحاً ممّا قدّمناه سابقاً أنّ هذا الاعتراض مبني على توهّم أنّ المراد من الدليل الذي يكشف عنه الإجماع هو دليل روائي مكتوب، والحال أنّنا لا نريد من الإجماع أن يكشف لنا عن دليل روائي مكتوب حتى يأتي الاعتراض، بل المراد أنّ الإجماع يكشف عن ارتكازٍ ووضوحٍ في الرؤية لدى هؤلاء الفقهاء تلقّوه من الطبقات السابقة، وهذا الارتكاز الموجود هو الذي يكشف لنا عن رأي المعصوم.

المبحث الخامس: شبهة التسامح في دعاوى الإجماع والجواب عنها

بعد أن عرفنا الوجوه التي ذكرت في حجيّة الإجماع تبقى عندنا شبهة حاصلها أنّ العلماء القدماء كثيراً ما يتسامحون في إطلاق دعاوى الإجماع، ممّا قد يوجب التلبيس على القارئ والمطالع لكتبهم، فهل فعلاً هناك تسامحاً في إطلاق الإجماع؟ وهل فعلاً هناك نحو من التلبيس؟

ولكي يتّضح الجواب عن هذه الشبهة سوف نتسلسل في هذا المبحث في عدة نقاط:

النقطة الأولى: في بيان التسامح في إطلاق دعاوى الإجماع من قبل الأعلام

نلاحظ ـ كما تقدّم ـ أنّ الإجماع المصطلح هو الاتّفاق الخاص، والاتّفاق يعني أن لا يوجد مخالف في المقام يخالف هذا الإجماع، وإلا لم يعدّ إجماعاً واتّفاقاً حقيقياً، ولكن هناك العديد من دعاوى الإجماع التي هي ليست إجماعاً حقيقياً، حيث يوجد هناك من يخالف هذا الإجماع من الفقهاء، ومن هنا يقول الشهيد الأول ﰎ: «وقد اشتمل كتاب الخلاف، والانتصار، والسرائر، والغنية على أكثر هذا الباب، مع ظهور المخالف في بعضها»[1].

بل قد يخالف هذا الإجماع مدّعيه نفسه، ولذا كتب الشهيد الثاني رسالة أسماها: «مخالفة الشيخ الطوسي ﰎ لإجماعات نفسه»، وصدّرها بالتالي: «هذه رسالة تشتمل على مسائل ادّعى فيها الشيخ الإجماع مع أنّه نفسَه خالف في حكم من ادّعى الإجماع فيه، أفردناها للتنبيه على أن لا يغترّ الفقيه بدعوى الإجماع، فقد وقع الخطأ والمجازفة كثيراً من كل واحد من الفقهاء سيّما الشيخ والمرتضى رحمهما الله»[2]. وذكر الشهيد الثاني ﰎ في هذه الرسالة ستة وثلاثين مورداً ادّعى الشيخ الطوسي ﰎ فيها الإجماع مع أنه مخالف له في كتاب آخر.

النقطة الثانية: الوجوه التي ذكرت في سبب تسامحهم في إطلاق دعاوى الإجماع

الوجه الأول: ذكرنا سابقاً أنّ الحجية في الحقيقة والواقع ليست للإجماع بما هو إجماع، وإنما الحجية هي لرأي المعصوم ﰈ، فإن كان الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم فهو حجة حتى لو لم يكن هناك إجماع حقيقي، وإن

1. الذكرى، الشهيد الأول، ج1، ص50.
2. انظر: هدى الفكر إلى أصول الفقه، شرح أصول المظفّر، ج4، ص442.

لم يكن كاشفاً عن رأي المعصوم فهو غير حجة حتى لو كان هناك إجماع حقيقي، فمناط الحجية هو رأي المعصوم عليه السلام.

بناءً على ذلك، إذا ثبت للفقيه رأي المعصوم وانكشف له من خلال إجماع أغلب الفقهاء، فإنّه يصحّ له أن يدّعي الإجماع حينئذٍ وإن لم يكن هناك إجماع حقيقي بمعنى اتّفاق الجميع؛ إذ بعد أن انكشف له رأي المعصوم من خلال هذا الإجماع ـ بأحد الطرق المتقدمة ـ كان هذا الإجماع حجة.

من هنا قال السيد المرتضى قدس سره في الذريعة: «إذا كان علّة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم، فكل جماعة ـ كثرت أو قلّت ـ كان قول الإمام في جملة أقوالها فإجماعها حجة؛ لأنّ الحجة إذا كانت هو قوله فبأيّ شيء اقترن لا بدّ كون حجّة لأجله، لا لأجل الإجماع»[1].

ولكن قد تقول: كون هذا الأمر حجّة عند الفقيه لا يلزم منه تسميته إجماعاً في الاصطلاح مع وجود المخالف حقيقةً، فلماذا يعبّرون عنه بالإجماع؟

ويجيب الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره: «نعم، يمكن أن يقال: إنّهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتّفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها؛ لوجود مناط الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثّر شيئاً».

ثم قال: «وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عمّا وافق اصطلاح العامّة إلى ما يعمّ اتّفاق طائفة من الإماميّة، كما يُعرف من أدنى تتبّع لموارد الاستدلال»[2].

الوجه الثاني: أنّ السبب في إطلاق دعاوى الإجماع هو «التحفّظ على ما

---

١. الذريعة، ج٢، ص٦٣٠.

٢. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج١، ص١٨٧.

جرت عليه سيرة أهل الفنّ من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل»[1].

الوجه الثالث: أن يكون مراد مدّعي الإجماع هو إجماع واتّفاق الفقهاء المعروفين بالفتوى، وليس كل من له قابلية الفتوى من أهل عصره أو مطلقاً.

الوجه الرابع: أن يكون مراد مدّعي الإجماع هو إجماع كل الفقهاء، ولكنه إنّما استفاد هذا الإجماع من خلال اتّفاق الفقهاء المعروفين من أهل عصره.

الوجه الخامس: أن يستفيد مدّعي الإجماع إجماع الكلّ من خلال اتّفاق الفقهاء على أمر من الأمور.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ: «أن يستفيد [مدّعي الإجماع] اتّفاق الكلّ على الفتوى من اتّفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم الدليل عند عدم وجدان المخصِّص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصوليّة نقليّة أو عقليّة. يستلزم القول بها الحكمَ في المسألة المفروضة، وغير ذلك من الأمور المتّفق عليها التي يلزم باعتقاد المدّعي من القول بها ـ مع فرض عدم المعارض ـ القول بالحكم المعيّن في المسألة.

ومن المعلوم: أنّ نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلاّ من مقدّمتين أثبتهما المدّعي باجتهاده:

إحداهما: كون ذلك الأمر المتّفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع.

والثانية: انتفاء المانع والمعارض.

ومن المعلوم أنّ الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

---

١. نفس المصدر، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

ثم إنّ الظاهر أنّ الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصر، ورجوع المدّعي عن الفتوى التي ادّعي الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدّم على المدّعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعي، بل في زمانه بل في ما قبله، كلّ ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه» [1].

ثم ساق بعد ذلك جملةً من الشواهد على هذا الأمر، منها نسبة السيّد المرتضى ﭭ القول بجواز التطهير من الخبث بمطلق المائعات ولو كان المائع مضافاً إلى جميع العلماء، حيث ادّعى السيد ﭭ أنّ من مذهبنا ذلك.

واعتذر عن ذلك ـ كما نقل عنه المحقّق ﭭ ـ بأنّه قد عرف مذهب الأصحاب أنّهم يعملون بالأصل ما لم يثبت ناقل من الشرع، ولم يثبت في الشرع المانع من الإزالة بغير الماء، فالطائفة متفقة على جوازه، و إن لم تصرّح بذلك.

قال المحقّق الحلي ﭭ في المسائل المصرية: «وأما قول السائل كيف أضاف المفيد والسيّد ذلك إلى مذهبنا ولا نصّ فيه؟ فالجواب أما علم الهدى، فإنّه ذكر في الخلاف: أنّه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت النّاقل وليس في الشّرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات ثمّ قال: وأما المفيد، فإنّه ادّعى في مسائل الخلاف أن ذلك روى عن الأئمة عليهم السلام» [2].

فظهر من ذلك أنّ نسبة السيد المرتضى ﭭ الحكم المذكور إلى مذهبنا إنما هو من جهة الأصل.

---

١. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج١، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٢. نقلاً عن فرائد الأصول، ج١، ص٢٠٥.

ومن الشواهد التي ذكرها الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾: ما علَّل به الشيخ الطوسي ﴿قدس سره﴾ ـ في بعض مواضع الخلاف ـ وقوع الإجماع برواية الأصحاب لرواية معيّنة، وفي مورد آخر علَّل وقوع الإجماع باتفاقهم على أنّ القرعة في كلّ أمر مجهول.

ومن العبارات التي لم ينقلها عنه قوله ﴿قدس سره﴾ في الخلاف أيضاً: «إذا كان لولده مال، روى أصحابنا أنّه يجب عليه الحج، ويأخذ منه قدر كفايته ويحج به، وليس للابن الامتناع منه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك.

دليلنا: الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصّة قد ذكرناها في الكتاب الكبير، وليس فيها ما يخالفها تدلّ على إجماعهم على ذلك»[1]. انتهى.

وأصرح منه عبارته في العدّة حيث قال بعدما ذكر قرائن صحة مضمون الخبر وحكم ما لو تجرّد الخبر عن القرائن: «وإن لم يكن هناك خبر آخر مخالف وجب العمل به؛ لأنّ ذلك إجماع منهم على نقله. وإذا أجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل عليه مقطوعاً به»[2].

والخلاصة: أنّ دعوى الإجماع مع عدم الاطلاع على فتوى الغير في المورد الخاصّ أمر شائع في كلماتهم، فيدّعون الإجماع على الصغرى لاتفاقهم على الكبرى.

النقطة الرابعة: هل يعدّ هذا النحو من ادّعاء الإجماع تدليسا؟

نقول: متى يعدّ النقل المسامحي تدليساً؟

يقول الميرزا الأشتياني: «ترتّب التدليس على النقل المسامحي إنّما هو إذا

١. الخلاف، الشيخ الطوسي، ج٢، ص٢٥٠.
٢. عدّة الأصول، الشيخ الطوسي، ج١، ص٣٧٢ ـ ٣٧٣.

كان الكتاب المنقول في الإجماع مرجعاً للعلماء بحيث يعلم عادةً وقوف من يذهب إلى اختصاص الحجية بنقل الإجماع الاصطلاحي على النقل المزبور، واعتماده عليه مستقلاً من دون فحص وتتبّع في سائر كتب الفتاوي حتى يظهر له كون بناء النقل المزبور على المسامحة».

ثم يقول: «وأنّى لمدّعي التدليس لإثبات ذلك، وأيّ عالم يعتمد على نقل الإجماع بمجرّده من دون فحص سيّما مع شيوع الخلاف في مدرك الإجماع وطرق استكشاف قول الإمام عليه السلام عن أقوال العلماء.

ثم إنّ صريح كلام صاحب المعالم شيوع القول بطريقة المتأخرين، وذهاب جماعة ممّن عاصره وتقدّم عليه إلى هذه الطريقة، وقوله ولا دليل لهم على الحجيّة إشارة إلى عدم كون هذه الطريقة مرضيّة عنده في الاستكشاف عن قول الإمام عليه السلام، وقد عرفت أنّ الطريق للاستكشاف منحصر فيها في زماننا هذا وأشباهه وأنّ طريقة اللطف غير كاشفة من وجوه، وأنّ الدخول لا يتصوّر إلا في زمان الحضور كما اعترف به قدس سره على ما عرفت سابقاً»[1].

إذاً، لا يعدّ التسامح في نقل الإجماع تدليساً.

نتائج البحث:

معنى الإجماع في مصطلح العامة هو اتفاق جميع العلماء في عصر، وعند الخاصة هو اتفاق خاص وهو اتّفاق مَن يعتبر قوله من الأمّة في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية.

الإجماع عند الإمامية هو أحد الأدلة الأربعة من ناحية شكلية فقط، و إلا

١. بحر الفوائد في شرح الفرائد، الميرزا محمد حسن الأشتياني، ج٢، ص١٢٥ ـ ١٢٧.

فهو يرجع إلى حجيّة السنّة في الحقيقة والواقع.

الإجماع المنقول ليس حجة على المنقول إليه؛ لأنه إخبار عن حدس.

الإجماع الحجة لا بدّ أن يكون هو الإجماع الحاصل عند الفقهاء المتقدّمين لا المتأخّرين؛ لأنّ الفقهاء المتقدّمين هم الذين يكون عندهم ذلك الارتكاز والوضوح؛ باعتبار قربهم من عصر النص.

لا بدّ أنّ لا يكون الإجماع مدرَكيّاً ولا محتمل المدرَكيّة؛ لأنّه إن كان هناك مدركاً فإنّه لا توجد ملازمة بين فهم الفقهاء السابقين وفهمنا، فقد نفهم من المدرَك ـ لو اطّلعنا عليه ـ غير ما فهمه هؤلاء الفقهاء، وبالتالي لا نستطيع الكشف عن رأي المعصوم بنحو جازم[1].

نعم، استنادهم إلى مدرك معيّن يقوّي هذا المدرَك، وينفع في حصول اليقين عن طريق تراكم الاحتمالات بشكل أسرع.

أن لا توجد قرائن عكسية تدلّ على عدم وجود ذلك الارتكاز عند الفقهاء المتقدّمين.

وجود المخالف للإجماع لا يضرّ على مبنى الشهيد الصدر؛ لأنّه قد يكون الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم حتى مع وجود هذا المخالف؛ لأنّ الإجماع قائم على حساب الاحتمالات، فقد يكون المخالف ممّن لا يعتدّ بمخالفته. فالموضوعية ليست للإجماع بل لحساب الاحتمالات.

الإجماع و إن كان محتمل المدركية، إلا أنّه قد يستدل به ويستفاد منه من باب تجميع القرائن وتقوية المدرَك.

---

١. ذكر أحد الأساتذة: بأنّه لا يرى صحة الإشكال على الإجماع ولو علمنا بالمدرك فضلاً عن احتمال المدرك. (مجلة مداد الأطهار، العدد الأول، ص٧١).

أغلب دعاوى الإجماع قائمة على التسامح في إطلاق الإجماع حتى أصبح لهم اصطلاح خاص في الإجماع وهو كل اتّفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفقاق الجميع أو البعض، فيشمل القسمين.

التسامح في دعوى الإجماع لا يعتبر تدليساً.

لا يحصل الوثوق في دعاوى الإجماع بعد أن عرفنا أنّهم يتسامحون في الغالب في دعوى الإجماع، فهو غير حجة ما لم يحصل لنا القطع بسببه برأي المعصوم عليه السلام؛ إذ القطع حجة بذاته كما هو معلوم.

يقول الشيخ المظفر قدس سره: «والتحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصّل ندرةً لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصّلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة»[١]، وكذلك قال: «وعلى كل حال لم تبقَ لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادة قول الإمام على سبيل القطع واليقين»[٢].

والحمد لله ربّ العالمين.

١. أصول الفقه، الشيخ المظفر، ج٢، ص١١٠.

٢. المصدر نفسه، ص١١٣.

عدم وجوب الفحص
في الشبهات الموضوعية
(دراسة في استثناء موارد الفحص اليسير)

بقلم: الشيخ مصطفى نكد

الملخّص

تعرضنا في هذه المقالة إلى ما هو مشهور من عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، فتجري الأصول النافية فيها إلاّ في بعض الموارد، على خلاف في عددها، وقد ركّزنا في هذه المقالة حول استثناء المحقق النائيني﵀ من عدم وجوب الفحص، وهي صورة ما لو كان الفحص يسيراً، فذكرنا ما يصلح أن يكون وجهاً لهذا الاستثناء ودفع ما يرد عليه من إشكالات.

البحث في هذه المقالة يقع في فصول ثلاثة:

الفصل الأول: في معنى الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية، وفي تحرير محل النزاع وفي موطن البحث.

الفصل الثاني: الدليل على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، فتجري الأصول النافية للتكليف، والاستثناءات التي يكون بعضها محل اتفاق بينهم وبعضها محل نزاع.

الفصل الثالث: الدليل وجوب الفحص في هذا الاستثناء، وعرض المهمّ من الإشكالات وردها.

الفصل الأول:

معنى الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية:

المراد من الشبهة الحكميّة هو ما يكون متعلّق الشك والشبهة فيها حكم من الأحكام الشرعيّة الكليّة من غير فرق بين أن يكون الحكم المشكوك من سنخ الأحكام التكليفيّة أو الأحكام الوضعيّة [1].

والمراد من الشبهة الموضوعية هي ما يكون متعلّق الشك في موردها عبارة عن انطباق الحكم الكلّي على واقعة شخصيّة [2].

وبناء أن أحد مراتب الحكم هو الفعلية والمجعول، فيمكن أن يقال أن متعلق الشك في كلتا الشبهتين هو الحكم، ولكن الحكم المشكوك في الشبهة الحكمية هو الحكم بمرتبة الجعل وأما الحكم المشكوك في الشبهة

١. صنقور علي، محمد، المعجم الأصولي مؤسسة السيدة المعصومة، الطبعة الثالثة عام ٢٠١٣ ميلادي، ج٢، ص١٩٥.

٢. المصدر نفسه، ص٢٠٤.

الموضوعية هو الحكم بمرتبة المجعول والفعلية وأما في مرتبة الجعل يكون الحكم محرز ومعلوم.

ومثال الشبهة الحكمية ما لو وقع الشك في جعل الحرمة على حشيشة الكيف، فلا ندري هل جعل الشارع الحرمة عليها أم لا ـ أي جعل الحلية بناء على أن الحلية من المجعولات الشرعية و إلا تكون من المنتزعات العقلية ـ في لوح الواقع، فالحكم الكلي الذي هو في مرتبة الجعل غير واضح ومشكوك.

ومثال الشبهة الموضوعية ما لو وقع الشك في وجوب الحج في مرتبته الفعلية على فلان للشك في تحقق الاستطاعة في حقه مع وضوح الحكم في مرتبة الجعل وأن الحكم الكلي مجعول ـ بالمعنى اللغوي ـ على المكلف المستطيع.

منشأ الشك في الشبهة الحكمية

منشأ الشك في مورد الشبهة الحكمية هو ثلاثة:

١ ـ عدم النص في المسألة، أو فقدانه.

٢ ـ تعارض النص مع الآخر.

٣ ـ إجمال النص، سواء أكانت الشبهة مفهومية موضوعية أم الشبهة مفهومية حكمية.

والشبهة المفهومية الموضوعية لا تجعل الشبهة من الشبهات الموضوعية، بل تبقى شبهة حكمية، كما لو وقع الشك في مفهوم الفقير الواقع موضوعاً لوجوب التصدق عليه، فهل الفقير هو من لم يملك قوت يومه أو من لم يملك قوت سنته، فهذا الترديد سوف يؤدي إلى الشك في الحكم الكلي فهل موضوعه هو من لم يملك قوت يومه أو موضوعه من لم يملك قوت سنته،

وبالتالي سوف يكون الحكم الكلي مشكوكا تبعا للشك في مفهوم موضوعه، فالتفت جيداً.

منشأ الشك في الشبهة الموضوعية

وأمّا منشأ الشكّ في الشبهات الموضوعية فهو ما سوى ذلك، فدائماً الشكّ بنحو الشبهة المصداقية هو شك بنحو الشبهة الموضوعية؛ لأنّ الشكّ فيها شكّ في مصداقية فرد لطبيعة معينة ويكون منشؤه هو اشتباه الأمور الخارجية لا الإجمال والاشتباه في مفهوم الطبيعة، وهذا المناط يجعل دائما الحكم الفعلية أي المجعول مشكوكا.

قال الشيخ الأعظم ﵀: «إمّا أن يكون فعلا كلّيّا متعلّقا للحكم الشرعي الكلّي، كشرب التتن المشكوك في حرمته، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

وإمّا أن يكون فعلا جزئيّا متعلّقا للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرا.

ومنشأ الشكّ في القسم الثاني: اشتباه الأمور الخارجيّة.

ومنشؤه في الأوّل: إمّا أن يكون عدم النصّ في المسألة، كمسألة شرب التتن، وإمّا أن يكون إجمال النصّ، كدوران الأمر في قوله تعالى:

حَتَّى يَطْهُرْنَ [1] بين التشديد والتخفيف مثلا، وإمّا أن يكون تعارض النصّين، ومنه، الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات» [2].

١. البقرة: ٢٢٢.

٢. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم المشرفة، ١٤٣٧ هـ ق، ج٢، ص١٨.

تحرير محل النزاع:

يقع الكلام في عدة نقاط:

الأولى: إن كلامنا عن الشبهة الموضوعية في التكليف لا في المكلف به، إذ الشك في المكلف به لا تجري فيه الأصول المؤمنة كما هو معروف بين الأعلام.

الثانية: إن الشبهة الموضوعية تارة تكون مقرونة بعلم إجمالي وأخرى تكون شبهة بدوية وثالثة تكون مسبوقة بعلم، فالقسم الأول خارج عن محل كلامنا إذ لا مجرى للأصول المؤمنة فيه، وأما القسم الثاني والثالث هما محط كلامنا.

الثالثة: اتفق محققو علماء الأصول على عدم جريان البراءة ـ مثلا ـ في الشبهات الحكمية قبل الفحص، واختلفوا في مقدار الفحص، وأمّا في الشبهات الموضوعية فتجري الأصول المؤمنة عند الشك مطلقا، فلا يجب الفحص والتدقيق في مواردها.

وموطن هذا البحث هو ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله[1] في المقام الثاني ـ ما يعتبر في العمل بالبراءة ـ في الخاتمة ـ فيما يعتبر في العمل بالأصل ـ ، والشيخ الآخوند رحمه الله[2]، وتبعهما على ذلك جمع غفير من العلماء.

الفصل الثاني:الدليل عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية

إذا رجعنا إلى أدلة الأصول النافية للتكليف لرأينا أنّه قد أخذ في عنوانها وموضوعها الشكّ وعدم العلم، وهذا العنوان منطبق على الجاهل بالحكم الفعلي، فالشك بنحو الشبهة الموضوعية ينطبق عليه موضوع هذه الأدلة التي لها إطلاق أحوالي لحالة ما قبل الفحص ولحالة ما بعده، فالمقتضي موجود

١. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم المشرفة، ١٤٣٧ هـ ق، ج٢، ص٤٤١.

٢. الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، جماعة المدرسين مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ١٤٣٨ هـ ق، ج٣، ص١٤٦.

وهو انطباق هذا العنوان المأخوذ في أدلة الأصول النافية للتكليف مع كونه مطلق لكلتا الحالتين، والمانع مفقود في المقام.

فمثلا موضوع دليل الاستصحاب والعنوان المأخوذ في دليله هو الشك «لا تنقض اليقين بالشك»، وهذا العنوان يصدق عرفا وإن كان قبل الفحص، وعنده يقين سابق فتحقق موضوع الاستصحاب حقيقة ولا موجب لإلزامه بالفحص بمعنى عدم جريان الاستصحاب، وهو مطلق لحالة ما قبل الفحص ولا مانع يمنع من تأثير المقتضي أثره.

وكذلك دليل البراءة الشرعية ـ وعمدة دليلها هو حديث الرفع ـ فظاهر الرفع أن كل ما يشك المكلف فيه من تكاليف فهو مرفوع عنه، فيعم بإطلاقه جميع الشبهات البدوية حتى الشبهات الموضوعية قبل الفحص لصدق عدم العلم في مثل ذلك.

وعليه فالمقتضي موجود والمانع مفقود فتجري الأصول النافية للتكليف في الشبهات الموضوعية مطلقا.

قال الآخوند الخراساني رحمه الله: «فقضية إطلاق أدلتها، وإن كانت هي عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية»[1].

وقال السيد الخوئي رحمه الله: «إنّ مجرد النظر وفتح العين من دون إعمال مقدّمة أخرى وإن كان لا يعدّ من الفحص، إلّا أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ في أدلة البراءة إنّما هو الجاهل وغير العالم.

ولا شك في أنّ المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الفجر،

---

١. المصدر نفسه.

ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيّداً لإطلاقات الأدلة الدالة على الاستصحاب أو البراءة، فالإطلاقات المذكورة محكّمة لا وجه لتقييدها»[1].

الاستثناءات في عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية

هناك عدة موارد قيل باستثنائها عن عدم وجوب الفحص، نذكر منها اثنين هما محل اتفاق بينهم ولو في الجملة، ونذكر منها واحدة التي هي محل النزاع بينهم والتي هي محل بحثنا.

الاستثناء الأول:العلم بعدم رضا الشارع باجراء البراءة

ما إذا كان الحكم مما ثبت له درجة اهتمام من الشارع بحيث يجزم من يطلع على المنظومة الروائية عدم رضا الشارع المقدس بإجراء البراءة النافي له عند الشك في تحقق موضوعه من دون فحص وتحقيق، ومثال لذلك الفروج والأعراض والدماء والأموال الخطيرة فإن البراءة لا تجري في الشبهة الموضوعية في هذه الموارد، بل لابد من الاحتياط أو لا أقل لا تجري الأصول المؤمنة قبل الفحص والتدقيق.

قال الميرزا النائيني رحمه الله: «إن مناطات الأحكام التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها تنقسم إلى قسمين فمنها ما لا يرضى الشارع بفواتها حتى عند الجهل كالدماء والفروج والأعراض (ومنها) ما لا تكون بهذه المثابة من الأهمية وليس فيها اقتضاء اهتمام الشارع بها حتى في تلك الحال، أما القسم الأول، فالأحكام الواقعية الناشئة منها حيث انها قاصرة عن الباعثية حال الجهل، فلا محالة يلزم على الشارع جعل متمم لها حفظا لأغراضها بإيجاب الاحتياط في مواردها»[2].

١. الموسوي الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، مكتبة الداوري، قم المشرفة، ١٤١٣ هـ ق، ج١، ص٥٩٣.
٢. الغروي النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، مطبعة العرفان، قم المشرفة، ج٢، ص١٢٤ ـ ١٢٥.

وقال السيد الإمام ﵀: «وأمّا أصالة الحرمة في باب الفروج والأموال، فليست من جهة هذه الكبرى؛ فإنّه لو كانت من جهتها لم يختصّ الحكم بتلك الموارد، بل لا بدّ من إسرائه إلى كلّ مورد عُلّق الحكم على أمر وجوديّ، سواء كان في الأموال والأعراض أو غيرهما مع أنّ الأمر ليس كذلك»(١).

وقال السيد محمد رضا السيستاني حفظه الله: «فإن من الأحكام الشرعية ما هو بدرجة عالية من الأهمية بحيث لا يكون مجرى لأصالة البراءة حتى بعد الفحص، كحرمة قتل المؤمن، فإنه لا يجوز قتل أي شخص إذا شك في كونه كافرا حربيا أو مسلما محقون الدم حتى لو كان ذلك بعد الفحص، بل يكون مثله مجرى لأصالة الاحتياط لا البراءة»(٢).

الاستثناء الثاني: فيما اذا شك المكلف في قدرته على الامتثال

إذا شك الشخص في قدرته على امتثال التكليف الإلزامي على نحو الشبهة الموضوعية، فمنهم من قال بعدم إمكان الرجوع إلى أصالة البراءة قبل الفحص مطلقا سواء أكانت القدرة دخيلة في ملاك الحكم وهو ما يعبر عنها بالقدرة الشرعية أم لم تكن القدرة دخيلة في ملاك الحكم وهو ما يعبر عنها بالقدرة العقلية، ومنهم من فصل حيث قال بعدم إمكان الرجوع إلى أصالة البراءة قبل الفحص في القدرة العقلية دون القدرة الشرعية، وهناك تفصيلات أخرى، ولكن الذي يجمعها شيء واحد وهو أنه اتفقوا على عدم جريان أصالة البراءة عند الشك في وجود القدرة على امتثال الحكم الإلزامي في موارد الشبهة الموضوعية في الجملة، أي على نحو كان التامة، وإن اختلفوا في تفصيلات المسألة.

١. الموسوي الخميني، روح الله، أنوار الهداية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، تهران، ج٢، ص١٢١.
٢. الحسيني السيستاني، محمد رضا، بحوث في شرح مناسك الحج، دار الفقه للطباعة والنشر، قم المشرفة، ١٤٤١ هـ ق، ج٣، ص٦١١.

قال الميرزا النائيني رحمه الله: «والسر فيه أن الشك في التكليف إنما يكون موردا للبراءة في غير ما إذا كان من جهة الشك في القدرة وأما في موارد العلم بوجود الملاك الملزم والشك في التكليف من جهة الشك في القدرة فلا يجوز العقل تفويت الملاك الملزم بمجرد احتمال العجز عن تحصيله عقلا أو شرعا»[1].

وقال المحقق العراقي رحمه الله: «العمدة ما عرفت من رجوع الشك المزبور إلى الشك في القدرة المحكوم عقلا بوجوب الاحتياط»[2].

