

سنة الفقه

إسلامية . ثقافية . شاملة

- ◆ السنة النبوية وإشكالات حولها
- ◆ المقتضيات الموضوعية للتحريف ودلالة مواقف أمير المؤمنين عليه السلام
- ◆ سلطة القاضي في تقدير العقوبات التعزيرية
- ◆ انعكاسات التكليف في درجات التشيع
- ◆ قم المقدسة في زمن السيدة المعصومة عليها السلام
- ◆ السيدة المعصومة عليها السلام في حديث الأئمة المعصومين عليهم السلام
- ◆ مقتضى الأصل العملي عند الشك في اللزوم على نحو الشبهة الحكيمة
- ◆ اشتراط الزوجة ألا يتزوج (صحته أو فساده)





مجلة طلابية فصلية
تهدف إلى نشر الثقافة الإسلامية
تصدر عن طلاب البحرين في الحوزة العلمية
بمدينة قم المقدسة

برعاية مكتب البيان للمراجعات الدينية

علماً بأنّ المقالات لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

الهيئة الاستشارية

الشيخ عبدالله علي الدقاق
الشيخ علي فاضل الصدي

المشرف العام

الشيخ عبدالرؤوف حسن الربيع

رئيس التحرير

الشيخ محمد علي خاتم

مدير التحرير

الشيخ عباس علي الصايغ

المدير المساعد

الشيخ جعفر عبدالنبي الجبوري

هيئة التحرير

الشيخ عزيز حسن سلمان
الشيخ علي عقيل الجمري
الشيخ منصور إبراهيم حسين
السيد جلال عدنان علوي

الرسالة والأهداف

- * ترويج الفكر المحمدي الأصيل عبر البحوث العلمية والمقالات العامة والتخصصية.
- * إعداد وتأهيل كتاب ومحققين من طلبة العلم البحرانيين في حوزة قم المقدسة.
- * إبراز نتاج الطلبة البحرانيين والتعريف بمؤلفاتهم.
- * مخاطبة قراء العالم الإسلامي أجمع، والتمسك بالثوابت الإسلامية والخط العلمائي الأصيل، مع الحفاظ على مبدأ الوحدة الإسلامية.
- * مجابهة الأفكار الدخيلة والمنحرفة عن الدين.
- * السعي للرفق والتقدم بشكل مستمر على مختلف المستويات، والاهتمام بتطوير الكفاءات وزيادة الخبرات.
- * السعي لغاية الكبرى وهي التمهيد لدولة صاحب العصر والزمان عليه السلام.

المحتويات

كلمة العدد

- السيدة الجليلة ٥
رئيس التحرير
-
- السنة النبوية وإشكالات حولها ٩
الشيخ محمود حسن العالي
-
- المقتضيات الموضوعية للتحريف ودلالة مواقف أمير المؤمنين عليه السلام ٢٣
الشيخ عزيز حسن الخضران
-
- سلطة القاضي في تقدير العقوبات التعزيرية ٤٩
السيد ياسين السيد قاسم الموسوي
-
- انعكاسات التكليف في درجات التشيع ٨٥
الشيخ علي أحمد الجفيري

- ١٠٣ قم المقدّسة في زمن السيدة المعصومة عليها السلام
الشيخ عباس علي الصايغ
-
- ١٣٣ السيدة المعصومة عليها السلام في حديث الأئمة المعصومين عليهم السلام
الشيخ زهير محمد الخال
-
- ١٦٣ مقتضى الأصل العمليّ عند الشكّ في اللزوم على نحو الشبهة الحكميّة
الشيخ جعفر سلمان آل طوق
-
- ١٩٧ اشتراط الزوجة ألا يتزوج (صحته أو فساده)
الشيخ علي فاضل الصدديّ
-

السيدة الجليلة

فاطمة المعصومة عليها السلام أخت الإمام الرضا عليه السلام، ولا يخفى ما لهذه السيدة الجليلة من مقام رفيع عند الله تعالى، كما دلّ على ذلك غير خبر ثابت عن المعصومين عليهم السلام، فهي العارفة الزاهدة العاملة التقيّة، وهي صاحبة المقام الرفيع في أرض قم المقدّسة.

يعنى لها الزوّار من كلّ بقاع الأرض، ويقف كلّ واحد على بابها متصاعراً طالباً القرب من الله تعالى، والشفاعة منها عند الله تعالى فلها شأنٌ من الشأن كما ورد في زيارتها، فلا يُعلم شأنها لعظمتها، ويكفي للزائر فخراً أنّه إن زارها عارفاً بحقّها فله الجنّة كما ورد بأكثر من سند وصيغة.

تحديث المرأة

فاطمة المعصومة واحدة من المحدثات للرواية عن أهل بيت العصمة عليهم السلام من بين العديد من النساء اللاتي يحدثن ويتقبلن الرواية، وهي نموذج على أنّ الرواية عن المرأة لم تكن تقصر في مستوى الاعتبار عن اعتبار رواية الرجال، فما دام الراوي ضبطاً قبلت روايته رجلاً كان أو امرأة بلا فرقٍ في ذلك، بل قد وجد من النساء من أجازت لغيرها رواية الحديث وأجيزت كذلك^(١).

وقد وقعت السيدة الجليلة فاطمة عليها السلام في عدد من الأسانيد عندنا وعند غيرنا منها ما رواه الصدوق في عيونه^(٢) وغيره^(٣).

وليس غريباً أن تروي هذه السيّدّة الجليلة أحاديث أهل البيت عليهم السلام فهي العاملة منذ صغرها ويكفيها في إثبات ذلك ما نقل متكرراً في كتب الحديث والسير تلك الحادثة المعروفة التي قال فيها الإمام الكاظم عليه السلام: «فداها أبوها»^(٤) وهذا يعني أنّ تحديثها لم يكن متلوّناً بلون واحد من الروايات فهي تروي الروايات الفقهية والعقدية وغير ذلك، ولعلّ هذا ما ميّزها بوسام التحديث، فعُرفت بأبنتها محدّثة مع وجود

(١) انظر: أصول الحديث، الشيخ عبد الهادي الفضلي رحمته الله، ص ١٩٥.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق، ج ٢، ص ٧٦، فقد روى بسنده عنها، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يحلّ لمسلم أن يروّع مسلماً».

(٣) كالمجلسي في بحار الأنوار، ج ٦٥، ص ٧٧، في حديثٍ حول إسرائ النبي صلى الله عليه وآله: «بشّر شيعة عليّ بطيب المولد».

(٤) كريمة أهل البيت، مهدي بور، ص ٦٣-٦٤، نقلاً عن كشف اللثالي لابن العرندس.

غيرها من المحدثات العظيمة كحَبَابَةِ الوَابِلِيَّةِ^(١) رَضِيَ اللهُ عَنْهَا.

تخليد المرأة

تخليد هذه السيدة الجليلة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا بهذا المزار العظيم والثواب الجزيل يدلُّ - مما يدلُّ عليه - على عظمة التشريع الإلهي الذي لا يمكن أن يصدر منه ظلم للمرأة ولو بقدر أنملة وفي كلِّ التشريعات الإلهية، فيعطيها المكانة اللائقة بها بلا استنقاص منها - وإنَّ صورَّ خلاف ذلك بعض من لا اطلاع له على الدين واجترَّ ذلك من هو أجهل منه - ولا يقف ذلك على حياتهنَّ بل يمتدُّ إلى ما بعد مماتهنَّ.

فأنت عندما تعلم أنَّ هذه المرأة الشابة التي جاءت متغرَّبة عن ديارها مرقد يناطح السحاب ويتردَّد عليه الرجال والنساء، ويلوذون به ويقف متواضعاً كلُّ عالم من العلماء من أمثال الشيخ محمد علي الأراكي^(٢) - عمَّن عاينه - مع كبر سنِّه يقف بكلِّ تواضع أمام ضريحها الطاهر تالياً زيارتها يفعل ذلك في كلِّ يوم، وفي كلِّ مرَّة يزورها ينقطع عمَّن حوله لما يراه من عظمة تجاه هذه السيدة الجليلة، وأمثاله كثير من العلماء الأعلام.

فيا فاطمة اشفعي لي في الجنة فإنَّ لكِ شأنًا من الشأن.

(١) أو الوالبيَّة، روت عن عدد من المعصومين، وكانت من المعمرات فروت عن الإمام أمير المؤمنين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وأدركت الإمام الرضا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ولها مكانة عند أهل البيت رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.
(٢) يعدُّ من كبار علماء الطائفة ورجع إليه المؤمنون في التقليد لا سيَّما بعد ارتحال السيد محمد رضا الكلبايگاني في عام ١٤١٤هـ، توفِّي في عام ١٤١٥هـ.

مَلِكِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

السنة النبوية وإشكالات حولها

الشيخ محمود حسن العالي

الملخص

تحدّث الكاتب عن آية: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وأتمها في عموم حكم النبي ﷺ ونهيه، ثم تعرّض إلى بعض الإشكالات التي أوردتها البعض على حجّية ما بلغنا عن النبي ﷺ على النحو التالي: حجّية خصوص ما كان بلا واسطة، عدم وجود قيمة للسنة مع وجود الكذب فيها، احتمال اشتباه الراوي، وعدم قدسيّة السنة عند العلماء والفقهاء، ومنع تدوين الحديث.

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين
محمد وعترته الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم وظالمهم
إلى قيام يوم الدين.

قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧).

هذه الآية المباركة من الآيات التي استُدلّ بها على تأسيس القرآن
الكريم لحجّية سنّة النبي ﷺ من قوله وفعله وتقريره، على الشكل
الذي فُصّل في علم الأصول عند علماء المسلمين، وفي هذا المجال لا
بدّ من وقفة يسيرة مع الآية المباركة، ثمّ التّعرض لما يثيره البعض من
إشكالات حول السنّة النبويّة (الحديث النبويّ - المعصوميّ).

النقطة الأولى: المراد بالآية المباركة

يقع الكلام في هذه النقطة حول المقصود بالآية المباركة، وهنا رأيان:

الرأي الأول: اختصاص الآية بمورد الفيء

وهو للفخر الرازي حيث قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ
عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، يعني: ما أعطاكم الرسول من الفيء فخذوه فهو لكم حلال، وما
نهاكم عن أخذه فانتهوا، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في أمر الفيء، ﴿إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾
على ما نهاكم عنه الرسول، والأجود أن تكون هذه الآية عامّة في كلّ ما أتى
رسول الله ونهى عنه، وأمر الفيء داخل في عمومه^(١).

(١) تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، ج ٢٩، ص ٢٨٦.

أقول: وهو وإن خصّ الآية بغنيمة الحرب والفيء، وأن النبي ﷺ إذا أذن لأحد بأخذ الفيء فهو حلال له، وإن منع أحداً فهو حرام عليه، ولكن في ذيل كلامه استجود عمومه لكل ما آتاه النبي ﷺ.

الرأي الثاني: عموم الآية لكل حكم ونهي للنبي ﷺ

وهو رأي السيد العلامة الطباطبائي قدس قال: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، أي: ما أعطاكم الرسول من الفيء فخذوه كما أعطى منه المهاجرين ونفراً من الأنصار، وما نهاكم عنه ومنعكم فانتهوا ولا تطلبوا، وفيه إشعار بأنهم سألوا النبي ﷺ أن يقسم الفيء بينهم جميعاً، فأرجعه إلى نبيه، وجعل موارد مصرفه ما ذكره في الآية، وجعل للنبي ﷺ أن ينفقه فيها على ما يرى.

والآية مع الغض عن السياق عامة تشمل كل ما آتاه النبي ﷺ من حكم فأمر به أو نهى عنه»^(١).

أقول: ما ذهب إليه السيد العلامة الطباطبائي قدس هو الذي اختاره جميع علمائنا، وقرّروه في علم الأصول، وهذا من الموارد التي لا يكون السياق فيها قرينة على التخصيص، فالسياق لا يصلح دائماً لتخصيص أو تقييد المراد، فسياق الآية وإن كان يتحدث عن الفيء وأن ما آتاكم الرسول فخذوه منه، وما منعكم عنه فانتهوا عنه، إلا أن مورد الآية لا يختص بخصوص الفيء، وهذا هو الصحيح؛ لأمرين:

(١) تفسير الميزان، السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ١٩، ص ٢٠٤.

الأمر الأوّل: أن المورد لا يخصّص الوارد، وهذا أمر متفق عليه بين علماء المسلمين، وأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد، فالآية وإن كانت تتحدّث عن حلّيّة ما آتاه الرسول ﷺ من الفيء للمسلمين وآحادهم، ولكن لا يختصّ ذلك بمورد الفيء، بل هو عامّ لجميع ما آتاه النبي ﷺ، ولا يختصّ بالفيء.

الأمر الثاني: إنّ الآية تشتمل على عموم، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُم﴾، و(ما) من أدوات العموم بمعنى الذي آتاكم النبي ﷺ فخذوه، والموصول يحتاج إلى صلة تفسّره، ويتحدّد معناه بحسب الصّلة التي تفسّره، وعند عدم ذكر الصّلة يكشف ذلك عن سعة وعموم الاسم الموصول، وبما أنّ الآية لم تُفسّر صلة الموصول فيكون الموصول عامّاً. وعلى هذا الأساس تدلّ الآية على أنّ كلّ ما جاء به النبي ﷺ وآتانا إيّاه فعلينا الأخذ به، وكلّ ما نهانا عنه يجب علينا الانتهاء عنه بصريح القرآن الكريم.

وهذا ما قرّره الفقهاء والأصوليون في بحثهم عن حجّية السنة المطهّرة، والآية بالبيان الذي شرحناه هي أحد الأدلة على السنة النبويّة.

النقطة الثانية: دفع بعض الإشكالات على حجّية السنة

يثير البعض مجموعة من الملاحظات والإشكالات حول حجّية السنة وعدم القبول بالأحاديث المرويّة عن النبي ﷺ نشير إليها بحسب أهمّيتها:



الإشكال الأوّل: حجّية خصوص ما كان بلا واسطة

لا شكّ في أنّ الآية تكون حجّة على من سمع من النبيّ ﷺ مشافهةً وبلا واسطة، وأما ما نُقل عنه ﷺ مع الواسطة فلا يكون حجّة.

الجواب:

أولاً: إنّ تقييد الآية والإيتاء بخصوص السماع الشفاهي والمباشر لا دليل عليه، ومن المسلمّ به أنّ التقييد للدليل الشرعيّ يحتاج إلى دليل.

ثانياً: عنوان «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ» مع توفرّ شرائط الخبر والحديث يصدق ولو كان بالواسطة، فإذا كانت الواسطة وهم المخبرون عنه ﷺ متوفّرون على شرائط اعتبار الخبر فإنّه يصدق عليه أنّه إيتاء وأنّه ﷺ آتانا، ولم يتردّد أحدٌ في ذلك أبداً.

ثالثاً: في زمن النبيّ ﷺ لم يكن جميع المسلمين يسمعون منه مباشرةً، بل كان البعض منهم بعيدون عن المدينة، ولا تصلهم تعاليم النبيّ ﷺ وبياناته للتشريع إلاّ بواسطة أصحابه الذين يرسلهم ﷺ لمن كان يسكن حول المدينة والقبائل في الجزيرة العربيّة وسائر البلاد الخاضعة لسلطان الإسلام.

الإشكال الثاني: عدم وجود قيمة للسنة مع وجود الكذب فيها

النبيّ والأئمة عليهم السلام قالوا: ستكثر علينا الكذّابة، وحذر النبيّ ﷺ من ذلك، مما يعني وجود الكذب في روايات السنّة النبويّة على منهج المسلمين السنّة، والروايات المعصوميّة على منهج المسلمين من أتباع

أهل البيت عليهم السلام، وهذا يعني عدم وجود قيمة للسنة مع وجود الكذب فيها.

الجواب:

أولاً: لا شك في وجود أشخاص امتهنوا الكذب على النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لأسباب أغلبها من منطلقات سياسية، وهذا لا يمكن إنكاره، ولكن هذا أمر وحجية السنة أمر آخر، فالبعض يريد أن يسقط السنة كلها ويلغيها بكاملها؛ لوجود أشخاص امتهنوا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى الأئمة من أهل بيته عليهم السلام، وكأننا هناك ملازمة بين وجود الكذابين وبين سقوط تمام السند عن الاعتبار، بمعنى إسقاط وإلغاء السنة من غير فرق بين ما يرويها الثقات وغيرهم، مع أنه لا ملازمة بين وجود روايات مكذوبة وبين إلغاء جميع السنة وتركها!!!

ثانياً: الحديث واضح في دلالته، فهو إنما يرشد للتحرز والحذر من الأخذ بكل رواية دون أعمال معايير الحجية، والأخذ بالمقاييس العلمية في العمل بالرواية، وكأننا البعض أراد سوء الاستفادة من هذا التحذير؛ لإسقاط تمام السنة عن الاعتبار والحجية، في حين أن المسألة لا تصل إلى حد اختلاط الأحاديث المعلومة الكذب واشتباهاها غيرها وعدم تمييزها.

ولو فرض وجود علم إجمالي من هذا القبيل فهناك علم إجمالي آخر

بوجود أحاديث صحيحة يجب العمل بها والأخذ بها، فكيف نطرح هذا العلم الإجمالي ونرجح ذلك عليه؟!

مقدمة للإشكال الثالث

في القرآن الكريم ثلاث شهادات للنبي ﷺ :

الشهادة الأولى: عصمته السلوكية والجوارحية

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ

تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣).

الشهادة الثانية: عصمته الأخلاقية

قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (ن: ٤)، فهي شهادة منه ﷺ بعلو

خلقه وتصرفاته ﷺ؛ بحيث لا يكون لأحد فيه مغمز ولا مهمز، وهذه الآية من المحكمات التي ترد إليه المتشابهات.

الشهادة الثالثة: عصمته القولية

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ فهذه شهادة بأن ما يقوله وحي

من الله لا يلامسه هوى نفس، وهو المعصوم المنزه، وإفراد هذه العصمة القولية وأن كل ما يقوله حق لا يختص بخصوص ما يتلوه من القرآن، بل عامة لكل ما ينطق به من قرآن أو غيره؛ وذلك أن (النطق) مطلق ورد عليه النفي، فمقتضاه نفي الهوى عن مطلق نطقه ﷺ، وأما قرينة السياق فهي لا توجب تخصيصاً بخصوص ما يتلوه من القرآن.

ولو كان المقصود نفي الهوى عن خصوص ما يتلوه من القرآن، وأما غيره فيمكن أن يكون عن هوى، لما ناسب مكانة النبي ﷺ، وهذا من جهة، وكان معرضاً للتكذيب في ما ينطق به من غير القرآن، وهذا منافٍ لقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، فهذه الآية المباركة أيضاً تدلّ على حجّية السنة، والتي هي عبارة عن قوله عليه وآله ﷺ وفعله وتقريره، وهذا المعنى من السنة لا يختصّ بخصوص ما يسمع من قوله عليه وآله ﷺ ويرى من فعله وتقريره بشكل مباشر، بل يشمل أيضاً ما يحكى عنه عليه وآله ﷺ من قول وفعل وتقرير؛ لأنه حاكٍ لسنته عليه وآله ﷺ.

ومن هنا قد تُثار بعض الإشكالات منها:

الإشكال الثالث: احتمال اشتباه الراوي وخطؤه

كيف لنا أن نأخذ بما يرويه الرواة من سنة النبي ﷺ مع عدم علمنا بمطابقتها للواقع؛ إذ نحتمل عدم مطابقة ما يرويه الراوي عن النبي ﷺ للواقع بسبب اشتباه الراوي وخطئه.

الجواب:

هنا لا بدّ من أن نبين أمراً، وهو أنّ علماء الأصول قالوا: إنّ دليل الحجّية الذي يدلّ على حجّية الخبر الحاكي عن قول المعصوم عليه السلام لا يختصّ بخصوص السنة الواقعية، بل يشمل كلّ ما ينقل لنا عن المعصوم عليه السلام ما لم يعلم بكذبه، وأما غيره مما لا يعلم بكذبه فهو حجّة



يجب العمل به، هذا أولاً.

وثانياً: من أين لنا الجزم بكذب كل هذه الأخبار والسنة القولية حتى تسقطها عن الاعتبار!

وثالثاً: لا بد من التفريق في مقام الدليل بين الحجّة والعلم بالمطابقة. وتوضيح ذلك: إنّ ما دلّ على حجّية قول المعصوم عليه السلام إنّما يدل على حجّية الرواية، والحديث المستوفي لشرائط الحجّية - كوثاقة الراوي، أو وجود قرائن أخرى بحثها علماء الأصول - يدلّ على صدق الخبر واعتباره، ولا توجد أدلّة من سيرة العقلاء ولا من الأدلّة الشرعيّة تقول: لا يجوز العمل إلا إذا علمت بمطابقته للواقع مع استحالة ذلك.

الإشكال الرابع: عدم قدسية السنة واحترامها عند الفقهاء

إنّنا نجد الفقهاء يناقشون في جملة من الروايات ويسقطونها، وهذا يدلّ على عدم وقوع السنة موقع القدسيّة والاحترام عند الفقهاء.

الجواب:

أولاً: المناقشة في مفردات السنة لا يعني سقوط تمام السنة المعصوميّة عن الاعتبار والقيمة العلميّة.

ثانياً: المناقشة في مفردات السنة هو عمل المتخصصين، وهو عمل عقلائيّ مقبول كمناقشة الطبيب للنظريات الطبيّة، والفيزيائيّ للنظريات المتعلّقة بالفيزياء، ولكن المشكلة عندما يأتي غير المتخصص

ويريد أن يستفيد استفادة خاطئة، فيجعل مناقشة الفقهاء لمفردة من مفردات السنة دليلاً على عدم تمتع السنة المعصومية بالقداسة والاحترام.