وقال السيد الخوئي رحمه الله: «أنّ الشك في وجوب الإعادة فيما إذا ارتفع العذر في الوقت نشأ من الشك في القدرة على استيفاء المصلحة الباقية من العمل الاختياري، وهذا و إن كان شكاً في أصل التكليف، ومقتضى الأصل فيه البراءة، إلّا أنّه لما كان ناشئاً من الشك في القدرة، فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال، لما تقرر في محلّه من أنّ الشك في التكليف إذا كان ناشئاً عن الشك في القدرة على الامتثال فهو مورد لحكم العقل بالاشتغال دون البراءة كما لا يخفى»[3].

وقال الشيخ ناصر مكارم حفظه الله: «حيث إنّ القدرة على الامتثال و إن كان حالها حال سائر القيود المأخوذة في فعلية التكاليف ولكن مع ذلك لا تجري البراءة في موارد الشكّ فيها لوجود قاعدة عقلائيّة هنا، لأنّ بناء العقلاء في دائرة الموالي والعبيد العرفيّة على لزوم الفحص عن وجود القدرة ولزوم التصدّي للامتثال وعدم صحّة الاعتذار بمجرّد احتمال عدم القدرة، وهذا الأمر الارتكازي العقلائي بعد عدم الردع عنه من قبل الشارع بمنزلة قرينة

١. الغروي النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، مطبعة العرفان، قم المشرفة، ج٢ ص ٢٢٢.
٢. العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، دفتر انتشارات إسلامي- جامعة المدرسين-، قم المشرفة، ج٣، ص٣٤٢.
٣. الموسوي الخوئي، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم المشرفة، ج٢، ص٦٠.

متّصلة تمنع عن انعقاد الإطلاق في أدلّة البراءة لموارد الشكّ في التكليف الناشئ من الشكّ في القدرة.» [1].

وقال السيد الحكيم حفظه الله: «المتيقن من وجوب الاحتياط مع الشك في القدرة ونحوها من الأعذار هو وجوب السعي لتحصيل ما يحرز تحقق الامتثال به في ظرف الشك في القدرة عليه، لا تحصيل ما يعلم بالقدرة عليه في ظرف الشك في تحقق الامتثال به، كما في المقام، فإن الطرف غير الواجد لعنوان العذر يعلم بالقدرة عليه ويشك في كونه محققا للامتثال.

و إن شئت قلت: وجوب الاحتياط إنما هو مع الشك في سعة القدرة» [2].

الاستثناء الثالث: فيما لو كان الفحص يسيرا

اذا كان الفحص أمر يسير لا يحتاج إلى مؤونة، فهنا وقع النزاع بين الأعلام في جريان الأصول النافية للتكليف مطلقا ولو كان قبل الفحص وفي جريانها بعد الفحص لا قبله، فبعضهم قال بجريانها مطلقا كالسيد الخوئي رحمه الله [3]، وبعضهم قال بعدم جريانها قبل الفحص كالميرزا النائيني رحمه الله [4]، فعلى القول الأول لا يكون هذا من استثناءات القاعدة بخلاف القول الثاني.

وهذا الاستثناء هو محط نظرنا في المقالة.

الفصل الثالث: دليل وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية التي يكون الفحص فيها أمر يسير

ذهب جماعة من العلماء إلى أن عدم وجوب الفحص في الشبهات

---

١. مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الأصول، دار الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم المشرفة، ج٣، ص١٢٨.

٢. الحكيم، محمد سعيد، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، قم المشرفة، ج٤، ص٢٤٢.

٣. الموسوي الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، مكتبة الداوري، قم المشرفة، ١٤١٣ هـ ق، ج١، ص٥١٢.

٤. الغروي النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، مؤسسة جماعة المدرسين مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ١٤٣٦ هـ ق، ج٤، ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

الموضوعية لا تشمل موارد ما لو كان الفحص أمرا يسيرا ولا يحتاج إلى مؤونة وذلك أن لفظة: «ما لا يعلمون» في دليل البراءة منصرفة إلى خصوص عدم العلم الذي له ضرب من الثبات والاستقرار ولا يشمل ما يتحول إلى العلم بأبسط مؤونة وبأدنى تأمل والتفات، ولفظ الشك المذكور في دليل الاستصحاب أيضا منصرف عرفا إلى ما له أدنى درجة من الثبات والاستقرار وأما الشك الذي يزول بأدنى التفات أو أبسط سؤال، فمثله غير مشمول لدليل لا تنقض اليقين بالشك بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع، فهناك ارتكاز عقلائي يصرف أدلة الأصول المؤمنة عن شمولها لموارد يكون الفحص أمر غير محتاج إلى عناء ومشقة ويكون أمره يسير وخفيف مؤونة.

وخاصة أن الاستصحاب أصل عقلائي ـ بناء على ذلك ـ والنصوص الشرعية وردت مورد إمضائه، وما يجري عند العقلاء من الاعتماد على الحالة السابقة في مورد الشك، إنما هو فيما إذا كان للشك أدنى درجة من الثبات والاستقرار أو أن العقلاء يرون من كان قادر على الفحص وكان الفحص ليس بحاجة إلى مؤونة، بل أمره يسير هو بحكم العالم ولا يصدق عليه ـ بنظرهم ـ أنه جاهل، بل قد لا يرون انطباق عنوان الفحص في موارد التي يكون الفحص عنها من الأمور اليسيرة والسهلة، فالأدلة الشرعية لحجية الاستصحاب لا تنهض بإفادة ما هو أوسع من ذلك.

وعليه لا يشمل مورد الشبهات الموضوعية قبل الفحص اليسير الذي به يستقر الشك أو يزول.

قال الميرزا النائيني رحمه الله: «ان أدلة البراءة قاصرة عن الشمول لمثل هذا الجاهل الّذي كان مقدمات العلم كلها متحققة عنده بحيث لا يكون هناك مئونة

أخرى غير النّظر لانصرافها إلى غيره ممن لا يكون مقدمات العلم حاضرة عنده وكان محتاجا إلى تحصيله»[1].

وعبارته ﵀ في الفوائد: «ثمّ لا يخفى: أنّ عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة إنّما هو فيما إذا لم تكن مقدّمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى أزيد من النّظر في تلك المقدّمات، فانّ في مثل هذا يجب النّظر ولا يجوز الاقتحام في الشبهة ـ وجوبيّة كانت أو تحريميّة ـ إلّا بعد النّظر في المقدّمات الحاصلة، لعدم صدق الفحص على مجرّد النّظر فيها إذ الفحص إنّما يكون بتمهيد مقدّمات العلم الّتي هي غير حاصلة، فلا يجوز الأكل والشرب اعتمادا على استصحاب الليل إذا توقّف العلم بطلوع الفجر على مجرّد النّظر إلى الأفق، وكذا لا يجوز الاقتحام في المائع المردّد بين كونه خلا أو خمرا إذا توقّف العلم به على مجرّد النّظر في الإناء أو السؤال عن الّذي في جنبه»[2].

وقال السيد محمد رضا السيستاني ﵀: «إذا كان الفحص الذي يتوقف عليه استقرار الشك أو زواله شيئا يسيرا كالنظر في الصندوق أو في سجل الحسابات التجارية، فالفحص لازم ولا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاستصحاب قبل ذلك»[3].

اشكل السيد الخوئي﵀ بأن الفحص لم يرد في دليل شرعي بمعنى أنه لم يرد موضوعا للحكم بإجراء البراءة أو الاستصحاب حتى نرى صدق هذا

١. الغروي النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، مطبعة العرفان، قم المشرفة، ج٢ ص ٣٢٧.

٢. الغروي النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، مؤسسة جماعة المدرسين مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ١٤٣٦ هـ ق، ج٤، ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

٣. الحسيني السيستاني، محمد رضا، بحوث في شرح مناسك الحج، دار الفقه للطباعة والنشر، قم المشرفة، ١٤٤١ هـ ق، ج٣، ص٦٢١ ـ ٦٢٢.

العنوان من عدمه.

فقال ﵀: «وفيه إن مجرد النّظر وفتح العين من دون إعمال مقدمة أخرى وان كان لا يعد من الفحص، إلّا إن الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقة عرفا، بل المأخوذ في أدلة البراءة إنما هو الجاهل وغير العالم.

ولا شك في ان المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الفجر، ولا دليل على وجوب النّظر ليكون مقيدا لإطلاقات الأدلة الدالة على الاستصحاب أو البراءة، فالإطلاقات المذكورة محكمة لا وجه لتقييدها»[1].

ولك أن تدافع عن الميرزا النائيني ﵀ أنه أراد من عدم صدق الفحص في المقام بيان جريان سيرة العقلاء على عدم إجراء البراءة مثل هذه الصورة حيث يريد المكلف الهرب من الواقع كما في تعبيرات السيد الشهيد ﵀[2].

والسيد محمد رضا السيستاني حفظه الله دافع عن الميرزا ﵀ وردّ كلام السيد الخوئي ﵀ فقال: «فيلاحظ أنه ليس في هذا الكلام دعوى عدم صدق الفحص على مجرد فتح العينين للنظر إلى الأفق ليناقش فيها بأن الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان الدليل لتكون العبرة بصدقه عرفا، بل دعوى أن عنوان الجاهل المأخوذ في دليل البراءة منصرف عمن تتوفر له مقدمات العلم كافة سوى فتح العينين في المثال المذكور، وهذه الدعوى قريبة جدا، بل قد تقدم انصراف الجاهل عمن يكون جهله من جهة ترك الفحص اليسير الذي يتوقف عليه ثبات الشك واستقراره عرفا»[3].

---

١. الموسوي الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، مكتبة الداوري، قم المشرفة، ١٤١٣ هـ ق، ج١، ص٥١٢.

٢. الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت ﵈، ١٤٣٣ هـ ق، ج٥، ص٤٠٩ ـ ٤١٠.

٣. الحسيني السيستاني، محمد رضا، بحوث في شرح مناسك الحج، دار الفقه للطباعة والنشر، قم المشرفة، ١٤٤١ هـ ق، ج٣ ص ٦٠٥.

إن قلت: إن مقتضى اختصاص حديث الرفع بالأمة الإسلامية، كما هو ظاهر قوله: «رفع عن أمتي» هو ثبوت خصوصية لهذه الأمة في الرفع المذكور، ولا يتصور خصوصية لهم فيه سوى شمول الرفع لجميع موارد احتمال التكليف ما لم يحرز ثبوته بطريق معتبر شرعا، و إلا فإن جميع الأمم في ذلك على حد سواء بناء على ثبوت البراءة العقلية أو العقلائية ـ بحد تعبير السيد الشهيد رحمه الله[1] ـ.

قلنا: أولا: قد تكون خصوصية هذه الأمة هي رفع الاحتياط عنها وعدم جعله، ولعل الشارع في تلك الأمم ألزمهم بالاحتياط الظاهري ووضع عليها الاحتياط باحتمال التكليف الإلزامي، إما مطلقا أو في خصوص الشبهات الحكمية.

ثانيا: أن في الحديث فقرات عديدة ليس من الضروري أن يكون جميعها مختص بهذه الأمة إذ بعض فقراته تعم جميع البشر كالاضطرار والنسيان والخطأ، بل يكفي بعضها أن يكون مختص بهذه الأمة، وعليه لا نحرز أن ما لا يعلمون من مختصات هذه الأمة أم لا، فيكون الامتنان من حيث المجموع لا الجميع.

إن قلت: وردت بعض النصوص الخاصة قد يظهر منها عدم الحاجة إلى الفحص حتى بمجرد السؤال في جملة من الموارد، كمورد الشك في النجاسة والشك في تذكية اللحم وحلية الجبن والشك في حال المرأة ونحو ذلك[2]، وعليه قد يقال إنه يستفاد من هذه النصوص ـ بعد إلغاء خصوصية المورد ـ عدم وجوب الفحص مطلقا في مورد الشبهات الموضوعية وبصورة عامة.

---

١. قال السيد الشهيد رحمه الله: «اما البراءة العقلية، فقد عرفت انها ليست ثابتة الا كقاعدة عقلائية مرتكزة بالنسبة إلى الموالي العقلائية.»

الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام، ١٤٣٣هـ ق، ج٥، ص٤٠٩.

٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٨٧ هـ ش، ج٣ ص ١٣، ج٦ ص ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٥٧، ج٥، ص٥٦٩.

فمثلا: صحيحة زرارة رضوان الله عليه[1] في المقطع الخامس: «.... قلت فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه.

قال عليه السلام: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك» الحديث.

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث بما حاصله: يسأل فيه زرارة رضوان الله عليه عن الفحص في الشبهات الموضوعية، فهل يجب فيها الفحص أو لا؟ فأجابه الإمام عليه السلام بعدم وجوب الفحص، وإنما تفحص لإذهاب الشك الذي يقع في النفس، فهو أمر إرشادي إلى طرد وسوسة النفس.

فكان بوسع زرارة رضوان الله عليه أن ينظر إلى الثوب فيعرف، والنظر أمر يسير وسهل لا يحتاج إلى مؤونة، والحال أن الإمام عليه السلام حكم بعدم وجوب الفحص، فمقتضى ما ذكره عليه السلام أنه لا يجب الفحص عند الشك في الإصابة سواء كان يسيرا أو عسيرا أي سواء كان ذا مؤونة أو لا، وعدم تفصيل الإمام عليه السلام دليل على العموم، بل بالنسبة إلى ما كان فحصه أمرا يسيرا فالرواية كالنص فيه إذ هو مورد الرواية ومحط نظر السائل، وشمول الحكم لمورد سؤاله هو كالنص بالنسبة له.

فدعوى القائلين بوجوب الفحص في الأمور اليسيرة، بأن العقلاء مرتكز في أذهانهم بأنه يرون المكلف الشاك هو عالم بالواقع، ولو حكما في موارد الشبهات الموضوعية التي يستطيع رفع جهله بأدنى مؤونة ورفع الشك أمره يسير، أو أن الشك الوارد في الأصول النافية للتكليف هو الشك الذي له أدنى درجة من الثبات والاستقرار، فتصرف إطلاقات أدلة الأصول العملية المعذرة

١. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٨٦ هـ ش، ج١، ص٤٤٦ ـ ٤٤٧ الحديث ١٣٣٥.

والمؤمنة للمكلف إلى ما هو مرتكز، لحجية الانصراف الناشئ من مرتكزات عقلائية، فيشكل تمسك بإطلاقات أدلة الأصول العملية خاصة الأصول العلمية التي هي مرتكزة في ذهن العقلاء كالبراءة والاستصحاب، فتتحدد الأدلة بحدود السيرة وارتكاز العقلائي، ولا تكون الأدلة أوسع من المرتكز، وعليه تتم نتيجة التي يريد أن يتوصل إليها الميرزا﴿رحمه الله﴾ بهذا البيان.

لكن هذه الدعوى مردودة، وذلك بأن يقال إن الكبرى ـ وهي صرف الأدلة بالانصرافات الناشئة من المرتكزات العقلائية ـ وإن كانت صحيحة، ولكن تطبيقها في المقام غير صحيح، وذلك أننا لم نستفيد عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية مطلقا من خلال إطلاق الدليل ـ هذه الرواية ـ حتى تأتي هذه الكبرى، بل استفدنا ذلك من خلال نص الإمام﴿عليه السلام﴾ على عدم وجوب الفحص عن الشبهات الموضوعية في أمور اليسيرة، وهذا النص استفدناه من هذا المقطع من الرواية، لأن مورد السؤال هو ما يكون فحصه لا يتطلب مؤونة، فيكون نوع ردع عن هذا الارتكاز وأن الشارع لا يرضى بجريان هذا الارتكاز في أموره الشرعية.

على أنه قد يقال أن ما ادعوه غير صحيح عند العقلاء وذلك أن العقلاء يلاحظون أيضا مصلحة التسهيل فيجرون الأصول المؤمنة في موارد الشبهات الموضوعية حتى في الأمور اليسيرة، لكي يسهلوا على أنفسهم، وهذا الارتكار غير واضح عندهم كما ادعاه الميرزا﴿رحمه الله﴾ أو ما ينسب إليه، أو لا أقل هذا الارتكاز وإن كان موجودا إلا أنه ليس بهذه القوة من الاستحكام عندهم لوجود ما يزاحمه، وهي مصلحة التسهيل عندهم، فيكون ردعه بمثل هذه النصوص أمر سهل ويسير فنبقى على كلية أن الردع لابد أن يواكب قوة استحاكم السيرة.

فهذه الرواية صالحة لرد كلام الميرزا رحمه الله وغيره من التفصيل في الفحص في الشبهات الموضوعية.

قلنا: أولا: إنه لم نحرز أن هذه الرواية مما يكون الفحص فيها أمر يسير إذ يوجد اختلاف في النسخ، فبعض النسخ يوجد فيها كلمة زائدة «فاقلبه» حيث قال زرارة رضوان الله عليه[1]: «فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ فَأَقْلِبَهُ»، والظاهر من هذه الكلمة بأن الفحص عنها أمر يحتاج إلى تقليب ومشقة لا أنه بالأمر اليسير، ومع اختلاف النسخ لا نحرز أن هذه الرواية من موارد التي يستدل بها على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية مطلقا.

قال السيد الزنجاني حفظه الله في مقدمته على الكافي[2]: «الرواية وعدم الرجوع إلى أصل المصدر ربما يصير سبباً لاستنتاج خاطئ، فمثلًا وردت هذه الفقرة في الصحيحة الثانية لزرارة: «قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا ...» فربما استنتج منها عدم لزوم الفحص ـ حتى اليسير منه ـ في الشبهات الموضوعية، إلّا أنّ هذا الاستنتاج ـ على فرض صحّته ـ مبني على هذه النسخة، مع أنّ الرواية وردت في علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٦١، وفيها بعد عبارة «أنظر فيه» زيادة قوله: «فاقلبه» ولا يصحّ الاستنتاج المتقدّم بناء على هذا النقل، كما هو ظاهر.» انتهى.

والقول بترجيح نسخة الكافي على نسخة علل الشرائع عهدته على مدعيه، إذ لا دليل تام يمكن الاعتماد عليه ويكون حجة في الترجيح.

١. قمّی، صدوق، محمّد بن علی بن بابويه، علل الشرائع، ٢ جلد، کتاب فروشی داوری، قم ـ ایران، اول، ١٣٨٦ هـ ق، ج٢، ص٣٦١.

٢. كلينى، ابو جعفر، محمد بن يعقوب، الكافي (ط ـ دار الحديث)، ١٥ جلد، دار الحديث للطباعة والنشر، قم ـ ايران، اول، ١٤٢٩ هـ ق، ج١، ص٧.

ثانيا: لو تنزلنا وقلنا بترجيح نسخة الكافي، فنقول: إن الأدلة الشرعية حتى يصح التمسك بإطلاقها لابد أن تكون مقدمات الحكمة تامة، وأحد مقدمات الحكمة هي أن لا يوجد قيد يمنع من الإطلاق وهذه القيود، إما مذكورة باللفظ أم لا، فعلى الأول فواضح، وليس المقام مقامها في التفصيل فيها بأنها هل مطلق قيود ولو منفصلة أم فقط متصلة، وعلى الثاني هي الانصرافات ومناشئ الانصرافات الحجة كثيرة منها انصرافات ناشئة من مرتكزات عقلائية، فمع وجود ارتكاز عقلائي يكون هذا الارتكاز محفوف بالكلام كالقرينة المتصلة تصرف ظاهر الدليل عن إطلاقه إلى ما يتحدد به المرتكز، فالشارع اتكل في تحصيل ملاكه وغرضه على الفهم العقلائي والعرفي لخطاباته ولم يبتدع طريق جديد، فعند إلقائه يتحدد خطابه بما هو مرتكز في أذهانهم، فلو كان لا يريد ذلك ويريد الإطلاق جدا فلابد من التنبيه عليه وأن يردع إذ يكون هذا نوع من التأسيس، فالشارع أراد من خلال إطلاقه للكلام ـ لو أراده جدا ـ أن يوسع النكتة التي هي بطبعها ضيقة فيكون هذا نوع من الردع الذي هو نوع من التأسيس، وكما يعلم أن الردع لابد أن يتناسب مع قوة استحكم السيرة فمع وجود هكذا ارتكاز لا يصح الردع بإطلاق من هنا أو عموم من هناك بل لابد من النص على ذلك لكي يتنبه العقلاء بوجود ردع من الشارع في ذلك، ولا أقل من احتفافها بما يحتمل للقرينية الصالح للصارفية.

وردعه ممكن وحينئذ يكون نوع من التأسيس في حدود التوسعة وهذا لا إشكال فيه في حد نفسه، إذ كنا نمنع ليس من باب الاستحالة بل من باب أنه لا دليل على التأسيس والردع فإذ طبقه الإمام عليه السلام في موارد يكون قد أسس للتوسعة وردع العقلاء بهذا الحد، وبعبارة أخرى نقول أنه لا استحالة بالردع

بأن يكون الشارع يريد أوسع من الممضي ولكن لابد أن ينصص على ذلك وأن يطبق ذلك لا أنه يكتفي بإطلاق من هنا أو عموم من هناك.

فالمتحصل أن الأصل في الأدلة الشرعية أن تتحدد بحدود السيرة، إلا أن يردع الشارع بأن يطبق النكتة في غير موردها مثلا أو ينص على التوسعة.

فالانصراف الناشئ من النكات العقلائية يمنع من انعقاد الإطلاق لأن النكتة ما دامت عقلائية والمفروض أن المتكلم عاقل أيضا فيلزم أن يكون متكلا عليها في مقام التفهيم، ومعه كيف ينعقد إطلاق؟!

قال السيد الشهيد رحمه الله[1]: «الانصراف الناشئ من مناسبات عرفية أو عقلائية كما في التشريعات التي لها جذور عرفية مركوزة عرفا أو عقلائيا فإنها قد توجب التقييد أيضا كما إذا قال «الماء مطهر» فانه ينصرف إلى الماء الطاهر لمركوزية عدم مطهرية النجس.» انتهى.

وبناء على ذلك، نقول: استفدنا عدم وجوب الفحص في موردنا من خلال الإطلاق وليس من خلال نص صريح، ومع الإطلاق ينصرف إلى ما هو مرتكز عند العقلاء، والوجه في أننا استفدنا عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية في الأمور اليسيرة بالإطلاق لا بالنص الصريح، بأنه لم نحرز أن فحص زرارة رضوان الله عليه عن النجاسة التي في ثوبه أمر لا يحتاج إلى مؤونة بل قد تكون ذات مؤونة وليست بيسيرة فيما إذا كان النجاسة كدم في ثوب داكن اللون أو نقطة بول في ثوب أسود أو نقول قد تكون النجاسة صغيرة ـ مثلا ـ بحيث يتوقف استكشافها على فحص بدقة فإنه لا يتبين بسهولة إلا بالتدقيق وتركيز النظر وقد تكون النجاسة كبيرة بحيث لا تحتاج إلا إلى نظرة يسيرة،

١. الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام، ١٤٣٣هـق، ج٣، ص٤٣٢.

وسؤال السائل مطلق من هذه الناحية فسؤاله عن وقوع نجاسة في ثوب سواء أكان الفحص عنها أمر يسير كما لو وقع دم كثير على ثوب أبيض أم كان الفحص عنها أمر غير يسير كما لو وقع نقطة بول على ثوب أسود، فغاية ما تقولونه أن عدم الإستفصال دليل العموم والإطلاق، فنقول رجعنا إلى الإطلاق وليس إلى نص صريح، فينصرف إلى ما هو مرتكز ويتحدد بحدود العقلاء، وأما دعوى أنه لا يوجد ارتكاز بما ذكر أعلاه فهو مجانب للصواب والعرف في بابك، على أن احتمال وجود ارتكاز عقلائي أو متشرعي محفوف بالكلام يكون مانعا عن انعقاد الإطلاق [1].

---

١. قال الميرزا: «و اما من حيث الدلالة فالذي اخترناه سابقا هو عدم موهنية اشتهار الخلاف للظهور فإن موضوع الحجية من جهة الدلالة هو الظهور و هذا لا ينثلم باشتهار الخلاف إذ غاية ما يوجبه الاشتهار هو الظن الخارجي بعدم إرادة الظهور و ذلك أجنبي عن موضوع الحجية بالكلية و لكن الإنصاف عدم استقامة ذلك إذ كون الظهور بمرأى و مسمع من القدماء و عدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه يوجب الظن الاطمئناني باطلاعهم على قرينة توجب إرادة خلاف الظاهر إذ لو لا ذلك لما كان لإعراضهم عن الظهور وجه أصلا فالشهرة و إن لم تكن حجة على الحكم الابتدائي لاحتمال استناد المشهور إلى ما لا نعتمد عليه إلا انها إذا كانت على خلاف الظهور الّذي هو بمرأى منهم و مسمع توجب حمل الظاهر على خلافه و لا أقل من ان توجب عدم حجية الظاهر في مورد الشهرة لكون حجيته حينئذ مشكوكة و على كل حال لا يكون حجة مع الشهرة على الخلاف.»
الغروي النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، مطبعة العرفان، قم المشرفة، ج٢ ص ١٦١.
وأحد مصاديق القرائن التي أشار إليها - قرينة توجب إرادة خلاف الظاهر - هي القرائن اللبية كالارتكازات العقلائية.
وقال السيد الشهيد: «إنَّ احتمال قرينة متصلة فيها لم تنقل إلينا، إنْ كان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها فهو منفي بأصالة عدم القرينة على أساس عدم الغفلة، وإنْ كان من ناحية احتمال إسقاط الناقل لذكرها فهو منفي بشهادة الناقل السلبية السكوتية؛ فإنَّ سكوته في مقام النقل واقتصاره على ما نقل من الظهور بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرينة مغيّرة لمعنى ذلك الظهور، لأنّه في مقام نقل كلّ ما له دخل في فهم ذلك المعنى الّذي ينقله إلينا كما هو واضح.
نعم، لو احتملنا قرينة متصلة لا يكون للراوي نظر إليها في مقام النقل فلا يمكن نفيها بشهادته كما هو الحال في القرائن اللبية المرتكزة في الأذهان بنحو تكون كالمتصل؛ فإنّ الراوي ليس في مقام نقل المرتكزات العامة المعايشة في عصره والتي لا يلتفت إليها تفصيلاً غالباً كما هو واضح.»
الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ١٤٣٣ هـ ق، ج٤، ص٢٧٠.

فلا أقل لم نحرز أن السائل يسأل عن نجاسة يكون الفحص عنها أمر يسير بحيث لا يحتاج إلا إلى نظرة يسيرة وبسيطة في الثوب، وعليه لا تكون هذه الرواية من موارد التي يمكن أن تجعل كقرينة لإلغاء الخصوصية لاستخراج قاعدة عامة في جريان الأصول النافية للتكليف الشبهات الموضوعية التي لا يحتاج فحصها إلى مؤونة، فتأمل جيدا.

ثالثا: لو تنزلنا وقلنا أنه لا يوجد هكذا ارتكاز عند العقلاء، فهذه الرواية لا تصلح أن تُجعل نقض على الميرزا رحمه الله وذلك لأن من يطلع على روايات الطهارة والنجاسة يعلم أنّ الشارع قد وسع على المكلف في موردهما وتساهل فيهما.

قال الميرزا النائيني رحمه الله: «نعم: لا يبعد القول بعدم وجوب ذلك أيضا في خصوص باب الطهارة والنجاسة لما علم من التوسعة فيها. هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص وأحكامه» [1].

وقال السيد محمود الشاهرودي رحمه الله: «وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية في غير باب الطهارة والنجاسة بنحو لا يصدق عليه أنه غمض العين، كما في موارد إمكان الاختيار واستعلام الحال، لأن أدلة الأصول المرخصة لا إطلاق لها لمثل ذلك، نعم في خصوص باب الطهارة دلت الروايات على عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية منها حتى بهذا المقدار» [2].

ومناقشة باقي الروايات على هذا المنوال، بل بعضها مناقشتها أسهل من ذلك، وما أتيت به من مثال لعله أمتنها.

---

١. الغروي النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، مؤسسة جماعة المدرسين مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ١٤٣٦ هـ ق، ج٤، ص٣٠٢.

٢. الهاشمي الشاهرودي، محمود، كتاب الخمس، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم المشرفة، ج١، ص٢٠٨.

تنبيه

ينبغي أن يلتفت الى نقطة وحاصلها: أنه من قال بجريان الأصول المؤمنة في الشبهات الموضوعية مطلقا سواء في الأمور اليسيرة أم في غير اليسيرة، هل كلامه مطلقا بحيث يشمل صورة جهل المكلف بسوء اختياره أم مختص فقط بصورة الجهل لا بسوء اختياره؟

وتوضيح ذلك بالمثال: زيد ترك الصلاة أو الصوم عمدا لسنين وكان يعلم أو لا أقل يحتمل احتمال معتد به أنه إذا لم يسجل ما تركه سوف يقع في الشك بعدد سنين، ولم يسجل، فبعد مضي ثلاثون عاما مثلا أراد أن يقضي الصوم الذي كان قد تركه فشك هل في ذمته سبع سنين أم تسع، فحينئذ هل يستطيع أن يقول أعلم يقينا باشتغال ذمتي بسبع سنين وأشك في اشتغالها بسنتين زائدتين فأجري البراءة ـ كأصل مؤمن ـ عن السنتين الزائدتين، لأن قاعدة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين تقتضي أن يكون وجوب الأقل منجز بالعلم التفصيلي ووجوب الزائد مشكوك بالشك البدوي، أم لا يستطيع ذلك لكون وقوعه بالجهل والشك بسوء اختياره واستهتاره وعدم مبالاته وبالتالي قد يفضي إلى إلزامه بالصلاة تسع سنين؟

ومثال آخر: زيد استدان من عمرو ولم يسجل دينه وكان أجل الاسترداد بعيد الأمد، وعلم زيد أو احتمل احتمال معتد به أنه إذا لم يسجل سوف يقع في الشك بمقدار الدين لبُعد أجل الدفع، وبعد عشر سنين مثلا ـ وقت استحقاق الدين ـ شك هل ذمته مشغولة بدينارين لعمرو أم مشغولة بعشرين دينار، فهل يستطيع أن يقول أعلم يقينا باشتغال ذمتي بدينارين وأشك باشتغال ذمتي بثمانية عشر دينار فأجري البراءة عن الزائد أم لا يستطيع ذلك لأن وقوعه

بالجهل بسوء اختياره؟

لن أدخل في ما هو مقتضى التحقيق مخافة الإطالة ـ لدقة المبحث وتشعب مبانيه ـ ولكن ينبغي الالتفات إلى هذه الملاحظة والتأمل فيها جيدا.

دراسات رجالية

تصحيح طريق الشيخ أبي جعفر الطوسي ﷺ لعليّ بن فضال

تضعيفات الشيخ النجاشيّ بين القبول والرفض

الحسين بن يزيد النوفلي دراسة رجالية من حيث الوثاقة وعدمها

تصحيح طريق الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سره لعليّ بن فضال

بقلم: الشيخ حسن فواز

المُلخّص

بحثنا في هذه المقالة حول إشكاليّة طريق الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سره (م٤٦٠هـ ق) إلى عليّ بن فضال (م في حدود ٢٧٠هـ ق)، حيث يمرّ هذا الطريق بحسب ما جاء في الفهرست ومشيخة التهذيب بكلٍّ من أحمد بن عبد الواحد بن عبدون (م٤٢٣هـ ق)، وعليّ بن محمد بن الزبير (م٣٤٨هـ ق)، وكلّ منهما مما لم يوثّق صريحاً في كتب رجال الإماميّة، والروايات التي رويت عن ابن فضال من هذا الطريق تُعدّ بالمئات، فبحثنا عن الوجوه التي يمكن أن تذكر لتجاوز هذه المشكلة بلحاظ ما جاء في كلمات الأعلام، وتقييم ما يصحّ منها وما لا يصحّ، وأحد أسباب اختيارنا للبحث حول هذا السند بيان مدى تطوّر البحث الرجالي في كلمات العلماء، وبيان جملة من النماذج والطرق التي يحاول العلماء من طريقها تجاوز إشكاليّة عدم التنصيص على وثاقة بعض الرواة.

الكلمات المفتاحية: عليّ بن الحسن بن فضال، مشايخ الإجازة، المعاريف، تعويض السند، المشيخة، مشيخة التهذيب، علو السند.

تمهيد

لا يخفى على متتبع أنّ طريقة الشيخ أبي جعفر الطوسي ﷺ في إثبات الأسانيد في التهذيب اعتمدت على الاختصار، فيبدأ في كثير من الأحيان بذكر اسم صاحب الكتاب الذي ينقل عنه الحديث، وإن لم يكن معاصراً له، ويُحيل في بيان طريقه إلى صاحب الكتاب إلى ما أثبته في المشيخة، سواء مشيخة نفس التهذيب التي ذكر فيها جملة من الأسانيد، أو ما جاء في الفهرست حيث التفصيل.

قال الشيخ أبو جعفر ﷺ في مقدّمة مشيخته في ضمن كلامه عن بعض الأمور المرتبطة بكيفية طرح المسائل في الكتاب: (واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنّف الذي أخذنا الخبر من كتابه أو صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله، واستوفينا غاية جهدنا ما يتعلق بأحاديث أصحابنا رحمهم الله المختلف فيه والمتفق).

إلى أن قال بعدما بيّن أنّ هذه المشيخة تكتب بعد الفراغ من الكتاب: (نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج بذلك عن حدّ المراسيل، وتُلحق بباب المسندات)[1]، ثم أحال في آخر هذه المشيخة على ما جاء في كتابه فهرست الشيعة.

ولا يخفى أن أحد الرواة الذين يكثر ورودهم في كتاب التهذيب هو (عليّ بن الحسن بن فضال)، وأخباره في التهذيب لعلّها تتجاوز السبعمائة، وفي بعض الأحيان يصرح بسنده إليه كما يقع كثيراً في الأخبار التي رويت عن ابن

١. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ط٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.ق، ج١٠، ص٣٨٢.

فضال من طريق أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقدة، وفي موارد متعدّدة ـ تعدّ بالمئات ـ يشرع بالسند بذكر اسمه حصراً، مما يعني الإحالة على ما جاء في المشيخة.

ثم إذا لاحظنا مشيخة التهذيب وجدناه يقول: (وما ذكرته في هذا الكتاب عن عليّ بن الحسن فضال، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، سماعاً منه وإجازة، عن عليّ بن محمد بن الزبير، عن عليّ بن الحسن بن فضال)[1].

وإذا راجعنا الفهرست وجدنا عين السند، حيث يقول الشيخ أبو جعفر الطوسي قدس سره في ترجمة عليّ بن الحسن بن فضّال: (أخبرنا بجميع كتابه قراءةً عليه أكثرها، والباقي إجازة: أحمد بن عبدون، عن عليّ بن محمد بن الزبير سماعاً وإجازةً عنه)[2].

ومن هنا، فينحصر القول بتصحيح السند ظاهراً على القول بوثاقة كلّ من ابن عبدون (م٤٢٣هـ ق) وابن الزبير (م٣٤٨هـ ق)، مع أنّ من لاحظ كتب الرجال التي عند الإماميّة لن يجد نصّاً صريحاً في توثيق أيّ منهما، فغاية ما قيل في حقّ ابن عبدون ما جاء كلمات النجاشي (م٤٥٠هـ ق): (أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البزاز، أبو عبد الله، شيخنا المعروف بابن عبدون. له كتب، منها: [كتاب] أخبار السيد بن محمد، كتاب تاريخ، كتاب تفسير خطبة فاطمة عليها السلام معرّبة، كتاب عمل الجمعة، كتاب الحديثين المختلفين، أخبرنا بسائرها، وكان قوياً في الأدب، قد قرأ كتب الأدب على شيوخ أهل الأدب، وكان قد لقي أبا

١. م ن، ص٣٨٥.
٢. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، ط ١، المكتبة الرضوية، النجف الأشرف، ص٩٣.

الحسن علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير، وكان علواً في الوقت)[1].

وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي{{قدس سره}}: (أحمد بن عبدون، المعروف بابن الحاشر، يكنّى أبا عبد الله، كثير السماع والرواية، سمعنا منه، وأجاز لنا بجميع ما رواه، مات سنة ثلاث وعشرين وأربعمائة)[2].

وأمّا عليّ بن محمد بن الزبير، فلم يعنون له غير الشيخ أبي جعفر الطوسي! في رجاله الذي قال: (عليّ بن محمد بن الزبير القرشي الكوفي، روى عن عليّ بن الحسن بن فضّال جميع كتبه، وروى أكثر الأصول، روى عنه التلعكبري، وأخبرنا عنه أحمد بن عبدون، وما ببغداد سنة ٣٤٨هـ ق، وقد ناهز مائة سنة، ودفن في مشهد أمير المؤمنين{{عليه السلام}})[3].

وكما ترى، فلم يرد في شيء من هذه العبائر ما يدلّ على توثيق أيّ من هذين الشيخين، ولتجاوز هذه المشكلة قد جاء في كلمات العلماء جملة من البيانات، مع الالتفات إلى أنّ الغالب في كلمات العلماء النظر إلى تصحيح السند من جهة ابن الزبير؛ باعتبار وجود بعض القواعد الكليّة المقبولة عند كثيرة من العلماء التي تصلح لتوثيق ابن عبدون:

منها: أنّه من مشايخ الشيخ النجاشي، وقد حقّق في علم الرجال صحة القول بوثاقة جميع مشايخ النجاشي[4].

---

١. النجاشي، أبو الحسن أحمد بن علي، رجال النجاشي ـ فهرست أسماء مصنفي الشيعة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرّفة، ١٤٠٧ هـ ق، ص٨٧.

٢. الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الشيخ، ط ٣، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرّفة، ١٤٢٧ هـ ق، ص٤١٣ و٤١٤.

٣. م ن، ص٤٣٠ و٤٣١.

٤. ينظر: فوّاز، حسن، أطيب المقال في بيان كليات علم الرجال، ط ١، حوزة الأطهار{{عليهم السلام}} التخصصية، قم المشرّفة، ١٤٣٩هـ ق، ص١٢٣.

ومنها: أنّه لو أنكرنا القاعدة المتقدّمة ككبرى كليّة، فلا ينبغي التشكيك في وثاقة خصوص من كان على شاكلة ابن عبدون الذي كان من أكثر العلماء اعتماداً من قبل الشيخين النجاشي والطوسيP، يعلم ذلك كلّ من راجع الفهرستين، بل كان ابن عبدون رجالياً ناقداً خبيراً، يعتدّ بقوله العلماء، ففي ترجمة داود بن كثير قال النجاشي: (داود بن كثير الرقي وأبوه كثير يكنى أبا خالد، وهو يكنى أبا سليمان. ضعيف جداً، والغلاة تروي عنه. قال أحمد بن عبد الواحد: قَلَّ ما رأيت له حديثاً سديداً)[1].

هذا مضافاً إلى إمكان تطبيق قاعدة المعاريف عليه، وأنّ الشيخ أبا جعفر الطوسي! قد ترحم عليه في ترجمة عبد الله بن أحمد بن أبي زيد[2].

وكيف كان، سوف نركز البحث في هذه المقالة حول ابن الزبير، وننبّه ـ إن شاء الله تعالى ـ في ذيل كلّ طريق من الطرق الآتية على إمكانية تطبيق هذه الطريقة أو تلك، لتجاوز المشكلة بلحاظ ابن عبدون على تقدير وجودها، وتلك الطرق يمكن تصنيفها إلى أصنافٍ ثلاثة:

الأوّل: ما يذكر لبيان عدم الحاجة إلى توثيق عليّ بن محمد الزبيري.

الثاني: محاولة توثيق الزبيري.

الثالث: تعويض السند الذي فيه الزبيري بسند آخر.

الصنف الأوّل: عدم الحاجة إلى توثيق الزبيري

قد يُقال: بعدم الحاجة إلى وثاقة الزبيري، وإن انحصر سند الشيخ بهذا الطريق، وذلك بأحد تقريبين لو تمّا لتمّا بلحاظ ابن عبدون أيضاً:

١. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص١٥٦.

٢. الفهرست، مصدر سابق، ص١٠٣.

١ ـ عدم الحاجة إلى النظر في حال مشايخ الإجازة

التقريب الأوّل: أنّ الزبيري من مشايخ الإجازة، ومشايخ الإجازة لا حاجة إلى توثيقهم، بعد أن كان ذكرهم في الأسانيد من أجل التبرّك محضاً.

بيانه: أنّ شيخ الإجازة ـ وهو من يُستجاز في رواية كتاب لا مطلق من يُروى عنه خبر ـ لا حاجة للبحث عن حاله بعد أن كانوا مجرّد وسائط للكتب المشهورة، و إنّما كان العلماء يستجيزون لمحض التبرك.

قال التقي المجلسي: (كان شيخنا التستري ﴿ره﴾ يقول: إنّه [يعني الحسين بن حسن بن أبان] وأمثاله مثل محمد بن إسماعيل [يعني الراوي لكتب الفضل بن شاذان] الذي يوجد في أوائل سند الكافي، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار الذي يروي الشيخ عنه بواسطة الحسين بن عبيد الله الغضائري، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي يروي الشيخ عنه بواسطة المفيد، ومحمد بن علي ماجيلويه الذي يروي الصدوق عنه ممن عدّ العلاّمة خبره صحيحاً، وتحيّر في أمره المتأخرون، فالظاهر أنّ تصحيح هذه الأخبار لكونهم من مشايخ الإجازة، وكان المدار على الكتب فجهالتهم لا تضرّ.

والذي كنّا نباحث معه [يعني نناقشه في هذا القول]: أنّه لو كان غرض العلاّمة [1] لكان ينبغي أن يساهل في جميعهم، مع أنّه ذكر في آخر الخلاصة طرق الشيخ إلى أصحاب الكتب وطرق المصنف إليهم وحكم بالضعف في كثير من الأخبار، ولم يكن له جواب.

لكن الذي ظهر لي من التتبع التامّ: أنّ مشايخ الإجازة على قسمين، فبعضهم كان لهم كتب مثل سهل بن زياد، وإذا كان أمثاله في السند أمكن

---

١. أي لو كان ذلك هو الذي دعا العلامة ﴿ره﴾ إلى تصحيح أخبارهم لَمَا استشكل في أخبار غيرهم.

أن يكون نقله في كتابه وأخذ الخبر من كتابه، فلا يعتمد عليه، وأمّا من كان معلوماً أو مظنوناً أنّه لم يكن لهم كتاب وكان ذكرهم لمجرد اتصال السند فلم يبال بوجودهم مثل هؤلاء المذكورين، هذا الذي يظهر لنا من الاعتذار.

وأمّا الحقّ الذي نجزم به أنّ أصحاب الكتب مختلفون، فمثل كتاب الفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم، وأمثالهما، فلا شكّ أنّه كان متواتراً عن مؤلفه وكان انتساب الكتاب إليهم مثل انتساب الكتب الأربعة إلى مؤلفيها، فلا بأس أن يساهل فيه، وأمّا مثل إبراهيم بن ميمون الذي لم يذكره الأصحاب ولا كتابه فينبغي أن يلاحظ أحوالهم على قوانينهم...

وأنت إذا تدبرت فيما ذكرناه وتمرنت لا يبقى لك شكّ على أنّ المشايخ الثلاثة رضي الله عنهم سيما الصدوقين رفعوا هذه المشقة عنّا وحكموا بصحة جميع هذه الأخبار، والشيخ قدس سره وإن لم يصرح بذلك، لكنّه ذكر في ديباجة الاستبصار أنّ هذه الأخبار المستودعة في هذه الكتب مجمع عليها في النقل، والظاهر أنّ مراده أنّهم أخذوها من الأصول الأربعمائة التي أجمع الأصحاب على صحتها وعلى العمل بها)[1].

وكما ترى، فهو مسلّم بأصل القول بعدم لزوم النظر إلى مشايخ الإجازة لكن بشرطين:

الأوّل: أن لا يكون للشيخ كتاب، بل نحرز أو نظنّ بأنّ الخبر قد أخذ عن كتاب ذلك الثقة.

الثاني: أن يكون الكتاب المأخوذ عنه مشهوراً متواتراً عن صاحبه، وتكون

١. المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، المؤسسة الفكرية الإسلامية كوشانبور، ط ٢، قم المشرّفة، ١٤٠٦ هـ ق، ج١٤، ص٣٩ و٤٠.

الاستجازة حينئذٍ لمحض التبرك ووَصِل السند.

وأمّا شيخه التستري! فكان يرى عدم لزوم النظر مطلقاً، وقد تابعه على ذلك السيّد بحر العلوم (م١٢١٢هـ ق) الذي قال عند الحديث عن سهل بن زياد: (ثمّ اعلم، أنّ الرواية من جهته صحيحة، وإن قلنا بأنّه ليس بثقة؛ لكونه من مشايخ الإجازة؛ لوقوعه في طبقتهم، فلا يقدح في صحة السند كغيره من المشايخ الذين لم يوثقوا في كتب الرجال، وتعدّ أخبارهم مع ذلك صحيحة مثل محمد بن اسماعيل البندقي، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وأحمد بن عبد الواحد [يعني ابن عبدوس]، وابن أبي جيد، والحسين بن الحسن بن أبان، وأضرابهم لسهولة الخطب في أمر المشايخ، فإنّهم إنّما يذكرون في السند لمجرد الاتصال والتبرك، وإلّا فالرواية من الكتب والأصول المعلومة، حيث إنّها كانت في زمان المحمدين الثلاثة ظاهرة معروفة كالكتب الأربعة في زماننا، وذكرهم المشايخ في أوائل السند كذكر المتأخرين الطريق إليهم مع تواتر الكتب وظهور انتسابها إلى مؤلفيها)[1].

ولنا على هذا البيان تعليقان:

أوّلاً: أنّه على تقدير تمامية مقدّماته، فلا بدّ من الأخذ بما قاله التقي المجلسي﵀، من لزوم إحراز تواتر الكتاب ـ ولا ينبغي الاكتفاء بالظنّ كما فعل هو لعدم الدليل على حجيّته ـ وكون الخبر المروي عنه موجوداً في ذلك الكتاب، وهو تامّ في المقام؛ باعتبار أنّ الشيخ أبا جعفر الطوسي﵀ التزم بنقل الخبر من الكتاب الذي يبدأ باسمه في السند.

ثانياً: أنّ ما ذكر من كفاية الشهرة عن السند إلى الكتاب صحيحة في هذه

١. بحر العلوم، السيد مهدي، الفوائد الرجالية، ط١، مكتبة الصادق، طهران، ١٤٠٥هـ ق)، ج٣، ص٢٥ وما بعدها.

الأزمان حيث النسخ مضبوطة، لكن في تلك الأيام حيث اختلفت النسخ والروايات فمجرّد شهرت الكتاب غير كافية، فإنّ الموجود عند الشيخ أبي جعفر الطوسي ـ مثلاً ـ نسخة من نسخ كتاب حريز لا كلّ النسخ، وما الدليل على حجية هذه النسخة، إلاّ السند؟ وهل شهرة الكتاب في الجملة تصحح تفاصيل هذه النسخة؟ وما يدرينا ما هي المواضع المتوافقة بين النسخ وأين هي المواضع التي وقع فيها الخلاف؟

ولا ينبغي التشكيك في اختلاف النسخ في تلك الأزمان، بل ذكر ذلك في كلمات الرجاليين، فهذا النجاشي والطوسي يصفان محاسن البرقي بأنّه قد زيد عليه ونقص يعني بلحاظ النسخ[1]، وكتاب الجليل العلاء بن رزين المشهور بلا إشكال في تلك الأزمان له أربع نسخ[2].

ومن هنا تعلم ضعف ما يُقال من أنّ الأسانيد لمجرّد التبرّك، بل هي معتبرة لأجل إحراز تفاصيل النسخ، وقد تقدّم أنّ الشيخ أبا جعفر الطوسي في مشيخة التهذيب نصّ على أنّ الوجه في ذكر الأسانيد في المشيخة إخراجها عن حدّ المراسيل، قال ﴿﴾: (بعد ما وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنفات ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات).

ولو كانت مشهورة بذلك المعنى بحيث لا يحتاج إلى السند إلاّ تبركاً كما في هذه الأزمان فما وجه الإرسال، وهل روايتنا الآن عن الكليني ﴿﴾ مباشرة تعدّ من المرسلات؟!

١. ينظر: رجال الشيخ النجاشي، مصدر سابق، ص٧٦، وفهرست الشيخ الطوسي، مصدر سابق، ص٢٠.
٢. الفهرست للشيخ الطوسي، ص١١٢.

قال بحر العلوم في بعض فوائده: (ويُضعَّف هذا القول [يعني قول التستري]: إطباق المحققين من أصحابنا والمحصّلين منهم على اعتبار الواسطة والاعتناء بها، وضبط المشيخة وتحقيق الحال فيها والبحث عما يصح وما لا يصح منها، وقدحهم في السند بالاشتمال على ضعيف او مجهول وقد أوردها العلّامة وابن داود في كتابيهما منوعة إلى أنواع الحديث: من الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف. مع بناء السند على هذا التنويع. ووافقهما على ذلك سائر علماء الرجال والحديث والاستدلال إلّا من شذّ.

ومقتضى كلام الشيخين[1] في الكتب الثلاثة: أنّ الباعث على حذف الوسائط قصد الاختصار مع حصول الغرض بوضع المشيخة، لا عدم الحاجة اليها ـ كما قيل ـ وإلاّ لَمَا احتيج إلى الاعتذار عن الترك، بل كان الذكر هو المحتاج إلى العذر، فإنّه تكلف أمر مستغنى عنه على هذا التقدير.

وقد صرّح الشيخ في مشيخة التهذيب: بأنّ إيراد الطرق لإخراج الأخبار بها عن حد المراسيل وإلحاقها بالمسندات، ونصّ فيها وفي مشيخة الاستبصار على أنّ الوسائط المذكورة طرق يتوصل بها إلى رواية الأصول والمصنفات.

وفي كلام الصدوق ما يشير إلى ذلك كلّه، فلا يستغنى عن الوسائط في أخبار تلك الكتب، ودعوى تواترها عند الشيخ والصدوق كتواتر كتبهما عندنا ممنوعة، بل غير مسموعة كما يشهد به تتبع الرجال والفهارست، والظنّ بتواترها ـ مع عدم ثبوته ـ لا يدخلها في المتواتر، فإنّه مشروط بالقطع، والقطع بتواتر البعض لا يجدي مع فقد التميز، وكون الوسائط من شيوخ الإجازة فرع تواتر الكتب، ولم يثبت. . .

١. يعني الصدوق والطوسي في الفقيه والتهذيب والاستبصار.

على أنّا لو سلمنا تواتر جميع الكتب، فذلك لا يقتضي القطع بجميع ما تضمنته من الأخبار فرداً فرداً، لِمَا يشاهد من اختلاف الكتب المتواترة في زيادة الأخبار ونقصانها واختلاف الروايات الموردة فيها بالزيادة والنقيصة والتغييرات الكثيرة في اللفظ والمعنى، فالحاجة إلى الواسطة ثابتة في خصوص الأخبار المنقولة بألفاظها المعيّنة و إن كان أصل الكتاب متواتراً.

وأيضاً فالاحتياج إلى الطريق إنّما يرتفع لو عُلم أخذ الحديث من كتاب من صدّر الحديث باسمه. وهذا لا يفهم من كلام الصدوق رحمه الله فإنّه إنّما دلّ على أخذ الأحاديث من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل و إليها المرجع، وهو غير الأخذ من كتاب الراوي الذي بدأ بذكره كما ذكره الشيخ ومن الجائز أن يكون قد أخذ الحديث من كتاب من تأخر عنه ونسبه اليه، اعتماداً على نقله له من كتابه، ثمّ وضع المشيخة ليدخل الناقل في الطريق ويخرج عن عهدة النقل من الأصل، والاعتماد على الغير شائع معروف كثير الوقوع في نقل الأخبار والأقوال)[1].

التقريب الثاني: عدم الحاجة إلى حال سند كتب بني فضال بالخصوص

أنّ كتب بني فضال بالخصوص من الكتب المشهور شهرةً عظيمة، ومثلها لا يحتاج إلى سند، وقد نصّ على هذه الدعوى الشيخ الأنصاري ﷺ، الذي قال تعليقاً على بعض الأخبار: (وفي السند بعض بني فضال، والظاهر أنّ الرواية مأخوذة من كتبهم التي قال العسكري عليه السلام عند سؤاله عنها: (خذوا بما

١. الفوائد الرجالية، مصدر سابق، ج٤، ص٧٧. ونحن وإن كنّا نسبنا إلى هذا السيّد الجليل كونه من القائلين بهذا القول الذي نريد ردّه، لكن الاستشهاد ببعض كلماته لِمَا فيها من الدقائق، وإلاّ فهو من المصرين أنّ من ينقل عنه الخبر على قسمين: مشايخ إجازة وهم من يستجازون في الرواية لمجرّد التبرك واتصال السند، ونقاشه هنا في الثاني.

رووا وذروا ما رأوا)، ففيه دليل على اعتبار ما في كتبهم، فيستغنى بذلك عن ملاحظة من قبلهم في السند، وقد ذكرنا: أنّ هذا الحديث أولى بالدلالة على عدم وجوب الفحص عمّا قبل هؤلاء من الإجماع الذي ادّعاه الكشّي على تصحيح ما يصحّ عن جماعة)[1].

ثم إنّ الرواية التي استشهد بها الشيخ الأنصاري‌ﷺ هي التي رواها الشيخ أبو جعفر الطوسي في الغيبة، ونصّها بحسب ما جاء هنا: (وأخبرني أبو محمّدٍ المحمّدي‌ﷺ، عن أبي الحسين محمّد بن الفضل بن تمّام‌ﷺ، قال: سمعت أبا جعفر بن محمّد بن أحمد [بن] الزّكوزكيّ‌ﷺ، وقد ذَكَرنا كتاب التّكليف، وكان عندنا أنّه لا يكون إلّا مع غال، وذلك أنّه أوّل ما كتبنا الحديث[2]، فسمعناه يقول: وأَيْش كان لابن أبي العزاقر في كتاب التّكليف، إنّما كان يصلح الباب ويدخله إلى الشّيخ أبي القاسم الحسين بن روح‌ﷺ فيعرضه عليه ويحكّكه (يحكه) فإذا صحّ الباب خرج فنقله، وأمرنا بنسخةٍ، يعني أنّ الّذي أمرهم به الحسين بن روح‌ﷺ.

قال أبو جعفر: فكتبته في الإدراج بخطّي ببغداد.

قال ابن تمّام: فقلت له: تفضّل يا سيّدي فادفعه [إليّ] حتّى أكتبه من خطّك، فقال لي: قد خرج عن يدي.

فقال: ابن تمّام فخرجتُ وأخذتُ من غيره، فكتبتُ بعدما سمعت هذه الحكاية.

وقال أبو الحسين بن تمّام حدّثني عبد الله الكوفيّ خادم الشّيخ الحسين

---

١. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين، كتاب المكاسب، ط ١، مؤسسة إحياء تراث الشيخ الأعظم، قم المشرّفة، ١٤١٥هـ ق)، ج٤، ص٣٦٦.

٢. كأنّه إشارة إلى قلّة خبرتهم في ذلك الوقت بالحديث.

بن روح ﷺ قال: سئل الشّيخ يعني أبا القاسم قدس سره عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذمّ وخرجت فيه اللّعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاءٌ؟! فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمّدٍ الحسن بن عليٍّ عليه السلام، وقد سئل عن كتب بني فضّالٍ [1] فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاءٌ؟! فقال عليه السلام: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا» [2].

وسند هذا الحديث معتبر على التحقيق، وإن استشكل السيّد الخوئي قدس سره في أوّل رجاله بالخادم الكوفي أعني عبد الله، فإنّه مجهول [3]، وفي موضع آخر من الكتاب ناقش بأبي الحسين بدعوى جهالته أيضاً [4]، ولم يطعن بأبي محمد المحمدي في الموضعين.

والظاهر أنّ دعوى مجهولية أبي الحسين غير صحيحة، وإن تابعه على ذلك بعض من تأخّر عنه، ولا بأس بذكر حال سند هذا الحديث تفصيلاً، وهم ثلاثة: فقد روى الشيخ النصّ موضع الشاهد عن أبي محمد المحمدي، عن أبي الحسين بن تمام، عن عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح:

١ ـ أبو محمد المحمدي، الحسن بن أحمد بن القاسم بن محمد بن

١. قد يكون سبب السؤال عن كتب بني فضال في زمن العسكري الثاني عليه السلام حصول شيء بينهم وبين الإمامية، فإنّ المتفق عليه بيننا أنّ الأئمة اثنا عشر، فيجب على قولهم أنّ يكون الأخير هو أبو محمد العسكري عليه السلام، فقد يكون خرج بحقهم شيء في ذلك الزمان. والله العالم.

٢. الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة كتاب الغيبة للحجة عليه السلام، ط ١، دار المعارف الإسلامية، قم المشرّفة، ١٤١١ هـ ق، ص٣٨٩.

٣. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ج١، ص٦٨: (لكن هذه الرواية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، فإنّ عبد الله الكوفي مجهول).

٤. معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج١٢، ص٣٦١ حيث قال: (الرواية ضعيفة لجهالة أبي الحسين وعبد الله الكوفي، فمن الغريب ما صدر من شيخنا الأنصاري قدس سره في أوّل كتاب الصلاة من إرساله الحديث إرسال المسلمات).

عليّ بن عبد الله بن جعفر الثاني بن عبد الله بن جعفر بن محمد الحنفية بن عليّ بن أبي الطالب، المعروف بالشريف، قيل أنّه توفي سنة ٤٣٠هـ ق، كان سيّداً من سادات الشيعة، محدِّثاً راوياً للأخبار، وكان يخلف الشريف المرتضى على نقابة العلويين ببغداد، وله إليه بعض المسائل المثبتة في رسائل المرتضى ﷺ[١]، وقد أكثر الشيخ الطوسي ﷺ من الترحم والترضي عليه عند ذكره، ومثله فعل النجاشي[٢].