الإشكال الخامس: المنع من تدوين الحديث أضرباً بالسنة

من الواضح والمسلم به تأريخياً أنّ السنة قد تمّ المنع عن تدوينها، وحظر كتابة الحديث النبوي استمر لمدة مائة سنة. ولم يرفع هذا المنع حتى خلافة عمر بن عبد العزيز، وقد برّر هذا المنع بمبررات عدّة، منها أنّ المنع جاء من أجل ألاّ يختلط الحديث النبويّ بالقرآن الكريم، وأنّ الذي منع كتابة الحديث النبويّ قال إنّّه لا يريد أن يشوب القرآن الكريم بشيء غيره.

الجواب:

وهذا المبرر غير مقنع لوضوح الفرق الكبير بين القرآن وغيره، قال العلامة محمود أبو ريّة في كتابه أضواء على السنة المحمّديّة: «وقد ذكروا أنّ نهي النبيّ ﷺ عن كتابة حديثه إنّما كان لخوفه من اختلاط الحديث بالقرآن، وهو سبب لا يقتنع به عاقل عالم، ولا يقبله محقق دارس، اللهمّ إلّا إذا جعلنا الأحاديث من جنس القرآن في البلاغة وأنّ أسلوبها في الإعجاز من أسلوبه وهذا ما لا يقرّه أحد حتى الذين جاءوا بهذا الرأي، إذ معناه إبطال معجزة القرآن وهدم أصولها من القواعد، هذا على أنّ الأحاديث لو كانت قد كتبت فإنّما ذلك على أنّها أحاديث للنبيّ ﷺ، وبين الحديث والقرآن - ولا ريب - فروق كثيرة يعرفها كلّ من له بصر بالبلاغة وذوق في



البيان ...، على أنّ هذا السبب الذي يتشبّهون به قد زال بعد أن كتب القرآن في عهد أبي بكر -على ما رووه-، وبعد أن نسخ في عهد عثمان ووزعت منه نسخ على الأمصار وأصبح من العسير بل من المستحيل أن يزيدوا على القرآن حرفاً واحداً، وما لهم يذهبون إلى اختراع الأسباب وابتداع العلل....»^(١).

أيّ كان، لا شكّ في أنّ لمنع كتابة الحديث منطلقات دوافعها سياسية، وهي محاصرة الحديث النبوي حتى لا تنتشر تلك الأحاديث التي تبين فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأهل بيته عليهم السلام.

إلا أنّ هذه الإشكالية لا ترد على مدرسة أهل البيت عليهم السلام الذين لم يلتزموا بهذا النهي واشتغلوا بكتابة الحديث وتدوين ما وصلهم عن النبي صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام منذ الصدر الأوّل، ويعتبر ميزة من مميزات مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ففقههم وحديثهم وتفسيرهم وجميع المعارف حلقات متّصلة من الأوّل حتى الآخر.

وهذا ما يتضح عند مراجعة فهارس الكتب ومصنّفات علوم الإسلام، فنجد في ترجمة عليّ بن أبي رافع هكذا: «علي بن أبي رافع مولى رسول الله صلّى الله عليه وآله كان من فقهاء الشيعة وخواصّ أمير المؤمنين عليه السلام وكتبه وشهد معه كلّ حروبه، قال النجاشي تدوّ في ذكر الطبقة الأولى من مصنفي الشيعة الإمامية: عليّ بن أبي رافع مولى رسول الله صلّى الله عليه وآله وهو تابعيّ من خيار الشيعة، كانت له صحبة من أمير المؤمنين عليه السلام، وكان كاتباً

(١) أضواء على السنّة المحمّديّة، محمود أبو ريّة، ص ٥٠ - ٥١.

له، وحفظ كثيراً، وجمع كتاباً في فنون من الفقه الوضوء والصلاة وسائر الأبواب، تفقه على أمير المؤمنين عليه السلام وجمعه في أيامه، وكانوا يعظمون هذا الكتاب»^(١).

أقول: والضمير في فعل (كانوا) المقصود به الأئمة عليهم السلام أو الشيعة.

وذكر الرجالي الكبير الشيخ النجاشي في ترجمة عبيد بن علي بن شعبة قوله: «الحلبي مولى بني تيم اللات بن ثعلبة أبو علي، كوفي، يتجر هو وأبوه وإخوته إلى حلب، فغلب عليهم النسبة إلى حلب، وآل أبي شعبة بالكوفة بيت مذكور من أصحابنا، وروى جدّهم أبو شعبة عن الحسن والحسين عليهما السلام، وكانوا جميعهم ثقات مرجوعاً إلى ما يقولون، وكان عبيد الله كبيرهم ووجههم، وصنّف الكتاب المنسوب إليه وعرضه على أبي عبد الله عليه السلام وصححه، قال عند قرائته: أترى لهؤلاء مثل هذا؟»^(٢) ثم ذكر النجاشي طريقه مسلسلاً إلى الكتاب.

أقول: وقصده من (المنسوب إليه) الكتاب المعروف باسمه، فالكتاب يعرف بكتاب عبيد الله بن علي.

هذه بعض الشواهد على مبادرة واهتمام أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم من الصدر الأوّل إلى الأزمنة المتأخرة المعروفة بزمان الغيبة الصغرى وإلى يومنا هذا بكتابة الحديث والفقه، ومصادره متصلة بزمان النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، فهي سلسلة متصلة متواصلة من المبدأ

(١) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، السيّد حسن الصدر، ص ٢٩٩.

(٢) رجال النجاشي، ص ٢٣١، الراوي رقم ٦١٢.

إلى النهاية، فلم تكن هناك فترة لم يهتموا فيها بكتابة الحديث والعناية به، فمثل هذا الإشكال لا وجه له على وفق مدرسة أهل البيت عليهم السلام.



المقتضيات الموضوعية للتحريف

ودلالة مواقف أمير المؤمنين عليه السلام

الشيخ عزيز حسن الخضران

الملخص:

بحث الكاتب مسألة مهمّة فيما يتعلّق بنفي تحريف القرآن فأجاب في هذا البحث عن سؤالين: أحدهما: عن إمكانية وقوع التحريف بلحاظ الأجواء التي كانت في الدولة الإسلامية بعد ارتحال النبي صلى الله عليه وآله والظروف الموضوعية لذلك، مع ملاحظة الأهداف التي يطلبها مريدو التحريف، وثانيهما: عن موقف أمير المؤمنين عليه السلام من هذه المسألة، وكيف أثر وجوده المبارك في نفي وقوع التحريف. وخلص إلى أنّه بلحاظ الظروف المحيطة لم يسع لأحد العبد بالقرآن الكريم، لا سيّما مع وجود أمير المؤمنين عليه السلام.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

المقدمة

تعتبر مسألة حفظ القرآن الكريم من يد التلاعب والتحريف من أهمّ المسائل في الدراسات القرآنية وعلوم القرآن، وتبني عليها كثيرٌ من الأبحاث، وهي في نفس الوقت مسألةً عقديّةً حسّاسةً عند جميع المسلمين.

وقد ذكرت أدلّة كثيرة من القرآن والسنة على عدم وقوع التحريف، وفي هذا البحث المختصر نريد أن نتطرّق إلى دليل مبثوث في الكلمات^(١)، ولكنّه لم يأخذ حقه من التّحقيق والبحث الموسّع، وهو موقف أمير المؤمنين عليه السلام من هذه المسألة، والذي هو المسؤول الأوّل عن حفظ الشريعة بعد رحيل الرسول صلّى الله عليه وآله، فهل يمكن الاستدلال على عدم وقوع التحريف من خلال موقفه عليه السلام أم لا؟

ورأينا خلال البحث أن هناك مسألة لا تقل أهمية عن دلالة موقف الأمير عليه السلام في نفي التحريف، وهي تعتبر بمثابة المقتضي للتحريف، وهي الإمكانيات المتوفّرة عند مريدي التحريف، وقدرتهم على ذلك في ظلّ الوضع القائم آنذاك، فهل كان للخلفاء القدرة والظروف المناسبة للقيام بهذه الخطوة الخطيرة، أم لا؟

وحينئذٍ يكون الكلام حول ذلك هو كلام حول المقتضي للتحريف،

(١) عن أشار إلى ذلك السيد الخوئي في الدليل الخامس في نفي التحريف. انظر: البيان في تفسير القرآن، ص ٢١٧-٢١٨.

والكلام عن موقف أمير المؤمنين عليه السلام هو كلام عن المانع من وقوع التحريف أو المبيّن والفاضح لمريدي التحريف.

وسوف نحاول بيان النقطتين معاً بما أمكن -رغم قلة الباع-، بما يمكن أن يكون بمثابة المدخل والتمهيد للتوسّع أكثر في هذا الدليل وأشباهه، وقد نذكر في الأثناء ما يعضده من مواقف الصحابة، خصوصاً الحفّاظ منهم.

وللوصول إلى نتيجة هنا، لا بدّ من ملاحظة الظروف التي عاشها أمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك أهداف المحرّفين على فرض وقوعه، ثمّ موقف الأمير ممّا حصل، ثمّ الوصول إلى النتيجة في وقوع التحريف من عدمه.

ولهذا نقسم البحث في محاور أربعة:

المحور الأول: معنى التحريف مورد البحث

لقد نُقِلَ الإجماع على عدم وقوع التحريف بالنسبة للزيادة؛ فما هو موجود كُله قرآن قطعاً، وإنّما وقع الخلاف في النقيصة، فهل ضاع شيءٌ من القرآن أو حذف تعمدًا أو لا^(١)؟

وهنا لا بدّ من إخراج تعدّد القراءات من مسألة التحريف حيث الاتّفاق على تعدّدها بين المسلمين، ومع ذلك فهم ينفون التحريف، والقدر المتيقّن في مسألة القراءات واختلافها هو الحركات وكيفية نُطقِ

(١) انظر: مجمع البيان، الطبرسي، ج ١، ص ٤٢-٤٣.

الكلمات؛ فإنها - حتى مع العلم بوقوعها - لا تعتبر تحريفاً مع حفظ الهيئة القرآنية للكلمات، وأما تغيير كلمة بأخرى فالمفترض أنه داخل في التحريف؛ لأن فيه حذفاً للكلمة الأصلية وزيادة لكلمة أخرى، وكذلك نقصان كلمةٍ بتمامها فضلاً عن جملة فهو يعدُّ تحريفاً.

ويمكن أن يقال: بأنه على فرض وجود قراءات فيها زيادة كلمات أو تغييرها جوهرياً لا يؤثر في الأمر؛ لأن النصّ الواصل إلينا إذا اعتقدنا أنه هو النصّ النازل - حتى مع فرض عدم صحّة القراءة المتداولة وهي قراءة حفص عن عاصم - فهو يكفي للقول بحفظ القرآن وعدم تحريفه، وإلا فمجرد وجود قراءات أخرى غير مشهورة أو مشهورة ولكن غير متداولة لا يضرُّ بالحفظ؛ لأن المقصود من حفظ القرآن الكريم هو حفظه النوعي، وإلا فوجود شيء زائد أو تغيير في القرآن لدى فلان من الناس أو مجموعة منهم لا يضرُّ بذلك كما هو واضح.

إذاً الكلام في أن الموجود بين أيدينا اليوم هل هو ناقصٌ بمقدار كلماتٍ أو جملٍ أو آياتٍ وسورٍ أم لا؟

المحور الثاني: الظروف التي عاشها أمير المؤمنين عليه السلام

حينما نأتي إلى مرحلة ما بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله نرى مرحلة جديدة تكوّنت وهي تختلف تماماً عما قبلها، فقد كانت الكلمة والقرار زمن النبي صلى الله عليه وآله بيد النبوة والعصمة، وبعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله انتقل القرار بواسطة الانقلاب إلى الصحابة، وأبعد أمير المؤمنين عليه السلام، بل كان عليه السلام

يُعتبرُ - عند أهل الخلافة - خصماً في كلِّ ما يتعلَّقُ بأمرِ الخلافة وشؤونها، أو ما يرتبط بالدين تمثيلاً وحفظاً.

ولم يكن أميرُ المؤمنين عليه السلام يمتلك الأنصارَ لمعارضة كلِّ ما تقوم به السلطة من قرارات، ولذلك فنفس اغتصاب منصب الإمامة الظاهرية لم يكن للأمير عليه السلام إلا إبداء الاعتراض عليهم، وتسجيل الموقف الرافض، وأعظم من ذلك ما جرى على الزهراء عليها السلام، وغصب فدك، وما سُمِّي بحروب الردة، وما شاكل ذلك.

وقد أوصى النبي صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام بالصبر لغرض الحفاظ على الدين، حتى قال الأمير عليه السلام - حينما بويع لعثمان -: «ووالله، لأُسلمنَّ ما سلمت أمورُ المسلمين، ولم يكن فيها جورٌ إلا عليٌّ خاصة»^(١)، ومن ضمن ما أوصي به حفظ القرآن الكريم، وجمعه بعد رحيله صلى الله عليه وآله.

وأبى موقفٍ للأمير عليه السلام تجاه القرآن الكريم يجب أن يكون متوافقاً مع هذه الوصايا ومع مصلحة الدين، وهناك مقدارٌ تتزاحم فيه الأمور فيضطرُّ إلى السكوت، وفي بعض المواقف لا يسعه السكوت فلذلك يتخذُ موقفاً صارماً من السلطة وإن انجرَّ إلى المواجهة، كما ورد في محاولتهم نبش قبر الزهراء عليها السلام^(٢).

(١) نهج البلاغة، ج ١، ص ١٢٤.

(٢) ذكر ابن جرير الطبري (الشيوعي) في دلائل الإمامة، ص ١٣٦-١٣٧: «وإن المسلمين لمَّا علموا وفاتها جاءوا إلى البقيع، فوجدوا فيه أربعين قبراً، فأشكل عليهم قبرها من سائر القبور، فضجَّ الناس ولام بعضهم بعضاً.. فقال ولاة الأمر منهم: هاتوا من نساء المسلمين من ينش هذه القبور حتى نجد لها فنصلي عليها ونزور قبرها، فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام، فخرج مغضباً قد

وفيما نحن فيه - حيث الخلاف في حصول التقيصة في القرآن الكريم - يجب أن نلاحظ إمكان سكوت الأمير بهذا المقدار وعدم إمكانه، وكذلك ما نقله لنا التاريخ إن وجد في موفقه من جمع الصحابة.

المحور الثالث: أهداف مدرسة الخلافة وإمكاناتهم

هنا نتعرض للأهداف التي انطلق منها الخلفاء، والإمكانات التي كانت بيدهم، وإمكانية التحريف بالنسبة للوضع الجديد الذي يعيشه المسلمون آنذاك.

والكلام هنا بمنزلة المقتضي لحصول التحريف في القرآن الكريم، فهل هناك مقتضى أم لا؟ وعلى افتراض وجود هذا المقتضي يأتي الكلام بعد ذلك عن الموانع التي منعت من وقوعه وأهمها موقف الأمير عليه السلام ووجوده المبارك.

احمرّت عيناه، ودرّت أوداجه، وعليه قباؤه الأصفر الذي كان يلبسه في كل كراهة، وهو يتوكأ على سيفه ذي الفقار، حتى ورد البقيع، فسار إلى الناس من أندرهم، وقال: هذا علي بن أبي طالب قد أقبل كما ترونه، يقسم بالله لئن حول من هذه القبور حجر ليضعنّ السيف في رقاب الأمرين، فتلقاه عمر ومن معه من أصحابه، وقال له: ما لك يا أبا الحسن؟ والله لننبشنّ قبرها، ولنصلينّ عليها، فضرب علي عليه السلام بيده إلى جوامع ثوبه فهزّه ثمّ ضرب به الأرض، وقال له: «يا بن السوداء، أما حقي فقد تركته مخافة أن يرتدّ الناس عن دينهم، وأما قبر فاطمة فوالذي نفسي عليّ بيده، لئن رمت وأصحابك شيئاً من ذلك، لأسقينّ الأرض من دماكم، فإن شئت فاعرض يا عمر». فتلقاه أبو بكر فقال: يا أبا الحسن، بحقّ رسول الله وبحقّ من فوق العرش إلا خليت عنه، فإننا غير فاعلين شيئاً تكرهه. قال: فخلّي عنه وتفرق الناس ولم يعودوا إلى ذلك».

والكلام في عدة أمور:

أولاً: مقدار اهتمام أصحاب الخلافة بحفظ القرآن

لا شك أن من يزوي الحق عن أهله، ويعرض الإسلام لخطر الضياع والضعف، ويؤدّي إلى ضلال الناس وانحرافهم؛ لأجل أن يستلم السلطة والحكم لن يكون مهتماً بحفظ دستور المسلمين وهو القرآن الكريم، بل قد يكون في صالحه ضياع القرآن الكريم ليستحكم الأمر له في السلطة دون مقيّد أو مرجع معصوم.

فمقدار اهتمامهم بالقرآن الكريم - حُبّاً في الدين، ولكونه كتاب الله تعالى المتكفل بالهداية - يمكن أن يكون صفرًا، وإذا وُجدَ اهتمامٌ ما فإنما هو وسيلةٌ للتمسك بالسلطة.

ثانياً: هل من صالح الخلافة تغيير القرآن الكريم؟

نقول بالنسبة للوضع الذي استجدّ وهو استلاب الخلافة من أهلها، انصبّ الاهتمام على تبرير غصب الخلافة من أهلها، وأيُّ خُطوةٍ متهورَةٍ وغير محسوبةٍ قد تؤثر في شرعية الخلافة، ومن أهمّ الأمور التي يمكن أن تؤثر هي المساس بالقرآن الكريم، فإن ذلك لعامة المسلمين من الأمور الحساسة، والتي قد تولد ردّة فعل تجاه سالبي الخلافة، وتؤثر على شرعيتهم الباطلة أساساً.

فبلحاظ الظروف الموضوعية نقول: بأنّه من غير صالح أصحاب الخلافة أن يُقدّموا على المساس بالقرآن الكريم، خصوصاً بالنسبة للزيادة، والزيادة - لو فرض محاولتهم لها - فإنّها إنّما تُتصوّر في مضامين

تدعم سلطتهم، ولا نجد آياتٍ بهذا المضمون.

وروي منع الخليفة الأول والثاني الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله بحجة وجود القرآن وخوف الزيادة فيه، فقد ورد: «أنَّ الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال: إنَّكم تحدِّثون عن رسول الله صلى الله عليه وآله أحاديث تختلفون فيها، والنَّاس بعدكم أشدُّ اختلافاً، فلا تحدِّثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلُّوا حلاله، وحرِّموا حرامه»^(١).

وعن عروة أنَّ عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، فاستشار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً [وقد عزم الله له] فقال: إنِّي كنت أريد أن أكتب السنن، وإنِّي ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبَّوا عليها وتركوا كتاب الله، وإنِّي والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً^(٢).

وأرادوا شرعنة ذلك فافتروا على النبي صلى الله عليه وآله بأنه نهى عن كتابة شيء غير القرآن^(٣).

وعلى كلِّ حال فإنَّ ذلك -يعني: أنَّ القرآن الكريم- كان في نظر النَّاس محفوظاً أولاً، ومهمّاً بالنسبة إليهم ثانياً. نعم، يمكن تصويرُ مصلحةٍ في تغيير القرآن الكريم بالنقيصة

(١) تذكرة الحفاظ، الذهبي، ج ١، ص ٢-٣.

(٢) المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، ج ١١، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٣) ففي مسند أحمد، ج ٣، ص ١٢، عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا تكتبوا عنِّي شيئاً سوى القرآن، من كتب شيئاً سوى القرآن فليمحاه».

-والذي هو مورد الخلاف- بالنسبة لما يفترض أن فيه آيات تنص على أهل البيت عليهم السلام وأحقيتهم في الخلافة، أو تنص على عدم صلاحية هؤلاء المعتصبين للخلافة.

ومع ذلك، فإنه في نفس الوقت هناك -كما قلنا- خطر معارضة الناس، وتأثير ذلك على شرعية الخلافة، ومقتضى القول بالنقيصة أن الخلفاء -وحتى يحدفوا شيئاً من القرآن- قد منعوا الناس من تلاوته؛ كما منعوهم من رواية حديث النبي صلّى الله عليه وآله وكتابته، والفرض أن الحفاظ كثر، وهذا يقتضي المواجهة أو على الأقل الاعتراض والسخط وسط الأمة.

والسلطة وإن كانت قادرة مادياً على ذلك، وستجد لها الأعوان الكثر من المنافقين، ولكن هذا يؤدي إلى فقد الشرعية وهزها في نفوس الناس، بينما السلطة كانت تحاول أن تخلق لها الأدلة، وتبحث عن أي شيء لحفظها!

إذاً المصلحة -حسب الظروف الموضوعية- تقتضي عدم العبث بالقرآن الكريم؛ خصوصاً في بداية انتقال الخلافة، والتحديات الكثيرة التي كانت تواجهها.

ولا نريد هنا أن نمنع من وجود المقتضي للتحريف بشكل كامل وإلا صارت مصادرة على المطلب، ولكن بحسب التحليل الموضوعي نقول: بأن المصلحة ظاهرياً كانت في عدم المساس بالقرآن، لا أقل في

تلك الفترة من بداية الانقلاب.

ثالثاً: على فرض تصور وقوع التحريف، ففي أي فترة وقع ذلك؟ من المهم جداً في بحثنا تحديد الزمن الذي يمكن تصور حصول التحريف فيه - على فرض حصوله -، وذلك له علاقة بموضوع زمن تدوين القرآن الكريم.

فإن قلنا: بأن التدوين قد حصل في زمن النبوة، وأن ما في أيدينا اليوم دُونَ بأمير من النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، فإن ذلك ينفي أصل وقوع التحريف.