وقال النجاشي في ترجمته: (الحسن بن أحمد بن القاسم بن محمد[٣] بن علي بن أبي طالب عليه السلام الشريف النقيب، أبو محمد، سيّد في هذه الطائفة، غير أنّي رأيت بعض يغمز عليه في بعض رواياته. له كتب، منها: خصائص أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن، وكتاب في فضل العتق، وكتاب في طرق الحديث المروي في الصحابي. قرأتُ عليه فوائد كثيرة، وقرئ عليه وأنا أسمع. ومات)[٤] انتهى ما هو مثبت في الرجال، وكأنّ في البين سقطاً.

وعلى كلّ، فغمز البعض فيه ليس بشيء، لا سيّما أنّه لم يمنع النجاشي من الرواية عنه خلافاً لغيره، ومن المحتمل أن يكون سبب الغمز الاتهام بالغلو؛ لروايته خصائص أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن.

٢ـ أبو الحسين بن تمام، والمراد منه محمد بن عليّ بن الفضل بن تمام الكوفي الدهقان، قال أبو جعفر الطوسي: (يكنى أبا الحسين الحسن كثير الرواية، له كتب، منها، كتاب الفرج في الغيبة كبير حَسَنٌ، أخبرنا برواياته وكتبه كلّها الشريف

١. المرتضى، عليّ بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، ط ١، دار القرآن الكريم، قم المشرّفة، ١٤٠٥هـ ق)، ج٣، ص١١٧.

٢. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٢٦٦.

٣. في النسبة نحو اختصار كما لا يخفى، ولاحظ: معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج٥، ص٢٧٠.

٤. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٦٥.

أبو محمد المحمدي عنه، وأخبرنا أيضاً جماعة عن التلعكبري عنه)[١].

ومثله في الرجال ونصّ عبارته: (محمد بن علي بن الفضل بن تمام الدهقان الكوفي، يكنى أبا الحسين، روى عنه التلعكبري وسمع منه سنة أربعين وثلاثمائة، وله منه إجازة، وأخبرنا عنه أبو محمد المحمدي)[٢].

وعبارة الشيخ في الفهرست تفيد المدح القريب من التوثيق، وقد صرّح بوثاقته النجاشي في رجاله حيث قال: (محمد بن علي بن الفضل بن تمام بن سكين بن بنداذ بن داذمهر بن فرخ زاد بن مياذرماه بن شهريار الأصغر، وكان لقب بسكين بسبب إعظامهم له. وكان ثقة عيناً، صحيح الاعتقاد، جيّد التصنيف. له كتب، . . . أخبرنا بسائر رواياته وكتبه أبو العباس أحمد بن علي بن نوح. وقرأت كتاب الكوفة على أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله عنه)[٣].

٣ ـ عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح، ولا دليل على توثيقه، وظاهر الشيخ الأنصاري ﭥ أنّ وصفه بخادم الوكيل مدح يلحق الخبر بالصحة، وهو صحيح فيما لو عرفنا خصوصية ذلك الزمان وحساسية أمر السفارة عن الإمام عليه السلام في عصرهم[٤]، فلا يكون خادم الناحية إلّا من يوثق به. ولذا فالصحيح اعتبار السند.

ولو تنزلنا عن دعوى اعتبار السند، فالمسألة التي يُراد إثباتها من هذا الخبر

١. الفهرست، مصدر سابق، ص١٥٩.

٢. رجال الشيخ، مصدر سابق، ص٤٤٣.

٣. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٣٨٥.

٤. ولك أن تستأنس لذلك بما روي في الغيبة (للشيخ الطوسي)، مصدر سابق، ص٣٨٥ و٣٨٦ عن أبي الحسين الحسن بن كبريا النوبختي قال: (بلغ الشّيخ أبا القاسم ﭬ [يعني الحسين بن روح] أنّ بوّاباً كان له على الباب الأوّل قد لعن معاوية وشتمه، فأمر بطرده وصرفه عن خدمته، فبقي مدّةً طويلةً يُسأل في أمره، فلا والله ما ردّه إلى خدمته، وأخذه بعض الأهل فشغله معه، كلّ ذلك للتّقيّة).

ليست مسألة تعبّدية، بل هي عبارة عن أمر واقعي خارجيّ، وهي اشتهار كتب بني فضال في الطائفة، وهو أمر قريب بلحاظ اهتمام الطائفة بكتبه.

وهذا الطريق قويم، لا ينبغي الإشكال فيه، وقد عرفت أنّه يغني عن البحث في وثاقة كلّ من ابن عبدون والزبيري على حدّ واحد، بشرط إحراز كون الحديث مأخوذاً من نفس كتاب ابن فضال.

الصنف الثاني: توثيق ابن الزبير بنفسه

يمكن أن نذكر في المقام عدّة كبريات وكليات لاستفادة توثيق ابن الزبير، لكن نقتصر في هذه المقالة على خصوص المهمّ منها، وهما طريقان أساسيان:

١ ـ الاستفادة من كلمات علماء الرجال

كنّا قد ذكرنا عدم وجود ما يدلّ على وثاقة ابن الزبير في كتب الرجال، لكن الملفت للنظر أنّه قد ذكر في كتب العامّة بكثرة، وقد وثّق في كلماتهم، كقول ابن النديم (م٣٨٥هـ ق): (عالم صحيح الخط، راوية جماعة للكتب، صادق في الحكاية، منقر، بحّاث، وله من الكتب، كتاب في معاني الشعر واختلاف العلماء في ذلك، رأيتُ منه شيئاً يسيراً)[1].

الخطيب البغدادي (م٤٦٣ هـ ق): (عليّ بن محمد بن الزبير، أبو الحسن القرشي، نزل بغداد، وحدّث بها عن إبراهيم بن أبي العنبس والحسن ومحمد ابني عليّ بن عفان، وإبراهيم بن عبد الله القصار، ومحمد بن الحسين الحنيني، وعليّ بن الحسن بن فضال... وكان ثقة... قال ابن أبي الفوارس: توفي يوم الخميس لعشر خلون من ذي القعدة، وحمل إلى الكوفة، ومولده

---

١. البغدادي، ابن النديم، فهرست ابن النديم، ص٨٧.

سنة أربع وخمسين ومائتين)[1]، عن عمر ناهز ال٩٥ سنة، باعتبار أنّ سنة وفاته كانت في ٣٤٨هـ ق)، وقد نصّ على سنة الوفاة هذه في كتب العامّة، وقد تقدّم نقلها من عبارة الشيخ أبي جعفر الطوسي في رجاله.

وقد عبّر عنه الذهبي م٧٤٨هـ ق) بـ(الإمام الثقة المتقن)[2].

أقول: هذا الطريق لتوثيق الزبير غير كافٍ لوحده، وإن كان صالحاً كقرينة ناقصة عند من يقبل ـ كما هو مقتضى التحقيق ـ فكرة تجميع القرائن لاستفادة الوثوق.

ومن أبرز تلك القرائن التي يمكن إضافتها في المقام ما جاء في كلمات الشيخ النجاشي عند ترجمته لعليّ بن فضّال، حيث قال في أواخر الترجمة: (ورأيت جماعة من شيوخنا يذكرون الكتاب المنسوب إلى عليّ بن الحسن بن فضّال المعروف بـ(أصفياء أمير المؤمنين عليه السلام) ويقولون إنّه موضوع عليه، لا أصل له، والله أعلم.

قالوا: وهذا الكتاب ألصق روايته إلى أبي العباس بن عقدة وابن الزبير، ولم نر أحداً ممن روى عن هذين الرجلين يقول قرأته على الشيخ، غير أنّه يضاف إلى كلّ رجل منهما بالإجازة حسب)[3]. فمضافاً إلى قرن ابن الزبير بمثل ابن عقدة المعروف بالوثاقة بين علماء الرجال، فإنّ ظاهر هذه العبارة أنّه لو ثبت أنّ هناك من قرأ الكتاب على ابن الزبير، فهذا دليل على عدم وضع الكتاب وصحة انتسابه إلى ابن فضال، وهل تقال مثل هذه العبارة إلاّ بحقّ الثقة؟! بل هي دالّة على معروفيته كمعروفية ابن عقدة، وأنّ هذا الرجل لا إشكال في وثاقته، وكونه المرجع المعتمد المعتبر لكتب ابن فضال، والكلام في نسبة

---

١. البغدادي، تاريخ بغداد، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ ق، بيروت، ج١٢، ص٨٠.

٢. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط ٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ ق، ج١٥، ص٥٦٧.

٣. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٢٥٨.

تنسب إليه لا في شخصه.

نعم، لا يصحّ الاعتماد على ما جاء في ترجمة أحمد بن عبد الواحد المعروف بابن عبدون حيث قال عنه النجاشي: (وكان قد لقي أبا الحسن عليّ بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير، وكان علواً في الوقت)[1]، لا باعتبار عدم دلالة كلمة: (علواً في الوقت) على الوثاقة، بل هي دالّة عليه؛ باعتبار أنّ الاهتمام بالسند العالي حيث تقلّ الوسائط كان غاية منى المحدّثين، ولا يثبت ذلك بكلّ طريق ولو كان منتحلاً وموضوعاً، بل لا بدّ لكي تتحقق الميزة من كونه سنداً معتبراً، بل من جهة أنّ هذه العبارة كما يقتضيه السياق ناظرة إلى نفس ابن عبدون، فإنّه أيضاً من المعمرين حيث توفي ـ كما تقدّم ـ في سنة ٤٢٣هـ ق، وقد روى عمّن توفي في سنة ٣٤٨هـ ق، فلو كان عمروه وقتها ٢٥ عشرين سنة لكان عمره حين الوفاة ١٠٠ سنة، ولذا فالأقرب صحة الاعتماد على هذه العبارة لبيان وثاقة ابن عبدون لا ابن الزبير.

قال السيّد بحر العلوم ﷺ: (والمرجع في الفعل الأخير [كان علواً في الوقت] كسابقيه [كان قوياً في الأدب، وكان لقي أبا الحسن عليّ بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير] هو ابن عبدون صاحب الترجمة، ومعنى كونه علواً في الوقت: كونه أعلى مشايخ الوقت سنداً؛ لتقدّم طبقته، وإدراكه لابن الزبير الذي لم يدركه غيره من المشايخ)[2].

وممّا يرشدك إلى ذلك وأنّ هذا التعبير يدلّ على الوثاقة لا سيّما بلحاظ مشايخ الشيخ النجاشي، أنّ النجاشي ﷺ قد وصف بعضهم بأنّه علو في وقته

١. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٨٧.
٢. الفوائد الرجالية، مصدر سابق، ج٢، ص١٢.

ومع ذلك لم يرو عنه شيئاً، فقال في ترجمة إسحاق بن الحسن بن بكران أبو الحسين العقرائي: (كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه وكان في هذا الوقت علواً فلم أسمع منه شيئاً) [١].

وينبغي أن يلتفت إلى أنّ التفريع بعدم السماع ليس من أجل كونه علواً؛ فإنّ هذه العبارة على جميع التقادير مدح في جهة ما، بل كأنّه يريد القول: إنّه مع كون سنده عالياً ـ باعتبار أنّ النجاشي المتوفى سنة ٤٥٠هـ ق يمكن له من طريق هذا الرجل أن يروي عن الكليني المتوفى ٣٢٩هـ ق بواسطة واحدة ـ فضعف مذهبه مانع من الرواية عنه.

تنبيه:

ينقل عن حواشي رجال ابن داود للسيد الداماد قدس سره أنّه حمل هذا الوصف على الزبيري، وقال: (كان علوّاً في الوقت، أي كان غاية في الفضل، والعلم، والثقة، والجلالة، في وقته وأوانه) [٢]، ولم يتضح لنا وجه الاستظهار، مع ما عرفت من الإشكال في حمل العبارة على كون المقصود هو ابن الزبير، فإنّ مقتضى السياق كونه في مقام ترجمة ابن عبدون.

والمتحصّل: إمكان استفادة وثاقة ابن عبدون من طريق هذا التوصيف لا سيّما بلحاظ مشايخ النجاشي، وإمكان توثيق ابن الزبير على أساس ما تقدّم.

٢ ـ أنّه من مشايخ الإجازة

---

١. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٧٤.

٢. الحائري، محمد بن إسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، ط ١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المشرّفة، ١٤١٦هـ ق، ج٥، ص٥٦.

بيّنا في ضمن الصنف الأوّل من أصناف القواعد أنّ جملة من الأعلام لا ينظرون إلى مشايخ الإجازة بمعنى عدم حاجتهم إلى التوثيق، وأنّ هذا الكلام لو تمّ لتجاوزنا المشكلة بلحاظ ابني عبدوس والزبير معاً، و إن لم نقبل ذلك فيمكن تقريب دعوى دلالة شيخوخة الإجازة على الوثاقة من أحد طُرق:

الأوّل: تشمل جميع مشايخ الإجازة، حيث يدّعى[1] أنّه ما كان العلماء وحملة الأخبار ـ لا سيّما الأجلاء ومن يتحاشى في الرواية عن غير الثقات فضلاً عن الاستجازة ـ ليطلبوا الإجازة في روايتها إلاّ من شيخ الطائفة وفقيهها ومحدّثها وثقتها، ومن يسكنون إليه ويعتمدون عليه.

فيستدلّ بالسيرة وبظاهر حال الأعلام، ولا شبهة فيه بالنسبة لأمثال من كان مثل الكليني والصدوق والمفيد وشيخ الطائفة، لكنّه لا يعطي كليةً كما لعلّه واضح.

الثانية: وهي مختصّة بمشايخ الإجازة المعروفين، حيث إنّ إقبال أكابر القوم على الأخذ عنهم مع عدم ورود ذمّ بحقهم من أيّ جهة كابن الزبير راوي كتب بني فضال حيث كان مقصداً للأعلام في زمنه، فإنّ عدم ورود ذمّ في حقّه مع اقبال أكابر القوم عليه أمارة الوثاقة. وهذه الدعوى صائبة يذعن لها كلّ من تصوّرها.

قال الشيخ حسن صاحب المعالم ﭬ كما في منتقى الجمان: (يروي المتقدّمون من علمائنا ﭭ عن جماعة من مشايخهم الذين يظهر من حالهم الاعتناء بشأنهم، وليس لهم ذكر في كتب الرجال، والبناء على الظاهر يقتضي

١. ينظر: النوري، الميرزا حسين، خاتمة المستدرك، ط ١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المشرّفة، ١٤١٧هـ ق)، ج٣، ص٥١٣.

إدخالهم في قسم المجهولين، ويشكل بأنّ قرائن الأحوال شاهدة ببُعد اتخاذ أولئك الأجلاء الرجل الضعيف أو المجهول شيخاً يكثرون الرواية عنه ويظهرون الاعتناء به، ورأيتُ لوالدي ﷺ كلاماً في شأن مشايخ الصدوق قريباً ممّا قلنا.

وربّما يتوهم أنّ في عدم التعرض لذكرهم في كتب الرجال إشعاراً بعدم الاعتماد عليهم، وليس بشيء؛ فإنّ الأسباب في مثله كثيرة، وأظهرها: أنّه لا تصنيف لهم، وأكثر الكتب المصنفة في الرجال لمتقدّمي الأصحاب اقتصروا فيها علىٰ ذكر المصنفين وبيان الطرق إلى رواية كتبهم.

هذا ومن الشواهد على ما قلناه، أنّك تراهم في كتب الرجال يذكرون عن جمع من الأعيان، أنّهم كانوا يروون عن الضعفاء، وذلك على سبيل الإنكار عليهم [وإن كانوا] لا يعدّونه طعناً فيهم، فلو لم تكن الرواية عن الضعفاء من خصوصيات من ذكرت عنه، لم يكن للإنكار وجه، ولولا وقوع الرواية عن بعض الأجلاء، عمّن هو مشهور بالضعف، لكان الاعتبار يقتضي عدّ رواية من هو مشهور معروف بالثقة والفضل وجلالة القدر، عمّن هو مجهول الحال ظاهراً من جملة القرائن القوية على انتفاء الفسق عنه»[1].

ويمكن تقريب هذه الدعوى من جهة تطبيق قاعدة المعاريف التي كثر الاستناد إليها في كلمات الشيخ التبريزي ﷺ (م١٤٢٧هـ ق)، فالتزم بـ(وثاقة المعاريف الذين لم يضعفهم أحد)، وفي بعض عبائره اشتراط عدم تضعيفهم ولو بطريق ضعيف[2].

---

١. العاملي، حسن بن زين الدين، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم المشرّفة، ١٣٦٢هـ ش، ج١، ص٣٩ و٤٠.

٢. وقد قرّبنا هذه الفكرة مع نقل جملة من كلماته ﷺ في أطيب المقال في بيان كليات علم الرجال، مصدر سابق، ص٢٧٠.

ولا يخفى أنّ ابن الزبير هو القدر المتيقن من المعاريف لا على مستوى الخاصّة، بل هو معروف بين العامّة أيضاً، وكان مقصوداً لرواية كتب ابن فضّال ـ وهي كتب معروفة معتبرة ـ وعدم ورود أيّ تضعيف بحقّه من أمارات الاعتداد بشأنه، وإلاّ لصدر التنبيه على ضعفه ووضعه وتدليسه، فلا يأخذ كتبه مثل التلعكبري.

وقس عليه حال ابن عبدون بالنسبة لعلماء الخاصّة.

الصنف الثالث: تعويض السند

وهو عبارة عن تعويض السند بسند آخر لنفس الشيخ أبي جعفر الطوسي أو للشيخ النجاشي، فهنا تقريبان:

١ ـ دعوى أنّ طريق الشيخ أبي جعفر لا ينحصر بهذا السند

قد يقال: إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسيﷺ وإن لم يذكر في المشيخة والفهرست في سنده إلى كتب ابن فضال إلاّ طريقاً واحداً يمرّ بالزبيري، إلاّ أنّه يظهر من أوائل التهذيب أنّ له طريقاً آخر إلى تلك الكتب، وهو الطريق المارّ من طريق ابن عقدة الذي هو أحد رواة كتب بني فضال المعروفين، وهو سند معتبر بلا إشكال، وهذا الطريق على تقدير تماميته يصلح لتجاوز الإشكال بلحاظ كلّ ابن عبدون والزبيري.

وبيانه: أنّ الشيخ أبا جعفر الطوسيﷺ في بداية كتابته للتهذيب كان من نيّته ذكر السند إلى صاحب الكتاب ومنه إلى الإمامعليه السلام تفصيلاً على طريقة الكلينيﷺ في الكافي، ثم عدل عن هذه الطريقة أثناء الكتاب اختصاراً، فصار يشرع بصاحب الكتاب، على أنّ يذكر سنده إليه في المشيخة.

ثم إنّنا لو لاحظنا بداية التهذيب عندما كان يذكر الشيخ أبو جعفر السند

كاملاً، فسوف نجده يذكر سندين لعليّ بن فضال، فقال: (أخبرني به جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى [يعني التلعكبري] عن أحمد بن محمد بن سعيد [يعني ابن عقدة] عن عليّ بن الحسن، وأحمد بن عبدون عن عليّ بن محمد بن الزبير عن عليّ بن الحسن)[1].

والظاهر أنّ هذا السند المزدوج ليس سنداً إلى خصوص تلك الروايات، بل هو سند إلى الكتاب الذي أخذها منه، وهو كتاب عليّ بن الحسن بن فضال.

ومما يشهد على ذلك أنّه قد أورد بعض الأحاديث في التهذيب بالسند المزدوج المذكور، ولكنّه أوردها في الاستبصار مبتدءاً باسم عليّ بن الحسن بن فضال، مع التزامه فيه أيضاً بأن لا يبتدأ إلاّ باسم من أخذ الحديث من كتابه أو من أصله، فيُعرف من هذا أنّه لَمَّا أَلّف الاستبصار ـ وهو في أحاديثه قطعة من التهذيب ـ كان على ذُكر بأنّه أخذ هذه الأحاديث من كتاب ابن فضال، فابتدأ باسمه، ولم يذكر السند من أوّله إلى آخره.

هذا، ويمكن أن يستشكل في هذه الدعوى بجملة من الأمور:

الأمر الأوّل: أنّها محض دعوى لم يقم عليها شاهد، ومجرّد وقوع الاختصار في سند الاستبصار ـ المبني على الاختصار ـ لا يعني أنّ له طريقاً إلى تمام كتب ابن فضال من طريق ابن عقدة، و إلاّ فكتب عليّ بن فضال متعدّدة، ولا تنحصر بكتاب واحد.

إن قلت: قد تقدّم أنّ ابن عقدة أحد رواة كتب ابن فضال المعتمدين في تمييز ما يصح نسبته إليه وما لا يصح، والتلعكبري ممن روى جميع أصول

---

[1]. التهذيب، مصدر سابق، ج١، ص٢٦ و٢٧.

أصحابنا ومصنفاتهم[1]، فلا بدّ أنّه قد روى جميع كتب بني فضال.

قلت: هذه مجرّد استبعاد قد يقرّب الفكرة، لكنّه بحاجة إلى قرينة واضحة لكي يصح الاستناد إليها، وإلاّ فما المانع أنّ يكون التلعكبري قد روى بعض مصنفات ابن فضال من طريق ابن عقدة، وبعضها الآخر من طريق آخر، وما المانع أن يكون الشيخ أبو جعفر الطوسي ﵀ لم ينقل جميع ما رواه التلعكبري.

الأمر الثاني: أنّ في البين بعض الشواهد التي تدلّ على خلاف ما ادّعي؛ إذ قد قال الشيخ أبو جعفر الطوسي ﵀ في ذيل أوّل حديث نقله بالطريق المزدوج: (وأخبرني أحمد بن عبدون، عن عليّ بن محمد بن الزبير، عن عليّ بن الحسن)، ولو كان له من طريق ابن عقدة طريقاً إلى كلّ الكتب، لكان الأقرب في الأسانيد أن يُقال: (وبالإسناد المتقدّم أو بهذا الإسناد) كما هي طريقة الإشارة التي يستعملها نفس الشيخ أبي جعفر في كتاب التهذيب بلحاظ نفس هذا السند المزدوج[2]، وإن لم يرد الإشارة، فلا أقلّ من أن يتعب نفسه مرّة أخرى بذكر السند كاملاً، ومثله في موارد لاحقة حيث استفصل في السند، ولم يذكر طريقه المار بابن عقدة[3].

ودعوى كون ذلك ضرباً من ضروب التفنن في التعبير، ولا ينبئ عن وجود فرق حقيقي بين ما رواه بسند واحد وما رواه بسندين، كان يمكن تعقّله لولا مجيء السند المختصر في ذيل السند المزدوج، وعلى أنّ القول بالتفنن في أسانيد العلماء في كتبهم العلمية يحتاج إلى قرينة.

ومما يُلفت النظر أنّ الشيخ أبا جعفر في موضع لاحق في التهذيب ابتدأ

---

١. ينظر: رجال الشيخ، مصدر سابق، ص٤٤٩.

٢. ينظر: التهذيب، مصدر سابق، ج١، ص١٥٣ و١٥٤.

٣. ينظر: التهذيب، مصدر سابق، ج١، ص١٠٦.

باسم عليّ بن الحسن يعني ابن فضال على طريقة الاختصار[1]، ثم ما لبس أن ذكر السند الأوّل المفصّل المارّ من طريق ابن عقدة والزبيري[2].

الأمر الثالث: أنّ عدم ذكر سند من طريق التلعكبري في مشيخة التهذيب وإن كان مبرراً، حيث نصّ على قصد الاختصار مع كون سند ابن عبدون أقصر وأعلى، إلاّ أنّه نصّ على قصده التفصيل في الفهرست، فقال في آخر المشيخة: (قد أوردت جملاً من الطرق إلى المصنفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول، هو مذكور في الفهارس المصنفة في هذا الباب للشيوخ رحمهم الله، من أراده أخذه هناك إن شاء الله، وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة)، وقد عرفت أنّه في الفهرست لم يذكر إلاّ ذلك السند.

ودعوى وقوع السهو من قبله قدس سره أو كون ذلك غالبي، وإن كان ممكناً، لكنّه لا يمنع أصل كون هذا الإشكال قرينة مبعّدة لدعوى وجود طريقين للشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضال.

٢ ـ تعويض سند الشيخ أبي جعفر بسند النجاشي

أصل فكرة إمكان تعويض سند الشيخ أبي جعفر بسند الشيخ النجاشي ذكرت في كلمات السيّد بحر العلوم قدس سره، وإذا أردنا تطبيقها على ما نحن فيه يقال: إنّ للشيخ النجاشي ـ زميل الشيخ أبي جعفر الطوسي في الدراسة والأخذ عن المشايخ ـ سنداً معتبراً لكتب هذا الرجل، فيمكن الاستعاضة عن طريق الشيخ الطوسي بالطريق المذكور في فهرست النجاشي.

قال السيّد بحر العلوم قدس سره: (وقد يُعلم ذلك [يعني طريق الشيخ الطوسي إلى

١. التهذيب، مصدر سابق، ج١، ص١٢٧.
٢. التهذيب، مصدر سابق، ج١، ص١٢٩.

بعض الكتب] من كتاب النجاشي، فإنّه كان معاصراً للشيخ، مشاركاً له في أكثر المشايخ كالمفيد والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون وغيرهم. فإذا علم روايته للأصل أو الكتاب بتوسّط أحدهم، كان ذلك طريقاً للشيخ)[1].

وهذا الطريق بهذه العبارة قد يصطدم بعقبة، وحاصلها: أنّه من أين لنا أن نعلم اتحاد النسخة التي استجازها النجاشيﷺ مع نسخة الشيخ أبي جعفر الطوسيﷺ؟ بل لعلّ طريق النجاشي كان أصحّ وأضبط، وكان في طريق الشيخ خلل ما، ولا رافع لهذا الاحتمال إلاّ ما ذكرناه من لزوم احراز اتحاد النسخة.

ولأجل التجاوز عن هذه المشكلة جاء في كلمات الأعلام بيانان:

البيان الأوّل: ما جاء في كلمات السيّد الخوئيﷺ مكرراً، فقال في معجمه: (لو فرضنا أنّ طريق الشيخ إلى كتاب ضعيف في المشيخة والفهرست، ولكن طريق النجاشي إلى ذلك الكتاب صحيح، وشيخهما واحد، حُكم بصحة رواية الشيخ عن ذلك الكتاب أيضاً؛ إذ لا يحتمل أن يكون ما أخبره شخص واحد كالحسين بن عبيد الله بن الغضائري ـ مثلاً ـ للنجاشي مغايراً لِمَا أخبر به الشيخ، فإذا كان ما أخبرهما به واحداً وكان طريق النجاشي إليه صحيحاً حكم بصحة ما رواه الشيخ عن ذلك الكتاب لا محالة ويستكشف من تغاير الطريق أنّ الكتاب الواحد روي بطريقين، قد ذكر الشيخ أحدهما، وذكر النجاشي الآخر)[2].

وكما ترى، فقد أحرز وحدة النسخة بوحدة شيخ الإجازة الذي يروي عنه الشيخ أبو جعفر الطوسي والنجاشي.

١. الفوائد الرجالية، مصدر سابق، ج٤، ص٧٥.

٢. معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج١، ص٧٨.

وطبّق هذا الكلام في أبحاثه الفقهية فقال: (فإنّها [يعني رواية الشيخ الطوسي] و إن كانت مرويّة بطريق الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال الذي هو ضعيف؛ لاشتماله على علي بن محمد بن الزبير القرشي، إلاّ أنّنا صحّحنا هذا الطريق أخيراً، نظراً إلى أنّ الشيخ الطوسي يروي كتاب ابن فضّال عن شيخه عبد الواحد أحمد بن عبدون، وهذا شيخ له وللنجاشي معاً، وطريق النجاشي إلى الكتاب الذي هو بواسطة هذا الشيخ نفسه صحيح.

ولا يحتمل أنّ الكتاب الذي أعطاه للنجاشي غير الكتاب الذي أعطاه للطوسي، فإذا كان الشيخ واحداً والكتاب أيضاً واحداً وكان أحد الطريقين صحيحاً، فلا جرم كان الطريق الآخر أيضاً صحيحاً بحسب النتيجة، غايته أنّ لعبد الواحد طرقاً إلى الكتاب نقل بعضها إلى الشيخ والبعض الآخر إلى النجاشي، وكان بعضها صحيحاً دون الآخر. وقد صرّح النجاشي [1] أنّه لم يذكر جميع طرقه) [2].

وما ذكره من ناحية كبروية قابل للقبول، لكن النقاش معه صغروي؛ باعتبار أنّ المثال الذي ذكره في المقام ـ ولم يذكر غيره في تمام الفقه ـ غير صحيح، فإنّ طريق النجاشي إلى عليّ بن الحسن بن فضال المار من طريق ابن عبد الواحد هو عين طريق الشيخ أبي جعفر الطوسي، وأمّا طريق النجاشي الآخر الصحيح فلا يمر من طريق ابن عبدون، بل من جهة محمد بن جعفر عن ابن عقدة.

قال النجاشي في رجاله: (قرأ أحمد بن الحسين [يعني ابن الغضائري] كتاب الصلاة، والزكاة، ومناسك الحج، والصيام، والطلاق، والنكاح، والزهد،

---

١. يعني في أوّل رجاله.

٢. البروجردي، مرتضى، المستند المطبوع ضمن الموسوعة ـ تقريرات بحث السيّد الخوئي، ط ١، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم المشرّفة، ١٤١٨هـ ق، ج٢١، ص٤٧٩.

والجنائز، والمواعظ، والوصايا، والفرائض، والمتعة، والرجال على أحمد بن عبد الواحد في مدة سمعتها معه، وقرأت أنا كتاب الصيام عليه في مشهد العتيقة عن ابن الزبير عن علي بن الحسن، وأخبرنا بسائر كتب ابن فضال بهذا الطريق. وأخبرنا محمد بن جعفر في آخرين عن أحمد بن محمد بن سعيد عن علي بن الحسن بكتبه)[1].

البيان الثاني: ما جاء في كلمات الشهيد الصدرﷺ وهو في مقام تصحيح نفس روايات الشيخ عن ابن فضال، فقال: (الوجه الثالث: عبارةٌ عن تعويض سند الشيخ ـ مثلاً ـ إلى صاحب كتاب في رواية ينقلها عن ذاك الكتاب... فلو فرضنا أنّ الشيخ ـ مثلاً ـ روى عن عليّ بن الحسن بن فضّال حديثاً، وكان في سند الشيخ إليه ضعف، وللنجاشي سند تامّ إليه فبالإمكان تعويض سند الشيخ بسند النجاشي، بشرط أن يكون الشخص الّذي وقع بعد الشيخ مباشرة ثقة، ونفترض أنّ للنجاشي مثلاً، الّذي هو ثقة يوجد ـ من حُسن الصدفة ـ طريقان إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، أحدهما نفس طريق الشيخ المشتمل على الضعف، والآخر طريق صحيح، ونفترض أنّ النجاشي لم يكتفِ بقوله بنحو الإجمال: أخبرنا بجميع كتبه فلان عن فلان، بل صرّح باسم الكتب، وكذلك الشيخ، ورأينا أنّ الكتب التي سمّاها الشيخﷺ قد سمّاها أيضاً النجاشي، فعندئذٍ نبدّل سند الشيخ الّذي فيه ضعف بسند النجاشي الصحيح.

والوجه في هذا الاستبدال هو: أنّ ظاهر كلام النجاشي الّذي ذكر طريقين إلى كتب علي بن الحسن بن فضّال، أنّ تلك الكتب نقلت له بالطريق

---

١. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٢٥٨ و٢٥٩.

الصحيح بنفس النسخة التي نقلت له بالطريق الضعيف، ولا يحتمل عقلائيّاً أنّ النسخة التي نقلت له بالطريق الضعيف تختلف عن النسخة التي وصلت إلى الشيخ بنفس ذلك الطريق)[1]، بمعنى لو كانت النسخة مختلفة لنبّه النجاشي على وقوع الخلاف بين النسخ، وما ذكره قريب كبروياً لا سيّما مع تعاملهم مع كتب مشهورة بين الطائفة.

١. الحائري، كاظم، مباحث الأصول القسم الثاني ـ تقريرات بحث الشهيد الصدر، ط١، قم المشرّفة، ١٤٠٨ هـ ق، ج٣، ص٢٤٥.

تضعيفات الشيخ النجاشيّ بين القبول والرفض

بقلم: الشيخ حسن بن عبد الله الهودار

الملخّص

تعرض الكاتب لمناقشة القرائن التي اعتمد عليها بعض الأعلام المعاصرين دام ظله في رد تضعيفات الشيخ النجاشيّ في رجاله، وعدد ها ثمان قرائن؛ الأولى: اعتماد النجاشيّ على ابن الغضائريّ، الثانية: موقف النجاشيّ تجاه البتريّة، الثالثة: اعتماده على تضعيفات العامّة، الرابعة: تتلمذه عند العامّة، الخامسة: التدافعات عند الشيخ النجاشيّ، السادسة: اعتماده على القميّين، السابعة: عدم تضلعه في علم الكلام، الثامنة: عدم استيفاءه لجميع شؤون المفردة الرجاليّة، وقد أجاب الكاتب عن هذه القرائن بالأدلة والمصادر بما يناسب كلّا من القرائن المذكورة، وانتهى إلى عدم تماميّتها.

مقدمة

أشكل بعض الأعلام المعاصرين دام ظله في كتابه الاجتهاد والتقليد في علم الرجال [1] على الأخذ بالتضعيفات الواردة في كتاب الشيخ النجاشيّ في حقّ بعض الرواة؛ بحجّة أنّها ترجع للرؤية العقديّة التي كان يحملها الشيخ النجاشيّ، والمشارب التي كان يأخذ عنها، وأنّ تضعيفاته مبنيّة على الحدس لا الحسّ، فلا حجيّة لها، وقد ذكر عدّة قرائن لذلك نذكرها تباعًا مع بيان ما يرد عليها، مستهدفين بذلك مناقشة هذه الأطروحة، مع كامل الإحترام والتقدير، وحفظ المقام العلمي لصاحبها، وللقارىء الكريم قناعته في هذه القرائن المذكورة أو الملاحظات الموردة عليها، والله ولي التوفيق.

القرينة الأولى: اعتماد الشيخ النجاشيّ في تضعيفاته على ابن الغضائريّ

أفاد المشكِل ما حاصله: إنّ الشيخ النجاشيّ كثيرًا ما يستند في تضعيفاته على ابن الغضائريّ، ومن الواضح أنّ تضعيفات ابن الغضائريّ حدسيّة، مبنيّة على رؤيته العقديّة القاصرة، ولذلك ضعّف الكثير من الرواة بتهمة الغلوّ (٢)، واستشهد لذلك بالتالي:

١ ـ جعفر بن محمّد بن مالك

قال الشيخ النجاشيّ: «كان ضعيفًا في الحديث، قال أحمد بن الحسين كان يضع الحديث وضعًا ويروي عن المجاهيل».

١. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٢٨٩ ـ، ص٣٣٠.

٢. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣٠٤.

٢ ـ خيبريّ بن عليّ الطحّان

قال الشيخ النجاشيّ: «ضعيف في مذهبه ذكر ذلك أحمد بن الحسين يقال في مذهبه ارتفاع».

٣ ـ الحسن بن العبّاس بن الحريش

قال الشيخ النجاشيّ: «روى عن أبي جعفر عليه السلام ضعيف جدًّا له كتاب (إنّا أنزلناه في ليلة القدر) وهو كتاب رديّ الحديث مضطرب الألفاظ».

وقال ابن الغضائريّ في ترجمته: «ضعيف روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام (فضل إنا أنزلناه في ليلة القدر) كتابًا مصنّفًا فاسد الألفاظ تشهد مخائله على أنّه موضوع».

٤ ـ داود الرقّيّ

ذكر الشيخ النجاشيّ أنّ الغلاة يروون عنه تعريضًا منه بارتباط الغلاة به. وحكى في مجمع الرجال تضعيف ابن الغضائريّ له ورميه بأنّه فاسد العقيدة.

ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: بالنسبة للاستشهاد بالموردين الثالث والرابع فغير تامّ وذلك لأنّه لا يوجد في كلام الشيخ النجاشيّ تصريح أو تلويح على أنّه قد استند واعتمد في تضعيفه على كلام ابن الغضائريّ، ومجرّد وجود نوع تطابق في بعض العبارات بين كلام الشيخ النجاشيّ وابن الغضائريّ لا يدل على اعتماد الشيخ النجاشيّ في ذلك على ابن الغضائريّ، فمن المحتمل جدًّا أنّ كلًّا منهما ينقل عن مصدر واحد، خصوصًا وأنّهما قد اشتركا في التتلمذ والحضور عند بعض المشايخ كالغضائريّ الأب.

الملاحظة الثانية: إنّ الملاحِظ لكلمات النجاشيّ يجد أنّ لديه ثلاثة أساليب في التوثيق والتضعيف:

الأسلوب الأوّل: الجزم

فيوثّق أو يضعّف الراوي على سبيل الجزم والبتّ.

الأسلوب الثاني: النقل

فينقل ما قيل في حقّ الراوي من التوثيق أو التضعيف، وقد التزم في الكتاب بالنقل عن مجموعة عديدة، فتارةً ينقل عن القمّيّين، وأخرى ينقل عن شيخه الحسين بن عُبيد الله الغضائريّ، وأخرى عن شيخه ابن نوح السيرافيّ، وأخرى عن الشيخ المفيد، وأخرى عن أحمد بن الحسين ابن الغضائريّ، وأخرى عن جماعة من دون التصريح بأسمائهم، من دون أن يعلق على ذلك بالقبول أو الرفض.

الأسلوب الثالث: النقل مع التعليق

فينقل ما قيل في حقّ الراوي من التوثيق أو التضعيف مع التعليق على ذلك بالقبول أو الردّ أو التوقّف.

إذا اتضح ذلك: نقول إنّ مجرّد نقل النجاشيّ لكلام ابن الغضائريّ أو غيره لا دلالة فيه على اعتماده على ذلك بل غايته أنّ مقتضى أمانته العلميّة كأحد علماء الرجال أن ينقل ما قيل في حقّ الراوي من الجرح والتعديل وسبب ذلك والقائل بذلك، وقد يوافقه الرأي وقد لا يوافقه وقد يتوقّف كما يظهر لمن تتبّع كلماته، وفي هذين الموردين الأوليين نقل النجاشيّ كلام ابن الغضائري من دون تعليق بالقبول أو الرفض.

ثم لو سلمنا أنّ مقتضى سكوت النجاشيّ وعدم تعليقه على تضعيف ابن

الغضائريّ أو غيره دالّ على ارتضاء تضعيفاته، ولكن لا دلالة في ذلك على أنّ منشأ تضعيفه هو قول ابن الغضائريّ، بل غايته أنّ ذكره لقول ابن الغضائريّ أو غيره من باب التعضيد والتأييد ليس إلّا، وذلك أنّه من الواضح أنّ الشيخ النجاشيّ كان خبيرًا ومتضلعًا في هذا الفن وقد كانت لديه كتب كثيرة من العامّة والخاصّة في ذلك، وقد أكثر من التتلمذ والحضور عند أعلام الرجال، وهذا ممّا يؤيّد قناعته بالجرح ونقله لكلام ابن الغضائريّ أو غيره ليس إلّا من باب التأييد، فلاحظ.

الملاحظة الثالثة: إنّ اتهام ابن الغضائريّ بالتساهل في جرح الرواة، أو أنّ تضعيفاته مبنيّة على تهمة الرواة بالغلوّ، المبتنية على ضعف في الرؤية العقديّة غير تامّ، بل التحقيق أنّه من عليّة أصحاب هذا الفنّ ومن المتثبّتين والمدقّقين في حال الرواة، كما ينبئك بذلك ملاحظة ومتابعة كلماته في التوثيق والتضعيف، وقد أشرنا لذلك في بحث خاصّ بكتاب (رجال ابن الغضائريّ) ويشهد لما قلناه اعتماد عليّة الأصحاب عليه ظاهراً كابن طاووس والعلّامة الحلّيّ وابن داود وغيرهم، وبالتالي فلا تثريب على النجاشيّ لو اعتمد عليه.

القرينة الثانية: موقف النجاشيّ تجاه البتريّة

أفاد المشكِل ما حاصله: إنّ النجاشيّ قد ترجم لبعض الرواة البتريّة [1]، ولم يشر في ترجمته لهم بأنّهم من العامّة، بل قد أثنى على بعضهم، ومعنى هذا أنّه يراهم من الإماميّة بمقتضى ما ذكره في الديباجة من اختصاص الكتاب بذكر مصنفات الإماميّة، ومن الواضح أنّ عدّ هؤلاء البتريّة من الإماميّة مؤشّر

١. الجماعة الذين تولّوا الخلفاء الثلاثة وتركوا خلفاء بني أميّة وبني العبّاس ومالوا إلى أهل البيت عليهم السلام.

على ضعف البنية العقديّة للشيخ النجاشيّ، وإلّا لصرّح بفساد مذهبهم وعدم كونهم من الإماميّة [1]، واستشهد المشكل لذلك بهذه الشواهد:

١ ـ غياث بن إبراهيم

٢ ـ عمرو بن أبي المقدام

٣ ـ سالم بن أبي حفصة

٤ ـ مسعدة بن صدقة

ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: إنّ جميع هذه الموارد المستشهَد بها لا تخلو من التأمّل:

الأوّل: غياث بن إبراهيم

قال عنه الطوسيّ في رجاله في أصحاب الباقر عليه السلام إنّه بتريّ، فهو مغاير لمن ترجمه في الفهرست وسكت عن بيان مذهبه وترجمه النجاشيّ وسكت عن مذهبه، وهذا ما صرّح به السيّد الخوئيّ [2]. في المعجم ج١٤ ص ٢٥١ فلاحظ.

الثاني: عمرو بن أبي المقدام

لا دليل على كونه من البتريّة إلّا كلام الكشيّ وذلك أنّ الطوسيّ لم يترجمه، كما أنّ العلّامة [3] وابن الغضائريّ [4] ترجماه ولم ينسباه للبتريّة.

وأمّا النجاشيّ فلم يثبت ترجمته له وذلك لاختلاف النسخ؛ ففي نسخة النجاشيّ الواصلة لابن داود والمولى القهبائيّ والمحدّث النوريّ لا توجد له ترجمة.

---

١. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣١٤.

٢. السيّد أبو القاسم، الخوئيّ، معجم رجال الحديث، ج١٤، ص٢٥١.

٣. حسن بن يوسف، العلّامة الحلّيّ، رجال العلّامة الحلّيّ، ص١٢٠.

٤. أحمد بن الحسين، ابن الغضائريّ، الرجال (ابن الغضائريّ)، ص٧٣، رقم٧٦ / ص١١١، رقم١٦٤.

الثالث: سالم بن أبي حفصة

ذكره الطوسيّ في رجاله [1] في أصحاب السجّاد والباقر والصادق عليهم السلام ولم ينسبه إلى البتريّة، وإنّما نسبه لذلك الكشيّ، فالإشكال المذكور يرد على الطوسيّ أيضًا ولا يختصّ بالنجاشيّ، مع أن المشكِل لا يستشكل في جرح وتعديل الطوسي لمجرد ذلك.

الرابع: مسعدة بن صدقة

ذكره الطوسيّ في رجاله في أصحاب الباقرعليه السلام ولم ينسبه للبتريّة بل قال عنه: «عامّي»، وإنّما نسبه لذلك الكشيّ [2] فالإشكال لا يختصّ بالنجاشيّ.

الملاحظة الثانية: يوجد مجموعة من الرواة صرّح النجاشيّ بفساد مذهبهم وسكت عنهم الطوسيّ، فهل ذلك يدلّ على أنّ الطوسيّ يراهم من الإماميّة وأنّ ذلك مؤشر على ضعف عقديّ عند الشيخ الطوسي؟

وإليك بعض النماذج:

الأوّل: الحسين بن علوان الكلبيّ

قال النجاشيّ: «عامّي» [3].

وسكت عنه الطوسيّ [4].

الثاني: سليمان بن داود المنقريّ

قال النجاشي: «ليس بالمتحقق بنا غير أنّه روى عن جماعة من أصحابنا» [5].

---

١. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، ص١١٥، رقم١١٤٥.

٢. محمّد بن عمر، الكشيّ، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشيّ)، ص٢٣٣.

٣. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم١١٦.

٤. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٢٠٧.

٥. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٤٨٨.

وسكت عنه الطوسيّ [1].

الثالث: غالب بن عثمان الهمدانيّ

قال عنه النجاشي: «كان زيديًا» [2].

وسكت عنه الطوسيّ [3].

الملاحظة الثالثة: إنّ هناك الكثير من الرواة لم يصرّح المصنّف بمذهبهم مع أنّهم من الفطحيّة أو الواقفة أو العامّة أو غير ذلك، فهل يقال إنّ مقتضى ما ذكره الشيخ النجاشيّ في الديباجة بأنّهم جميعًا من الإمامية؟

والصحيح هو ما ذكرناه في بحث آخر، وهو أنّ ما ذكره الشيخ النجاشيّ في الديباجة مبنيٌّ على التغليب، فلا يستفاد من سكوته عن بيان مذهب بعض الرواة أنّه يراهم من الإماميّة، ويؤيّد ذلك عدة أمور:

المؤيّد الأوّل: أنّه تعهّد بذكر مصنفات الإماميّة، مع أنّه قد ذكر مصنفات غير الإماميّة.

المؤيّد الثاني: أنّه تعهّد بذكر طريق لكلّ مصنّف، ولم يذكر طريقًا لبعضهم.

المؤيّد الثالث: أنّه تعهّد بأن يذكر الكتاب المصنّف لكلّ راوٍ، ولم يذكر ذلك لبعضهم.

الملاحظة الرابعة: إنّ مجرّد عدم تصريح النجاشيّ بكون هؤلاء الرواة من العامّة لا دلالة فيه على أنّه يراهم من الإماميّة، بل يوجد احتمال آخر وهو توقّفه في أمرهم وعدم جزمه بكونهم من العامة. وعلى فرض أنّه يراهم من الإماميّة فغاية ذلك وقوع التعارض بين قوله وقول المصرِّح بكونهم بتريّة، سواءً كان الطوسيّ

1. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٣٢٦.
2. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٨٣٦.
3. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٥٦٢.

أو الكشيّ، كما هو الحال في سائر موارد الاختلاف الحاصل بين الرجاليّين.

وأنّى لنا الدليل القطعيّ أنّهم كانوا من العامّة؟ بل غاية ما لدينا هو ما ذكره الشيخ الطوسيّ أو الكشيّ ليس إلّا، وعلى فرض أنّ النجاشيّ يراهم من الإماميّة فغايته التعارض.

القرينة الثالثة: اعتماده على تضعيفات العامّة

أفاد المشكِل ما حاصله: إنّ التتبّع في كتاب النجاشيّ يشرفنا على أنّه كان يعتمد على تضعيفات العامّة في تضعيف بعض الرواة[1]، و إليك بعض الشواهد لذلك:

١ ـ جابر الجعفيّ، رقم ٣٣٢

«روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا منهم عمرو بن شمر ومفضّل بن صالح ومنخل بن جميل ويوسف بن يعقوب وكان في نفسه مختلطًا».

ولم يضعّف جابر من الإماميّة أحد، و إنّما ضعّفه العامّة العمياء.

٢ ـ عمرو بن شمر، رقم ٧٦٥

قال النجاشيّ: «ضعيف جدًّا زيد أحاديث في كتب جابر الجعفيّ، ينسب بعضها إليه والأمر ملبس».

ولم يضعّف عمرو بن شمر أحد من الإماميّة، و إنّما ضعّفته العامّة العمياء، كما قال عنه الذهبيّ: «قال ابن حبّان رافضيّ يشتم الصحابة ويروي الموضوعات عن الثقات».

وقال ابن حجر: «كان كثير الموضوعات عن جابر الجعفيّ، وليس يروي تلك الموضوعات الفاحشة عن جابر غيره».

١. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣١٦.

٣ ـ مفضل بن صالح

ذكر النجاشيّ في ترجمة جابر أنّه غُمز فيه وضُعّف، مع أنّه لم يضعّفه أحد إلّا ابن الغضائريّ، زاعمًا وناسبًا هذا التضعيف إلى عليّ بن الحسن بن فضّال. وأمّا العامّة فقد ضعّفوه، فقد قال فيه البخاريّ وأبو حاتم إنّه منكَر الحديث، وقال ابن حبّان إنّه يروي المقلوبات عن الثقات.

٤ ـ محمّد بن عبد الله أبي المفضّل الشيبانيّ رقم ١٠٥٩

قال النجاشيّ: «وكان في أوّل أمره ثبتًا ثم خلط، ورأيت جلّ أصحابنا يغمزونه ويضعفونه [...] رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيرًا ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه».

وقد قال ابن حجر: «قال الخطيب كتبوا عنه بانتخاب الدراقطنيّ، ثمّ بان كذبه فمزّقوا حديثه، وكان بعد يضع الأحاديث للرافضة، مات سنة ٣٦٧ وله تسعون سنة، [...] سمعت الدارقطنيّ يقول: كنت أتوهّمه من رهبان هذه الأمّة وسألته الدعاء لي فتعوّذ بالله من الحوز بعد الكور، وقال أبو ذر يعني سبب ذلك أنّه قعد للرافضة وأملأ عليهم أحاديث ذكر فيها مثالب الصحابة وكانوا يتهمونه بالقلب والوضع».

والملاحظ أنّ وصف النجاشيّ له بالضعف في آخر عمره بعد أن كان ثبتًا متطابق مع ما قالته العامّة.

ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: إن جميع هذه الشواهد المذكورة محل تأمل:

الشاهد الأول: جابر الجعفيّ

لم يضعّفه النجاشيّ و إنما نسب الضعف لجماعة وهم من يروون عن جابر

وليس لجابر نفسه.

وأمّا قوله إنّه كان مختلطًا، فقد اعتمد في ذلك على كلام الشيخ المفيد لا العامّة كما يظهر بمراجعة كلامه، إلّا أن يُتّهم النجاشيّ بالكذب في نسبة ذلك للمفيد!

الشاهد الثاني: عمرو بن شمر

نسب النجاشيّ تضعيفه لجماعة، ولم ينسب هذا التضعيف للعامّة، ومجرّد تضعيف بعض العامّة لعمرو لا يستوجب أن يكون النجاشيّ قد اعتمد عليهم في هذا التضعيف.

الشاهد الثالث: المفضل بن صالح

الكلام فيه هو الكلام في عمرو بن شمر، مع أنّ ابن الغضائريّ قد ضعّفه أيضًا، ونسب التضعيف لابن فضّال لا للعامّة، إلّا أن يُتّهم ابن الغضائريّ بالكذب!

الشاهد الرابع: أبو المفضّل

صرّح النجاشيّ أنّ الذين غمزوا فيه جلّ أصحابنا، ولم ينسب ذلك للعامّة، كما أنّ الشيخ الطوسيّ قد ضعّفه أيضًا، ونسب ذلك لجماعة ولم يصرّح أنّهم من العامّة.

فلماذا لا يقال ذلك في حقّ الطوسيّ أيضًا؟ وأنّ منشأ تضعيفه هو العامّة؟ ولماذا تلصق هذه التهمة بالنجاشيّ فقط؟! فإمّا أن يُتّهم الاثنان بذلك، أو لا يُتّهمان معًا.

دعوى أنّ الطوسيّ لا يتبنى هذا التضعيف؛ حيث ادعى البعض أنّ الطوسيّ يبني على وثاقة أبي المفضّل، بقرينة مروره في كثير من طرقه للمصنّفات.

غير تامة؛ فإنها مخالفة لظاهر عبارته في الفهرست، وإلّا لصرح بالتوثيق وردّ هذا التضعيف المزبور.

مضافًا إلى أنّ مرور أبي المفضّل في طرقه للمصنّفات لا دلالة فيه على التوثيق، فلعلّ ذلك كان وقت التثبّت قبل التخليط، والتضعيف الذي أشار له النجاشيّ أو لعله للاطمئنان بالمروي لشهرته، وأنّ الطرق ليست إلّا تبرّكًا كما قيل.

الملاحظة الثانية: يوجد العديد من رواة المعارف قد صرح النجاشيّ بوثاقتهم مع أنّ العامّة العمياء قد ضعفّتهم، فلماذا لم يعتمد النجاشيّ على تضعيف العامّة لهم؟ ولماذا لم تؤثّر معرفته القاصرة في تضعيفهم؟ وإليك بعض النماذج:

١ـ إبراهيم بن محمّد بن أبي يحيى

قال ابن حبّان: «كان مالك وابن المبارك ينهيان عنه، وتركه يحيى القطّان وابن مهديّ، وكان الشافعيّ يروي عنه، كان إبراهيم يرى القدر ويذهب إلى كلام جهم ويكذب مع ذلك في الحديث»[1].

وقد قال النجاشيّ في ترجمته: «وكان خصيصًا، والعامّة لهذه العلّة تضعفه»[2].

٢ـ محمّد بن عليّ بن النعمان (مؤمن الطاق)

قال الذهبي: «شيطان الطاق [...] الشيعيّ المبتدع، والرافضة تنتحله تسميه مؤمن الطاق»[3].

قال ابن حجر: «ذكره ابن حزم في غلاة الرافضة، ونقل عن الحافظ أخبرني

١. أبو حاتم، محمّد بن حبّان، البستيّ، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج١، ١٠٥.
٢. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم١٢.
٣. أبو عبد الله، محمد بن أحمد، الذهبيّ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ج١١، ص١٨٢.

النظام وبشر بن خالد قالا قلنا لمحمّد بن جعفر الرافضيّ المعروف بشيطان الطاق: ويحك، أما استحييت لما قلت إنّ الله لم يقل قط في القرآن { ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا} قال فضحك ضحكًا طويلًا حتى خجلنا نحن وكنا نحن الذي قلنا ذلك»[1].

وقد قال النجاشّي: «يلقّب مؤمن الطاق وصاحب الطاق، ويلقّبه المخالفون شيطان الطاق... وأمّا منزلته في العلم وحسن الخاطر فأشهر...»[2].

٣ ـ محمّد بن مسلم الثقفيّ

قال أحمد بن حنبل: «سمعت أبي يقول محمّد بن مسلم الطائفيّ، ما أضعف حديثه وضعفه جدًا»[3].

قال الذهبيّ: «وقال أحمد بن حنبل: ما أضعف حديثه»[4].

وقد قال النجاشي: «وجه أصحابنا بالكوفة، فقيه ورع.... وكان من أوثق الناس»[5].

والغرض أن مخالفة النجاشيّ للعامة في هذه المفردات تتنافى مع هذه القرينة المزبورة.

الملاحظة الثالثة: إنّ النجاشيّ حينما يعتمد على ما نقله العامّة فإنّه يصرّح بذلك، كما هو الظاهر من كلامه في بعض الموارد، فلا معنى لتهمته بالاعتماد على تضعيفات العامّة عند عدم تصريحه بذلك، فلاحظ مثلا:

١.أبو الفضل، أحمد بن عليّ، ابن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، ج٥، ص١٠٨.
٢. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٨٨٦.
٣. أحمد بن حنبل، الشيبانيّ الذهليّ، العلل ومعرفة الرجال، ج١، ص١٨٩.
٤. أبو عبد الله، محمد بن أحمد، الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج٨، ص١٧٦.
٥. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٨٨٢.

١ ـ ثوير بن أبي فاختة

قال النجاشيّ: «... حدثنا شبابة بن سوار قال قلت ليونس بن أبي إسحاق مالك لا تروي عن ثوير؟ فإنّ إسرائيل يروي عنه، فقال ما أصنع به كان رافضيًا»[1].

٢ ـ خالد بن طهمان

قال النجاشيّ: «قال البخاريّ: روى عن عطية وحبيب بن أبي حبيب، سمع منه وكيع ومحمد بن يوسف. وقال مسلم بن الحجاج أبو العلاء الخفاف له نسخة أحاديث رواها عن أبي جعفرعليه السلام، كان من العامّة»[2].

ولابد من الإلتفات إلى أن نقله عن العامة في هذين الموردين وغيرهما أعم من الإعتماد فقد يكون من باب التأييد أو لمجرد النقل أو غير ذلك.

القرينة الرابعة: مشايخ النجاشيّ من العامّة

أفاد المشكِل ما حاصله: بعد التتبع في حال مشايخ النجاشيّ نجد أنّ جملةً منهم كانوا من العامّة، ومن الطبيعيّ أنّ تتلمذ النجاشيّ على أيديهم كان له تأثير على رؤيته العقديّة، حتى تسرّب ذلك إلى القدح والجرح في أصحاب المعارف من الرواة[3].

واستشهد بأحد عشر شيخًا للنجاشيّ من العامّة وهم:

١ ـ إبراهيم بن مخلّد بن جعفر الباقرجيّ.

٢ ـ أبو إسحاق الطبريّ.

---

١. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٣١٣.

٢. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٣٩٧.

٣. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣٢٠.

٣ ـ أحمد بن محمّد الجنديّ.

٤ ـ أحمد بن محمّد بن الصلت الأهوازيّ.

٥ ـ الحسن بن أحمد بن إبراهيم البزّاز.

٦ ـ الحسن بن محمّد الفحّام بن يحيى السر من رائي.

٧ ـ عبد السلام بن الحسين الأديب.

٨ ـ عليّ بن محمّد بن يوسف القاضي السر من رائي أبو الحسن.

٩ ـ محمّد بن عبد الله بن الحسين أبو عبد الله الجعفيّ

١٠ ـ محمّد بن عثمان النصيبيّ.

١١ ـ أحمد بن محمّد بن هارون.

ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: إنّ بعض هؤلاء المشايخ المتَّهَمين بكونهم من العامّة لم يثبت ذلك في حقّهم:

كابن الجنديّ الذي قال عنه الذهبي: «شيعيّ، قال الخطيب: كان يضعّف في روايته ويطعن عليه في مذهبه. قال لي الأزهريّ: ليس بشيء»[١].

وأحمد بن محمّد بن الصلت الأهوازيّ، حيث استبعد السيّد بحر العلوم عامّيته مع اعتماد الطوسيّ والنجاشيّ عليه كثيرًا[٢]، ورواياته أخبار المثالب.