وإن قلنا: بأن التدوين حصل في زمن الصحابة - كما هو مشهور العامة وبعض الخاصة^(١)، فإن الكلام يأتي.

ومن المفترض أن القرآن لم يُحرّف في فترة ما بعد رحيل المصطفى صلى الله عليه وآله بقليل، لأن القرآن الكريم لم يدوّن بعد حسب الفرض.

ولا في فترة خلافة أبي بكر، فإن تدوين القرآن - على فرض ثبوته في زمنه - إنما كان بتدوين نسخة شخصية لبيت الخلافة حيث إنها لم تُنشر حسب ظاهر الروايات الواردة في جمع أبي بكر للقرآن الكريم^(٢)، ولم

(١) وقد نسب للسيد المرتضى أن إجماع الشيعة على أن حصول التدوين كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله وأن المخالفين من الشيعة قلة، بينما ادعى صاحب الحدائق اتفاق الأصحاب على العكس. انظر: مجمع البيان، الطبرسي، ج ١، ص ٤٣، والحدائق الناظرة، المحدث البحراني، ج ٨، ص ٢٠٦. (وراجع رسالة القلم العدد ٦١، مقالة للكاتب تحت عنوان: تدوين القرآن الكريم في زمن النبوة أم زمن الخلافة؟)

(٢) فورد مثلاً عن جمعه: « كانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثمّ عند عمر حياته، ثمّ عند

تكن هي النسخة المتداولة آنذاك، ولم أرَ في كتب العامة أنَّها كانت المرجع للمسلمين، فلا زال القرآنُ محفوظاً في الصدور -حسب الفرض- ولم يُحرَّف.

ولا يُتصوَّرُ التحريفُ في زمنِ عثمان أيضاً؛ حيث كان الجمعُ في زمنه بمعنى توحيد القراءات كما هو الأقوى، وليس بمعنى إيجاد جمعٍ جديدٍ للقرآن الكريم يخالف الجمع الموجود آنذاك، وإن كان هناك إيهام من بعض الروايات التي تدلُّ على أنَّ الجمع كان جديداً وابتدائياً^(١)، أو رواية عثمان في وضع البسملة بين الأنفال وبراءة، وهذه الروايات -على فرض صحتها- يمكن توجيهها بأنَّ ذلك للتأكيد أو للدلالة على صحَّة القراءة الفلانية وليس على أصل المادة القرآنية.

وقد كانت بعضُ النسخ موجودة عند بعض الأشخاص كابن مسعود، وقد امتنع امتناعاً شديداً عن تسليم نسخته^(٢)؛ لأنَّ له قراءة خاصة، أو ترتيباً خاصاً، ولم ينقل أحدُ الاختلاف بين نسخته إلا في

حفصة بنت عمر»، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، ج ٦، ص ٩٨.

(١) مثل ما روي في طريقة الجمع وأنه «كان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن، حتى جمع من ذلك كثيراً، ثم دخل عثمان، فدعاهم رجلاً رجلاً، فناشدهم: أسمعته من رسول الله ﷺ، وهو أملاه عليك فيقول: نعم» تاريخ الإسلام، الذهبي، ج ٣، ص ٤٧٧.

(٢) روى عدةٌ منهم أحمد في مسنده، ج ١، ص ٤١٤ عن خمير بن مالك، قال: «أمر بالمصاحف أن تغير، قال: قال ابن مسعود: من استطاع منكم أن يغلِّ مصحفه فليغله، فإنَّ من غلَّ شيئاً جاء به يوم القيامة، قال: ثمَّ قال: قرأت من رسول الله ﷺ سبعين سورة، أفأترك ما أخذت من في رسول الله ﷺ».

بعض القراءات وخلوها من المعوذتين^(١).

بالإضافة إلى أن عثمان لم يكن يمتلك القدرة التي يستطيع من خلالها تحريف القرآن الكريم، وقد ثار عليه الناس ومن ضمنهم كبار الصحابة، ولو كان هو المغيّر للقرآن - على فرض وقوع التحريف - لكان أسهل سبب ومبرر للثورة عليه من اتهامه بالتلاعب بهال بيت المسلمين أو اتهام ولايته بالفساد.

وعلى هذا، فينحصر احتمال التحريف - حسب ما تقدّم - في زمن الثاني حينئذٍ، وهنا يجب أن نلاحظ موقف أمير المؤمنين عليه السلام، ولكننا مع ذلك سنذكر في المحور التالي احتمال التحريف في أزمنة الخلفاء الثلاثة ودلالة موقف أمير المؤمنين عليه السلام من ذلك.

رابعاً: ما هو المقدار المحتمل في التحريف؟ وما هي طبيعته؟

على فرض وقوع حذف لبعض الآيات أو السور، لا بدّ أن نلاحظ الاحتمالات المتوقعة، فما هو المقدار الذي يمكن للخلافة حذفه، مع حفظ القرآن من قبل مئات أو آلاف الصحابة، وما هي طبيعة هذه الآيات المفترض حذفها؟

نقول هنا:

أمّا المقدار: فمن المستبعد جداً تصوّر حذف سور بأكملها بحيث لا تذكر أو يذكر شيء منها حتى في روايات ضعيفة، خصوصاً إذا

(١) فقد كان يحكّمها من المصحف لاعتقاده أنها ليست من القرآن الكريم، انظر: مسند أحمد، ج ٥،

افترضناها سوراً طويلة، نعم، وردت بعض الروايات من العامة ادعاء بعضهم بوجود سور معينة كسورتي الخلع والحفد^(١)، أو ادعاء عمر وجود آية الرجم، وقد رفضت من قبل الصحابة^(٢)، وهذه لو كانت فعلاً من القرآن فما هو الوجه في رفضها، خصوصاً آية الرجم التي ادعاها الخليفة.

وعلى أي حال، فالقدر الممكن من النقص هو حذف بعض الكلمات أو تغيير مادتها، وعلى أكثر التقادير حذف بعض الآيات الشريفة.

فما جاء في بعض الروايات من كون السورة الفلانية تعادل براءة أو كنا نقرأ سورة أنسيناها كما ورد عن أبي موسى الأشعري^(٣)، أو ما ورد عن عائشة قالت: " كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ

(١) نقل الزركشي عن الحسين بن المنادي قوله: «مما رُفِعَ رسمُه من القرآن، ولم يرفع من القلوب حفظُه، سورتا القنوت في الوتر، قال: ولا خلاف بين الماضين والغابرين أنهما مكتوبتان في المصاحف المنسوبة إلى أبي بن كعب، وأنه ذكر عن النبي ﷺ أنه أقرأه إياهما، وتسمى سورتا الخلع والحفد» البرهان، الزركشي، ج ٢، ص ٢٧.

(٢) فعن عمر أنه قال: «إنَّ الله ﷻ بعث محمداً ﷺ بالحقِّ، وأنزل معه الكتاب، فكان ممَّا أنزل عليه آية الرجم، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، ثم قال: قد كنا نقرأ (ولا ترغبوا عن آبائكم، فإنه كفر بكم أو إن كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم)»، وفي نص آخر: «فقرأنا بها، وعقلناها، ووعيناها، فأخشى أن يطول بالناس عهدٌ، فيقولوا إننا لا نجد آية الرجم»، مسند أحمد، ج ١، ص ٤٠ و ٤٧، ونقلت آية الرجم عن أبي بن كعب وإحدى النساء أيضاً، انظر: الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٢، ص ٦٦.

(٣) مثل ما روي عن أبي موسى الأشعري: «وإننا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأنسيتها، غير أنني قد حفظت منها: (لو كان لابن آدم واديان من مال، لا يتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب)، وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيتها، غير أنني حفظت منها: (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، فتكتب شهادة في أعناقكم فنسألون عنها يوم القيامة)» صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٠٠.

مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن" (١)، وعن حذيفة "قال لي عمر بن الخطاب: كم تعدون سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين أو ثلاثاً وسبعين، قال: إن كانت لتقارب سورة البقرة، وإن كان فيها لآية الرجم" (٢).

فهذا بعيدٌ جداً حتى على القول بالتحريف، فليس من المعقول ألا يتذكر أحدٌ من الصحابة الحُفَاطَ شيئاً من هذه السور المنسية، فهل هي مشيئةٌ إلهيةٌ أن يحصل النسيان من جميع الصحابة لخصوص الآيات الفلانية؟! ثم، أين علي عليه السلام وهو الحافظ لكل كتاب الله تعالى، ونعتقد بعصمته عن النسيان؟!

ومن هنا قال الألوسي تعقيباً على مثل هذه الأخبار: «والحق، أن كلَّ خبرٍ ظاهره ضياع شيء من القرآن إمّا موضوع أو مؤوّل» (٣).

وأما نوعية الآيات أو الكلمات المتصوّر حذفها: إنّها تُتصوّر أكثر فيما يدلُّ على إمامة علي عليه السلام وأهل بيته، وفضائلهم الواضحة التي لا تحتمل التأويل، وثانياً ما يدلُّ على مساوئ الخلفاء وإلغاء شرعيتهم للخلافة، وإن كان يُحتمل التلاعب حتى في آيات الأحكام مثلاً أو حذف ما لا يستسيغوه من عقائد أو قصص أو ما شاكل، أو حتى التغيير لأجل التغيير، كما صنعوا في كثيرٍ من الأحكام الشرعية تشهياً وتلاعباً بالدين.

(١) الدر المنثور، السيوطي، ج ٥، ص ١٨٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) تفسير الألوسي، ج ٢١، ص ١٤٢.

فخلاصة القول هنا: أنَّ التحريف على فرض حصوله فإنه يُتصوَّر بشكل أكبر في زمن الخليفة الثاني، وبمقدارٍ لا يتعدَّى الكلمات وبعض الآيات القرآنية، وبالأخصّ فيما يخصُّ فضائل أهل البيت عليهم السلام أو مساوئ المنافقين.

المحور الرابع: كيف كان موقف الأمير عليه السلام

هناك نوعان من المواقف التي من خلالها يمكن الاستفادة من موقف أمير المؤمنين عليه السلام تجاه مسألة التحريف:

النوع الأوّل: مواقف أمير المؤمنين عليه السلام التي تصدَّى فيها لبيان أحقيته في الخلافة، والتي من المفترض فيها الاستشهاد بالآيات القرآنية التي لم يكن أحدٌ من المسلمين يستطيع إنكارها.

النوع الثاني: موقفه من التحريف بإنكاره على فرض حصوله؛ حيث هو الإمام المؤمن على الدين، والمسؤول عن حفظ القرآن الكريم.

والكلام هنا في أزمنة الخلفاء الثلاثة:

زمن أبي بكر:

قلنا بأنَّ الجمع الذي حصل في زمن أبي بكر - لو صحَّ - فإنما هو على شكل نسخة لم تنتشر بين المسلمين، فحتى لو افترضنا أنَّ فيها نقص، فليست هي النسخة التي تمثل المرجع للناس آنذاك، بل لا زال المسلمون يعتمدون على حفظهم للقرآن، وكان الحُفَاطُ بالمئات إن لم يكونوا بالآلاف.

ومع هذا نقول: لو فرض حصول التحريف فإن ذلك يستوجب حصول اعتراض من أمير المؤمنين عليه السلام على أقل التقادير، فإنه عليه السلام سجّل اعتراضاته على مجموعة من أمور الخلافة^(١)، وحيث إنه لم ينقل لنا التاريخ شيئاً من هذا الاعتراض فإنه يدل بالالتزام على عدم حصوله.

وثانياً: إنه لم يصلنا أي شيء غير موجود في القرآن الموجود اليوم، ولو فرض حذف شيء من القرآن، لكان من ضمنه آيات تدل على إمامة الأمير عليه السلام أو ذكر مثالب الصحابة بشكل واضح وصريح، فليس من المصلحة في بدايات الانقلاب التلاعب بشيء من القرآن فيما لا يتعلق بشرعية الخلافة.

بينما لم نجد آية واحدة غير موجودة عندنا اليوم -ولو بالإشارة- في شيء من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، فقد روى الكليني عن إمامنا الباقر عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس بخطبة بعد سبعة أيام من رحيل النبي صلى الله عليه وآله، وهي خطبة طويلة تسمى "الوسيلة"، وفيها مجموعة كبيرة من المواعظ، ثم ذكر فيها علي عليه السلام حقه في الخلافة ومما ذكره: «واختصني بوصيته، واصطفاني بخلافته في أمته، فقال صلى الله عليه وآله: وقد

(١) منها ما قاله معترضاً على اغتصاب الخلافة: «واعجابه أن تكون الخلافة بالصحابة، ولا تكون بالصحابة والقراية»، وروي له شعر في هذا المعنى:

فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم فكيف بهذا والمشرون غيب
وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم فغيرك أولى بالنبي وأقرب

خصائص الأئمة عليهم السلام، الشريف الرضي، ص ١١١.

حشده المهاجرون والأنصار، وانغصت بهم المحافل: أيها الناس، إنَّ علياً مني كهارون من موسى إلا أنَّه لا نبي بعدي، فعقل المؤمنون عن الله نطق الرسول؛ إذ عرفوني أنني لستُ بأخيه لأبيه وأمه كما كان هارون أخا موسى لأبيه وأمه، ولا كنتُ نبياً فاقتضى نبوة، ولكن كان ذلك منه استخلاقاً لي كما استخلف موسى هارون عليه السلام» وقال عليه السلام أيضاً: «وزعموا أنَّ من اختاروا من آل أبي قحافة أولى بمقام رسول الله صلَّى الله عليه وآله ممن اختار رسول الله صلَّى الله عليه وآله لمقامه، وأنَّ مهاجر آل أبي قحافة خير من المهاجري الأنصاري الرباني ناموس هاشم بن عبد مناف، ألا وإن أول شهادة زور وقعت في الإسلام شهادتهم أنَّ صاحبهم مستخلف رسول الله صلَّى الله عليه وآله، فلمَّا كان من أمر سعد بن عبادة ما كان رجعوا عن ذلك وقالوا: إنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وآله مضى ولم يستخلف فكان رسول الله صلَّى الله عليه وآله الطَّيب المبارك أوَّل مشهود عليه بالزور في الإسلام». وغيرها من الخطب والكلمات^(١).

وكذلك لا نجد شيئاً من الآيات غير موجودة لدينا في خطبة الزهراء عليها السلام التي كانت في مقام الدفاع عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ومن غريب الروايات ما نقله السيوطي عن المسور بن مخرمة قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: "ألم تجد فيما أنزل علينا (أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة)، فإننا لا نجدها، قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن"^(٢).

(١) انظر: الكافي (الروضة)، الحديث الرابع، ج ٨، ص ١٨-٣٠، وبعدها أيضاً خطبة تسمى «الطالوتية» وهي مما خطبه أيام أبي بكر، وطلب فيها الأنصار، فراجع.

(٢) الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٢، ص ٦٨.

فإنَّ الفرض أنَّ الكلام عن جمع أبي بكر؛ لأنَّ السائل عمر، وعمر كان مشاركاً في الجمع حسب روايات جمع أبي بكر للقرآن الكريم، ويفهم من هذه الرواية أنَّ ابن عوف يتذكَّر هذه الآية، فهو وعمر شاهدان عليها، فلمْ لم يشهدا لإثباتها في القرآن الكريم!؟

زمن عمر بن الخطاب:

وهنا بالإضافة إلى أنَّ حصول التحريف في زمن عمر يقتضي أن يكون التدوين قد حصل في زمانه، بينما أكثر الآراء عند العامة أنَّ التدوين حصل في زمن أبي بكر أو عثمان، وإن كان البعض يقسِّم التدوين لمراحل ثلاث ومرحلة عمر هي مرحلة انتشار النسخ، نعم قد وردت بعض الروايات تشير إلى أنَّ الجامع هو عمر مثل ما روي عن أبي إسحاق عن بعض أصحابه قال: "لما جمع عمر بن الخطاب المصحف سأل عمر: من أعرب الناس؟ قيل سعيد بن العاص، فقال: من أكتب الناس؟ فقيل: زيد بن ثابت، قال: فليمل سعيد وليكتب زيد، فكتبوا مصاحف أربعة، فانفذ مصحفاً منها إلى الكوفة ومصحفاً إلى البصرة ومصحفاً إلى الشام ومصحفاً إلى الحجاز"^(١).

ولكن ذلك لم يثبت، بل نقل السيوطي أنَّه: "أراد عمر بن الخطاب أن يجمع القرآن، فقام في الناس فقال: من كان تلقى من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شيئاً من القرآن فليأتنا به، وكانوا كتبوا ذلك في الصحف، والألواح، والعسب، وكان لا يقبل من أحدٍ شيئاً حتى يشهد شهيدان، فقتل وهو يجمع ذلك إليه، فقام عثمان

(١) كنز العمال، المتقي الهندي، ج ٢، ص ٥٧٨.

بن عفان فقال: من كان عنده شيء من كتاب الله فليأتنا به" (١).

بل عن محمد بن سيرين قال: "قتل عمر ولم يجمع القرآن" (٢).

وعلى كل حال يمكن الاستدلال بموقف الأمير عليه السلام على عدم وقوع التحريف في زمن عمر:

فأولاً: لم نر في كلام أمير المؤمنين كلاماً فيه آيات غير موجودة في القرآن الموجود بين أيدينا، فصحيح أنه عليه السلام في هذه المدة لم يكن ترو عنه خطب كثيرة، فلم يكن إماماً للجمعة أو ما شاكل ذلك، ولكن طول هذه المدة التي تقرب من العشر سنوات توجب نقل بعض الكلمات المتفرقة، بالإضافة إلى أنه عليه السلام وإن كان معارضاً للخليفة ولا يرى شرعيته ولا صلاحيته للخلافة، إلا أنه لم يكن غائباً بالمرّة، فكم مرّة قال عمر "لو لا علي لهلك عمر"، و "لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو الحسن"، ممّا يدل على حضوره في كثير من الحوادث بحكم مسؤوليته على الأمة، وكلامه عليه السلام قطعاً سيشمل الاستشهاد بالقرآن الكريم كما هو ديدنه عليه السلام.

وثانياً: بالنسبة للنوع الثاني وهو الاعتراض - على فرض وجود التحريف - فإنه لم ينقل ولا في رواية واحدة اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام على إقدام الخليفة - حسب الفرض - على تحريف القرآن الكريم، خصوصاً أن موقف أمير المؤمنين عليه السلام هنا سيكون مدعوماً من قبل

(١) الدر المنثور، السيوطي، ج ٣، ص ٢٩٦.

(٢) الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ٣، ص ٢٩٤، وفي نقل آخر عن ابن سيرين « مات أبو بكر ولم

يجمع القرآن»، نفس المصدر، ص ٢١١.

عامّة المسلمين الذين - رغم سكوتهم عن الحق - يتحسّسون كثيراً في مسألة القرآن، والفرص أنه مرّ على رحيل النبي صلى الله عليه وآله سنوات عدّة وقد انتشر الحفّاظ وناسخي القرآن أكثر من قبل، ممّا يصعب الأمر على الخليفة بإلزام الناس بما يختاره من القرآن وحذف بعض الكلمات أو الآيات، وحينئذ سيكون اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام قوياً.

والتاريخ لم ينقل لنا واقعة واحدة تدلّ على حصول هذا التحريف، ولا معارضة الأمير عليه السلام لذلك، سواء استطاع أمير المؤمنين عليه السلام منع حصوله أم لم يستطع.

إشكال:

قد يقال بأنّ الاعتراض على الخليفة غير ممكن، ودون جدوى فكم قد غيروا في الدين، وزادوا وأنقصوا ولم يواجههم الأمير عليه السلام في ذلك، ومن الأمثلة: التكفير في الصلاة، منع المتعتين، حذف "حي على خير العمل" من الأذان والإقامة، تغيير المسح في الوضوء إلى الغسل... وكذلك منع كتابة الحديث، ولم ينقل لنا التاريخ اعتراض الناس أو الأمير عليه السلام على ذلك، مع كون الأمر خطيراً على مستقبل الدين والأمة.

نقول في الجواب: إنّ الإشكال وإن كان له وجه، ولكنه غير صحيح على إطلاقه؛ فمن قال بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يعترض على الخلفاء حينما يبدّلون ويغيّرون في الأحكام؟! ومواقفه في ذلك مشهودة، ولو



كان هناك تحريف فلا بد أن يصلنا شيء من اعتراض علي عليه السلام، والذي هو الحامي والمؤمن على الشريعة.

ومع ذلك فإن مسألة تحريف القرآن الكريم تختلف عن كل تلك المسائل، ومنع الحديث أصلاً كان من ضمن مبرراته عدم اختلاطه بالقرآن الكريم مما يشير إلى كون القرآن محفوظاً عند الناس، وصحيح أن عمر أدخل كثيراً من المسائل في الدين اجتهاداً مقابل النصوص، وغير أشياء، ومنع الحديث تدويناً وتحديثاً، ولكنه مع ذلك كان يحاول تبرير أي شيء يقوم به، فكان يراعي رضا الناس بنسبة معينة - ولو كانت المراعاة شكلية - لأنه يعمل في إطار كونه خليفة النبي صلى الله عليه وآله، وبالتالي لا بد من مراعاة الأمور الحساسة والضرورية عند المسلمين.

ومما يؤيد حساسية الموضوع ما نقل عن عمر في آية الرجم، حيث إنّه أتى بالآية المزعومة ورفضت منه لأنه لم يشهد أحد معه، ورويت روايات كثيرة تدل على أن عمر كانت تشغله هذه الآية، فلو فرض أن القرآن الكريم جمع في زمنه فلماذا لم يثبت هذه الآية؟! فإذا لم يمكنه ذلك فهل كان بإمكانه حذف ما شهد به المسلمون من القرآن الكريم؟!!