كما أنّ أبا إسحاق الطبريّ هو نفسه إبراهيم بن مخلّد بن جعفر الباقرجيّ، كما استظهر السيد بحر العلوم ذلك[٣].

الملاحظة الثانية: إنّ النجاشيّ كما تتلمذ على يد بعض العامّة فقد تتلمذ

١. أبو عبد الله، محمد بن أحمد، الذهبيّ، ميزان الاعتدال، ج١، ص١٤٧.

٢.السيّد محمّد مهديّ، بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة، ج٢، ص٦٨.

٣. السيّد محمّد مهديّ، بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة، ج٢، ص٧٥.

على أساطين المذهب كالمفيد والمرتضى والغضائريّ وغيرهم الكثير ممّن كان بنائهم العقديّ بناءً متينًا رصينًا، وكان لذلك التأثير الكبير في البناء العقديّ له، ولذلك تراه في عدّة موارد بالنسبة لمن اتهموا بالضعف والغلوّ تردد في قبول ذلك لعدم وقوفه على ما يدلل على غلوهم بعد ملاحظته للروايات، وهذا مؤشّر على تثبّته ومعرفته بموارد الغلوّ من عدمها.

الملاحظة الثالثة: إنّ الشيخ الطوسيّ أيضًا قد حضر لدى الكثير من مشايخ العامّة، وقد أحصى المحدّث النوريّ في المستدرك مشايخه فأوصلهم إلى ٣٧ شيخًا، ٢٥ منهم من الخاصّة و١٢ منهم من العامّة، كما أنّه قد صرح بذلك العلّامة الحلّيّ في الإجازة الكبيرة لبني زهرة، حينما ذكر طرق الطوسيّ من مشايخه العامّة وهم:

١ ـ أبو الحسين بن بشران المعدل.

٢ ـ أبو الفتح بن أبي الفوارس.

٣ ـ محمّد بن محمّد بن مخلّد.

٤ ـ هلال بن محمّد الجبار.

٥ ـ أبو عليّ بن شاذان المتكلم.

٦ ـ أبو محمّد بن فحام بن السرمرائيّ.

٧ ـ أبو الحسين بن خشيش.

٨ ـ القاضي أبو القاسم التنوخي.

٩ ـ القاضي أبو الطيّب الطبريّ الجوزيّ.

١٠ ـ أبو عمرو بن المهديّ.

١١ ـ أحمد بن محمّد بن الصلت الأهوازيّ.

فهل يقال إنّ تهمة الشيخ الطوسيّ لبعض الرواة بالغلوّ راجع لتأثير مشايخه من العامّة عليه؟!

الملاحظة الرابعة: إنّ طريقة السلف الصالح التتلمذ على العامّة والحضور عندهم والعكس، ولذا فقد تتلمذ سعد بن عبد الله والصدوق والمفيد والطوسيّ وغيرهم عند جماعة كثيرة من العامّة.

وذلك لأسباب عديدة منها:

السبب الأوّل: معرفة الروايات التي رووها عن أهل البيت عليهم السلام ولو للاحتجاج بها عليهم أو من باب التأييد أو لتحصيل الوثوق بتجميع القرائن.

السبب الثاني: الاطلاع على آراء المخالفين ومعرفة أقوالهم لتمييز مواطن الاتفاق والافتراق.

السبب الثالث: الردّ على الشبهات المطروحة من قبل العامّة.

السبب الرابع: التحرّز في مواطن التقيّة.

السبب الخامس: الأخذ بما خالف العامّة في مواطن المعارضة والرجوع للمرجّحات.

إلى غير ذلك من الأسباب، فهل يقال ـ والحال هذه ـ إنّ تضعيفات المفيد أو الطوسيّ أو غيرهم ترجع لتتلمذهم على مشايخ العامّة، أو إنّ تتلمذهم على بعض العامّة قد أثّر على رؤيتهم العقديّة؟ فإن قيل بذلك في حقّ النجاشيّ فليقال به في حقّ هؤلاء المشايخ أيضًا.

إنّه بعد معرفة الدواعي والأسباب الباعثة للتتلمذ والحضور عند المخالفين لا يمكن إلصاق هذه التهمة بحقّ النجاشيّ لمجرد حضوره وتتلمذه على بعض العامّة.

الملاحظة الخامسة: لو كان ما ذكر تامًّا فلماذا وثّق النجاشيّ ستمائة وخمسةً وثلاثين راويًا؟ ومدح ستةً وثمانين منهم؟ وسكت عن خمسمائة وثمانية عشر راويًا؟ في حين أنّه لم يضعّف إلّا مِائة وخمسة عشر راويًا، فلماذا لم يؤثر عليه العامّة إلّا بجرح البعض من الرواة؟ في حين أنه ذكر جماعة من أصحاب المعارف والذين صنّفوا في المثالب ومدحهم، وهذا ممّا ينافي ما ذكر من أنّه يضعّف أصحاب المعارف، أو من كتبوا في المثالب تعويلًا على مشايخه العامّة وحضوره عندهم، فلاحظ مثلًا:

١ ـ إبراهيم بن محمّد بن سعيد

«وكان زيديًّا أوّلًا، ثمّ انتقل إلينا، ويقال إنّ جماعة من القمّيّين كأحمد بن محمّد بن خالد وفدوا إليه وسألوه الانتقال إلى قم فأبى، وكان سبب خروجه من الكوفة أنّه عمل كتاب المعرفة وفيه المناقب المشهورة والمثالب، فاستعظمه الكوفيّون وأشاروا عليه بأن يتركه ولا يخرجه، فقال أيّ البلاد أبعد من الشيعة فقالوا أصفهان، فحلف لا أروي هذا الكتاب إلّا بها، فانتقل إليها ورواه ثقةً منه بصحة ما رواه فيه»[1].

٢ ـ أحمد بن إبراهيم بن أُبيّ رافع

«كان ثقة في الحديث، صحيح الاعتقاد، له كتب منها كتاب الكشف فيما يتعلق بالسقيفة... كتاب الصفاء في تاريخ الأئمّة، كتاب السرائر مثالب»[2].

٣ ـ حبيش بن مبشّر

«كان من أصحابنا، وروى من أحاديث العامّة فأكثر، له كتاب كبير حسن

١. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم١٩.
٢. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٢٠٣.

سماه أخبار السلف، وفيه الطعون على المتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام»[1].

القرينة الخامسة: التدافعات عند النجاشيّ

أفاد المشكِل ما حاصله: إنّ النجاشيّ قد مدح ووثّق بعض المخالفين والنواصب الضعفاء، وهذا التدافع الموجود عنده يشهد على قصور معرفيّ لديه[2].

وذكر المشكل ثلاثة شواهد لذلك:

١ ـ يحيى بن سعيد القطّان

قال عنه: «عاميّ ثقة».

مع أنّه من النواصب، وقد طعن في عشرات من الرواة لأنّهم يتشيّعون.

٢ ـ عبيد الله بن الحرّ الجعفيّ

وقد قال النجاشيّ في ديباجة كتابه: «وها أنا أذكر المتقدّمين من سلفنا الصالح، وهي أسماء قليلة». وذكر في عدادهم ابن الجعفيّ وقال عنه: «الفارس الفاتك»، مع أنّ هذا لا يقرن بأبي رافع والأصبغ وسليم الهلالي.

٣ ـ غياث بن إبراهيم

قال عنه: «ثقة». ولم يصفه بالبتريّ مع أنّ الطوسيّ وصفه بذلك.

يلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: إنّ الاستشهاد بهذه الموارد على وجود تدافع لدى النجاشيّ لا يخلو من غرابة:

١. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٣٧٩.
٢. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣٢٦.

الشاهد الأول: يحيى بن سعيد القطّان

لم يختصّ توثيقه بالنجاشيّ، بل قد وثّقه العلّامة الحلّيّ أيضًا، وابن داود، فهل توثيقهما له دالّ على وجود تدافع عندهما أو قصور معرفيّ؟!

الشاهد الثاني: الجعفيّ

لم ينصّ النجاشيّ على وثاقته، وما جاء في المقدمة مبنيّ على التغليب كما ذكرنا ذلك.

وعلى فرض دلالته على عموميّة التوثيق فإنّ غاية ذلك الوثاقة من حيث الرواية، وهذا نظير توثيق بعض العامّة والواقفة وغيرهم، فهل يدلّ توثيقهم على وجود تدافع؟!

فمن الواضح أنّه لا مانع من أن يكون الجعفيّ ثقةً في حديثه، وإن كان فاسقًا في عمله وتركه نصرة سيد الشهداء عليه السلام.

وأمّا وصفه بالفارس الفاتك فلا دلالة فيه إلّا على الشجاعة، ولا ربط لذلك بدعوى أنّ هناك تدافعًا عند النجاشيّ وقصورًا معرفيًّا أو غير ذلك.

الشاهد الثالث: غياث بن إبراهيم

لم يختصّ توثيقه بالنجاشيّ، بل وثّقه الطوسيّ أيضًا، ومجرّد عدم ذكر النجاشيّ كونه بتريًّا لا يجدي شيئًا، كما قد بيّنا ذلك في مناقشة القرينة الثانية، فراجع.

الملاحظة الثانية: إنّ الشيخ النجاشيّ ذكر في كتابه مجموعةً من الرواة العامّة، وقد وثق بعضهم، كعبّاد بن صهيب[1]، وضعّف البعض الآخر، كوهب بن وهب[2]،

١. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٧٩١.
٢. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم١١٥٥.

وسكت عن البعض، كحفص بن غياث رقم ٣٤٦، وطلحة بن زيد [١]، فلو كان لديه قصور معرفيّ أو تدافع فلماذا هذا الاختلاف في التعاطي مع رواة العامة؟!

والصحيح: إنّ هذا الاختلاف مرجعه إلى أنّ التوثيق والتضعيف بلحاظ لسان الراوي ليس أكثر، فتوثيق النجاشيّ ليحيى بن سعيد مثلًا ليس إلّا لكونه ثقةً في نفسه، ولو فرض كونه ناصبًا ولا دلالة في ذلك على اعتماده عليه في التوثيق والتضعيف كما يدّعى ذلك.

الملاحظة الثالثة: إنّ الشيخ الطوسيّ قد ذكر جماعةً من العامّة والبتريّة ووثقهم، فهل يوجب ذلك تدافعًا عنده أو قصورًا معرفيًّا لديه؟ وإليك بعض النماذج:

١ ـ حفص بن غياث

قال في الفهرست: «عامّي المذهب، له كتاب معتمد» [٢]، وذكر في العدّة عمل الأصحاب برواياته.

٢ ـ طلحة بن زيد

قال في الفهرست: «وهو عامّي المذهب، إلّا أنّ كتابه معتمد» [٣].

القرينة السادسة: الاعتماد على القمّيّين

أفاد المشكِل ما حاصله: إنّ النجاشيّ قد اعتمد على تضعيفات القمّيّين، لا سيما في الطعن بالغلوّ، مع أنّ القمّيّين كانت مبانيهم قاصرة، وهذا مؤشر على ضعف في الرؤيّة العقديّة للنجاشيّ [٤].

---

١. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٥٥٠.

٢. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، الفهرست، ص١١٦.

٣. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، الفهرست، ص١٤٩.

٤. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣٢٨.

ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: هناك فرق بين نقل كلام القمّيّين وبين الاعتماد عليهم، فالنجاشيّ تارةً ينقل عن القمّيّين من دون تبنّي قولهم، وإنّما ينقله بمقتضى كونه رجاليًّا أمينًا، فينقل ما وقف عليه في حقّ الرواة.

وتارةً ينقل عن القمّيّين مع التوقف عن الأخذ بكلامهم، وأخرى ينقل قولهم قابلًا به، فلا بدّ من التمييز بين الموارد، وهذا الاختلاف مؤشّر على أنّ تضعيفات القمّيّين ليست هي المناط في تضعيفات النجاشيّ، بل إنّه يلاحظ في تضعيفه الرأي العامّ والقرائن الأخرى، فلاحظ مثلًا:

١ ـ الحسين بن يزيد بن محمّد النوفليّ

قال النجاشيّ: «وقال قوم من القمّيّين إنّه غلا في آخر عمره، والله أعلم، وما رأينا له رواية تدلّ على هذا»[1].

٢ ـ أحمد بن الحسين بن سعيد

قال النجاشيّ: «روى عن جميع شيوخ أبيه إلّا حمّاد بن عيسى فيما زعم أصحابنا القمّيّون، وضعّفوه وقالوا هو غال، وحديثه يعرف وينكر»[2].

٣ ـ عليّ بن محمّد بن شيرة

قال النجاشيّ: «غمز عليه أحمد بن محمّد بن عيسى، وذكر أنّه سمع منه مذاهب منكرة، وليس في كتبه ما يدلّ على ذلك»[3].

الملاحظة الثانية: إنّ الشيخ الطوسيّ قد اعتمد أيضًا في بعض الموارد على

١. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٧٧.
٢. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم١٨٣.
٣. أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، النجاشيّ، رجال النجاشيّ، رقم٦٦٩.

تضعيفات القمّيّين كما هو الملاحظ في كلماته، فهل يوجب ذلك قصورًا معرفيًّا في حقّه أو غير ذلك؟ فلاحظ مثلًا:

١ ـ أحمد بن الحسين بن سعيد

قال الطوسيّ: «روى عن جميع شيوخ أبيه إلّا عن حماد بن عيسى فيما زعم أصحابنا القمّيّون، وذكروا أنّه غال وحديثه يعرف وينكر»[١].

٢ ـ محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ

قال: «ضعيف على قول القمّيّين»[٢].

٣ ـ محمّد بن أورمة

قال الطوسيّ: «وقال أبو جعفر بن بابويه محمّد بن أورمة طعن عليه بالغلوّ»[٣].

كما أنه قد اتّهم جماعة من الرواة بالغلوّ، فهل يعدّ هذا مؤشرًا على قصورٍ في مبانيه العقديّة؟! فلاحظ مثلًا:

١ ـ أحمد بن عليّ الخضيب

قال: «لم يكن بذلك الثقّة في الحديث، ومتهم بالغلوّ»[٤].

٢ ـ طاهر بن حاتم بن ماهويه

قال: «كان مستقيمًا ثمّ تغيّر وأظهر القول بالغلوّ»[٥].

١. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٦٧.
٢. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٥٧٥٨.
٣. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٦٢٠.
٤. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٩١.
٥. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٣٧٠.

٣ ـ فرات بن الأحنف العبديّ

قال: «يرمى بالغلوّ والتفريط في القول»[١].

٤ ـ محمّد بن الفضيل

قال: «يرمى بالغلوّ»[٢].

الملاحظة الثالثة: إنّ تهمة القمّيّين بالتقصير تهمة غير صحيحة، كما ظهر لنا ذلك بعد التأمّل والتحقيق، بل إنّ معالي المعارف وجواهرها لم تصلنا إلّا من خلال القمّيّين، كما لا يخفى على من جاس في الأخبار وتتبّع الآثار، ويكفيك أنّ الزيارة الجامعة الحاوية لمقامات أهل البيت عليهم السلام ما وصلتنا إلّا من خلال القمّيّين، وهذا سعد بن عبد الله القمّيّ ألّف كتاب (بصائر الدرجات) في مجلدات أربعة، وكذا الصفّار صنّف كتاب (بصائر الدرجات)، والقمّيّ الخزّاز كتب (كفاية الأثر)، وابن قولويه كتب (كامل الزيارات) وغيرها من الكتب، وهذه كلّها من كتب المعارف، وكتب الصدوق أيضًا مليئة بروايات المعارف.

القرينة السابعة: عدم تضلّع النجاشيّ في علم الكلام، وعدم إحاطته بدقائق المعارف[٣]

ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: إنّ هذه دعوى بلا دليل، ومجرّد عدم تصنيف النجاشيّ في هذا المضمار لا يدلّ على كونه مقصّرًا في ذلك أو غير مضطلع فيه. بل لقد تتلمذ الشيخ النجاشيّ على يد جماعة عديدة من أعلام الطائفة وروّاد هذا الفن، كالشيخ المفيد والسيّد المرتضى والغضائريّ وغيرهم. كما أنه استجاز

١. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم١٢٠٦.

٢. محمّد بن الحسن، الطوسيّ، رجال الطوسيّ، رقم٥٤٢٣.

٣. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣٢٨.

كتبًا كثيرةً من كتب المعارف، كما يظهر ذلك في موارد عديدة من الكتاب، وهذا يخالف هذه الدعوى.

الملاحظة الثانية: كيف يدّعى أنّ تضعيفات النجاشيّ ترجع لضعف عقديّ معرفيّ؟ مع أنّ الذين نقل عنهم هذه التضعيفات في موارد كثيرة هم من كبار الطائفة وعليّتها، كابن الغضائريّ والمفيد والسيرافيّ وأضرابهم، إلّا أن يقال إنّ جميع الأعلام الذين نقل عنهم واعتمد على تضعيفهم كانوا من المقصرة، كما اتّهِم بذلك القمّيّون!.

الملاحظة الثالثة: بناءً على المبنى المشهور، من رجوع التوثيقات والتضعيفات إلى الحسّ، وأنّه كانت هناك شهرة أو شياع يتوارث كابرًا عن كابر في حال هؤلاء الرواة، فلا موقع لهذه القرينة المزبورة، فإنّه حتى لو قبلنا بعدم تضلّع النجاشيّ في علم الكلام فإنّ هذا لا علاقة له بقبول أو عدم قبول ما ينقله النجاشيّ حسًّا من أحوال الرجال.

وعلى فرض إنكار المبنى المشهور فإن غاية ذلك التفصيل بحسب الموارد، وملاحظة كلّ مورد، فما ثبت أنّ النجاشيّ قد ضعّف فيه عن حسّ فيؤخذ به، وما ثبت أنّه عن حدس وراجع لقصوره المعرفيّ العقديّ فيتوقف فيه، لا أن تردّ جميع التضعيفات.

الملاحظة الثالثة: إنّ نتيجة هذه الدعوى التوقّف في قبول توثيقات النجاشيّ أيضًا، وليس تضعيفاته فقط، إذ يحتمل رجوع توثيقاته إلى الحدس وبناءه المعرفيّ العقديّ، وليس الحسّ، فلاحظ.

القرينة الثامنة: عدم استيفاء النجاشيّ

أفاد المشكِل ما حاصله: إنّ النجاشيّ لم يستوفِ جميع شؤون المفردة

الرجاليّة، وقد أهمل بعض الجهات الدخيلة في الجرح والتعديل[1].

ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: هذه القرينة ـ على فرض قبولها ـ لا تختص بالنجاشيّ، بل تعم جميع الرجاليّين، وكلّ الكتب الرجاليّة.

الملاحظة الثانية: لا يوجد من علماء الرجال الإماميّة قاطبة ـ بحسب ما وصلنا ـ كالشيخ النجاشيّ من حيث الاستقصاء والتتبّع، كما يظهر بملاحظة كتابه.

الملاحظة الثالثة: بناءً على حجيّة قول الرجاليّ من باب الحسّ، وحجيّة خبر الثقة في الموضوعات لا تأتي هذه القرينة، ولا داعي للاستيفاء أو الاستقصاء.

نعم بناءً على كون قول الرجاليّ حجّة من باب حجيّة قول الخبير، أو أنّه مجرّد قرينة من القرائن للتوثيق والتضعيف، فهنا يمكن أن يأتي هذا الكلام، إلّا أنّه مع ذلك لا يجدينا، فمهما استقصى الرجاليّ الشؤون المرتبطة بحال الراوي فمع ذلك لا يكفي هذا المقدار للتوثيق أو التضعيف، بل لا بد من التتبّع والبحث، لتحصيل كلّ ما يسع ويمكن تحصيله من القرائن، لحين الوصول إلى القطع أو الإطمئنان بحال الراوي من الوثاقة أو الضعف.

النتيجة النهائية

والمتحصل من جميع ما سبق: إنّ هذه الدعوى المزبورة والمحاولة لردّ تضعيفات الشيخ النجاشي وعدم قبولها بهذه القرائن المذكورة غير تامّة.

والحمد لله ربّ العالمين.

١. آية الله الشيخ محمّد، السند البحرانيّ، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، ص٣٢٩.

المصادر

١. ابن الغضائريّ، أحمد بن الحسين، الرجال (ابن الغضائريّ)، إيران ـ قم، مؤسّسة دار الحديث العلميّة الثقافيّة، ط١، ١٤٢٢ هـ ق.

٢. ابن حجر العسقلانيّ، أبو الفضل، أحمد بن عليّ، لسان الميزان، لبنان ـ بيروت، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط٢، ١٣٩٠هـ ق، ١٩٧١م.

٣. بحر العلوم، السيّد محمّد مهديّ، الفوائد الرجاليّة، ط١، ١٣٦٣هـ ش.

٤. البستيّ، أبو حاتم، محمّد بن حبّان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، سوريا ـ حلب، دار الوعي، ط١، ١٣٩٦هـ ق.

٥. الخوئيّ، السيّد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، العراق ـ النجف الأشرف، مؤسّسة الإمام الخوئيّ الإسلاميّة، بدون تاريخ.

٦. الذهبيّ، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط١، ١٤٠٧هـ ق، ١٩٨٧م.

٧. الذهبيّ، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥هـ ق ـ ١٩٨٥م.

٨. الذهبيّ، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال، لبنان ـ بيروت، ار المعرفة للطباعة والنشر، ط١، ١٣٨٢هـ ق ـ ١٩٦٣م.

٩. السند البحرانيّ، آية الله الشيخ محمّد، الاجتهاد والتقليد في علم الرجال وأثره في التراث العقائديّ، إيران ـ قم، مكتبة فدك، ط١، ١٤٣٢هـ ق ـ ٢٠١٠م.

١٠. الشيبانيّ الذهليّ، أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، لبنان ـ بيروت، الكتب الإسلاميّ، بدون تاريخ.

١١. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الفهرست، ط١، ١٤١٧هـ ق.

١٢. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، رجال الطوسيّ، إيران ـ قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط٣، ١٣٧٣هـ ش.
١٣. العلّامة الحلّيّ، حسن بن يوسف، رجال العلّامة الحلّيّ، إيران ـ قم، مكتبة الشريف الرضيّ، ط٢، ١٤٠٢هـ ق.
١٤. الكشيّ، محمّد بن عمر، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشيّ)، إيران ـ مشهد، مؤسسة جامعة مشهد للنشر، ط١، ١٤٠٩هـ ق.
١٥. النجاشيّ، أبو العبّاس، أحمد بن عليّ، رجال النجاشيّ، إيران ـ قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط١، ١٤٠٧ هـ ق.

الحسين بن يزيد النوفلي
دراسة رجالية من حيث الوثاقة وعدمها

بقلم: الشيخ عبد الحسين العسكري

الملخص

لا يخفى ما لدراسة الرجال من أهمية عظيمة إذ توجب تحديد الموقف تجاه النصوص الروائية من حيث الاعتبار وعدمه، وما يترتب عليه من استنباط الأحكام الشرعية. وتزداد هذه الأهمية في الرواة الذين وقع الاختلاف في حالهم، وتزداد أكثر عندما يقع هؤلاء الرواة في عدد كبير من الأسانيد.

وهو ينطبق على موضوع هذه المقالة التي تتناول شخصية ((الحسين بن يزيد النوفلي)) الراوي المعروف في كتب الحديث وعند الفقهاء، وزادت شهرته أنه يروي عن السكوني المعروف جداً والذي روى أكثر من ألف رواية عن الأئمة الطاهرين (صلوات الله عليهم) في مصادرنا الروائية المختلفة.

وقد اهتمت المقالة ببيان جوانب من شخصية النوفلي، تلك الجوانب التي تُقرب الصورة حوله، ليمكن بيان حاله من حيث الوثاقة وعدمها.

وتناولت ما ذكره القدماء من أعلامنا حول النوفلي، وبيّنت كلمات الفقهاء وآرائهم الاجتهادية في تحديد اعتباره ووثاقته.

ثم تعرضت المقالة الى الوجوه التي قد تُطرح لإثبات ضعفه، وفي مقابلها الوجوه التي قد تُطرح لإثبات وثاقته أو حُسنه.

وخلُصت الدراسة إلى أن الأرجح هو أن النوفلي معتبر يمكن العمل بروايته من خلال مجموع البحث.

المقدمة

إن البحوث التي تدرس أحوال الرواة الذين لم يرد في حقهم توثيق صريح في كلمات الأعلام القدماء، لها أهمية بالغة، وتعظم أهمية هذه البحوث إذا كان الراوي معروفاً مشهوراً يرد في عدد كبير من أسانيد النصوص الروائية المدونة في مصادر الحديث.

فإذا تظافرت القرائن التي تثبت وثاقة هذا الراوي، فإن مجموعة كبيرة من الروايات يمكن أن تدخل في عداد الروايات المعتبرة التي يصحّ التعويل عليها والعمل بها.

ومن الأمور التي تنفع الطالب كثيراً هي القيام بدراسة حال بعض الرواة من هذا القبيل، خاصة إذا وقع فيهم الاختلاف، إذ يمكّنه ذلك من الاطلاع الدقيق على كيفية توصّل الأعلام لإثبات وثاقة الراوي، أو الالتزام بتضعيفه، أو التوقف بسبب تكافؤ القرائن.

وينطبق هذا الكلام على ((الحسين بن يزيد النوفلي)) إذ لم يرد في حقه توثيقٌ صريح، وقد وقع الاختلاف في الحكم بوثاقته من خلال القرائن.

ويقع البحث ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: شخصية ((النوفلي))

المطلب الثاني: الاشتراك في الاسم واللقب

المطلب الثالث: آراء الأعلام في النوفلي

المطلب الرابع: توجيه القول بضعف النوفلي

المطلب الخامس: توجيه القول باعتبار النوفلي

المطلب الأول: شخصية النوفلي

ورد لقب النوفلي [1] في المصادر لعدة شخصيات، والمقصود في هذا البحث هو النوفلي الذي اشتهر بروايته عن السكوني [2]، وكما سيتضح في المباحث الآتية ـ إن شاء الله ـ هو: ((الحسين بن يزيد النوفلي)) والذي وقع الاختلاف في وثاقته بين الأعلام.

وقد ورد ذكر النوفلي هذا في المصادر الرجالية المتقدّمة:

اختيار معرفة الرجال للكشي، حيث ورد النوفلي في سند رواية نقلها الكشي، جاء فيها:

حدثني أحمد بن علي، قال: حدثني أبو سعيد الآدمي، قال: حدثنا ((الحسين بن يزيد النوفلي)) عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبي جعفر الأول ـ الباقر ـ عليه السلام قال: ((أما يحيى بن أم الطويل، فكان يظهر الفتوة، وكان إذا مشى في الطريق وضع الخلوق على رأسه ويمضغ اللبان ويطول ذيله، وطلبه الحجاج فقال: تلعن أبا تراب، وأمر بقطع يديه ورجليه وقتله...)) [3].

ففي هذا السند ورد اسم ((الحسين بن يزيد النوفلي)) وهو يروي فيه عن عمرو بن أبي مقدام.

---

١. في معاجم اللغة: ‹النَّوْفَل: البحر. والنَّوْفَل: الرجل الكثير العطاء›. الجوهري، إسماعيل بن حماد (٣٩٣)، الصحاح (ج٥، ص١٨٣٣). (وفي بعض المعاجم عبر الشبكة: نوفل يعني: الشاب الحسن الوجه، وهو اسم رجل، وكان من الأسماء المحببة عند العرب قديماً).

٢. قال السيد الداماد عن السكوني: ‹لقد ملأ الأفواه والأسماع، وبلغ الأرباع والأصقاع، أنّ السكوني بفتح السين نسبة إلى حي من اليمن... وهو إسماعيل بن أبي زياد›. وقال في وثاقته: ‹والصحيح أن الرجل ثقة... وقد نقلوا إجماع الإمامية على تصديق نقله، والعمل بروايته›. انظر: الداماد، محمد باقر (١٠٤١)، الرواشح السماوية (ص٩٧ الراشحة٩).

٣. الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال (ج١، ص٣٣٨).

قال عنه الشيخ النجاشي في رجاله:

((الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي، نوفل النخع، مولاهم، كوفي، أبو عبد الله. كان شاعراً أديباً وسكن الري ومات بها، وقال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره، والله أعلم، وما رأينا له رواية تدل على هذا. له كتاب التقية، أخبرنا بن شاذان عن أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري، قال: حدثنا إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي به، وله كتاب السنّة))[1].

أورده الشيخ الطوسي في باب الحاء في كتاب الرجال فقال:

((الحسين بن يزيد النخعيّ، يلقب بالنوفليّ))[2].

ذكر الشيخ في كتابه الفهرست أن للنوفلي كتاباً، قال:

((الحسين بن يزيد النوفلي، له كتاب، أخبرنا به عدّة من أصحابنا، عن أبي المفضّل، عن بن بطّة، عن أحمد بن أبي عبد الله، عنه))[3].

وذكره البرقي في رجاله وعدّه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام وعبارته: ((الحسين بن يزيد النخعيّ، ويلقب بالنوفليّ))[4].

والظاهر أنه لم يرد له ذكر في كتاب الرجال المنسوب للغضائري[5].

النتيجة:

من مجموع ما تقدم من المصادر الرجالية ((الأولية)) نجد أنه لم يُذكر للحسين بن يزيد النوفلي لا توثيق مباشر ولا مدح صريح.

---

١. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي (ص٣٨ حرف الحاء الرقم٧٧).

٢. الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي (ص٣٥٥).

٣. الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة (ص١٥٢).

٤. كتاب طبقات الرجال لأحمد بن محمد البرقي (ص٥٤).

٥. بغض النظر عن ثبوت الكتاب للغضائري أو لولده أو غير ذلك من الأقوال.

وفي رجال ابن داوود ـ الذي يعدّ من الأصول الرجالية ((الثانوية)) التي تأتي بعد الأصول الأولية لأعلامنا القدماء ـ نجد:

أن ابن داوود الحلي قد وصف النوفلي بـ المتطبب[1]، وقد ذكره في القسم الأول من كتابه المخصص للرجال الموثقين، وقال عنه إنه مهمل[2]، ثم ذكره في القسم الثاني من كتابه الذي أعدّه للضعفاء من الرواة! فلاحظ[3].

المطلب الثاني: الاشتراك في الاسم واللقب

يبدو من مراجعة الكتب الرجالية أن هناك عدة من الرواة يحملون لقب النوفلي. ففي عنوان النوفلي ذكر الشوشتري في قاموس الرجال أنه ((لقب جمعٌ، منهم الحسين بن يزيد))[4].

والتقييد الذي يأتون به عند ذكر النوفلي، إذ يقولون: ((الذي يروي عن السكوني))[5] يشهد بوجود عدة من الرواة يحملون هذا اللقب[6].

والمهم أن الظاهر من كلمات الأعلام حول النوفلي أن المراد به النوفلي

---

١. <المتطبِّب: الذي يتعاطى علم الطِّب>. الجوهري، إسماعيل بن حماد (٣٩٣)، الصحاح (ج١، ص١٧٠).

٢. قد يقال: إن مراد ابن داوود أن النوفلي مهمل ـ من جهة التوثيق ـ في كلمات من سبقه، وهو يرى الوثاقة إذ ذكره في القسم الأول.

٣. ابن داوود الحلي، حسن بن علي(٧٠٧)، كتاب الرجال لابن داوود، (لاحظ، ص١٢٨ ثم، ص٤٤٧). وهذا الكتاب مطبوع في مجلد واحد مع كتاب رجال البرقي المتقدم، فلاحظ.

٤. الشوشتري، محمد تقي(١٤١٥)، قاموس الرجال (ج١٢ ـ الألقاب، ص٨١).

٥. ويلاحظها المراجع بكثرة، مثلا في الفوائد الرجالية: <وكذلك النوفلي الذي يروي عن السكوني، واسمه الحسين بن يزيد...>. وفي عبارة أخرى: <صاحب الرواية عن السكوني>. الخواجوئي، إسماعيل بن محمد حسين(١١٧٣)، الفوائد الرجالية (ص٢٩٩ ـ ٣٠٠). وهي مثل عبارة الرواشح السماوية، فلاحظ: الداماد، محمد باقر (١٠٤١)، الرواشح السماوية، (ص١٨٢ الراشحة٣٥).

٦. منهم عبد الله بن الفضل النوفلي، والحسن بن محمد بن سهل النوفلي الذي ضعفه النجاشي إذ قال عنه: <ضعيف، لكن له كتاب حسن كثير الفوائد، جمعه وقال: ذكر مجالس الرضا عليه السلام مع أهل الأديان>. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي (ص٣٧ حرف الحاء الرقم٧٥).

الذي يروي عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني وهو: ((الحسين بن يزيد)) دون غيره، إذ لم يقع الخلاف ـ بحسب ملاحظة كلمات الأعلام ـ في أن النوفلي الذي يروي عن السكوني هو ((الحسين بن يزيد)).

ولذا صرح في القاموس بأن إطلاق لقب النوفلي ((ينصرف إلى النوفلي الذي يروي عن السكوني وهو الحسين بن يزيد))[1].

ويظهر من كلماتهم أن النوفلي هذا يرد في الروايات بعناوين متعددة، فيأتي بعنوان ((النوفلي)) أي باللقب فقط، ويأتي بعنوان ((الحسين بن يزيد)) فقط أي من دون وصف، ويأتي بعنوان ((الحسين بن يزيد النوفلي))[2].

وأما تمييز النوفلي، فقد نقل في تنقيح المقال أنهم قد ذكروا في المشتركات بأنه يتميز ((برواية إبراهيم بن هاشم، وأحمد بن أبي عبد الله البرقي، عنه)) ثم ذكر أن النوفلي يتميز كذلك ((بروايته عن السكوني، فإنّ أكثر رواياته عنه))[3].

وأما من جهة الاسم:

فيوجد في الرجال اسم ((الحسين بن يزيد السورائي))[4] والتمييز بينهما واضح من خلال اللقب ومن خلال الراوي عنه ومنه.

المطلب الثالث: آراء الأعلام في النوفلي

كما هو الحال في بعض الرواة الذين وقع الاختلاف في حالهم، فقد ثبتت وثاقته عند جماعة من الأعلام، ولم تثبت عند آخرين.

---

١. الشوشتري، محمد تقي(١٤١٥)، قاموس الرجال (ج١١، ص٥٠٣).

٢. الخوئي، أبوالقاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، راجع: ج٧، ص١٢٢ الرقم ٣٧١٥ وراجع أيضا: ص٣٧٠ من الجزء نفسه.

٣. المامقاني، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال (ج٢٣، ص١٥٧).

٤. يُراجع: الجواهري، محمد، المفيد من معجم رجال الحديث (ص١٩٣ الرقم ٣٧٠٧).

نعم مَن لم تثبت الوثاقة عنده على قسمين ـ كما يُلاحظ في بعض الرواة المختلف في حالهم ـ و إن كانت النتيجة واحدة:

ـ فقسم يكون نافياً للوثاقة لتمسكه ببعض القرائن الدالة على التضعيف، كما لو قبل بتضعيف الراوي، لأجل رميه بالغلو من قبل القدماء.

ـ وقسم آخر تعارضت قرائن التوثيق والتضعيف عنده بشكل يوجب التكافؤ التام بينهما، والذي يؤدي إلى عدم إحراز الوثاقة، فيتوقف.

ويبدو وقوع هذا التقسيم بالنسبة إلى النوفلي، إذ يمكن أن نجد أن كلمات الأعلام حوله تنقسم إلى ثلاثة آراء:

١ـ رأي يقول بوثاقة النوفلي واعتبار رواياته. وهو قول جمع من المحققين والفقهاء، منهم المحقق الحلي [١]، بل في الرواشح السماوية [٢] وكذا في الفوائد الرجالية أن النوفلي ((ليس بضعيف اتفاقاً)) وأنه لم يقدح فيه ((أحد أئمة الرجال)) [٣].

٢ ـ رأي يصرح بضعف النوفلي ويردّ رواياته. ومنهم العلامة في التذكرة [٤]، والشهيد الأول في غاية المراد [٥]، ويمكن أن يرجع تعبير الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان إلى هذا القول [٦].

---

١. قال صاحب الفوائد: <والمحقّق نجم الدين سعيد أبو القاسم مع تبالغه في الطعن في الأسانيد بالضعف، قد تمسّك في المعتبر وغيره من كتبه ورسائله ومسائله في كثير من الأحكام، بروايات السكوني وعمل بها، والنوفلي هذا في الطريق>. الخواجوئي، إسماعيل بن محمد حسين(١١٧٣)، الفوائد الرجالية (ص٣٠٠).

٢. الداماد، محمد باقر (١٠٤١)، الرواشح السماوية (ص١٨٣ الراشحة٣٥).

٣. الخواجوئي، إسماعيل بن محمد حسين، الفوائد الرجالية (ص٢٩٩ ـ ٣٠٠).

٤. العلامة الحلّي، حسن بن يوسف بن مطهر الأسدي(٧٢٦)، تذكرة الفقهاء (ج١٠، ص٢٢٥). وقد جاء في عبارته التي يضعّف فيها إحدى الروايات: <والرواية ضعيفة جدّا، لأنّ السكوني ضعيف، والراوي عنه النوفلي ضعيف أيضا>.

٥. الشهيد الأول، محمد بن مكي(٧٨٦)، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد (ج٤، ص٣٨١).

٦. الأردبيلي، أحمد بن محمد(٩٩٣)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان (ج٨، ص٢٤٥).

٣ ـ قول بالتوقّف في حاله، وذهب إليه العلامة في الرجال إذ قال: ((وأما عندي التوقف في روايته لمجرد ما نقله ـ أي النجاشي ـ عن القميين وعدم الظفر بتعديل الأصحاب له)) (١).

فالعلامة يتوقف في الأخذ بروايات النوفلي، لأن النجاشي قد نقل أن قوماً من القميين ذكروا أنه غلا في آخر عمره (٢)، ولأنه لم يجد للنوفلي توثيقاً عند الأصحاب.

وفي غاية المراد في رد فرض استدلال العلّامة برواية ورد فيها النوفلي عن السكوني، قال الشهيد الأول: ((السكوني ضعيف أيضا، و النوفلي ضعيف، و قد توقّفت أنت فيما يرويه في الخلاصة)) (٣).

ولعل تعبير بعض الأعلام بأنه لم يوثق يشير إلى التوقف، وقد يستفاد من كلام السيد الحكيم في المستمسك (٤)، والشهيد الصدر في بحوث فقهية (٥)، والسيد السيستاني في قاعدة لا ضرر (٦).

وأما السيد الخوئي، فيظهر منه القول بضعف النوفلي، ويظهر منه قول آخر يبني فيه على اعتبار النوفلي، وفي موضع يرى أنه مجهول الحال (٧).

---

١. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف(٧٢٦)، رجال العلامة الحلي (ص٢١٧).

٢. وقد تقدم كلام النجاشي في المطلب الأول.

٣. الشهيد الاول، محمد بن مكي، غاية المراد (ج٤، ص٣٨١).

٤. قال تعليقاً على رواية ورد فيها النوفلي: <والاشكال على التمسك بالحديث من وجهين، الأول: السند، فإن النوفلي لم يثبت توثيقه>. الحكيم، السيد محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، (ج١٢، ص٤٢٤).

٥. الشهيد الصدر، محمد باقر(١٤٠٠)، بحوث في شرح العروة الوثقى (ج٣، ص١٤). وجاء في عبارته: <أما السند فلأنه قد ورد فيه النوفلي وهو ممن لا طريق لإثبات توثيقه عدا مجيئه في رجال كامل الزيارات ونحن لا نقول بوثاقة جميع رجال كامل الزيارات>. وهو يكشف عن عدم وجود دليل على الضعف.

٦. السيستاني، علي الحسيني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار (ص٣٢٢). وعبارته: <النوفلي لم يوثق و لا عبرة بكونه من رواة أخبار كامل الزيارات>.

٧. قال في موضع من التنقيح: <والسكوني وإن كان لا بأس برواياته إلاّ أن النوفلي ضعيف ولم يوثّقه علماء

ولأجل أن يتبين الحال في النوفلي، يجب أن تُدرس الوجوه التي طرحها الأعلام أو التي يمكن أن تُطرح لنفي الوثاقة أو لإثباتها، وهو ما يتناوله المطلب التالي:

المطلب الرابع: توجيه القول بضعف النوفلي

من كلمات الأعلام يمكن أن تُستكشف الوجوه التالية التي قد يستدل بها للقول بعدم اعتبار الحسين بن يزيد النوفلي:

الوجه الأول:

أنه لم يُذكر للنوفلي توثيق أو مدح في الكتب الرجالية، كما هو الملاحظ في كلمات المتقدمين من أئمة الرجال، كما تقدم في المطلب الأول.

ويمكن أن يُناقش:

بأن توثيق الرواة غير منحصر بوجود عبارات التوثيق أو المدح، بل هناك قرائن يمكن من خلالها أن تُستكشف وثاقة بعض الرواة، وهناك جملة من الرواة الذين لم يرد في حقهم توثيق صريح، ومع ذلك التزم كثير من الأعلام بوثاقتهم لأجل القرائن، من قبيل إبراهيم بن هاشم.

الوجه الثاني:

النوفلي قد رُمي بالغلو من قبل القميين، كما جاء في عبارة النجاشي[1].

ويمكن أن يُناقش:

الرجال>. وقال في موضع آخر عن سند رواية: <وهي وإن كانت من حيث السند معتبرة حيث بنينا أخيراً على اعتبار روايتي النوفلي والسكوني...>. ولكنه رجع بعد بيان إشكال وقال: <وبذلك يكون النوفلي مجهول الحال>. الخوئي، أبو القاسم(١٤١٣)، موسوعة الإمام الخوئي (شرح العروة الوثقى ـ كتاب الطهارة ـ تقرير الميرزا علي الغروي) يراجع: (ج٤، ص٧٣ و، ج٥، ص٣٧٢).

١. في المطلب الأول.

بأن الرمي بالغلو عند القدماء لا يمكن الاستناد إليه بنفسه للقدح في الرواة، وذلك لما انتهى إليه المحققون من لزوم التفريق في دعوى الغلو بالنسبة لطائفتين من الرواة:

(فطائفة) ثبت في حقهم الغلو (وأخرى) لم يظهر منهم الغلو الذي يوجب القدح في الراوي، إذ لا يوجد في رواياتهم ما يدل على الغلو، ومع ذلك قد نُسب الغلو إليهم.

وما ذلك إلا لأجل ما ذكره جمع من المحققين من أن بعض القدماء قد وقع في الاشتباه في تحديد معنى الغلو، فقد كان بعضهم يرى في الاعتقاد ببعض أوصاف الأئمة عليهم السلام ومقاماتهم أنه من جملة الغلو، ولذا كل من نقل من الرواة مثل هذه الأوصاف والمقامات أو عُرف عنه أنه كان يقول بها، رُمي بالغلو، مع أنه بريء منه.

ولذا كان عند بعض الرواة الذين اتّهموا بالغلو روايات تدل بصراحة على ذم الغلو، بل ظهر من بعض هؤلاء الرواة الطعن على الغلاة، بل كتب بعضهم كتباً في الرد على الغلاة، قال في تنقيح المقال:

((وممّا يدلّ على فساد نسبة الغلوّ - غالباً - رواية جمع كثير من المرميّين به الأخبارَ الصريحة في خلاف الغلوّ النافية له بلا شبهة، ونقل المشايخ رحمهم الله تعالى إيّاها معتقدين محتجّين بها، كما لا يخفى على المتتبّع، بل أظهر جمعٌ منهم [1] الطعن على الغلاة، بل وبعضهم كتب كتاباً في الرد عليهم، كمحمد بن أرومة ونصر بن الصباح... وغيرهما)) [2].

١. أي جمع من الرواة الذين نُسب إليهم الغلو.

٢. المامقاني، عبدالله(١٣٥١)، تنقيح المقال في علم الرجال (ج٢، ص٣٠٤). وأشار في الهامش إلى مجموعة من الأمثلة: <مثل كتاب إسماعيل بن علي بن إسحاق الذي أورده النجاشي في رجاله: ٣١ برقم ٦٨، حيث

وفي بيان منشأ هذا الاشتباه ذكر أنه إنما جاء من خلال شدة تركيز الأئمة عليهم السلام على ذمّ الغلو ومنع الشيعة من القول بجملة من شؤون الأئمة عليهم السلام لأجل منعهم من الوقوع في ما هو غلو حقيقة، فقال في الفائدة ٢٥:

((إنّ المتتبّع النيقد [١] يجد أنّ أكثر من رمي بالغلو بريء من الغلوّ في الحقيقة، وأن أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمّة عليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق [٢] من الغلو، وذلك نشأ من أئمتنا عليهم السلام حيث إنّهم لمّا وجدوا أنّ الشيطان دخل مع شيعتهم من هذا السبيل لإضلالهم ـ وفاءً لما حلف به من إغواء عباد الله أجمعين ـ حذّروهم من القول في حقهم بجملة من مراتبهم إبعاداً لهم عمّا هو غلوّ حقيقة، فهم منعوا الشيعة من القول بجملة من شؤونهم حفظاً لشؤون الله جلّت عظمته، حيث كان [عندهم] أهمّ من حفظ شؤونهم؛ لأنّه الأصل، وشؤونهم فرع شأنه، نشأت من قربهم لديه ومنزلتهم عنده، وهذا هو الجامع بين الأخبار المثبتة لجملة من الشؤون لهم والنافية لها)) [٣].

وأما ما ذكره النجاشي من أن بعض القميين قالوا: (إن النوفلي غلا في آخر عمره) فيمكن أن يُستفاد من كلامه أنه لم يتقبله، إذ قال في التعليق عليه: ((والله أعلم، وما رأينا له رواية تدل على هذا)) [٤].

ولذا نجد الكاظمي في تكملة الرجال في ردّ دعوى أن ضعف النوفلي

له كتاب: الردّ على الغلاة، وكذا الحسن بن سعيد بن حمّاد.....> وذكر عدّة أسماء..

١. على وزن (فيعل) استعمال حادث للدلالة على شدة الصفة وقوتها. واللفظ غير موجود في معاجم اللغة المعروفة.

٢. أي عهد القدماء كالقرن الثالث والرابع الهجري.

٣. المامقاني، عبدالله (١٣٥١)، تنقيح المقال (ج٢، ص٣٠٥).

٤. لاحظ كلام النجاشي في المطلب الأول.

((أظهر من أن يذكر)) يقول: ((ولا أعلم من أين أخذ هذا الضعف مع ادعائه الوضوح! سوى ما ذكره النجاشي، مع أنه ردّه بعدم وجود دليل عليه)) (1).

وفي منتهى المقال ـ بعد أن أورد استدلال الوحيد البهبهاني بقول النجاشي: ((والله أعلم)) على أن النجاشي قد تأمل في مقالة بعض القميين بأن النوفلي غلا ـ قال:

((العجب منه دام فضله في استدلاله على تأمّل [النجاشي] بقوله: (والله أعلم) مع أنّ في كلامه ـ كلام النجاشي ـ التصريح بخلاف ما قالوه وهو قوله: (وما رأينا له رواية تدلّ على هذا). وظاهر الشيخ أيضاً عدم الطعن كما هو ظاهر، فتدبّر)) (2).

فهو يرى أن النجاشي قد ردّ دعوى بعض القميين في نسبة الغلو للنوفلي، لأنه صرح بأنه لم يجد رواية تدل على ذلك.

الوجه الثالث:

قد ادّعي أن بعض مروياته يبدو عليها الوضع. وقد صرح بذلك صاحب كتاب الضعفاء من رجال الحديث إذ قال: ((ويظهر من بعض رواياته الوضع والاختلاق)).

والظاهر أنه اعتمد في ذلك على ما نقله عن البهبودي إذ قال في ((كتاب السنّة)) الذي نسبه النجاشي إلى النوفلي:

((كتاب السنّة، رواية لا تأليف، رواه عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني

1. الكاظمي، عبدالنبي (١٢٥٦)، تكملة الرجال (ج١، ص٤٤٥). ودعوى الوضوح في ضعف النوفلي تعود إلى سبط الشهيد الثاني في كتاب له، وهو عبارة عن شرح لكتاب الاستبصار للشيخ الطوسي، ولكن الكتاب مخطوط غير مطبوع.
2. المازندراني، محمد بن إسماعيل(١٢١٦)، منتهى المقال في أحوال الرجال (ج٣، ص٨٥).

الشعيري، تفرّد بالرواية عنه. والكتاب موضوع يشهد على ذلك انطباقه على كتاب الأشعثيات...))[1].

ويمكن أن تُناقش هذه الدعوى:

بأنها دعوى مخالفة لتصريح بعض الأعلام بأن النوفلي سديد الرواية وأن رواياته تدل على حسنه، قال المحقق المامقاني:

((وحينئذٍ، فبعد كون الرجل إمامياً بلا شبهة، ألحقه المدائح التي نطقوا بها فيه بالحسان، وذلك ككونه ذا كتاب، وكثير الرواية، وسديد الرواية، ومقبول الرواية، ورواية جمع من القمّيّين عنه، و إكثارهم من الرواية عنه، فالحقّ أنّ الرجل من الحسان. وتضعيفه ـ كما صدر من بعضهم ـ لا وجه له، كما لا وجه لإهمال آخرين))[2].

الوجه الرابع:

دعوى تضعيف النوفلي لأجل تضعيف بعض الرجاليين له مثل تضعيف العلّامة له في الخلاصة، وتضعيف ابن داوود إذ أورده في القسم الثاني من رجاله المخصص للضعفاء من الرواة.

ويرد على هذا الوجه:

أولاً: أن العلامة له قولان في النوفلي، وما جاء في الخلاصة هو التوقف فيه لا التضعيف. نعم تقدم[3] أنه ضعّفه في التذكرة.

وتقدم[4] أن بن داوود أورد النوفلي في قسم الضعفاء وأورده في القسم

---

١. الساعدي، حسين (معاصر)، الضعفاء من رجال الحديث (ج١، ص٤٩٧).

٢. المامقاني، عبدالله(١٣٥١)، تنقيح المقال (ج٢٣، ص١٥٥). وتجد هذه العبارة عند: الاسترآبادي، محمد بن علي(١٠٢٨)، منهج المقال (ج٤، ص٣٠٢).

٣. في المطلب الثالث.

٤. في المطلب الأول.

الأول الذي أعده للموثوقين، وذكر أنه مهمل.

ثانياً: هذا التضعيف لا اعتبار به، لأنه حدسي شأنه شأن الآراء الاجتهادية التي يتبناها الفقهاء، فهي ليست مثل تضعيفات القدماء التي تكون حسية أو قريبة من الحس. ولا يوجد تضعيف في كلمات القدماء، ولذا قالوا في النوفلي أنه ((ليس بضعيف اتفاقاً)) وأنه لم يقدح فيه ((أحد أئمة الرجال))[1].

والنتيجة:

أن هذه الوجوه لا يمكن أن تثبت الضعف. ولكن لا يخفى أن ردّ هذه الوجوه لا يكفي لإثبات الوثاقة، بل لابد من وجود قرائن يُمكن من خلالها أن يحصل القطع بالوثاقة أو يُطمئن بها.

المطلب الخامس: توجيه القول باعتبار النوفلي

يظهر من كلمات الأعلام القائلين بالوثاقة أن هناك مجموعة من الوجوه التي يمكن من خلالها أن تُستكشف وثاقة النوفلي واعتبار رواياته.

فالنوفلي و إن لم يوثق صريحاً في الكتب الرجالية، كما لم يكن له مدح صريح، ولكنه لم يرد في حقّه تضعيف معتبر، والوجوه التالية يمكن أن تدل بمجموعها على وثاقة النوفلي أو حسن حاله وقبول روايته، إن لم يكن بعض هذه الوجوه ـ بنفسه ـ يوجب القول بالوثاقة أو الحسن والقبول ولو على بعض المباني. وهذه الوجوه هي:

الوجه الأول:

التمسك بما ذكره الشيخ من أن الطائفة قد اعتمدت على روايات السكوني وعملت بها، وهذا يوجب أن يكون اعتمادهم على روايات السكوني متضمّناً

١. لاحظ المطلب الثالث، الرأي الأول.

للاعتماد على روايات النوفلي والعمل برواياته.

وذلك لأن جُلّ روايات السكوني إنما هي مروية عن طريق النوفلي، فإن النوفلي هو الراوي لكتاب السكوني[1].

فلابد أن يكون النوفلي معتمداً عندهم، وإلا كيف يعملون بروايات السكوني إن لم يثبت بطريق معتبر صدورها عنه؟

فالتزام الطائفة بالعمل بروايات السكوني ـ كما هو المدعى من قبل الشيخ ـ يستلزم أن يكون النوفلي الراوي عن السكوني معتبراً عندهم.

ويمكن أن يناقش هذا الوجه:

(صغروياً) بأنه لو سُلّم بأن عمل الطائفة بروايات السكوني يوجب ثبوت وثاقته، ولكن مع ذلك لا يمكن أن يوجب عملهم هذا توثيقَ كل من يروي عن السكوني، بل لابد من ملاحظة كل واحد من الرواة بشخصه[2].

نعم لو كانت روايات السكوني منحصرة برواية النوفلي عنه، فقد يقال إن هذا ملازم لحكمهم باعتبار النوفلي.

وقد يقال في تقريب الملازمة:

إن ظاهر كلام الشيخ من عمل الطائفة بروايات السكوني ـ وغيره ـ لا يمكن حمله على العمل بالقليل من روايات السكوني، بل المناسب لكلامه بأن

---

١. جاء في معجم رجال الحديث أن النوفلي قد روى ٨٠٧ رواية عن السكوني، انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث (ج٢٤، ص١٧١). وجاء في (ص١١٨) من هذا الجزء أن روايات السكوني ـ بعنوان السكوني ـ تصل إلى ١٠٠٦ موارد. ولاحظ أيضاً: الجواهري، محمد، المفيد من معجم رجال الحديث (ص١٩٢ الرقم ٣٧٠٦) والأهم في: (ص٧٦٣ الرقم ١٥٤٩١).

٢. كما هو الحال في أصحاب الإجماع إذ يقال: إن غاية ما يمكن أن يستفاد من <الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم> هو أن ما ثبت عنهم يكون صحيحاً يجب العمل به، وهذا لا يقتضي توثيق من يروي عنهم، بل لابد من ملاحظة أحوال الرواة الناقلين عنهم.

الطائفة عملت برواياته (إما) العمل بجميع رواياته ما لم تكن معارضة بأخبارنا ولم تكن مما ينكر عندنا (و إما) العمل بغالب رواياته.

وعلى كلا الوجهين تثبت الملازمة بين قبول روايات السكوني والنوفلي، لأن معظم روايات السكوني هي عن طريق النوفلي [1].

(كبروياً) بأن اعتماد الطائفة على روايات السكوني وعملهم بها، لا يستلزم ثبوت وثاقة السكوني نفسه فضلاً عن النوفلي الراوي عنه، وذلك لأن العمل برواياته من قبل الطائفة قد يكون من جهة توفر القرائن عندهم التي توجب لهم الوثوق بمرويات السكوني.

فيكون الوثوق بما يرويه السكوني ليس من جهة المعنى المصطلح عند المتأخرين، أعني وثاقة السند، بل بما هو معروف عند القدماء من ثبوت الوثوق والاطمئنان بصدور مضامين الروايات و إن لم تحرز وثاقة الرواة، بل و إن ثبت ضعفهم.

وقد يجاب عن المناقشة الكبروية:

بأن الذي يُستظهر من عبارة الشيخ هو أن السكوني نفسه كان شخصاً معتبراً عندهم لا أن مروياته معتبرة لأجل القرائن.

وعليه لابد من التدقيق في عبارته، قال الشيخ في كتابه عدة الأصول عند التعرض لصور الترجيح في حالة الأخبار المتعارضة:

((وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو: (أن يكون الراوي معتقداً للحق، مستبصراً ثقة في دينه، متحرجاً من الكذب، غير متهم فيما يرويه)، فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب، وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه:

---

١. لعل ٨٠ بالمئة من روايات السكوني يرويها لنا النوفلي.

فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطّراح خبره. وإن لم يكن هناك ما يوجب اطّراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به.

وإن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضا العمل به، لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا أنزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به.

ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث ابن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه))[1].

وهذا الكلام من الشيخ له احتمالان:

الاحتمال الأول:

إن كلامه ناظر إلى خصوص من ثبتت وثاقته، وذلك لأنه في معرض الكلام عن الأخبار المتعارضة وكيفية العلاج فيما بينها، ولا معنى للنظر إلى مطلق الأخبار المتعارضة حتى لو كانت ضعيفة، لأن الضعيف ليس بحجة فلا يصلح للمعارضة.

والقرينة على هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ في موضع آخر إذ نقل أن ((الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم، وقالوا فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون))[2].

١. الطوسي، محمد بن حسن(٤٦٠)، العدة في الأصول (ج١، ص١٤٧ ـ ١٤٨).
٢. المصدر السابق (ج١، ص١٤١).

وبناء على هذا الوجه تثبت وثاقة من ذكرهم الشيخ كمثال على عمل الطائفة بأخبار الثقات المخالفين في الاعتقاد، ولكن بشرطين: ألا يكون المضمون منكراً عند الإمامية، ولا يوجد ما يخالفه من طريق ثقاتنا.

وبالتالي يكون المستفاد من كلام الشيخ أنه ناظر إلى أن الطائفة قد عملت بأخبار السكوني لأنه ثقة.

ومما يقوي هذه الاحتمال أن كلام الشيخ كان عن حجية ترجيح خبر الراوي الإمامي الذي يكون معتقداً للحق ((مستبصراً ثقة في دينه، متحرجاً من الكذب، غير متهم فيما يرويه)) ثم فرع عليه: ((فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب...)).

فالشيخ فرع الكلام في قبول خبر غير الإمامي على خبر الإمامي الذي يتصف بالوثاقة والتحرج من الكذب، وليس هنا كلام عن الخبر المحفوف بالقرائن التي توجب حجية الخبر.

ويقوي هذا الاحتمال أيضاً ما ذكره الشيخ عند تعرضه للرواة من فرق الشيعة المنحرفة ((مثل الفطحية، والواقفة، والناووسية، وغيرهم)) قال:

((وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرجاً في روايته موثوقاً في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد. ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره...))[1].