وقد ورد أنّه في آخر حجّة له أراد أن يخاطب الناس في مكة بعدما سمع أناساً يتحدثون عن شأن من يخلف عمر، ولكن عبد الرحمن بن عوف قال له: "لا تفعل، فإنّ الموسم يجمع رعاك الناس وغوغاءهم،

وإنهم الذين يغلبون على مجلسك، إذا قمت في الناس فأخشى أن تقول مقالة يطير بها أولئك فلا يعوها ولا يضعوها على مواضعها، ولكن حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة وتخلص بعلماء الناس وأشرفهم فتقول ما قلت متمكناً" فلما جاء المدينة خطب الناس وقال: "إن الله تبارك وتعالى بعث محمداً صلى الله عليه وآله بالحق، وأنزل عليه الكتاب، وكان مما أنزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها، ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله تبارك وتعالى فيضلوا بترك فريضة قد أنزلها الله تبارك وتعالى" (١).

وفي نقل آخر: "ولولا أن يقول قائلون أو يتكلم متكلمون إن عمر زاد في كتاب الله ما ليس منه لأثبتها كما نزلت" (٢).

والنتيجة إلى هنا: أن التدوين لم يثبت أنه حصل في زمن عمر، حتى يحصل التحريف في زمنه، وعلى فرض كون الجمع في زمنه فإنه لم ينقل التاريخ لنا أي اعتراض من أحد على هذا الأمر الجلل، خصوصاً أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا يدل على عدم حصول التحريف في زمانه.

زمن عثمان بن عفان:

تقدم في المحور الثالث في الأمر الثالث أن التحريف على فرض حصوله لا يتصور في زمن عثمان؛ لأن روايات جمع عثمان للقرآن الواردة في كتب العامة يفهم من أكثرها كون الجمع بمعنى توحيد القراءات،

(١) مسند أحمد، ج ١، ص ٥٥.

(٢) نفس المصدر، ج ١، ص ٢٩.

وليس بمعنى إيجاد جمع جديد لم يكن موجوداً، وحتى لو افترضنا بأن الجمع كانت له كيفية خاصة من الترتيب تختلف عن سابقاتها فإنها بالتأكيد لا تختلف عنها في أصل مادة القرآن الكريم.

ولكن نتحدث على فرض كون جمعه جمعاً جديداً كما توهمه بعض النقول كما تقدّم، بل وردت بعض الألفاظ الصريحة في حصول التحريف في زمنه، كما عن عائشة قالت: "كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمانُ المصاحف لم يُقدّر منها إلا على ما هو الآن"^(١).

وعلى كل حال هذه الرواية وأمثالها لا يمكن التصديق بمضمونها، فما هو معنى أنه "لم يقدر منها إلا على ما هو الآن"، وأين الحفاظ؟ وتقدّم من القول بعدم معقولية حذف وضياع سور أو آيات طويلة، وإنما المتصور هو حذف كلمات أو تبديلها أو آيات قصيرة على أكثر التقادير.

والمهم هنا هو الاستدلال بموقف أمير المؤمنين عليه السلام على نفي حصول التحريف بالنوعين المتقدمين؛ أما النوع الأول فإنه لم ينقل عنه عليه السلام الاستشهاد بأي شيء من الآيات غير موجودة في القرآن الموجود اليوم، وهنا يبرز هذا النوع بقوة؛ حيث إنه لو فرض حصول التحريف في زمن عثمان فهذا يعني أنه حصل بعد انتشار القرآن بشكل كبير جداً، وأنّ الناس كانوا يتلون سابقاً، ومع افتراض حذف شيء من القرآن يقتضي منع الناس من تلاوة ما حذف، وحيث لم يُنقل شيء من هذا القبيل فهو

(١) الدر المنثور، السيوطي، ج ٥، ص ١٨٠.

يدلُّ على عدم حذف شيء من القرآن.

وأما النوع الثاني وهو الموقف الراض لأمر المؤمنين عليهم السلام للتحريف المفترض، فمن المعلوم أنَّ عثمان أضعف الخلفاء الثلاثة موقفاً وتمكناً، ونقل مخالفة الأمير عليه السلام له في موارد كثيرة منها حج التمتع^(١)، ولذلك فقد رتته على التصرف في مثل القرآن الكريم بحذف بعض آياته أو حتى كلماته أو تغييرها لم يكن مقدوراً أصلاً، ولا أتصور أنَّه حتى المحاولة كانت ممكنة، حيث إنَّ القرآن الكريم - كما قلنا - قد انتشر بشكل كبير جداً في الأمصار، ليس على مستوى الحفظ في الصدور فقط، بل حتى على مستوى الكتابة، ولو كان لبان، فإنَّ ما نُقل من اعتراض اقتصر على امتناع عبد الله بن مسعود عن تسليم نسخته، لأنَّها تختلف هيئة عن سواها، ولم يكن الامتناع نتيجة التغيير بالحذف.

وعلى كلِّ حال لو كانت هناك محاولة تحريف أو قد حصل تحريف فعلاً لوصلنا شيء من مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام واعتراضه، بل لنقل لنا اعتراض النَّاس الذين ثاروا على عثمان، ولكان اتهامه بتحريف القرآن

(١) ففي الكافي ج ٢، ص ١٧١، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ عثمان خرج حاجاً فلمَّا صار إلى الأبواء أمر منادياً فنادى في الناس اجعلوها حجة، ولا تمتعوا، فنادى المنادي فمرَّ المنادي بالمقداد بن الأسود فقال: أما والله لتجدنَّ عند القلايص رجلاً لا يقبل منك ما تقول، فلمَّا انتهى المنادي إلى علي عليه السلام، وكان عند ركائبه يلقيها خبطاً ودقيقاً، فلمَّا سمع النداء تركها ومضى إلى عثمان، فقال: ما هذا الذي أمرت به؟ فقال: رأي رأيت، فقال: والله لقد أمرت بخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم أدبر مولياً رافعاً صوته (لبيك بحجة وعمرة معا لبيك)».

الكريم أولى من اتهامه بالتلاعب بهال بيت المسلمين أو فساد بعض الولاية من قبله^(١).

ومما يدعم ويؤيد عدم إمكان تغيير عثمان للقرآن ما ورد عن علباء بن أحمـر: "أنَّ عثمان بن عفان لما أراد أن يكتب المصاحف أرادوا أن يلقوا الواو التي في براءة ﴿..وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ..﴾ (سورة براءة: ٣٤)، قال لهم أبي عليه السلام: لتلحقنها أو لأضعن سيفي على عاتقي فألحقوها"^(٢).

فإذا كان عثمان عاجزاً عن حذف حرف من القرآن الكريم، فما باله بحذف كلمات أو آيات فضلاً عن سور؟!!

وأخيراً ننقل كلام السيد الإمام تدبّر - في ردّه على من تمسك بالروايات التي تذكر وجود أسماء الأئمة في القرآن للاستدلال على وقوع التحريف - حيث قال ونعم ما قال:

"وبالجملة: لو كان الأمر كما ذكره هذا وأشباهه، من كون الكتاب الإلهي مشحوناً بذكر أهل البيت عليهم السلام وفضلهم، وذكر أمير المؤمنين عليه السلام وإثبات وصايته وإمامته، فلم لم يحتجّ بواحدٍ من تلك الآيات النازلة، والبراهين القاطعة من الكتاب الإلهي أمير المؤمنين، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السلام وسلمان، وأبو ذر، ومقداد، وعمار، وسائر الأصحاب الذين لا يزالون يحتجون على خلافته عليه السلام؟! ولم تشبّث عليه السلام بالأحاديث النبوية، والقرآن بين أظهرهم؟!!

(١) انظر في هذه المسألة، البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي، ص ٢١٨-٢١٩، وعلوم القرآن، السيد الحكيم، ص ١١٣-١١٤.

(٢) الدر المنثور، السيوطي، ج ٣، ص ٢٣٢.

ولو كان القرآن مشحوناً باسم أمير المؤمنين وأولاده المعصومين وفضائلهم وإثبات خلافتهم، فبأيّ وجه خاف النبي صلى الله عليه وآله في حجة الوداع آخر سنين عمره الشريف، وأخيرة نزول الوحي الإلهي من تبليغ آية واحدة مربوطة بالتبليغ، حتى ورد أنّ ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾؟ ولم احتاج النبي صلى الله عليه وآله إلى دواة وقلم حين موته للتصريح باسم علي عليه السلام؟! فهل رأى أنّ لكلامه أثراً فوق أثر الوحي الإلهي؟! (١).

النتيجة

بناء على ما تقدّم، يمكن الاستدلال على عدم حصول التحريف بأيّ شكل من أشكال التحريف من خلال موقف أمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك مواقف الصحابة بشكل عام، وأنّه لو حصل شيء من التحريف لعرف المحرّف بشكل واضح وصريح لعظم المسألة وخطورتها، ولنقل لنا التاريخ بأوضح بيان من هو الذي تجرأ على كتاب الله تعالى، ولكانت هناك أصوات معارضة، بغض النظر عن قدرتها على منع حصول التحريف من عدمه.

ولنقل لنا التاريخ كذلك، تصريح واحدٌ لأمر المؤمنين عليه السلام - ولو أثناء خلافته-، كما نقل لنا بيان حقّه بأبلغ الصور، وفي مواقف شتى. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

(١) أنوار الهداية، الإمام الخميني، ج ١، ص ٢٥٤-٢٤٧.

سلطة القاضي في تقدير العقوبات التعزيرية

السيد ياسين السيد قاسم الموسوي

الملخص:

تكلم الكاتب حول سلطة القاضي في تقدير العقوبات التعزيرية، وكان كلامه في أربعة مباحث، في بحوث تمهيدية، ثم بحث عن أدلة مشروعية التعزير ووجوبه.

وتلاه البحث عن موجبات التعزير، سواء كان تأديباً أم لارتكاب ذنب، ثم سلط الضوء على متولي التعزير، وسلطته في تقدير العقوبات وغير ذلك، ثم ختم بحثه بنكته تفويض التعزير للقاضي.

مقدمة

جاء الإسلام من أجل إرساء قواعد العدل، وتثبيت أسس الحق، وتدعيم أركان الخير، وإنصاف الناس حقوقهم، وبث روح الألفة بينهم، ونبد روح الفرقة عنهم. وإن غاية من أسمى غاياته أن يعم الأمن والسلام والطمأنينة ربوع المجتمع؛ كل ذلك ليحقق الإنسان هدف خلخته، ويجسد مفهوم عبوديته لله عز وجل، وليترقى في سلم الكمال المعنوية والسلوكية، ويحقق مقام القرب الإلهي.

وبلوغ ذلك كما أنه يحتاج إلى توفيق إلهي، وعناية ربانية، يحتاج أيضاً إلى هدايات السماء عبر بعث الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، ووضع قانون ينظم حياة الإنسان، ويضبط نزاعاته.

وأهم ضمانات لتطبيق القانون في المجتمعات هي فرض الجزاءات، والعقوبات العاجلة أو الآجلة لمن تخلف عن الالتزام بها، والعاجلة هي الدنيوية والآجلة هي الأخروية.

وإن الحدود والتعزيرات هي عقوبات دنيوية شرعت كضمانة من الضمانات التي وضعها الشارع المقدس للحد من الجريمة ومخالفة القوانين الإسلامية.

والفرق بين الموعدة والنصيحة من جهة، وبين القانون من جهة أخرى، هو خلو الأولين مما يسمى بـ(ضمانة التنفيذ)، ووجودها في الثاني، وهو أمر عقلائي تجده سائداً اليوم في كل القوانين الجزائية

الوضعية في كل دول العالم.

فالحدود والتعزيرات وسيلة لا غاية، فهي وسيلة رادعة للجاني أو الآخرين، ولهذا جعلت عليّة لكي تؤدّي مؤدّاها في الردع، نعم قد تلغى في بعض الحالات، كما لو لم تؤثر أثرها، أو امتنع المجرم عن الإجرام وتاب، ولم يؤدّ العفو عنه إغراء الآخرين.

وهذه المقالة تبحث في جزئية مهمة لم تنل حظّها من البحث والتحقيق في بحث (التعزيرات) ألا وهي (السلطة الممنوحة للقاضي في تقدير العقوبة، أدلتها وضوابطها)، فما هي الأدلة على تويّ القاضي لهذه السلطة؟ وهل هي ولاية مطلقة أم وفق ضوابط معينة حددها الشارع؟ هذه الأسئلة وغيرها هي ما تحاول هذه المقالة الإجابة عليها، حيث لم يفرد بحث يجب على سؤال هذه المقالة الأساس في حدود دائرة اطلاعنا على الأبحاث الفقهية في المدرسة الإمامية.

المبحث الأول: بحوث تمهيدية

النقطة الأولى: تعريف التعزير

لغة:

مصدره: عَزَّرَ، من العَزْر، وهو إمّا بمعنى النصرة والتعظيم، ومنه قوله تعالى: ﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ﴾ (سورة: ٩)، وإمّا بمعنى التأديب، ومنه سميّ الضرب دون الحدّ تعزيراً^(١)، وعرفه بعضهم بـ: الرد

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ١٨٤.

والمنع^(١).

يقول الراغب في مفرداته: "التعزير النَّصْرَة مع التعظيم، قال ﴿وَتُعَزَّرُوهُ...﴾ ﴿وَعَزَّزْتُهُمْ﴾، والتعزير ضرب دون الحد. وذلك يرجع إلى الأوّل فإنّ ذلك تأديب والتأديب نصرة ما. لكنّ الأوّل نصرة بقمع ما يضره عنه، والثاني نصرة بقمعه عمّا يضره. فمن قمعته عمّا يضره فقد نصرته. وعلى هذا الوجه قال عليه السلام: «انصر أخاك ظالماً ومظلوماً، قال: انصره مظلوماً فكيف انصره ظالماً؟ فقال: كفّه عن الظلم»^(٢).

وقال الجوهري في صحاحه: "التعزير: التعظيم والتوقير. والتعزير أيضاً: التأديب، ومنه سمي الضرب دون الحدّ تعزيراً"^(٣).

وقال الجزيري: "التعزير مصدر عزّر وهو الرّد والمنع، منه قوله تعالى ﴿وَتُعَزَّرُوهُ﴾ أي: تدفعوا العدو عنه، وتمنعوه"^(٤).

خلاصة المعنى اللغوي:

يقول المحقق المصطفوي: "والتحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة هو الذبّ مع التقوية... وأما النصّر والتوفيق والإعانة والمنع والرّد والردع والنزع والمشايعة والتوقير والتعظيم والتأديب، فكلّ واحد منها من لوازم الأصل باختلاف الموارد، وقد يراد به التجوّز... وأما التعزير والتأديب، فإنّه من

(١) النهاية، ابن الأثير ج ٣، ص ٢٢٨، مجمع البحرين، الطريحي، ج ٢، ص ١٢٠٧.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٣٣٣.

(٣) الصحاح، الجوهري، ج ٢، ص ٧٤٤.

(٤) الفقه على مذاهب الأربعة، الجزيري، ج ٥، ص ٣٩٧.

أظهر مصاديق التقوية والذبّ عن النَّفس، حيث يذبّ عنه سوء العمل ويهدّبه ويهديه إلى الكمال ويربّيه باقتضاء المقام ويمنعه عن الرجوع وتكرار العمل"^(١).

اصطلاحاً:

قال الشيخ الطوسي رحمته الله: "وكلّ من أتى معصية لا يجب بها الحدّ فإنّه يعزر، مثل من سرق نصاباً من غير حرز، أو أقلّ من نصاب من حرز، أو وطئ أجنبية فيما دون الفرج، أو قبلها، أو شتم إنساناً، أو ضربه، فإنّ الإمام يعزره... ويكون التعزير بما دون الحد"^(٢).

وقال أبو الصلاح الحلبيّ: "التعزير تأديب، تعبّد الله سبحانه به لتردع المعزّر وغيره من المكلفين، وهو مستحقّ للإخلال بكلّ واجب وإيثار كلّ قبيح لم يرد الشرع بتوظيف الحدّ عليه"^(٣).

وقال العلامة: "التعزير يكون بالضرب أو الحبس أو التوبيخ أو بما يراه الإمام وليس فيه قطع شيء منه ولا جرحه"^(٤).

وقال المحقق في الشرائع: "كلّ ما له عقوبة مقدّرة سميّ حدّاً وما ليس كذلك سميّ تعزيراً"^(٥).

وقال الشهيد الثاني في المسالك: "والتعزير لغة التأديب، وشرعاً عقوبة

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٨، ص ١٠٨.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية، ج ٨، ص ٦٩.

(٣) الكافي في الفقه، ص ٤٢٦.

(٤) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٥) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٣٤٤.

أو إهانة لا تقدير لها بأصل الشرع غالباً^(١).

وقال صاحب الجواهر: "قلت قد يستفاد التعميم مما دلّ على «أن لكلّ شيء حدّاً ولمن تجاوز الحدّ حدّاً»^(٢) بناء على أنّ المراد من الحدّ فيه التعزير الفعلي. مضافاً إلى إمكان استفادته أيضاً من استقراء النصوص"^(٣).

وقال الخرقبيّ: "التعزير هو العقوبة المشروعة على جناية لا حدّ فيها... والأصل في التعزير المنع ومنه التعزير بمعنى النصرة"^(٤).

وقال الجزيريّ: "أمّا التعزير فهو التأديب بما يراه الحاكم زاجراً لمن يفعل فعلاً محرّماً عن العودة إلى هذا الفعل، فكّل من أتى فعلاً محرّماً لا حدّ فيه ولا قصاص ولا كفّارة فإنّ على الحاكم أن يعزّره بما يراه زاجراً له عن العودة من ضرب أو سجن أو توبيخ"^(٥).

خلاصة التعاريف الاصطلاحية:

خلاصة ما يمكن استفادته من كلمات الفقهاء وما يتفقون عليه من قيود في تعريف التعزير هو: عقوبة غير مقدّرة (كماً أو كيفاً) شرعاً، لردع المعزّر أو غيره.

فيمكن تعريفه تعريفاً جامعاً: هو عقوبة شرعية غير مقدّرة فوّض

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٤٢٣

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ١، ٢، ٣، ٥.

(٣) جواهر الكلام، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٤) المغني، لابن قدامة، ج ١٠، ص ٣٤٢، م ٧٣٧٤.

(٥) الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، الجزيري، ج ٥، ص ٥٨٩.

أمرها إلى نظر القاضي ليعيّن مقدارها بحسب ما يراه من المصلحة في كلّ ما يثبت فيه التعزير.

النقطة الثانية: الفرق بين التأديب والتعزير

من خلال الوقوف على مفهومَي التأديب والتعزير وموارد استعمالهما يمكن إبراز أربع فروق بينهما، نذكرها تباعاً:

الأول: إنّ التأديب غالباً يختصّ بالأفعال التي لا تتصف بالجريمة، كالأفعال الصادرة من الأطفال والمجانين، بخلاف التعزير فإنّه يختصّ بالأفعال التي تتصف بالجريمة، كأفعال المكلفين، وعليه يكون التأديب أعمّ من التعزير.

الثاني: التعزير يختصّ بالأحكام الصادرة من الحاكم بحقّ الخاطيء، وأمّا التأديب فيطلق على العقوبات الصادرة من غير الحاكم، كالوالد والمعلّم والزوج والسيد وغيرهم.

الثالث: ثبوت الضمان في التأديب مطلقاً، سواء أسرف فيه أم لا، وفي التعزير يوجد خلاف بين الفقهاء.

الرابع: إنّ التعزير يثبت على المكلف وغير المكلف، والتأديب يختصّ بغير المكلف^(١).

(١) انظر: الروضة البهيّة، ج ٩، ص ١٤٥.

النقطة الثالثة: الفوارق بين التعزير والحدود

يفترق التعزير عن الحدّ في وجوه عشرة:

الأول: في عدم التقدير في طرف القلّة، ولكنه مقدّر في طرف الكثرة بما لا يبلغ الحدّ. وجوّزه كثير من العامّة؛ لأنّ عمّر جلد رجلاً زور كتاباً عليه، ونقش خاتماً مثل خاتمه، مائةً، فشفع فيه قوم، فقال: أذكرني الطعن وكنت ناسياً، فجلده مائة أخرى، ثمّ جلده بعد ذلك مائة أخرى.

الثاني: استواء الحرّ والعبد فيه.

الثالث: كونه على وفق الجنایات في العظم والصغر، بخلاف الحدّ فإنّه يكفي فيه مسمّى الفعل، فلا فرق في القطع بين سرقة ربع دينار وقنطار، وشارب قطرة من الخمر وجرة، مع عظم اختلاف مفاسد هما.

الرابع: إنّهُ تابع للمفسدة وإن لم تكن معصية، كتأديب الصبيان، والبهائم، والمجانين، استصلاحاً لهم. وبعض الأصحاب يطلق على هذا: التأديب.

الخامس: إذا كانت المعصية حقيرة لا تستحق من التعزير إلا الحقير، وكان لا أثر له البتة، فقد قيل: لا يعزر؛ لعدم الفائدة بالقليل، وعدم إباحة الكثير.

السادس: سقوطه بالتوبة، وفي بعض الحدود خلاف والظاهر أنّه إنّما يسقط بالتوبة قبل قيام البيئة.

السابع: دخول التخير فيه بحسب أنواع التعزير، ولا تخير في

الحدود إلا في المحاربة.

الثامن: اختلافه بحسب الفاعل والمفعول والجنائية، والحدود لا تختلف بحسبها.

التاسع: لو اختلفت الإهانات في البلدان، روعي في كل بلد عاداته.