---

١. الطوسي، محمد بن حسن(٤٦٠)، العدة في الأصول (ج١، ص١٥٠).

وتوجد في هذا الاحتمال مشكلتان:

المشكلة الأولى:

أن المقصود من كلام الشيخ أن الطائفة قد عملت بروايات الثقات وإن كانوا من المخالفين، أي أن فساد العقيدة لا يمنع من العمل بخبر الثقة، ولكن أليس المفروض أن يثبت الخبر عنه؟ أي لابد من أن يكون الطريق إلى هؤلاء الثقات معتبراً!

فالكلام إنما هو في أنه لو ثبت شيء عن واحد من هؤلاء المخالفين الثقات، يجب العمل به، لأجل أن الطائفة قد عملت برواياتهم. وليس من المعقول أن يكون المقصود أن الطائفة قد عملت بأخبارهم وإن لم يثبت بطريق معتبر صدور الخبر عنهم؟

وهو واضح لا ريب فيه، كما هو الحال مثلا في العمل بروايات أصحاب الإجماع، إذ مهما بلغ شأنهم فإنه لابد من أن يصح الخبر عنهم حتى يقال: هل يُعمل بخبرهم بغض النظر عن الراوي الذي يروون عنه؟ أي هل يُؤخذ برواياتهم وإن لم تثبت وثاقة من يروون عنه إلى المعصوم.

وعندها يعود الكلام مرة أخرى لدعوى الملازمة بين توثيق السكوني والنوفلي، وهو ما يحتاج لإثبات، وهذا ما نتناوله في المشكلة الثانية.

المشكلة الثانية:

هل يمكن الاعتماد على التقريب المتقدم في أول هذا الوجه لإثبات الملازمة بين توثيق السكوني واعتبار النوفلي أم لا؟

والجواب: أنه لا يمكن الاعتماد عليه بنفسه ـ تماماً ـ بحيث يكون هو

الوجه الذي يثبت الاعتبار والوثاقة [1]، بل هو أشبه بالمؤيد، وهو طريق يوجب إضفاء قيمة احتمالية باتجاه الحسن أو الوثاقة.

وقد أشار السيد الخوئي في التنقيح إلى دعوى الملازمة بين توثيق السكوني وتوثيق النوفلي، فبعد أن ذكر دعوى الإجماع على العمل بروايات السكوني وأن هذا الإجماع توثيق منهم للسكوني، قال:

((ثم إن هذا الإجماع ـ كما ذكره الوحيد البهبهاني ـ يلازم الإجماع على قبول روايات النوفلي أيضاً، لأن طريق السكوني في كتابه إنما هو النوفلي...)) [2].

ولكنه رأى أنه يمكن المناقشة في ذلك بأن الملازمة إنما تتم ((فيما إذا كانت روايات السكوني منحصرة بما في كتابه عن النوفلي، وليس الأمر كذلك، لأن له روايات أخرى بطريق آخر غير كتابه حسبما نقله الأردبيلي في جامع الرواة، ومعه لا يكون الإجماع على اعتبار روايات السكوني إجماعاً بالملازمة على اعتبار روايات النوفلي أيضاً. إذن لا بدّ من ملاحظة حال النوفلي رأساً، وهو وإن لم يضعّف في الرجال، إلاّ أنه لم يوثق أيضاً ولم يذكروا له مدحاً ولا توثيقاً، وبذلك يكون النوفلي مجهول الحال)) [3].

---

١. فقد تردّ الملازمة المدعاة لإثبات الوثاقة للنوفلي، بأن يقال: إنه لا يلزم من ردّ روايات النوفلي عدم عمل الطائفة بروايات السكوني، إذ يصدق أن الطائفة عملت بروايات السكوني وإن لم تثبت روايات النوفلي عنه، كما لو عملت الطائفة بمئة رواية من رواياته ـ التي تجاوزت الألف رواية ـ مما صح عنه بالأسانيد المعتبرة. ويمكن الجواب عنه بما ذكر في المناقشة الصغروية.

٢. الخوئي، أبو القاسم(١٤١٣)، موسوعة الإمام الخوئي (ج٥، ص٣٧٢). وقد تقدم أن له قولاً في موضع من التنقيح: <أن النوفلي ضعيف ولم يوثّقه علماء الرجال>. وفي موضع آخر: <بنينا أخيراً على اعتبار روايتي النوفلي والسكوني...>. لاحظ آخر المطلب الثالث.

٣. المصدر السابق.

الاحتمال الثاني:

إن عبارة الشيخ و إن كانت في معرض الحديث عن الاخبار المتعارضة، فلابد أن يكون المقصود هو الاخبار التي ثبتت حجيتها دون الاخبار الضعيفة، ولكن هذا لا يعني ثبوت وثاقة الرواة، لأن ما ثبتت حجيته عند القدماء والذي يصح أن يكون طرفاً للمعارضة هو الخبر الاعم من كونه معتبر السند.

فيمكن أن يراد من الاخبار المتعارضة ما حصل الوثوق بصدورها، و إن لم تكن عن طريق الرواة الذين ثبتت وثاقتهم، بل هي روايات معتبرة لأجل وجود القرائن التي توجب اعتبار الخبر.

وعليه يكون المقصود من عبارة الشيخ أن الطائفة عملت بأخبار حفص وغياث والسكوني وغيرهم، لأجل القرائن التي استفيد منها اعتبار مروياتهم لا اعتبار رواياتهم.

ومع هذا الاحتمال لا يمكن أن نستكشف حال النوفلي، فلا يمكن إثبات ضعفه ولا وثاقته.

ولكن أي الاحتمالين أرجح؟

يمكن أن يقال: أن الأقرب هو الاحتمال الأول، وقد تقدم بيان القرائن التي ترجح هذا الاحتمال.

وخلاصة ما تقدم: أن الشيخ عند حديثه عن الخبرين المتعارضين وكيفية علاج التعارض، قد حدد كلامه في الخبرين المتعارضين اللذين يرويهما الإماميان العادلان الموثوقان، ثم انتقل إلى صور التعارض التي لا يكون فيها الراوي في الطرفين إمامياً وذكر طريقة العلاج في هذه الصور.

فيكون نظره منصب على خصوص من ثبتت وثاقته من الرواة في هذه الصور، لا أن كلامه عن النصوص المتعارضة مطلقاً.

وقد يُجاب عنه:

بأن كلام الشيخ مطلق شامل لجميع حالات التعارض التي تقع بين الأدلة بعد ثبوت حجيتها، سواء أكانت الحجية لأجل وثاقة رواة السند أم كانت لأجل الوثوق والاطمئنان بالمتن والمضمون.

فالنظر في كلامه لمطلق الروايات المعتبرة إذا تعارضت، وبالتالي لا يبقى في كلامه دلالة لتوثيق الرواة الذين ذكرهم في عمل الطائفة.

ويرد على هذا الجواب:

ما تقدم من أن ظاهر كلام الشيخ أنه بصدد بيان أن فساد العقيدة في الرجال الموثوقين لا يمنع من العمل بما رووه، ولذا عملت الطائفة بأخبار مثل حفص والسكوني، وذكر شرطين لقبول رواياتهم. فلاحظ.

الوجه الثاني:

يمكن أن يقال إن النوفلي إمامي ورد في حقّه مدح، وذلك بملاحظة ما ذكر في حقّه في الكتب الرجالية.

فالنوفلي ـ كما تقدم في عبارة النجاشي ـ كان شاعراً أديباً، له كتاب التقية، وله كتاب السنّة. كما أن الطوسي ذكره في الفهرست الذي ألّفه لإيراد أسماء مؤلفي الشيعة[1]. وعليه يثبت حسنه على الأقل.

ويرد على هذا الوجه:

أن المدح الذي له قيمة في إثبات حسن الراوي، هو المدح الذي يكشف عن جانب يرتبط بالصدق والوثوق في الحديث والنقل، لا مطلق المدح.

---

١. لاحظ المطلب الأول.

والمدح المذكور ليس من قبيل الأول الذي يمكن الاعتماد عليه في إثبات الوثاقة أو الحسن.

الوجه الثالث:

النوفلي موثق من ابن قولويه، لأنه ممن ورد في أسانيد كتاب كامل الزيارات، ولم يردْ في حقّه تضعيف من قبل الرجاليين.

وهذا الوجه يكفي في إثبات الوثاقة لمَن التزم بوثاقة الرواة الذين وقعوا في أسانيد كتاب كامل الزيارات، إذا لم يرد في حقّهم تضعيف معتبر.

وقد يناقش هذا الوجه:

بأن النوفلي قد رُمي بالغلو، كما لاحظنا في عبارة النجاشي، وعليه لا يمكن القبول بهذا الوجه حتى على هذا المبنى الذي يثبت وثاقة الرواة الواقعين في أسانيد كامل الزيارات، لأنه إنما يثبت الوثاقة في حال عدم وجود تضعيف، وأما مع وجود التضعيف يحصل التعارض والتساقط.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

بما سبق من بيان في ردّ الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرت لإثبات ضعف النوفلي من جهة رميه بالغلو من قبل بعض القميين.

ولكن المناقشة المهمة لهذا الوجه:

أن المبنى في نفسه محل خلاف بين الأعلام، فيكون هذا الوجه في التوثيق مختصاً بمن بنى على أن كلام ابن قولويه في كامل الزيارات فيه دلالة على توثيق جميع الرواة المذكورين في أسانيد رواياته، ولا ينفع من التزم بهذا المبنى في خصوص مشايخه المباشرين، إذ النوفلي ليس منهم، كما لا ينفع من لم

يقبل هذا المبنى أصلًا[1].

الوجه الرابع:

النوفلي موثق من قبل علي بن إبراهيم القمي، لأنه ممن وقع في أسانيد روايات تفسيره المعروف، ولم يردْ في حقّه تضعيف.

والكلام في هذا الوجه قريب من الكلام في الوجه السابق، فإثبات التوثيق يعتمد على الالتزام بأن القمي قد وثّق جميع الرواة المذكورين في أسانيد الروايات التي ذكرها في تفسيره.

بل توجد هنا زيادة وهي أنه يوجد خلاف في ثبوت نسبة هذا الكتاب إلى علي بن إبراهيم القمي، إذ ذهب بعض المحققين إلى أن هذا التفسير قد يكون لتلميذه ((العبّاس)) بن محمّد بن القاسم بن حمزة بن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أو أنه مختلط بين روايات القمي وروايات تلميذه، كما يقول الشيخ السبحاني:

((إن التفسير المتداول المطبوع كراراً ليس لعلي بن إبراهيم وحده، وإنما هو ملفّق مما أملاه علي بن إبراهيم على تلميذه أبي الفضل العباس، وما رواه التلميذ بسنده الخاصّ عن أبي الجارود من الإمام الباقر عليه السلام)) [2].

الوجه الخامس:

دعوى أن النوفلي ثقة، لأجل توثيق محمد بن الحسن بن الوليد، وكذلك الشيخ الصدوق ـ إذ تابع شيخه ابن الوليد ـ وابن نوح. وقد ذكر ذلك الشيخ

---

١. لملاحظة هذه التفاصيل يراجع: الداوري، مسلم (معاصر)، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، تقرير: المعلم، محمد علي، (ج١، ص٣١٩). وكذلك ما أفاده الشيخ السبحاني في كليات في علم الرجال (ص٢٩٩).

٢. السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال (ص٣١٣). وقال في هذا التلميذ: <ومع الأسف، إنّه لم يوجد لراوي التفسير (العبّاس بن محمد) ذكر في الاصول الرجاليّة> أي من جهة التوثيق.

المظاهري وعقّبه بالقول: ((والأهمّ من ذلك اعتماد الأصحاب على رواياته))[1].

وهذا الوجه يرتكز على ما ذكره النجاشي[2] في محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمي إذ قال عنه:

((كان ثقة في الحديث، إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمّن أخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء، وكان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن.....)) ثم يذكر مجموعة من أسماء الرواة الذين لم يقبل رواياتهم يصل عددهم إلى (٢٧) اسماً[3].

وظاهر كلام النجاشي أن كل من لم يستثنه ابن الوليد، فهو على الوثاقة ويعوّل على روايته، خاصة مع ما نقله النجاشي عن ابن نوح الذي وافق ابن الوليد في مبناه إلا أنه كان مستغرباً من عدم قبول ((محمد بن عيسى بن عبيد)) إذ يقول:

((قال أبو العباس ابن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه ـ وتبعه أبو جعفر ابن بابويه رحمه الله على ذلك ـ إلا في محمد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رابه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة))[4].

فعبارته صريحة بأن محمد بن عيسى بن عبيد لا يصح أن يكون من

---

١. المظاهري، حسين(معاصر)، الثقات الأخيار من رواة الأخبار (ص١٣٥ ـ ١٣٦).

٢. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي (ص٣٤٨ حرف الميم الرقم٩٣٩).

٣. كما ذكر ذلك الشيخ السبحاني في كتابه (كليات في علم الرجال). وقد ذكر أن الشيخ زاد على هذه الأسماء اسمين ليصبح مجموع المستثنين (٢٩) راوياً. انظر: السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال (ص٢٩٣). وفي البحوث ذكر أن المجموع (٢٦). المحسني، محمد آصف، بحوث في علم الرجال (ص٤٠٤).

٤. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي (ص٣٤٨ ـ ٣٤٩ حرف الميم الرقم٩٣٩).

المستثنين، لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة التي توجب العمل بروايته، وهذا يدل على أنه يوافق أن بقية الأسماء المستثناة لا يؤخذ برواياتهم إذ لم يكونوا من الثقات أو كانوا من المجاهيل.

فابن الوليد وبن نوح وكذلك الصدوق ـ كما يقول النجاشي ـ التزموا باستثناء بن الوليد لمجموعة الرواة الذين جاء ذكرهم، وعملوا بروايات محمد بن أحمد الأشعري القمي التي لا يكون فيها أحد هؤلاء المستثنين، من جهة أن من لم يُستثنَ من مشايخه فهو من الثقات عندهم.

وبذلك تثبت وثاقة كل من روى محمد بن أحمد الأشعري القمي عنه إذا لم يذكر في المستثنين.

ولأن محمد بن أحمد الأشعري القمي قد روى عن النوفلي، والنوفلي لم يكن من الأسماء المستثناة المردودة، فتثبت وثاقة النوفلي بحسب مبنى ابن الوليد والصدوق وابن نوح.

وقد يناقش هذا الوجه:

بأن الاستثناء قد يرجع إلى المتون دون الأسانيد، فيكون ردّ روايات المستثنين، لأجل القرائن التي توجب ضعف المتن من دون نظر إلى حال الرواة، ولذا قال في البحوث: ((إنّ الاستثناء يرجع إلى الرّوايات ومتونها دون أسانيدها، فلا يستفاد منه ضعف الذين استثنى رواياتهم، ولا وثاقة من لم يستثن رواياتهم)) [1].

١. المحسني، محمد آصف، بحوث في علم الرجال (ص٤٠٧).

ويمكن الجواب عنه:

بأن ما فهمه ابن نوح هو رجوع الاستثناء للأسانيد والرواة، بدلالة العبارة المتقدمة حول استثناء (محمد بن عيسى بن عبيد) التي نقلها النجاشي عنه: ((فلا أدري ما رابه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة)).

فالذي فهمه ابن نوح هو أن بن الوليد قد استثنى بعض ممن روى عنهم محمد بن أحمد الأشعري القمي ـ الذي هو ثقة في نفسه ـ لأجل مشكلة الضعف السندي، أي لأجل مشكلة الوثاقة، وذلك من جهة أن هذا الأشعري القمي الثقة ((كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمّن أخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء)).

الوجه السادس:

رواية الجليل عنه. فإذا لاحظ المُراجع لروايات النوفلي في كتاب الكافي مثلاً يجد أن إبراهيم بن هاشم قد أكثر من الرواية عنه، وهذا يُثبت رواية بعض الأجلاء عنه. ومن المعروفين ممن روى عن النوفلي أيضاً: أحمد بن محمد بن خالد المعروف بالبرقي[1].

ويعتمد هذا الوجه على أن الجليل من الرواة إذا أكثر من الرواية عن راوٍ، فهذا كاشف قوي عن حُسن المروي عنه إن لم يكن كاشفاً عن وثاقته، وإلا كيف يمكن لجليل أن يروي بكثرة عن المجهول أو الضعيف؟ خاصة مع اشتهار وجود الكذابين والوضاعين، وأن الرواية بكثرة عن المجهول أو

١. ولمزيد من التفصيل حول طبقته (بيان من روى عنه) يُراجع: الخوئي، أبوالقاسم(١٤١٣)، معجم رجال الحديث (ج٧، ص١٢٢ ـ ١٢٣ رقم ٣٧١٥). وفي بهجة الآمال جعل من مؤيدات وثاقة النوفلي رواية الأجلاء عنه وأن <منهم: الحسن بن علي الكوفي>. علياري تبريزي، علي بن عبدالله (١٣٢٧)، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال (ج٣، ص٣٢٢).

الضعيف كان من موجبات الطعن في الرواة.

ولذا كان هناك تحرز من الرواية عن الضعفاء والمجاهيل، ومن الأمور التي توجب التوقف في الأخذ ممن لا يتحرز، وقصة أحمد بن محمد بن عيسى في إخراجه للبرقي معروفة مشهورة عند الأصحاب.

قال الشيخ السبحاني: ((القدماء من المشايخ كانوا ملتزمين بأن لا يأخذوا الحديث إلا ممّن صلحت حاله وثبتت وثاقته... كانت الرواية بلا واسطة عن المجاهيل والضعفاء عيباً، وكانت من أسباب الجرح))[١].

وبمراجعة رجال النجاشي مثلاً نجد أنه في مواضع عديدة يصف الرجل الذي قد يكون ثقة مقبولاً في نفسه بأنه ((يروي عن الضعفاء)) و((يعتمد المراسيل)).

وهذا يكشف عن نهج كان موجوداً عند القدماء وأنهم لم يغفلوا عن هذه الملاحظة التي توجب التوقف في رواية الثقة الذي كان هذا حاله[٢].

وهكذا عبارة الشيخ بأن ((الطائفة ميزت الرّجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره...))[٣].

الوجه السابع:

معروفية النوفلي وكثرة روايته. فإذا لوحظت روايات النوفلي في كتاب الكافي مثلاً، فإن إكثار إبراهيم بن هاشم الرواية عنه يكشف عن معروفية

---

١. السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال (ص٣٠٣).

٢. من هذه الموارد: ما ذكره في البرقي، والأشعري، والعياشي، ونصر بن مزاحم... ينظر: النجاشي، أحمد بن علي(٤٥٠)، رجال النجاشي (الصفحات: ٧٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٤٢٧).

٣. الطوسي، محمد بن الحسن(٤٦٠)، العدة في أصول الفقه (ج١، ص٢٤١).

النوفلي عند الرجاليين وأهل الحديث، خاصة مع ملاحظة أن إبراهيم بن هاشم كان كثير الرواية وهو أول من نشر حديث الكوفيين في قم التي عرفت أنها مدرسة تتشدد في قبول الرواية والرواة[1].

فإن تلقي الرواية عن إبراهيم بن هاشم وهو يروي عن النوفلي روايات كثيرة، يمكن أن يدل على قبول روايته لحسنه أو وثاقته.

ولما لم يُضعّف ولم يرد شيء من الذم في حقه فهو كاشف عن وثاقته أو حسنه وقبول روايته. وأما الغلو الذي رُمي به والذي أشار له النجاشي فقد تقدم الجواب عنه (في المطلب الرابع).

الوجه الثامن:

دعوى الاتفاق على أن النوفلي ((ليس بضعيف اتّفاقاً... فلم يقدح فيه أحد من أئمّة الرجال، والمحقّق نجم الدين سعيد أبو القاسم مع تبالغه في الطعن في الأسانيد بالضعف قد تمسّك في المعتبر وغيره من كتبه ورسائله ومسائله في كثير من الأحكام بروايات السكوني وعمل بها، والنوفلي هذا في الطريق. وكذلك الشيخ وغيره من عظماء الأصحاب قد عملوا بها، واعتمدوا عليها، وجعلوها من الموثّقات، فإذن هذا الرجل مقبول الرواية وإن لم يكن حديثه معدوداً من الصحاح))[2].

ولكن هذا الوجه لا يسلم من الإشكال:

(صغرويا) إذ لا يمكن التغاضي عمن توقّف في النوفلي أو ضعّفه مثل ما تقدم عن الشهيد الأول والأردبيلي كما تقدمفي المطلب الثالث.

---

١. الحر العاملي، محمد بن الحسن (١١٠٤)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، (ج٣٠، ص٣٠٢).

٢. الداماد، محمد باقر (١٠٤١)، الرواشح السماوية (ص١٨٢ ـ ١٨٣ ضمن الراشحة٣٥). وانظر أيضاً: الخواجوئي، إسماعيل بن محمد حسين (١١٧٣)، الفوائد الرجالية (ص٢٩٩ ـ ٣٠٠).

(كبرويا) أن الاتفاق على عدم الضعف وعلى عدم القدح ـ لو سُلم ـ يجتمع مع المجهولية وعدم ثبوت توثيق، فكم من الرجال يحصل الاتفاق القطعي على عدم تضعيفهم، ولكنهم لا يخرجون عن دائرة المجاهيل.

النتيجة

ظهر من خلال مجموع ما جاء في نقاط البحث أن النوفلي إمامي معروف مشهور في كتب الحديث وبين الرجاليين وله روايات كثيرة جداً، وقد ذكروا أنه أديب وشاعر، وله أكثر من كتاب، ومع معروفيته واشتهاره لم يضعفه أحد من القدماء ولم يقدحوا فيه، وردّ النجاشي على تهمة الغلو بأنه لم يجد ما يدل على ذلك.

والرجل تتراكم في حقه احتمالات الوثاقة من خلال مجموع الوجوه التي طرحت لتوثيقه، مع التسليم بأن بعض الوجوه مبنائية وبعضها ترد عليه بعض المناقشات.

فالذي يترجح من خلال مجموع ما جاء في نقاط البحث أن ((النوفلي)) من الرواة المعروفين الذين يمكن القول بحسن حالهم واعتبار مروياتهم، حتى قال بوثاقته أو حسنه جملة من المحققين من أعلام المعاصرين ومن سبقهم من أعلام الماضين. والله العالم.

خاتمة البحث

يُظهر لنا البحث النتائج التالية:

ظهر من خلال البحث أن استكشاف حال بعض الرواة من خلال القرائن

بحاجة لتحقيق ومراجعة موسعة للخروج بنتيجة دقيقة.

تبين أن النوفلي من الرجال الذين وقع الاشتراك فيهم من جهة اللقب والاسم أيضا، ولكن تمييز أمره سهلظن بخلاف حال بعض المشتركات.

يمتاز النوفلي بأنه كثير الرواية إذ تجاوزت رواياته ٨٠٠ رواية، وأن أكثر رواياته عن السكوني.

قد اختلف في حال النوفلي فهناك من ضعفه، وهناك من وثقه واعتمد عليه، وهناك من توقف فيه، وهذا الأمر ظاهر في الأعلام المعاصرين ومن سبقهم بوضوح.

يمكن طرح وجوه عديدة لبيان وجه الضعف في النوفلي، ولكن هناك مناقشات وملاحظات حول هذه الوجوه.

قد تطرح وجوه عديدة لإثبات الوثاقة أو الحسن وقبول الرواية، ولكن بعض الوجوه لا يسلم من النقد والإشكال.

من خلال مجموع البحث ومن خلال مجموع الوجوه المطروحة لإثبات التوثيق، الذي يبدو راجحاً أن النوفلي حسن الحال يمكن قبول روايته. والله العالم.

المصادر

١. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٤١٠ق.
٢. الرواشح السماوية، تحقيق: غلام حسين قيصريه‌ها ونعمة الله جليلي، دار الحديث، ط١، ١٤٢٢ق.
٣. الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال مع تعليقات المحقق الميرداماد الاسترابادي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام قم، ط١، ١٤٠٤ق.
٤. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، جامعة المدرسين ـ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٦، ١٣٦٥ش.
٥. الطوسي، محمد بن الحسن(٤٦٠)، رجال الطوسي، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، جماعة المدرسين ـ مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٣، ١٣٧٣ش.
٦. الطوسي، محمد بن الحسن(٤٦٠)، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تحقيق العلامة السيد عبد العزيز الطباطبائي، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، ط١، ١٤٢٠ق.
٧. ابن داوود الحلي، حسن بن علي(٧٠٧)، كتاب الرجال لتقي الدين الحلي المعروف بابن داوود. جامعة طهران، ط١، ١٣٤٢ش=١٣٨٢ق. وهذا الكتاب مطبوع في مجلد واحد مع كتاب رجال البرقي: البرقي، أحمد بن محمد(٢٧٤)، كتاب الرجال، جامعة طهران، ط١، ١٣٤٢ش=١٣٨٢ق.
٨. الجوهري، إسماعيل بن حماد (٣٩٣)، الصحاح ـ تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٤١٠ هـ ق.
٩. الشوشتري، محمد تقي(١٤١٥)، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي ـ

جامعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤١٠ق.
١٠. الخواجوئي، إسماعيل بن محمد حسين(١١٧٣)، الفوائد الرجالية، العتبة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط١، ١٤١٣ق.
١١. الخوئي، أبوالقاسم(١٤١٣)، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط٥ (٢٤ مجلدا) ١٤١٣ق.
١٢. المامقاني، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١ ـ الحديثة، ١٤٣١ق.
١٣. الجواهري، محمد (معاصر)، المفيد من معجم رجال الحديث، الناشر: مكتبة المحلاتي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ق.
١٤. العلامة الحلّي، حسن بن يوسف بن مطهر الأسدي(٧٢٦)، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت، قم، ط١، ١٤١٤ق.
١٥. الشهيد الأول، محمد بن مكي(٧٨٦)، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، مكتب النشر والتبليغ الإسلامي ـ جامعة المدرسين، قم، ط١، ١٤١٤ق.
١٦. الأردبيلي، أحمد بن محمد(٩٩٣)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مكتب النشر والتبليغ الإسلامي ـ جامعة المدرسين، قم، ط١، ١٤٠٣ق.
١٧. العلامة الحلي، حسن بن يوسف(٧٢٦)، رجال العلامة الحلي، الناشر: الشريف الرضي، قم، ط٢، ١٤٠٢ق.
١٨. الحكيم، السيد محسن الطباطبائي(١٣٩٠)، مستمسك العروة الوثقى، مؤسسة دار التفسير، قم، ط١، ١٤١٦ق.
١٩. الشهيد الصدر، محمد باقر(١٤٠٠)، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع

الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم، ط٢، ١٤٠٨ق.
٢٠. السيستاني، علي الحسيني ظلّه، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، مكتب آية الله السيد السيستاني، قم، ط١، ١٤١٤ق.
٢١. الخوئي، أبو القاسم(١٤١٣)، موسوعة الإمام الخوئي (شرح العروة الوثقى ـ كتاب الطهارة ـ تقرير الميرزا علي الغروي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط٤، ١٤٣٠ق.
٢٢. الكاظمي، عبدالنبي (١٢٥٦)، تكملة الرجال، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، نشر: مكتبة أنوار الهدى، قم المقدسة، ط١، ١٤٢٥ق.
٢٣. المازندراني الحائري، محمد بن إسماعيل(١٢١٦)، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ١٤١٦ ق.
٢٤. الساعدي، حسين(معاصر)، الضعفاء من رجال الحديث، مؤسسة دار الحديث، قم، ط١، ١٤٢٦ق.
٢٥. الإسترآبادي، محمد بن علي(١٠٢٨)، منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ١٤٢٢ق.
٢٦. الطوسي، محمد بن حسن(٤٦٠)، العدة في الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ط١، ١٤١٧ق.
٢٧. الخوئي، أبو القاسم(١٤١٣)، موسوعة الإمام الخوئي (شرح العروة الوثقى ـ كتاب الطهارة ـ تقرير الميرزا علي الغروي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط٤، ١٤٣٠ق. يراجع: (ج٥ ص٣٧٢).
٢٨. الداوري، مسلم(معاصر)، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، تقرير: المعلم، محمد علي، مؤسسة المحبين، قم، ط٢، ٢٠٠٥.

٢٩. السبحاني، جعفرﷺ، كليات في علم الرجال، مركز مديرية حوزة قم، ط٢، ١٤١٠ق.

٣٠. المظاهري، حسين(معاصر)، الثقات الأخيار من رواة الأخبار، مؤسسة الزهراء عليها السلام الثقافية الدراسية، قم، ط١، ١٤٢٨ق.

٣١. المحسني، محمد آصف(١٤٤٠)، بحوث في علم الرجال، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمة والنشر، قم، ط٥، ١٤٣٢ق.

٣٢. علياري تبريزي، علي بن عبدالله (١٣٢٧)، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، بنياد فرهنگ اسلامي ـ كوشانپور، طهران، ط٢، ١٤١٢ق.

٣٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن(١١٠٤)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المحقق: محمد رضا الحسيني الجلالي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط٣، ١٤١٦ق.