العاشر: إنه يتنوع إلى: كونه على حق الله تعالى، كالكذب، وعلى حق العبد محضاً كالشتم، وعلى حقها، كالجنائية على صلحاء الموتى بالشتيم. ولا يمكن أن يكون الحد تارة لحق الله، وتارة لحق الآدمي، بل الكل حق الله تعالى، إلا القذف على خلاف فيه^(١).

المبحث الثاني: أدلة مشروعية التعزير بل وجوبه

ذهب الفقهاء إلى جواز التعزير ومشروعيته إجماعاً^(٢)، لدلالة قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً * وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ (النساء: ١٥-١٦) بناء على شمول الفاحشة لموجبات التعزير أيضاً كما يظهر من بعضهم^(٣)، بل ويدل على ذلك الأدلة الأربعة، ولذا يقول الشهيد الثاني بعد تعريف الحد والتعزير:

(١) القواعد والفوائد، ج ٢: ص ١٤٢-١٤٤، الفروق (القرافي)، ج ٤، ص ١٧٧. حاشية ابن عابدين، ج ٦، ص ٧٤.

(٢) جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨، مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٣٣٧، دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٣) مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ١٢٠.

"والأصل فيها الكتاب والسنة والإجماع، وتفصيله في الآيات والأخبار كثيرة لكثرة أفراده"^(١).

مضافاً إلى النصوص الأخرى المشتملة على أنّ للحاكم التعزير بما يراه كماً وكيفاً، وغيرها من الموارد التي يظهر منها المفروغية عن أصل جواز التعزير عند الشارع، بل صريح جماعة منهم وظاهر آخرين وجوب إقامته على الحاكم، مع بسط اليد وتوفّر الشرائط إجماعاً، والتي منها مطالبة من له الحقّ في حقوق الناس.

أدلة وجوب التعزير:

يجب التعزير فيما يسوغ فيه إجماعاً، يقول العلامة الحليّ: "التعزير فيما يسوغ فيه التعزير واجب"^(٢). وقال المحقق النراقي بعد إثبات ولاية إجراء الحدود والتعزيرات للفقهاء زمن الغيبة: "وهل ذلك لهم على سبيل الوجوب أو الجواز؟ الظاهر من القائلين بثبوت الولاية لهم الأوّل"^(٣).

ومن الأدلة على ذلك أيضاً:

١. أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وذلك بتقريب أنّ كلّ قانون حتى يكون مفعلاً لا بدّ من أن تكون هناك عوامل مؤيدة وداعمة له، وإنّ غايةً من غايات تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن

(١) مسالك الأفهام، ج ١٤، ص ٣٢٥، وقريب منه جداً ما قاله صاحب الرياض [رياض المسائل، ج ٢، ص ٤٥٩].

(٢) التحرير، ج ٥، ص ٣٤٩.

(٣) عوائد الأيّام، ص ٥٥٤.

المنكر هو الضمانة لإقامة أحكام الله وحدوده.

٢. الروايات العامة لعقوبات المخالفة: كما ورد في معتبرة داوود بن فرقد عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال: إن الله قد جعل لكل شيء حداً و جعل لمن تعدى ذلك الحدّ حداً»^(١)، وكذا خبر عمرو بن قيس عن الإمام الصادق عليه السلام حين خاطبه: «يا عمرو بن قيس أشعرت أنّ الله أرسل رسولاً، وأنزل عليه كتاباً، وأنزل في الكتاب كلّ ما يحتاج إليه، و جعل له دليلاً يدلّ عليه، و جعل لكلّ شيء حداً، و لمن جاوز الحدّ حداً؟ - إلى أن قال قلت: و كيف جعل لمن جاوز الحدّ حداً؟ قال: إنّ الله حدّ في الأموال ألا تؤخذ إلا من حلّها، فمن أخذها من غير حلّها قطعت يده حداً لمجاوزة الحدّ، وإنّ الله لا ينكح النكاح إلا من حلّه و من فعل غير ذلك إن كان عزباً حداً، وإن كان محصناً رجم لمجاوزته الحدّ»^(٢).

٣. استقراء النصوص الخاصّة في الباب: يمكن الاستفادة من مجموع موارد روايات إقامة التعزير والأمر به - كجزئيات كثيرة - حكماً كلياً هو: وجوب التعزير، و من هذه الروايات: ما عن طلحة بن زيد عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل عبث بذكره فضرب يده حتّى احمرّت ثمّ زوّجه من بيت المال»^(٣)، وعن هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام رأى قاصّاً في

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم، ح ١.

المسجد فضربه بالذرة وطرده»^(١)، وعن محمد بن مسلم يقول: سألت أبا جعفر عليه السلام: عن الرجل يأتي المرأة وهي حائض؟ قال عليه السلام: «يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي استدباره نصف دينار. قال: قلت جعلت فداك يجب عليه شيء من الحد؟ قال: نعم خمس وعشرون سوطاً؛ ربع حدّ الزاني، لأنّه أتى سفاحاً»^(٢)، وعن إسحاق بن عمّار عن الإمام الباقر عليه السلام: "أنّ عليّاً عليه السلام كان يعزّر في الهجاء"^(٣).

المبحث الثالث: موجبات التعزير

أسباب التعزير على نحوين:

الأول: تعزير التأديب والتربية

كتأديب الوالد لولده، وتأديب الزوج لزوجته، وتأديب السيّد لعبده، وتأديب المعلم لتلاميذه، وهذا له شروطه وحدوده^(٤).

الثاني: التعزير على الذنوب والمعاصي

والمراد به ما تعلق بحقّ الله تعالى محضاً، كارتكاب الكبيرة، أو ترك الواجبات، أو إيجاد ضرر عامّ للمجتمع، ويكون أمر استيفائه، أو العفو عنه بالأمر الإلهي، ولمن له الولاية.

فكلّ من فعل محرّماً أو ترك واجباً فللحاكم تعزيره على حسب ما

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٤ من أبواب بقیة الحدود، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب بقیة الحدود، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٩ من أبواب حدّ القذف، ح ٦.

(٤) راجع: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٨٨.

يراه من المصلحة^(١)، يقول الشيخ الطوسي **تَدْرُسُ**: "التعزير إلى الإمام بلا خلاف، إلا أنه إذا علم أنه لا يردعه إلا التعزير لم يجز له تركه، وإن علم أن غيره يقوم مقامه من الكلام والتعنيف كان له أن يعدل إليه، ويجوز له تعزيره"^(٢).

وهذا هو المشهور، بل ادّعي عدم الخلاف فيه^(٣)، فاتفق الفقهاء على أن ترك الواجب، أو فعل الحرام معصية يجب فيها التعزير إذا لم يكن فيها حدّ مقدّر، سواء كان الفعل المحرّم محرّماً ذاتاً أو لأجل ما يؤدّي إليه من المفسدة^(٤).

نعم وقع الخلاف بينهم في اختصاص التعزير بالكبائر خاصّة أو يشمل غيرها من الذنوب على اتجاهاين:

الاتجاه الأول: عدم اختصاصه بالكبائر

ذهب إليه بعض الإماميّة، وعليه اتّفاق جمهور فقهاء المذاهب^(٥)،

(١) المبسوط، ج ٥، ص ٤١٣. الغنية، ص ٤٣٥. السرائر ج ٣، ص ٥٣٤-٥٣٥. جامع الخلاف والوفاق، ص ٥٩٧. مهذب الأحكام، ج ٢٨، ص ٣٥.

(٢) الخلاف، ج ٥، ص ٤٩٧، م ١٣.

(٣) مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٣٣٧، قال: "من فعل محرّماً أو ترك واجباً إلهياً عالماً عامداً عزّره الحاكم حسب ما يراه من المصلحة على المشهور شهرة عظيمة، بل لا خلاف في الجملة".

(٤) المبسوط (الطوسي)، ج ٨، ص ٦٩. غنية النزوع، ص ٤٣٥. السرائر ج ٣، ص ٥٣٥. شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٦٨. قواعد الأحكام، ج ٣، ص ٥٤٨. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨. مباني تكملة منهاج الصالحين: ج ١، ص ٣٣٧. تبصرة الحكّام: ج ٢، ص ٢٨٣، ٣٦٦. معين الحكّام، ص ١٨٩. كشاف القناع، ج ٤، ص ٧٥. الأحكام السلطانية (الماوردي)، ص ١٠.

(٥) المبسوط (الطوسي)، ج ٨، ص ٦٩. غنية النزوع، ص ٤٣٥. السرائر، ج ٣، ص ٥٣٥. شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٦٨. قواعد الأحكام، ج ٣، ص ٥٤٨. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨. مباني تكملة منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٣٧. تبصرة الحكّام، ج ٢، ص ٢٨٣، ٣٦٦. معين

واستدلّ عليه بوجوه:

منها: إطلاق أدلة التعزير والنهي عن المنكر الشاملة للصغائر والكبائر^(١).

ومنها: إطلاق بعض أخبار التعزير خاصّة، حيث ورد فيها كلمة الذنب مثل: "على قدر ما يرى الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه"^(٢)، فيفهم منه أنّ ملاك التعزير إنّما هو الذنب^(٣).

ومنها: أنّ التعزير إنّما شرّع لردع كلّ عاص مهما كان نوع المعصية كي لا يتجرأ العصاة على ارتكاب المحارم، وهذا لا ينحصر بمعصية دون أخرى^(٤)؛ إذ هو مفاد الأخبار الواردة في أنّ الله تعالى جعل لكلّ شيء حداً، ولن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً^(٥).

إذ المراد بحدود الأشياء هي أحكام الله ﷻ من الحلال والحرام، فمن تعدّى تلك الحدود وفعل حراماً أو ترك واجباً فقد جعل عليه حدّاً، بناءً على أنّ المراد بالحدّ فيها مطلق العقوبة والتعزير الفعليّ لكي يشمل التعزير الاصطلاحي^(٦)، لا العقوبات المقدّرة شرعاً، إلّا أنّ ذلك محلّ

الحكام، ص ١٨٩. كشاف القناع، ج ٤، ص ٧٥. الأحكام السلطانية (الموردية)، ص ١٠.

(١) مهذب الأحكام (السبزواري)، ج ٢٨، ص ٣٥.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٣) وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٢٩، الباب ٦ من أبواب حدّ المسكر، ح ٦.

(٤) التعزير في الفقه الإسلامي، ص ٤٨.

(٥) وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ١٤-١٥، الباب ٢ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها، ح ١، ٢، ٣.

(٦) كشف اللثام، ج ١٠، ص ٥٤٤. الرياض، ج ١٣، ص ٥٤٣. جامع المدارك، ج ٧، ص ٩٨.

إشكال وترديد^(١).

وهذه بعض كلمات أصحاب هذا القول:

قال الحلبي: "وهو التعزير مستحق للإخلال بكل واجب، وإيثار كل قبيح لم يردع الشرع بتوظيف الحدّ عليه فمن ذلك أن يخل ببعض الواجبات العقلية كردّ الوديعة وقضاء الدين، أو الفرائض الشرعية كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ إلى غير ذلك من الواجبات والفرائض المبتدئة والمسببة والمشرطة. فيلزم سلطان الإسلام تأديبه بما يردعه وغيره عن الإخلال بالواجب ويحمله وسواه على فعله"^(٢).

وقال المحقق الحلبي: "كلّ من فعل محرّماً أو ترك واجباً فلإمام تعزيره بما لا يبلغ الحدّ"^(٣).

وذكر العلامة الحلي والشهيد وغيرهما نحوه^(٤).

الاتجاه الثاني: اختصاصه بالكبائر دون الصغائر

ذهب إليه جماعة أخرى من فقهاء الإمامية^(٥)، واستدلوا عليه بقوله

الدرّ المنضود، ج ٢، ص ٢٩٧، قال: "لا دليل لنا تطمئن إليه النفس في الحكم بوجود التعزير في كلّ معصية بل وفي خصوص الكبائر منها".

(١) كشف اللثام، ج ١٠، ص ٥٤٤. الرياض، ج ١٣، ص ٥٤٣.

(٢) الكافي في الفقه، ص ٤١٦-٤١٧.

(٣) الشرائع، ج ٤، ص ١٦٨.

(٤) القواعد، ج ٣، ص ٥٤٨. اللعة، ص ٢٥٩، قال: "يعزّر كلّ من ترك واجباً أو فعل محرّماً بما يراه

الحاكم". المفاتيح، ج ٢، ص ١٠٦.

(٥) جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨. جامع المدارك، ج ٧، ص ١٢١. تحرير الوسيلة، ج ٢،

ص ٤٧٧. تكملة منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٤٢.

تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١)، بتقريب: أن الصغائر مكفّرة مع الاجتناب عن الكبائر بصريح هذه الآية، فلا يتعلّق بها عقوبة^(١).

بينما ذهب الشهيد الثاني إلى أن الأولى جعل سبب التعزير أمراً واحداً، وهو ارتكاب المحرّم الذي لم ينصب الشارع له حداً مخصوصاً^(٢).

المبحث الرابع: من يتولّى التعزير؟

لا خلاف^(٣) في أن إقامة التعزير بيد الإمام المعصوم عليه السلام، أو من نصّبه، وناب عنه بالنيابة الخاصّة في زمان حضور الإمام عليه السلام، وأمّا في زمن الغيبة فالمشهور^(٤) أن إجراء الحدود والتعزيرات بيد نائبه العامّ الفقيه الجامع للشرائط، وهو المعبرّ عنه بالنائب العامّ للإمام المعصوم عليه السلام.

قال الشهيد الأوّل: "الحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه ولو عموماً، فيجوز حال الغيبة للفقيه الموصوف بما يأتي في القضاء إقامتها مع المكنة، ويجب على العامة تقويته ومنع التغلّب عليه مع الإمكان"^(٥).

وقال الشيخ كاشف الغطاء: "الحدود والتعزيرات بأقسامها مرجعها إلى

(١) جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨. الدر المنضود، ج ٢، ص ٢٩٤.

(٢) المسالك، ج ١٤، ص ٣٢٧.

(٣) جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨.

(٤) عوائد الأيام، ج ٣، ص ٥٥٣.

(٥) الدروس، ج ٢، ص ٤٧-٤٨.

الإمام أو نائبه الخاص أو العام، فيجوز للمجتهد في زمان الغيبة إقامتها^(١).
ونسبه المحقق النراقي إلى أكثر المتأخرين^(٢)، ثم إنه بعد نقل
القواعد والروايات الدالة على ذلك قال: "ثم ما ذكر وإن اختص
بالحدود ولكن يتعدى إلى التعزيزات بالإجماع المركب، مضافاً إلى أن
الظاهر أيضاً دخول التعزيزات في الحدود"^(٣). وبه صرح غير واحد من
الفقهاء أيضاً^(٤).

وقال صاحب العروة الوثقى: "وأما الحدود فلا إشكال في كون إجرائها
من وظيفة الحاكم الشرعي، وكذا التعزيزات"^(٥).

وقال السيد الشاهرودي رحمته الله: "وأما التعزيزات فسلطة الحاكم فيها
أوسع؛ حيث إن له الاختيار في تحديد مقدار العقوبة كماً، أو كماً وكيفاً، كما هو
المستفاد من ملاحظة مجموعة من الروايات في موارد مختلفة"^(٦).

ويقول الشيخ السبحاني: "إن المشهور بين فقهاء الإمامية أن إجراء
الحدود ليس من خصائص الإمام المعصوم فقط، بل هو أيضاً من خصائص
الإمام العادل، كالفقيه الجامع للشرائط، فقد ذهب المشاهير من فقهاء الإمامية
إلى أنه يجوز للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعية إقامة الحدود في حال غيبة

(١) كشف الغطاء، ج ٤، ص ٤٣٠.

(٢) عوائد الأيام: ص ٥٥٣.

(٣) عوائد الأيام، ص ٥٥٣.

(٤) القواعد والفوائد، ج ١، ص ٤٠٥.

(٥) العروة الوثقى، ج ٦، ص ٧٢٩، م ٣٧.

(٦) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، السنة الرابعة ١٤٢٠هـ، العدد ١٥، ص ٣٧.

الإمام عليه السلام كما يجب لهم الحكم بين الناس ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك، ولم ينقل الخلاف إلا عن ثلاثة: ابن زهرة وابن إدريس وسلاّر، وفي الجواهر أنه لم يتحقق خلافهم^(١).

وقد اتفق الفقهاء أن ذاك هو الأصل إلا أن الشارع قد خوّل بعض الأفراد في إقامته في موارد خاصة ك: المولى والأب والمعلم والزوج.

البحث الأول: السلطة في تقدير العقوبة للحاكم أو القاضي؟

من المسائل التي تحتاج إلى تنقيح أكثر^(٢) في كتاب التعزيرات هي حيثية: أن السلطة في تقدير العقوبة التعزيرية - التي هي نحو ولاية - هل هي بيد القاضي أم بيد الحاكم؟

هذا البحث يأتي بناءً على عدم اجتماعها وعدم القول بلزوم كون القاضي مجتهداً وإلا اجتمع فيه العنوانان فلا يأتي البحث، ونلاحظ أن روايات هذا الباب تارة تذكر عنوان الحاكم وهي الأكثر، وأخرى القاضي، وقبل البحث في كون الولاية لأيهما، لا بد من أن نسأل هل هناك فرق بين التعبيرين في الروايات (الحاكم والقاضي) بحيث يكون لهذا الفرق أثراً هنا في بحثنا؟

يمكن القول إن المراد منها واحد، والشواهد من الكتاب والسنة متعددة.

ولكن لو بنينا على كونها عنوانين مختلفين يأتي البحث: أيهما بيده

(١) رسائل فقهية، ج ٥، ص ٥٤١.

(٢) ولم ألاحظ توقّف الفقهاء عندها بالتفصيل والبحث إلا سيّدنا الهاشمي عليه السلام كما سيأتي.

الولاية في التعزير؟

من خلال النظر في روايات الباب لا يمكن الإصرار على أن المتولي هو خصوص الحاكم كما ذهب إليه بعض الأعلام، بل القول بأن للقاضي ولاية وسلطة في ذلك ليس مجازفةً.

والدليل على ذلك أن إجراء الحدود والتعزيرات لا ينفك عن القضاء، بل هو من أهم وظائف القاضي سواء أكان في حق الله أم في حقوق الناس، إذ المرجع في هذه المسائل هو القاضي خصوصاً فيما يرجع إلى ارتكاب الكبائر والإخلال بالأمن الاجتماعي والأخلاقي والسرقة والخيانة وغيرها.

ومما يؤيد ذلك ما رواه الصدوق عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «من يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»^(١)، والمراد من الحكم، هو القضاء، وإن كان ظاهرها في الحد إلا أنه يطلق على الأعم، وإن أبيت فالملاك فيهما واحد.

وسند هذه الرواية وإن كان قابلاً للمناقشة ولكنها منجبرة بعمل الأصحاب.

نعم هناك فسحة للبحث في: سعة ولاية القاضي وضيقتها، وكونها له بعنوانه أم لكونه حاكماً؟ أو مع افتراض كونه مجازاً من الحاكم؟

وقد ذهب سماحة السيد الهاشمي رحمته الله إلى أن الولاية للحاكم مطلقاً

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٢٧ من أبواب مقدمات الحدود، ح ١.

دون القاضي حيث يقول: "أصل تقدير التعزير وإجراء الحدود كل ذلك إلى الحاكم بمعنى الولي لا القاضي؛ لأنّ الوارد في السنة الروايات في الحدود والتعزيرات عنوان الوالي والإمام، أو رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام ونحو ذلك، بل جاء في صحيح حماد المعروف «على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه»، ومنه يعرف أنّه ليس للقاضي حتى لو كان مجتهداً أن يقدر التعزيرات ابتداءً، إلّا إذا فوّض إليه ذلك من قبل ولي الأمر زائداً على حيثية القضاء»^(١).

ويمكن المناقشة في ذلك بأمور:

١. إنّ تعبير الروايات بـ(الحاكم) لا يقصد به الحاكم الشرعيّ أو الوليّ كما هو المنصرف اليوم، لأنّ هذا المعنى مستحدث، ولم يكن هذا هو المراد منه في عصر النص.

٢. إنّ تعبير (الإمام) في روايات هذا الباب لا يراد بها دائماً الإمام المعصوم عليه السلام، بل يمكن القول من خلال التتبع أنّه يراد منها من بيده زمام الحكم والأمور، والشواهد على ذلك كثيرة منها:

* ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «على الإمام أن يعلم أهل ولايته حدود الإسلام والإيمان»^(٢).

* وما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الإمام يقضي عن المؤمنين

(١) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، السنة الرابعة ١٤٢٠هـ، العدد ١٥: ص ٣٧.

(٢) عيون الحكم والمواظ للثبي، ص ٣٢٨.

الديون ما خلا مهر النساء»^(١).

* وما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «المغرم إذا تدّين أو استدان في حقّ أُجّل سنة، فإن اتسع وإلاّ قضى عنه الإمام من بيت المال»^(٢).

٣. نلاحظ أنّ كثيراً من الروايات تبين أنّ إجراء الحدود كان بيد القضاة لا الولاية أو الحكّام بالمعنى الثاني، ومن هذه الروايات:

* ما رواه الأصمغ بن نباتة عن عليّ عليه السلام: «قال: وقضى أمير المؤمنين عليه السلام أنّ ما أخطأت القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين»^(٣).

* ما رواه عليّ بن عقبة، عن أبيه عقبة بن خالد قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لو رأيت غيلان بن جامع... إلى أن قال: يا غيلان تجمع بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتفرق بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتقتل؟ قال: نعم، قلت: وتضرب الحدود؟ قال: نعم، قلت: وتحكم في أموال اليتامى؟ قال: نعم، قلت: وبقضاء من تقضي؟ قال: بقضاء عمر وبقضاء ابن مسعود وبقضاء ابن عباس وأقضي من قضاء أمير المؤمنين بالشيء...»^(٤).

* وما رواه الشيخ عن داود بن فرقد قال: «حدّثني رجل عن سعيد بن أبي الخضيب البجليّ قال: كنت مع ابن أبي ليلى مزاملة حتى جئنا إلى

(١) وسائل الشيعة، ج ١٣، الباب ٩ من أبواب الدين والقرض، ح ٤.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٤٠٧.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٢١، برقم ٥٢١، وللحديث صلة جديرة بالمطالعة.

المدينة فبينما نحن في مسجد رسول الله ﷺ إذ دخل جعفر بن محمد عليه السلام فقلت لابن أبي ليلى: تقوم بنا إليه؟ قال: وما نصنع عنده؟ فقلت: نسأله ونحدثه، فقال: قم، فقمنا إليه فسألني عن نفسي وأهلي، ثم قال عليه السلام: من هذا معك؟ فقلت: ابن أبي ليلى قاضي المسلمين. فقال: أنت ابن أبي ليلى قاضي المسلمين؟ فقال: نعم. فقال عليه السلام: تأخذ مال هذا فتعطيه هذا وتقتل وتفرق بين المرء وزوجه ولا تخاف في ذلك أحداً؟ قال: نعم^(١).

* ما رواه الشيخ عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان لا يجيز كتاب قاض إلى قاض في حد ولا غيره حتى وليت بنو أمية فأجازوا بالبينات^(٢).

وما نلاحظه من هذه الطائفة من الروايات أمثها تدل على أن إجراء الحدود - والتعزيرات - كان بيد القضاة يوم صدور هذه المرويات، على أنه قد روي أن من استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل إليه إقامة الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال^(٣).

ويظهر من بعض رسائل الإمام الخميني قدس سره أنه يرى أن التقدير لا بد من أن يكون بيد الفقيه لا القاضي أيّاً كان، فيقول: "في هذا الظرف الذي لا يتمتع الأكثرية الساحقة من المتصدين لأمر القضاء بالصلاحيات الشرعية اللازمة للقضاء وقد سمح لهم بممارسته بسبب الضرورة، فليس لهم حقّ تعيين

(١) الكافي، ج ٧، ص ٤٠٨.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٢٨ من أبواب كيفية الحكم، ح ١.

(٣) النهاية (الطوسي)، ص ٣٠١، والسرائر، ص ١٦١.

حدود التعزير دون إجازة الفقيه الجامع للشرائط. فعلى هذا يجب تعيين هيئة مؤلفة من ساحتك، وحنة الإسلام السيد الأردبيلي وشخصين آخرين من فقهاء مجلس صيانة الدستور المحترمين ينتخبهم المجلس المذكور لتعيين حدود التعزيرات ويجاز القضاة بالعمل في هذا الإطار ولا يحق لهم التخطي عنه، وبالطبع فهذا أمر مؤقت واضطراري حتى يتم تعيين قضاة جامعين للشرائط إن شاء الله^(١).

البحث الثاني: جهات تفويض الحاكم في تقدير العقوبة

إنَّ الشارع أعطى للحاكم الاختيار في تقدير عقوبة التعزير في بعض جهاتها، والتي يمكن تصيّدھا من روايات هذا الباب عموماً، ومن أهمّ هذه الجهات:

١. تعيين زمان التعزير:

وردت روايات في باب الشهادة بالباطل جعل للحاكم فيها الأمر في تعيين وقت إقامة التعزير، من هذه الروايات موثقة سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام: «شهود الزور يجلدون حدّاً، وليس له وقت، ذلك للإمام...»^(٢)، وبهذا المضمون أيضاً وردت رواية عن عبدالله بن سنان الحديث الثاني في الباب نفسه.

٢. تحديد مقدار العقوبة:

القدر المتيقن من تفويض الحاكم في التعزيرات هو تقديره لكمية

(١) صحيفة الإمام (الترجمة العربية)، ج ١٩، ص ٣٦٧. الرسالة مؤرخة ٢٨ آبان ١٣٦٤ هـ. ش.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٥ من أبواب الشهادات، ص ٢٢٤.

ومقدار التعزير، والمستند في ذلك عدة روايات أهمها صحيحة حماد بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام حين يسأله السائل عن مقدار التعزير فيقول له الإمام: «دون الحد»، فلم يقنع وسأل مجدداً عن المقدار بالدقة فيجيبه الإمام عليه السلام: «على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه»^(١).

٣. تجويز العفو للحاكم^(٢):

جاءت الآيات والروايات بمضامين مختلفة تبني على أن للإمام والحاكم الغض والعفو عن بعض المخطئين، وبعض هذه الأدلة يعطي الحاكم الحرية المطلقة^(٣) وبعضها يجعله من مقتضيات منصب الحاكم^(٤)، وبعضها يجعل العفو من حقوق الرعية^(٥).

٤. تغيير العقوبة المقررة:

من خلال مجموع روايات هذا الباب يمكن القول بأن للقاضي أن يعاقب بعقوبة واحدة أو أكثر، وله أن يخفف العقوبة ويشددها وإن كانت العقوبة ذات حدّين، وله أن يوقف تنفيذ العقوبة إن رأى في ذلك ما يكفي تأديب الجاني وردعه وإصلاحه.

-
- (١) وسائل الشيعة ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب بقية الحدود، ح ٣، ص ٥٨٤.
 (٢) كتب في هذا العنوان ساحة السيّد الهاشمي رحمته الله في مقالة علمية في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٥: ص ٣٧.
 (٣) الأعراف: ١٩٩، المائة: ١٣، وفي السنن الكبرى للبيهقي، ج ٨، ص ٢٧١.
 (٤) نهج البلاغة، خ ٥٣، الكافي، ج ٧، ح ٤، ص ٢٥٢.
 (٥) الخصال للصدوق، ج ٢، ص ٥٦٧.

وفي هذا يقول السيّد السبزواري في مهذه: "لو رأى الحاكم الشرعيّ المصلحة في تبديل التعزير إلى عقوبة أخرى من حبس أو نحوه هل يجوز ذلك أم لا؟ وجهان: من إطلاق دليل ولايته على ذلك، فيجوز. ومن الجمود على ما وصل إلينا من السنّة المقدّسة، فلا يجوز التعدي عنها. هذا إذا كان التبديل مساوياً في الانزجار معه وإلا فالأمر أشكل"^(١).

البحث الثالث: ضوابط تفويض القاضي في تقدير العقوبة التعزيريّة: قد يتوهم البعض أنّ معنى تفويض^(٢) الحاكم أو القاضي في تقدير العقوبة التعزيرية أنّ له الحرّيّة المطلقة في تقديرها ولو بحسب ذوقه وهواه، ومن غير ضوابط ولا قيود.

إلا أنّه توهمٌ خاطئ؛ إذ إنّ الشارع قد جعل ضوابط - وإن لم يصرّح بها بعنوانها- تقنن عمليّة التقدير وتؤطرّها، وأنّ على القاضي أن يختار ما يُناسب حال الجريمة؛ من حيث المُجرّم، وظروفه، والزمان، والمكان، ومراعاة المصلحة العامّة وغيرها من الضوابط والقيود، ولهذا فإنّ كل فردٍ من أفراد التعزير مختلفٌ عن غيره باختلاف مورده وأسبابه ومقدماته، وقد ذكر ذلك الشيخ المكارم بقوله: "وما ينبغي التنبيه عليه هنا هو أنّ المراد من تخيير القاضي في انتخاب كمّيّة وكيفيّة التعزير، لا يعني أنّه يتبع ميوله الشخصيّة في ذلك، بل المراد في التخيير هو

(١) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج ٢٨، ص ٥٩.

(٢) وقد عبرّ الشيخ مغنية^{رحمته} عن التعزير بأنّه عقوبة مفوضة، يقول: "ويسمى التعزير عقوبة مفوضة؛ لأنّها قد فوضت إلى نظر الحاكم". [فقه الإمام الصادق^{عليه السلام}، ج ٦، ص ٢٤٥]

فسح المجال للقاضي لكي يأخذ بنظر الاعتبار مناسبات (الجرم) و (الجريمة) من كل الجهات، فالقاضي وإن كان ظاهراً خيراً في تعيين التعزير إلا أنه في الحقيقة ليس خيراً، لأنه يُعَيَّن لكل جرم مقداراً من العقوبة يتناسب مع ذلك الجرم^(١)، وسنذكر هنا بعض تلك الضوابط:

الضابطة الأولى: أقل التعزير وأكثره

سلطة القاضي في تقدير العقوبة محدّدة بين الحد الأعلى والحد الأدنى المحدّدين، فلم يُترك للقاضي التحديد مطلقاً، بل حدّد نطاق العقوبات التعزيرية بالحد الأعلى، يقول الشيخ المكارم "هناك كلام طويل بين الفقهاء في مقدار التعزيرات التي يُخَيَّر فيها القاضي، ولكنهم متفقون على أنّ التعزير لا بدّ من أن يكون أقلّ من الحدّ وإن اختلفوا في الحدّ الذي لا بدّ من أن يكون التعزير أقلّ منه، وهل هو حدّ الزنا، أم أقلّ الحدود، أم أنه يتناسب مع الذنب المرتكب؟"^(٢).

فواضح أنّ الفقهاء قد اتفقوا على أنّ التعزير لا يجوز إلا بما (دون الحدّ) وهو ما صرّحت به عدّة روايات، منها: صحيحة حماد أنّ التعزير لا بدّ من أن يكون أقلّ من الحدّ مطلقاً، فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له كم التعزير؟ فقال: دون الحدّ، قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا، ولكن دون أربعين، فانها حد المملوك، قلت: وكم ذاك؟ قال: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه»^(٣).

(١) نفحات القرآن، ج ١٠، ص ١٧٥.

(٢) نفحات القرآن، ج ١٠، ص ١٧٥.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب بقية الحدود، ح ٣.

ولكنهم قد اختلفوا في تفسير معنى (دون الحدّ) الوارد في الصحيحة:
التفسير الأول: أي: (دون حدّ الزنا)، فيكون أكثر مستويات التعزير
هو تسعة وتسعون سوطاً، ويمكن استظهار ذلك من روايات ضرب
الرجلين أو المرأتين أو الرجل والمرأة المجتمعين في لحاف واحد تسعة
وتسعين سوطاً.

إلا أنّ التمسك بهذه الروايات يتوقّف على حملها على التعزير، إمّا
باستظهار أنّ استثناء ضرب واحد كان لأجل التخلّص من الوصول إلى
الحدّ، إذاً فهذا تعزير يتخيّر الحاكم في تحديده، وليس من المعين الضرب
تسعة وتسعين كي يكون حدّاً، وإمّا بقريئة الإجماع على عدم تعين التسعة
والتسعين كما يدعى، وإمّا بقريئة رواية الضرب ثلاثين سوطاً كما قيل:
إنّ مقتضى الجمع بينها وبين روايات التسعة والتسعين هو تخيير الحاكم
من الثلاثين إلى التسعة والتسعين.

إلا أنّ ذلك الاستظهار لا شاهد له، وهذا الجمع تبرّعيّ بحت.

ولو تمّ شيء من هذا القبيل فهذه الروايات لا تدلّ على قضية كلية
وهي: إنّ التعزير مطلقاً أقلّ من حدّ الزنا، وإنّما تدلّ على ذلك في
خصوص مسألة النوم في لحاف واحد.

التفسير الثاني: أي: (دون الخمسة والسبعين سوطاً)؛ لما يقال في حدّ
القيادة من أنّه خمسة وسبعون سوطاً.

التفسير الثالث: أي: (دون الأربعين) كما هو صريح ذيل رواية حماد

بن عثمان، ولكن قد عرفت أن ذيل رواية حماد محمول على التقيّة.
التفسير الرابع: أي: (دون الخمسين)؛ لأنّ حدّ العبد في الزنا خمسون^(١).
والأصل في التعزير ألا يبلغ القتل، وهو مختار الإمامية مطلقاً^(٢).
وكذا الشافعيّ وأبو حنيفة وبعض الحنابلة^(٣)، واستدلّ عليه -مضافاً
إلى اشتراطهم في التعزير ألا يبلغ مقدار الحدّ في طرف الكثرة- بالكتاب
والسنة:

أمّا الكتاب فقولته تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (سورة
الأنعام: ١٥١).

وأما السنّة فقول النبي ﷺ: «لا يحلّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث:
الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»^(٤).

ويقول الدكتور وهبة الزحيليّ: "في نظر علماء المالكية فإنّ يد الإمام
في تعيين مقدار (التعزير) (لا الحدود) مفتوحة، فيعمل وفقاً لما يراه صلاحاً
وأيّ مقدار تكون العقوبة التعزيرية بما تحقق المصلحة وبشرط يكون أقلّ
من الحدّ.

(١) مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٤١، ص ٣٣.

(٢) الموجز في السجن والنفي، ص ٢٣٠. مهذب الأحكام، ج ٢٨، ص ١٤٤. التعزير في الفقه
الإسلامي، ص ١٣٣.

(٣) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ج ٦، ص ١٦٤. أحكام القرآن (الجصاص)، ج ١،
ص ٦١. المهذب (الشيرازي)، ج ٢، ص ٢٦٨. الأحكام السلطانية (الماوردي)، ص ٢١٢-٢١٣.
كشاف القناع، ج ٤، ص ٧٤-٧٦.

(٤) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٠٦، سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٢٧.

وفي نظر الفقهاء فإنَّ إجراء التعزير (في مورد ما لم يكن هناك حق للغير) فلا يجب على السلطان، يعني إذا رأى السلطان في المصلحة في العفو عنه فيحق له ذلك كما هو رأي علماء الأحناف، لأنَّ النبي الأكرم ﷺ قال: «أَصْفَحُوا عَنْ أخطاءِ الْكِبَارِ» (إلا في مسألة الحدود) وفي هذا الصدد يقول علماء الأحناف: إنَّ العفو عن الذنوب التي أقل من الحد، تكون بيد الإمام (السلطان)^(١).

الضابطة الثانية: توخي الغاية من تشريع العقوبة عند تقديرها
والمقصود بها أنَّ الشارع جعل ضابطةً لتحديد مقدار التعزير لا ينبغي تجاوزها، وهي (مناسبة العقوبة للجريمة)، أي على غرار البحث الأصولي (مناسبات الحكم والموضوع) من حيثية التناسب بين حكم القاضي وجرم المعزَّر؛ وذلك توخيًّا لتحقيق الغاية من تشريع هذه العقوبة، وما القاضي إلا مشخصاً ومقدراً لما يحقق المصلحة في ذلك، لا أنَّه يحكم بهواه ورغبته وبما يخطر في ذهنه.

ومن الواضح من خلال الروايات وكلمات الفقهاء أنَّ العقوبة التعزيرية يفترض أن تُقرر وفق القاعدة وهي حجم المقدمات التي تمَّ الإقدام عليها على المستوى الجرمي، فإنَّ اجتهاد القاضي في تقدير العقوبة يرجع للأخذ بعين الاعتبار طبيعة الفاعل والمفعول فيه وذات الفعل أو القول وما أشبه ذلك.

وهكذا فإنَّ الهدف من التعزير هو ردع الجاني وتأديبه فيكفي منه

(١) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٧، ص ٥٦٠١-٥٦٠٣.

ما تؤمن عاقبته غالباً، وحينئذٍ فينبغي ألا تكون العقوبة مهلكة بل يكفي منها ما يحقق الغرض، ولذا لا يجوز في التعزير القتل والقطع، وإن خالف في ذلك بعض فقهاء الجمهور فأجازوا عقوبة القتل تعزيراً إذا اقتضت المصلحة العامة، أو توقّف زوال فساد المجرم عليه كقتل الجاسوس والداعي إلى البدعة.

الضابطة الثالثة: مراعاة ظروف التخفيف والتشديد عند التقدير

المراد بهذه الضابطة أنّ على القاضي أن يقدّر العقوبة بعد أن يراعي حال المعاقب وهذا ما يعرف الآن بـ(الظروف المتعلقة بالجريمة تخفيفاً وتشديداً)، فهل كان الفاعل مؤمناً متديناً أو أنّه كان بذيئاً؟ وهل فعلها مصراً أو لا؟ وهل تكررت منه أو كانت أول مرة؟ وهكذا.

وليس ثمة خطر في بسط يد القاضي لتعيين العقوبة المناسبة، لأنّ التساهل في بعض الجرائم قد يصلح الجاني أكثر ممّا يفسده، بخلاف الجرائم الخطيرة التي جعلت الشريعة المقدّسة لها حدوداً معينة -كالقصاص والدية- ولم تترك للقاضي فيها أي خيار سوى التنفيذ.

الضابطة الرابعة: ضمن ما حدده الشارع من أنواع العقوبات

جعل الشارع للقاضي تقدير مقدار العقوبة، ولم يجعل له غير ذلك، وقد تدخل الشارع في العقوبات فعين أنواعها، أي عين أنواع العقوبات التي يعاقب بها، فصار القاضي مقيداً بهذه العقوبات، أي أنّ تعيين الشارع أنواع العقوبات قد قيّد القاضي بها، فلا يحلّ له أن يعاقب بغيرها، وله أن يختار منها ما يراه زاجراً. وعليه فإنّه يجب

على الحاكم حين يوقع عقوبة التعزير أن يتقيد بالأحكام الشرعية، فلا يعاقب إلا بالعقوبات التي جاء الشارع بها، وأنواع العقوبات التعزيرية:

١. ما يتعلّق بالجاء كالتوبيخ، والتشهير، والعزل عن المنصب.
 ٢. ما يتعلّق بتقييد الإرادة كالحبس والنفي.
 ٣. ما يتعلّق بالأموال كالاتلاف والغرامة ومنع التصرف.
 ٤. ما يتعلّق بالأبدان كالقيد والجلد والقتل.
 ٥. ما يتعلّق بالأبدان والأموال كجلد السارق من غير حرز مع إضعاف الغرم عليه.
- والتعزير يكون بحسب المصلحة، وعلى قدر الجريمة، ولكل شخص تعزير يؤدّبه ويردعه.

وقد نُهي عن الحرق بالنار، فالعقوبة بالحرق بالنار لا تجوز، فقد روى البخاري من حديث أبي هريرة: «وإنّ النار لا يعذب بها إلا الله»^(١)، وروى البخاري عن عكرمة أنّ النبي ﷺ قال: «لا تعذبوا بعذاب الله» يعني الحرق بالنار. وروى أبو داود في سننه عن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّه لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا ربّ النار»^(٢).

الضابطة الخامسة: شروط القاضي المتصدّي

(١) مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٠٧، فتح الباري، ج ٦، ص ١٨٤، ح ٣٠١٦.

(٢) مصنّف ابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٦٥٨، ح ٣.

إنَّ هناك جهة لا بدَّ من أخذها بعين الاعتبار في مسألة التفويض للقاضي أو الحاكم، ويمكن أن نجعلها ضابطاً من الضوابط المهمّة، ومانعاً من أهمّ الموانع في عدم خروج التقدير عن المستوى المطلوب، وهي أنّ من بيده التقدير قد اشترط فيه شروط صعبة وشديدة، وإنَّ تلك الشروط والصفات الواجب توافرها للقاضي عليها، والتي من أهمّها العلم والورع والتقوى والعدالة، وهي إحدى الضمانات المهمّة لعدم الظلم والجور والإجحاف في تطبيق ذلك، نعم نحن لا نقول بعصمتهم المطلقة عن الخطأ والانحراف، لكننا نعتقد أنّها تشكّل ضماناً إلى حدّ كبير من عدم الانحراف.

البحث الرابع: لماذا ترك الشارع التعزير بلا تقدير؟ وفوضه للقاضي؟ إشكال:

لماذا ترك الشارع التعزير بلا تقدير منه، وكيف يشرع أموراً غير مقدّرة أو غير معيّنة خلافاً لما هو المتداول في القوانين الوضعية؟
الجواب:

إنَّ تقنين عمليّة التقدير لا يجعلها غير معيّنة مطلقاً، فالضوابط الآنفة تعني أنّ العملية ليست جزافية، وهذا ما نلاحظه في القوانين الوضعية أيضاً في بعض الحالات، فقد يعاقب القانون المجرم -مثلاً- بالحبس من عشرة أيام إلى شهرين، وكذا في العقوبات الماليّة حيث يفوض إلى الحاكم



أمر تعيينها.

هذا وإنَّ الغاية من تشريع التعزير كما أسلفنا هو الردع والتأديب، وهذا ما لا يتحقَّق مع إلزام القاضي بعقوبة معيَّنة لكلِّ الحالات والصور، بل إنَّ هذا ما قد يجعل العقوبة غير عادلة في كثير من الأحوال، لاختلاف الجرائم وأحوال المجرمين وظروفهم، فما قد يصلح مجزماً معيَّناً بعقوبة معيَّنة قد يكون مفسداً لمجرم آخر، وما قد يردع شخصاً بعينه قد لا يردع غيره، ولذا وضع الشارع عقوبات متعدِّدة ومختلفة للجرائم بحيث تتدرَّج العقوبة فيها بحسب نوع الجريمة من أحقر الأمور إلى أخطرها، وترك الأمر في ذلك للقاضي يحدِّد ما يتناسب منها مع نوع الجرم والمجرم وظروف الجريمة بما يراه كفيلاً بالردع والتأديب والإصلاح.

وإنَّ مما يميِّز التعزير عن غيره من العقوبات - كالحدود والقصاص -
أمران:

١. في الحدود والقصاص ليس للحاكم أن يعفو فيهما عن الجاني، بينما يمكنه ذلك في التعزير.

٢. في الحدود والقصاص يُنظر إلى الجريمة ولا اعتبار فيهما لشخصية المجرم، أمَّا التعزير فيلاحظ فيه بالإضافة إلى الجريمة شخصية المجرم.

الخاتمة

خلصتُ في هذه المقالة إلى جملة من النتائج أختتمها بها:

- العقوبة التعزيرية لها مميزات تجعلها متميزة عن غيرها من العقوبات الشرعية كالحدود والقصاص، فلا يصحّ التداخل بينها وبين غيرها على مستوى الأحكام والتطبيق.
- أهمّ خصيصة للتعزير أنّها من الأصل غير مقدرة، وأنّ قدره في خمس صورٍ منصوطة لا غير.
- تقدير التعزير كعقوبة مفوض للإمام أو من ينيبه نيابة خاصة أو نيابة عامّة.
- وقع الخلاف في أنّ التفويض للقاضي أو منصبه، أو خاص بالإمام ونوابه فقط.
- من أهمّ نتائج هذه المقالة هي إبرازها ضوابط تقدير العقوبة التعزيرية من خلال مجمل ظواهر روايات الباب، فهي وإن كانت عقوبة غير مقدّرة، ولكنها في ذات الوقت مضبوطة بضوابط.
- من أهمّ الضوابط في تقدير التعزير هي توخي الغاية من تشريع العقوبة عند تقديرها وضابطه تحقيق الغرض وعدمه.
- من ضوابط تقدير العقوبة التعزيرية مراعاة ظروف التخفيف والتشديد عند تقديرها.
- ليس هناك حدّ أدنى للعقوبات التعزيرية بل للإمام الخيار في تحديد

أقلّه.

والحمد لله ربّ العالمين.

سورة التوبة

انعكاسات التكليف في درجات التشيع

الشيخ علي أحمد الجفيري

المختص:

تحدّث الكاتب عن تلقيّ المتشيعين لأهل البيت عليهم السلام التشيع على نحو واضح جليّ، وعلى نحو أنّ المصائر في الدنيا والآخرة كلّها مترتبة على كيفية تلقيّ التشيع، ثم على كيفية جعلها ذات أثر عمليّ يتضح في انعكاساتها على مختلف المجالات، ومن أجل تحقيق هذا الهدف، تحدّث عن التشيع مستفيداً من حدث عاشوراء الحسين عليه السلام، وذلك في ثلاث نقاط رئيسية: الأولى: تمهيد في معنى التشيع لغةً، واصطلاحاً. الثانية: في ذكر بيان موجز لدرجات التشيع المعرفيّة والقلبيّة، وسير هذا المفهوم تاريخياً. الثالثة: في بيان علاقة المحسوبين على الشيعة بالحسين عليه السلام، وما أفرزته طبيعة هذه العلاقة عند الفئات المختلفة.

مقدمة:

التشيع كان ولا يزال يعبر عن جدلية واسعة بين المسلمين، وذلك في حقيقة تصنيفه، وطريقة فهمه، وعمق إدراك آثاره، ونحن إذ نتشيع لأهل البيت عليهم السلام، لا بد لنا من أن نتلقى مذهب التشيع على نحو واضح جلي من الفهم، بعيد عن المشوشات، منفصل عن الدخائل، مصفى من الشوائب، متدارك من النواقص؛ ذلك أن الآثار المترتبة على معرفة حقيقة التشيع - من ناحية المستوى - هي آثار مختلفة، تتبع درجة التلقي لهذا المذهب المقدس، وباعتبار أننا حين نتكلم عن التشيع إنما نتكلم عن العقيدة، فهذا يعني أن المصائر في الدنيا والآخرة كلها مترتبة على كيفية تلقي هذا المذهب، ثم على كيفية جعلها ذات أثر عملي يتضح في انعكاساتها على مختلف المجالات.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، دعوني أتكلّم عن التشيع استفادةً من حدث عاشوراء الحسين عليه السلام، وذلك في ثلاث نقاط رئيسية:

الأولى: تمهيد في معنى التشيع لغةً، واصطلاحاً.

الثانية: في ذكر بيان موجز لدرجات التشيع، وسير هذا المفهوم تاريخياً.

الثالثة: في بيان علاقة المحسوبين على الشيعة بالحسين عليه السلام، وما أفرزته طبيعة هذه العلاقة عند الفئات المختلفة.

أولاً: معنى التشيع

أما معناه لغةً، فقد قال ابن منظور: "وقد غلب هذا الاسم على من يتوالى علياً وأهل بيته، رضوان الله عليهم أجمعين، حتى صار لهم اسماً خاصاً، فإذا قيل: فلان من الشيعة. عُرِفَ أنه منهم. وفي مذهب الشيعة كذا. أي: عندهم. وأصل ذلك من المشايعة، وهي المتابعة والمطاوعة؛ قال الأزهري: والشيعة قوم يهَوُونَ هَوَى عِثْرَةِ النَّبِيِّ ﷺ، ويؤالونهم"^(١).

وأما معناه الاصطلاحي، فقد اختلف في تحديده سعةً وضيقةً، مع الاتفاق على جنس التعريف، وهو: من قدّم علياً عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل. ومع التبع يظهر أنّ الخلاف في تحديد مفهوم التشيع يكمن في القيد المضاف إلى هذا الجنس العام للتعريف، فمنهم من لم يقيده، وجعله مطلقاً، فشمّل مفهوم الشيعة بذلك كلّ من والى علياً عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله مباشرةً، بغضّ النظر عمّن يأتي بعده من أئمة. هل آمن بهم أجمع، أم بشكل ناقص، أم بشكل زائد، فشمّل بذلك التشيع كل الفرق المنسوبة إلى الشيعة في الملل والنحل، والتي تلتقي في الجذر السابق.

ومنهم من أضاف قيداً زائداً على هذا الجذر، فيشمّل به بعض تلك الفرق دون غيرها، وهكذا تختلف المصاديق الداخلة في التعريف بحسب القيد، ولكن فرقة الإمامية الاثني عشرية، والمسماة بالجعفرية، لا شكّ في أنّهم الفرقة الوحيدة التي تبقى داخلة في مفهوم التشيع حتى

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٨، ص ١٨٩.

آخر قيد يُضاف.

قال المقداد السيوري في التنقيح: "للناس في تفسير التشيع أقوال:

١. قال الفخر الرازي: «الشيعة جنس تحته أربعة أنواع: الإمامية، والزيدية، والغلاة، والإسماعيلية». وهو بمعزل عن التحقيق؛ لأن الغلاة والإسماعيلية خارجون عن الإسلام فضلاً عن التشيع، وكذا الصالحية والسليمانية من الزيدية؛ لاعتقادهم خلافة الشيخين، ليس لهم في التشيع نصيب.

٢. أنه اسم لمن شايح علياً عليه السلام في الإمامة بغير فصل، وقد جعلهم ابن نوبخت هم المسلمين، وكمل منهم الفرق الثلاث والسبعين.

٣. أنه اسم للإمامية والجارودية [فرقة من الزيدية] لا غير، وهو قول الشيخين، وسلار، والقاضي، وابن حمزة، واختاره المصنف والعلامة.

٤. والذي يظهر أن التشيع لا يُطلق في الحقيقة إلا على الإمامية^(١).

وهذا الرأي الأخير هو المنصرف الآن من اصطلاح الشيعة، فهم خصوص الإمامية، ممن التزم بالتشيع كاملاً، أصولاً وفروعاً، أمّا من أخلّ بشيء من أركان أصولها، أو ضروريات فروعها، فليس شيعياً.

ثانياً: السير التاريخي للتشيع، ودرجاته

ورغم وضوح اصطلاح التشيع في هذا العصر، إلا أنه -بمتابعة السير التاريخي لهذا المصطلح- يتضح جلياً أن التشيع في مرحلة التلقي -لا مرحلة الواقع- لم يكن بهذا الوضوح بلا شك، ويمكن لنا أن

(١) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، المقداد السيوري، ج ٣، ص ٣١٧.

نختصر درجات التشيع ببيانها من زاويتين:

الزاوية الأولى: الدرجات المعرفية للتشيع

والمقصود من ذلك: درجات تلقى مضمون التشيع كعقيدة بما يترتب عليها من امتدادات واسعة عقائدية، وفقهية، وأخلاقية، وغير ذلك، فتلقى التشيع بهذا النمط الواسع وإن كان حاصلًا في زمن النبي ﷺ من بعض أصحابه، كسلمان، وأبي ذر، وعمار، والمقداد، إلا أنه لم يكن ظاهرة واضحة المعالم تنتشر في صدور جمع معتد به من الصحابة، نعم، قد انتشر التشيع لعليّ ﷺ بنحو واسع منذ رحيل رسول الله ﷺ على المستوى السياسي، والاجتماعي، لا العقائدي، والمعرفي، والفقهية، فكان هوى الكثيرين مع عليّ ﷺ بهذا المعنى، وقد عدّهم بعض المحققين بما يزيد على المائة اسم، قال مغنية في (الشيعة في الميزان): "ذكر السيد حيدر الآملي في كتاب (الكشكول فيما جرى على آل الرسول) أكثر من مائة صحابي كانوا يتشيعون لعليّ بن أبي طالب، ويحفظون الأحاديث التي سمعوها من النبي في الولاية، وينشرونها في الأمصار الإسلامية"^(١)، بل عدّهم الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في كتابه: (أصل الشيعة وأصولها) إلى قرابة ثلاثمائة صحابي للنبي ﷺ، فقال: "ولكن يخطر على بالي أنني جمعت ما وجدته في كتب تراجم الصحابة - (كالإصابة)، و(أسد الغابة)، و(الاستيعاب)، ونظائرها- من الصحابة الشيعة زهاء ثلاثمائة رجل من عطاء أصحاب النبي ﷺ، كلهم من شيعة

(١) الشيعة في الميزان، الشيخ محمد مغنية، ص ٢٩.

عليّ عليه السلام، ولعلّ المتتبع يعثر على أكثر من ذلك" (١).

قال مغنية: "قال الدكتور طه حسين في كتاب (عليّ وبنوه): عظم أمر الشيعة في الأعوام الأخيرة من حكم معاوية، وانتشرت دعوتهم أيّ انتشار في شرق البلاد الإسلاميّة، وفي جنوب بلاد العرب، ومات معاوية حين مات وكثير من الناس -وعامة أهل العراق بنوع خاص- يرون بغض بني أمية، وحبّ أهل البيت لأنفسهم ديناً" (٢).

والحاصل: إنّ التشيع من حيث الواقع كان هو بعينه منذ بعثة النبيّ صلّى الله عليه وآله، حيث اقترن بدعوة النبيّ صلّى الله عليه وآله من قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤)، وقد تلقاه كذلك بعض الخلّص من الأصحاب، فعن سلمان الفارسيّ ما يبيّن وضوح التشيع عنده في مستواه المعرفيّ العميق، إذ جاء في الخبر: «كان سلمان الفارسيّ يحدث الناس، ويقول: بايعنا رسول الله صلّى الله عليه وآله على النّصح للمسلمين، والائتمام بعليّ بن أبي طالب عليه السلام، والموالاة له» (٣). وقال: إنّ عند عليّ عليه السلام علم المنايا والوصايا، وفصل الخطاب، وقد قال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: أنت وصيّي، وخليفتي في أهلي بمنزلة هارون من موسى. أما والله لو وليتموها عليّاً لأكلتم من فوقكم، ومن تحت أرجلكم" (٤). وهكذا جاء عن عمّار ما يؤصّل إلى التشيع في الجانب السياسيّ والاجتماعيّ: "يا معشر قريش ويا معشر المسلمين، إنّ أهل بيت

(١) أصل الشيعة وأصولها، كاشف الغطاء، ص ١٤٥.

(٢) الشيعة في الميزان، الشيخ محمد مغنية، ص ١٠١.

(٣) الأمالي، الشيخ الطوسي، ص ١٥٥.

(٤) الشيعة في الميزان، الشيخ محمد مغنية، ص ٢٦.

نبيكم أولى به، وأحقّ بأثره، وأقومّ بأمر الدين، وأحفظ ملّته، وأنصح لأمتّه، فرُدّوا الحقّ إلى أهله قبل أن يضطرب جبلكم، ويضعف أمركم، ويظهر شتاتكم، وتعظم الفتنة بكم، ويطمع فيكم عدوّكم، فقد علمتم أنّ بني هاشم أولى بهذا الأمر منكم، وعليّ أقرب إلى نبيكم، وهو من بينكم وليكم بعهد الله ورسوله"^(١)، وكذا عن أبي ذر جاء الجانب العقائديّ الاحتجاجيّ: "إنّ عليّاً هو الصديق الأكبر، وهو الفاروق بعد رسول الله، يفرق بين الحقّ والباطل، وهو يعسوب الدين"^(٢)، ومثله المقداد.

وبقي التشييع في صدور البعض بصورته المتكاملة في صدور البعض من خلّص الشيعة فقط، يتناقلونه بفهم واسع عميق مروراً بزمان الصادقين عليهم السلام إلى يومنا هذا، بينما المعروف الشائع من التشييع آنذاك - في عهد النبي صلى الله عليه وآله وما بعده حتى زمان الصادقين عليهم السلام - هو: أن يكون الهوى السياسيّ والاجتماعيّ مع أهل البيت عليهم السلام، وكذلك المحبّة العامّة، والعاطفة الواسعة، التي لا تركز على مضامين عقائديّة مميّزة، وهذا بطبيعة الحال يوجب شيئاً من الخلط والتشويش الذي قد يُنتج:

١. محبتهم عليهم السلام إلى جنب محبة غيرهم من أعدائهم.
٢. أو يوجب الرجوع - في طلب شرعيّة حراك هنا أو هناك - إلى مصداق خاطئ من الهاشميين.

(١) الاحتجاج، الطبرسي، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، السيد علي خان، ص ٢٣٩.

٣. أو يوجب طاعة بعض وجهاء العلويين بما يعارض طاعة الإمام المعصوم منهم، فيعامل هذا كهذا.

وهكذا، يقول مغنية في (الشيعة في الميزان): "فالدعوة إلى التشيع في هذا القرن كانت بسيطة ساذجة، تماماً كالدعوة الإسلامية في هذا العهد، لا فلسفة فيها، ولا شيء سوى حجج القرآن، والسنة النبوية التي قبلها المسلمون الأولون، وآمنوا بها بدون جدال وتعليل وتأويل، ولا تعمق في الشروح والتفاصيل، ولم يكن في هذا الدور فقه يعرف بفقهِ الشيعة، وآخر يعرف بفقهِ السنة، ولذا لم يظهر أي فرق بين الشيعة وغيرهم إلا في مسألة الخلافة، وإمارة المؤمنين، وكان الشيعة في هذا الدور يُعرفون بالتقوى والزهد، ومناهضة الظلم والظالمين، ومن هنا لاقوا من حكام الجور ألواناً من التقتيل والتنكيل"^(١).

ثم انتقل التشيع على مستوى التلقي العام إلى مرحلة جديدة منذ عهد الصادقين عليهما السلام، هكذا إلى عهد الشيخ المفيد رحمته الله، اتضحت فيه معالمه أصولاً وفروعاً، وامتازت فيه فرقة الجعفرية بنحو تقدم على جميع المذاهب، وصار له حضوره الفاعل في المتديات العلمية، والبحثية، بل وصل إلى درجة صار له فيها حضوره المفروض حتى على الساحة السياسية العامة، ثم انتقل من عصر المفيد إلى عصر العلامة الحلي إلى مرحلة جديدة، وهي مرحلة التحقيق الواسع المفصل، التي برزت فيها العقيدة والفقه بانتقالات نوعية تراكمية، لا زلنا نعيش أثرها اليوم، ونبني عليها ما وصل إليه التشيع اليوم

(١) الشيعة في الميزان، الشيخ محمد مغنية، ١٠٦.



من بروز وتمييز، حتى وصل إلى أوج نضجه حسب ما جاءنا لحد الآن من أهل البيت عليهم السلام، وسينتقل التشيع إلى مستوى أعلى من الفهم في عصر الإمام الحجّة عليه السلام وما بعده من عصر الأئمة عليهم السلام في الرجعة كما يُفهم من بعض الروايات وهذا ما يحتاج إلى تفصيل لست بصدده فعلاً.

قال مغنية في (الشيعة في الميزان): "نستطيع أن نقسم الدعوة إلى التشيع باعتبار الأدلة التي كان يعتمدها الدعاة إلى ثلاثة أدوار: ويبدأ الدور الأول بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله، وينتهي بانتهاء العصر الأموي. ويبدأ الثاني بعهد الإمام الصادق عليه السلام، أي بأول العهد العباسي، ويمتد إلى عصر الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ هـ، وينتهي هذا الدور بالعلامة الحليّ (ت ٧٢٦ هـ) الذي وضع أجوبة الشبهات، ونقضها بشتى أنواعها في وضعها النهائي، ولم يدع فيها زيادة لمن جاء بعده" (١).

وقال السيد محسن الأمين: "وعن كتاب الزينة - تأليف أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني المتوفى سنة ٢٠٥ هـ - أن لفظ الشيعة على عهد رسول الله كان لقب أربعة من الصحابة: سلمان الفارسي، وأبي ذر، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر. ٥١. ثم بعد مقتل عثمان وقيام معاوية وأتباعه في وجه عليّ، وإظهاره الطلب بدم عثمان، واستمالته عدداً عظيماً إلى ذلك، صار أتباعه يُعرفون بالعثمانية، وهم من يوالون عثمان، ويبرؤون من عليّ. وصار أتباع عليّ يُعرفون بالعلوية، مع بقاء إطلاق اسم الشيعة عليهم، واستمر ذلك مدة ملك بني أمية،

(١) الشيعة في الميزان، الشيخ محمد مغنية، ص ٢٠.

وفي دولة بني العباس نسخ اسم العلوية والعثمانية، وصار في المسلمين اسم الشيعة، واسم السنّة إلى يومنا هذا^(١).

إذاً الخلاصة: إنّ التشيع قد تُلقَى بعمقه من بعض الأصحاب، أمّا على المستوى العام، فلم يكن سوى فهم أحقيّة على المستوى السياسي والاجتماعي فقط، أو عاطفة ومحبة عامّة لا تتركز على أسس عقائديّة متكاملة، ثم نضج الفهم جيلاً بعد جيل، حتى وصل إلى شكله الحالي العميق، وسيتعمّق أكثر وأكثر في عصر الإمام الحجّة عليه السلام وما بعده.

الزاوية الثانية: الدرجات القلبية للتشيع

والمقصود من هذه الزاوية: تلقّي التشيع كعقيدة قلبية، تلقي أثرها السلوكي والتطبيقي، فهذه لا شكّ في أنّها درجات منذ عهد النبي صلّى الله عليه وآله وإلى يومنا هذا، وقراءة الروايات التي تفاضل بين الأركان الأربعة للتشيع منذ عهد النبي صلّى الله عليه وآله تفيد ذلك، وها هنا جملة من الروايات التي تدلّل على أنّ التشيع من هذه الناحية درجات، تؤثر في طبيعة الأثر الناتج عنها:

الرواية الأولى: في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: «قال رجل للحسين بن عليّ عليه السلام: يا ابن رسول الله، أنا من شيعتكم. قال عليه السلام: اتّق الله، ولا تدعني شيئاً يقول الله لك: كذبت وفجرت في دعواك. إنّ شيعتنا من سلمت قلوبهم من كلّ غشٍّ، وغلٍّ، ودغلٍّ، ولكن قل: أنا من مواليكم،

(١) أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، ج ١، ص ١٨.

ومن محبيكم»^(١).

الرواية الثانية: في (صفات الشيعة) للصدوق قال: «عن الإمام الصادق عليه السلام - لمفضل بن قيس - : كم شيعتنا بالكوفة؟ قال: قلت: خمسون ألفاً. فما زال يقول حتى قال: ترجو أن يكونوا عشرين؟! ثم قال عليه السلام: والله لوددت أن يكون بالكوفة خمسة وعشرون رجلاً يعرفون أمرنا الذي نحن عليه، ولا يقولون علينا إلا الحق»^(٢).

الرواية الثالثة: في (الخصال) للشيخ الصدوق: عن الصادق عليه السلام: «امتحنوا شيعتنا عند ثلاث: عند مواقيت الصلاة كيف محافظتهم عليها، وعند أسرارهم كيف حفظهم لها عند عدونا، وإلى أموالهم كيف مواساتهم لإخوانهم فيها»^(٣).

الرواية الرابعة: في الكافي الشريف: عن أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أبي يوماً وعنده أصحابه: من منكم تطيب نفسه أن يأخذ جمرةً في كفه فيمسكها حتى تطفأ؟ قال: فكاع الناس كلهم ونكلوا، فقمتم وقلت: يا أبة، أتأمر أن أفعل؟ فقال: ليس إياك عنيت، إنما أنت مني وأنا منك، بل إياهم أردت. وكررها ثلاثاً، ثم قال: ما أكثر الوصف، وأقلّ الفعل، إن أهل الفعل قليل، إن أهل الفعل قليل، ألا وإنا لنعرف أهل الفعل والوصف معاً، وما كان هذا منّا تعامياً عليكم، بل لنبلو أخباركم، ونكتب آثاركم. فقال: والله لكأنا

(١) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، ص ٣٠٩.

(٢) صفات الشيعة، الشيخ الصدوق، ص ١٤.

(٣) الخصال، الشيخ الصدوق، ص ١٠٣.

مادت بهم الأرض حياءً مما قال، حتى أنني لأنظر إلى الرجل منهم يرفض عرقاً ما يرفع عينيه من الأرض، فلما رأى ذلك منهم قال: رحمكم الله، فما أردت إلا خيراً، إن الجنة درجات، فدرجة أهل الفعل لا يدركها أحد من أهل القول، ودرجة أهل القول لا يدركها غيرهم. قال: فوالله لكأنما نشطوا من عقال»^(١).

الرواية الخامسة: في الكافي أيضاً: عن موسى بن بكر الواسطي قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «لو ميّزت شيعتي لم أجدهم إلا واصفة، ولو امتحتهم لما وجدتهم إلا مرتدين، ولو تمحصتهم لما خلص من الألف واحد، ولو غربلتهم غربلة لم يبق منهم إلا ما كان لي، إنهم طال ما اتكوا على الأرائك، فقالوا: نحن شيعة عليّ. إنما شيعة عليّ من صدق قوله فعله»^(٢).

ومع هذه الإطلالة في بيان درجات التشيع معرفة وسلوكاً، يتضح أن ليس كل تشيع يكون فعالاً، ومؤدياً إلى النتيجة المرضية لديهم عليهم السلام، وهذا يعني أن مجرد ادعاء التشيع معرفة لا يكفي في كثير من المواطن، وإن نفع أحياناً -بطبيعة الحال- في الإنجاء العام من النار، وإن عبّر عن العقيدة الحقّة، ولكن، تبقى هذه خطوة، ينبغي أن تتبعها خطوات في التعمق في التشيع، والانتساب إليها علماً، ومعرفةً، قلباً، وعملاً، وإلا فإنّ تمكين الأئمة عليهم السلام من الوصول إلى موقعهم الصحيح لا يعتمد على

(١) الكافي، الكليني، ج ٨، ص ٢٢٨، ح ٢٨٩

(٢) نفس المصدر، ح ٢٩٠.

مستوى الادعاء العقدي فقط، بل إنّه يحتاج أيضاً إلى إضافة المستوى الثاني، وهو: أنّ تُتبع العقيدة بالفعل، والعمل، ويمكن القول بأنّ ما وقع فيه الأئمة عليهم السلام منذ عهد عليّ عليه السلام إلى يومنا هذا من تغيب الإمام الحجّة عليه السلام، يرجع حقيقةً إلى سبب واحد فقط، وهو: أنّه لا يوجد عدد كاف من الشيعة الحقيقيين الذين يتكئ عليهم الأئمة عليهم السلام ليتوصّلوا إلى موقعهم الصحيح الذي ربّهم الله فيه، بحيث يكون هؤلاء الشيعة قد شفّعوا مستوى العقيدة والفكر الشيعيّ بمستوى السلوك، والتطبيق، والعمق، والتلقّي القلبيّ الحقيقيّ لهذا المذهب.

ثالثاً: الشيعة وما أفرزه تشيعهم تجاه الحسين عليه السلام

والسؤال العام هنا: ما هي علاقة الشيعة بثورة الحسين عليه السلام؟ هل كانوا ناصرين؟ أم كانوا خاذلين؟ أم كانوا قاتلين؟

والجواب العامّ هو: لقد شارك الشيعة -بالمعنى العام- في ثورة الحسين عليه السلام بهذه الأمور طرّاً! فمنهم من نصر، ومنهم من خذل، ومنهم من قتل! وربما يكون هذا الكلام صادماً بعض الشيء، ولذلك فإنّه يحتاج إلى توضيح من جهتين:

الجهة الأولى: إثبات شموليّة المشاركة في الأمور الثلاثة:

أمّا المشاركة بالنصرة: فهي واضحة، إذ قُتل مع الحسين عليه السلام تشيّعاً له، وحبّاً فيه، واعتقاداً بإمامته، جمع من الشيعة الخلّص، الذين ذابوا في الحسين عليه السلام عقيدةً، ومحبةً، ورأوا ذلك ديناً، وجنةً، منهم من قُتل قبله،

ومنهم من قُتل معه، ومنهم من قُتل بعده.

وأما المشاركة بالخذلان: فهي واضحة أيضاً، وقد جاء في مصادر عديدة: «حتى إذا انتهى إلى زبالة، سقط إليه خبر مقتل أخيه من الرضاة عبد الله بن يقطر، فأخرج للناس كتاباً فقرأ عليهم: «بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فقد أتانا خبر فطيع، قتل مسلم بن عقيل وهاني بن عروة وعبد الله بن يقطر، وقد خذلتنا شيعتنا»^(١).

ويمكن أن نأخذ تصوّراً عن عدد هؤلاء من ثورة التوابين؛ لأنّ بعض المشاركين فيها كانوا من هذا الصنف، وتشير النقولات إلى أنّ قوامهم النهائي كان ٣٣٠٠ رجل، وقد كانوا أكثر من ذلك بكثير، إلّا أنّهم أعادوا الكرة في التخاذل!

وأما المشاركة بالقتل: فقد جاء في الاحتجاج للطبرسيّ عن السجاد عليه السلام: «إن هؤلاء يكون علينا! فمن قتلنا غيرهم؟!»، وفي أمالي الشيخ المفيد عن السيّدة زينب عليها السلام: «ويلكم أتدرون أيّ كبد لمحمّد فريتم؟! وأيّ دم له سفكتم؟! وأيّ كريمة له أصبتم؟! لقد جئتم شيئاً إدّاً، تكاد السماوات يتفطرن منه، وتنشق الأرض، وتخرّ الجبال هدّاً»^(٢). وفي كلامها عليها السلام تصريح واضح في تحميل مسؤولية القتل لهؤلاء، ممّن كان يُحسب على أهل البيت عليهم السلام، وممّن كتبوا للحسين عليه السلام.

(١) الإرشاد، الشيخ المفيد، ج ٢، ص ٧٥.

(٢) الاحتجاج، الشيخ الطبرسي، ج ٢، ص ٢٩.

(٣) الأمالي، الشيخ المفيد، ص ٣٢٣.

وقد ذكر البلاذري أنّ مجموعة ممّن كانوا في معسكر ابن سعد، كانوا يكون ويدعون: "اللهم أنزل نصرك على ابن بنت نبيك!"^(١)

الجهة الثانية: في بيان وجه شمولية المشاركة

وأما وجه مشاركة من يُحسب على الشيعة في أنواع المشاركات الثلاث بنحو شامل، رغم أنّهم مشتركون في الاعتقاد بمحبة الحسين عليه السلام، وبأحقّيته، وشرعيّته خاصّةً، فقد اتضح مما ذكرناه في النّقطة الثانية، ففي عهد الحسين عليه السلام، التشييع السائد كان يعاني من نقص من الناحية العقائدية في جهة التلقّي، فضلا عن النقص الفاحش في التشييع من الناحية القلبية، وقد تبين أن مجرد التفاعل العاطفيّ، والاعتقاد الأوّليّ الساذج، لا يكفي في صنع المواقف، وأنّ الادعاء والانتساب إلى أهل البيت عليهم السلام، قد يوصل الإنسان إلى الآل ينتفع حتى بعقيدته الأوّلية تلك، إذا ما أُخِلّ بمتطلّباتها الأساسية، وقد يصل به الحال حينئذٍ إلى أن يخذل إمامه، أو حتى أن يشارك في تكثير السواد عليه، بل وقتله، وترويع عياله، حبّاً للعالم، وركونا إليها.

وقد ذكر الشيخ باقر شريف القرشيّ في كتابه حياة الإمام الحسين عليه السلام في توصيف بعض من انتسب إلى الشيعة آنذاك: "ولكنهم لم يبذلوا أيّ تضحية تذكر لعقيدتهم، فقد كان تشييعهم عاطفياً لا عقائدياً، وقد تخلّوا عن مسلم وتركوه فريسة بيد الطاغية ابن مرجانة، ويروي البلاذري أنّهم كانوا في

(١) حياة الإمام الحسين عليه السلام، الشيخ باقر شريف القرشي، ج ٢، ص ٤٤٢.

كربلاء، وهم ينظرون إلى ريحانة رسول الله ﷺ، وقد تناهب جسمه الشريف السيوف والرماح، فكانوا يكون، ويدعون الله قائلين: اللهم أنزل نصرك على ابن بنت نبيك. فانبرى إليهم أحدهم، فأنكر عليهم ذلك الدعاء، وقال لهم: هلاً تهبون إلى نصرته بدل هذا الدعاء؟! وقد جرّدهم الإمام الحسين عليه السلام من إطار التشيع، وصاح بهم: يا شيعة آل أبي سفيان^(١).

فهؤلاء في نظر الحسين عليه السلام ليسوا شيعةً، وإن كانوا يدعون ذلك، فإن التشيع الحقيقي ليس قولاً فقط، وليس رأياً فقط، بل هو فعل، وصدق، وحزم، ورأي سديد، وورع، وأمانة، وجد، واجتهاد، هكذا وصف الأئمة عليه السلام شيعتهم الحقيقيين في أحاديث كثيرة، ولذلك قال الشيخ القرشي: "والحق أنّ الشيعة بالمعنى الصحيح لم تكن إلا فئة نادرة في ذلك العصر"^(٢).

والنتيجة: أنه لا بدّ من تنقيح ما نحن عليه من تشيع، وإلا لم نفرق عن أهل الكوفة شيئاً..

فقد سرى الخذلان في عروقهم، وأول ما بانّت علامات ونتائج هذا الخذلان في وجه سفير الحسين عليه السلام، حيث اجتمع عنده ثمانية عشر ألف مبايع، وكان العدد في تزايد، حتى أوصله بعضهم إلى أربعين ألفاً! وإذا بسيد الكوفة ينحدر من قمة الغلبة، إلى هاوية الهزيمة، وذلك بخذلان أهل الكوفة إليه!!

(١) حياة الإمام الحسين عليه السلام، الشيخ باقر شريف القرشي، ج ٢، ص ٤٤٢.

(٢) حياة الإمام الحسين عليه السلام، الشيخ باقر شريف القرشي، ج ٢، ص ٤٤٢.

ولقد أبا مسلم إلا أن يواسي الحسين عليه السلام في مصيبتة، وأن يحاكيه في رزيته، فصحيح أنه لم يكن معه في كربلاء، فكانت تلك حسرة في قلبه الشريف، إلا أن الله تعالى قد اختار له شهادة كشهادة الحسين عليه السلام، تماشت معها في كل تفاصيلها..

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين والطاهرين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الَّذِينَ كَفَرُوا
فَعَسَىٰ أَمْرُهُمْ
أَن يَكُونَ عِزًّا

قم المقدسة في زمن السيدة المعصومة عليها السلام

الشيخ عباس علي الصائغ

الملخص:

تعرض الكاتب إلى دراسة حقبة تاريخية مهمة من تاريخ مدينة قم المقدسة، وهي المرتبطة بزمن السيدة فاطمة بنت موسى عليها السلام، وذلك من خلال التطرق إلى تراجم أبرز العلماء والمحدثين في تلك الحقبة الزمنية، ومن خلال ما ورد من الروايات المعصومية في شأن مدينة قم وأهلها، ثم التطرق إلى ما ورد من نقولات تاريخية بالنسبة إلى سفر السيدة المعصومة عليها السلام إلى مدينة قم، مع ذكر مجموعة من النقاط والملاحظات والفوائد المرتبطة بهذا الأمر.

مقدمة:

كانت ولا زالت مدينة قم المقدّسة حاضنةً للتشيع، ومنبعاً مهماً من منابع علوم أهل البيت عليهم السلام، فهي التي احتضنت العديد من سلالة أهل البيت عليهم السلام، وخرّجت العلماء والفقهاء على مرّ العصور، فنالت الفخر والعزّة، لا سيما أنّها قد حوت على قبر السيدة الجليلة فاطمة المعصومة عليها السلام بنت الإمام الكاظم عليه السلام، فلذا يُعدّ البحث عن تاريخ مدينة قم وعن أهلها وعن السيدة المعصومة عليها السلام بحثاً مهماً ينبغي إثراؤه ودراسته وتحليله بشكل جيّد؛ حتى تستفيد الأجيال القادمة من تجربة فريدة من نوعها، وتستلهم العبر منها.

ومن هذا المنطلق أردنا أن نطرح على بساط البحث مقطعاً تاريخياً مهماً من المقاطع الزمنية التي مرّت بها مدينة قم المقدّسة، وهو المقطع المعبرّ عن فترة وصول السيدة المعصومة عليها السلام إلى مدينة قم، فكثيرة هي التساؤلات حول هذه الفترة المهمّة، من قبيل: من هي أبرز الشخصيات التي كانت تعيش في مدينة قم في تلك الفترة؟ وما هي أهميّة تلك المدينة؟ وكيف سافرت السيدة المعصومة عليها السلام إليها؟ ولماذا اختارت السيدة عليها السلام مدينة قم بالخصوص للنزول فيها؟ ما هي طبيعة العلاقة بين أهل قم وبين الأئمة عليهم السلام؟

كثيرة هي الأسئلة، وسنحاول أن نستوعبها في طيّات هذا البحث. ولكن ينبغي التنبيه على أمرٍ مهمّ وهو أنّ البحث حول السيدة المعصومة عليها السلام ليس بالأمر اليسير؛ إذا ما لاحظنا قلة المصادر التي

تطرقت إلى سيرتها بشكل عام، وبالتالي ليس للباحث إلا اتخاذ طريقة جمع القرائن والتحليل حتى يصل إلى نتائج مقبولة.

وبناءً على ذلك سوف نقسم البحث إلى مطلبين أساسيين، وفي كل مطلب سوف نذكر مجموعة من النقاط والملاحظات والتأملات المرتبطة بالمطلب، لعلها تكون نافعة في خلق تصوّر واضح حول ذلك المقطع الزمني الذي مرّت به مدينة قم.

المطلب الأول: علماء ووجهاء مدينة قم في زمن السيدة المعصومة عليها السلام حتى نتعرّف على أجواء مدينة قم المقدّسة في زمن السيدة المعصومة عليها السلام لا بدّ من التعرّف على العلماء والوجهاء الذين كانوا يعيشون في مدينة قم في تلك الفترة، أعني الفترة التي جاءت فيها السيدة المعصومة عليها السلام إلى مدينة قم، وذلك في عام (٢٠١ هـ)، ثم بعد ذلك نذكر مجموعة من النقاط المستفادة من معرفة هؤلاء الأشخاص. فبدايةً نذكر مجموعة من العلماء والوجهاء في تلك الحقبة الزمنية والمترجم لهم في الكتب، وذلك بحسب الترتيب الزمني:

١- إدريس بن عبدالله بن سعد الأشعري القمي (ح: ١٨٣ هـ) محدّث، مصنّف، من أوائل المحدّثين من البيت الأشعري في قم. من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وروى عنه. ويرجّح السيد الخوئي^(١) أنّه أدرك الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، ولكن من المؤكّد أنّه لم تصلنا له

(١) معجم رجال الحديث، ج ٣، ص ١٧٤.

رواية عنها^(١).

أول محدث برز في بيته، والذي سيعجّ بعده بكبار المحدثين، ومنهم ابنه أبو جرير الشهير^(٢). ومن أمارات بروزه أنه أول أشعري ترجم له ابن حجر في لسان الميزان، فمجرد الترجمة له أمانة على أن شهرة هذا المحدث الرائد قد تجاوزت المدى الفكري لأمثاله^(٣).

وروي عن الشيخ إدريس بن عبد الله بن سعد الأشعري القمي - الذي كان من أجلاء الثقات ومن عدول المحدثين بقم - عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا عمّت البلدان الفتن فعليكم بقم وحواليها ونواحيها؛ فإنّ البلاء مدفوع عنها»^(٤).

٢- زكريا ابن إدريس بن عبد الله بن سعد الأشعري

قال النجاشي: "زكريا بن إدريس بن عبد الله بن سعد الأشعري القمي أبو جرير، قيل إنه روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن والرضا عليهم السلام، له كتاب"^(٥).
عُدّ من أصحاب الإمام الكاظم والرضا عليهم السلام. لا توثيق له بالخصوص، ولكن يمكن توثيقه بمجموعة من القرائن التي تورث الاطمئنان:

(١) أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ١، ص ٢٨٣.

(٢) ستأتي ترجمته بعد ترجمة أبيه.

(٣) أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ١، ص ٢٨٣.

(٤) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٥٧، ص ٢١٧، ط - دار إحياء التراث.

(٥) رجال النجاشي، ص ١٧٤.

منها: ما رواه الكشي: محمد بن قولويه، قال: حدثنا سعد، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن حمزة بن اليسع، عن زكريا بن آدم، قال: دخلت على الرضا عليه السلام من أول الليل في حدثان موت أبي جرير، فسألني عنه، وترحم عليه، ولم يزل يحدثني وأحدثه حتى طلع الفجر، فقام عليه السلام فصلّى الفجر.

ومنها: ما ذكره العلامة الحلي: من أنه كان وجهاً يروي عن الرضا عليه السلام.

ومنها: توصيف الصدوق إياه في المشيخة بصاحب موسى بن جعفر عليه السلام.

ومنها: رواية الأجلاء عنه، كصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وابن أبي عمير، ويونس بن عبد الرحمن، وابن المغيرة^(١).
فهذه القرائن وإن أمكن المناقشة في كل منها على انفراد، إلا أنّها بمجموعها تورث الاطمئنان بوثاقه هذا الشخص.

٣- إدريس بن عيسى بن عبد الله بن سعد الأشعري (ح: ١٨٣ هـ) محدّث، من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، دخل عليه وروى عنه حديثاً واحداً، والظاهر أنّ هذا الحديث لم يصلنا.

لم يذكر لتاريخ وفاته، وتاريخ حياته المسطور في العنوان مستند إلى أنّه أدرك إمامة الإمام الرضا عليه السلام (١٨٣ - ٢٠٢ هـ)، ولا ريب أنّه

(١) راجع معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٧، ص ٢٧٦.

عاش بعد هذا التاريخ^(١).

٤- إسحاق بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري (ح: ١٨٣ هـ) محدث، مصنف، من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وروى عنه. توفي في قم، ودفن فيها في مقبرة شيخان الواقعة قرب حرم السيدة المعصومة عليها السلام.

لم يذكر لتاريخ وفاته، وتاريخ حياته المدون في العنوان مستفاد من أنه أدرك إمامة الإمام الرضا عليه السلام (١٨٣ - ٢٠٢ هـ)، وما من ريب في أنه عاش بعد ذلك التاريخ^(٢).

٥- إسماعيل بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري (ح: ١٨٣ هـ) قال النجاشي: "إسماعيل بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري، وجه من القميين، ثقة، له كتاب أخبرنا علي بن أحمد، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، قال: حدثنا محمد بن أبي الصهبان، قال: حدثنا إسماعيل بن آدم بكتابه"^(٣).

محدث، مصنف، من وجوه أهل الحديث في قم في زمانه، لا تذكر كتب الرجال عمّن سمع، وهذا لا ينفي أنه كان من أهل الحديث، بشهادة قول النجاشي فيه: "وجه من القميين، ثقة" الذي فهمنا منه أنه وجه بوصفه محدثاً، وليس لأي اعتبار آخر، وإلا لماذا يوثقه، فضلاً عن قوله: «له

(١) رجال الأشعريين المحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، الشيخ جعفر المهاجر، ص ٤٧.

(٢) رجال الأشعريين المحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، الشيخ جعفر المهاجر، ص ٤٨.

(٣) رجال النجاشي، ص ٢٧.

كتاب"، أي في الحديث. روى عنه محمد بن أبي الصبهان.

ترجم له ابن أبي داوود مع وضع إشارة (لم) بعد اسمه، ومعناها أنه لم يرو عن الأئمة عليهم السلام. والظاهر أنه عاصر الإمام الرضا عليه السلام ولم يلقه^(١).

٦- إسماعيل بن سعد الأحوص الأشعري (ح: ١٨٣ هـ)

القمي، ثقة، من أصحاب الرضا عليه السلام^(٢)، المعروف بالأكبر تمييزاً له عن حفيده، محدث، والظاهر أنه لم يرو إلا عن الإمام الرضا عليه السلام.

جدّه الثالث الأحوص بن سعد كان من جملة المهاجرين الأوائل من الكوفة.

لا ذكر لتاريخ وفاته. وتاريخ حياته المدوّن في العنوان مستند إلى أنه أدرك إمامة الإمام الرضا عليه السلام (١٨٣ - ٢٠٢ هـ) وهذا هو القدر المتيقن فأثبتناه^(٣).

٧- زكريا بن عمران القمي (ح: ١٨٣ هـ)

من المحدّثين الإمامية، ولكن لم تذكر في الكتب تفاصيل حياته، ولم يوثق بالخصوص. روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، وروى عنه محمد بن خالد، والحسين بن سعيد، ومحمد بن سهل. كان على قيد الحياة قبل عام ١٨٣ هـ^(٤).

(١) أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ١، ص ٣٠٢.

(٢) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٣، ص ١٣٧.

(٣) أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ١، ص ٣١٠.

(٤) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٧، ص ٢٨٤. أحسن التراجم لأصحاب الإمام

٨-مرزبان بن عمران بن عبد الله بن سعد الأشعري (ح: ١٨٣ هـ) محدث إمامي، ومصنّف، ومدوح، وقيل: ثقة، له كتاب. من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، وروى عن الإمام الرضا عليه السلام.

روى عنه الحسين بن أحمد بن يحيى، وصفوان بن يحيى، وسعد بن سعد وغيرهم.

كان حياً قبل عام ٢٠٣ هـ.

وروى الصفار في بصائر الدرجات عن أحمد بن محمد عن البرقي عن المرزبان بن عمران قال: سألت الرضا عليه السلام عن نفسي، فقلت: أسألك عن أهمّ الأشياء، أمن شيعتكم أنا؟ فقال: «نعم». فقلت: جعلت فداك فتعرف اسمي في الأسماء؟ قال: «نعم»^(١).

وروى الشيخ المفيد في الاختصاص بسند معتبر عن المرزبان بن عمران القمي الأشعري القمي نحوه^(٢).

٩-عمران بن محمد بن عمران بن عبد الله بن سعد الأشعري (ح: ١٨٣ هـ)

محدث، مصنّف، من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليهما السلام، روى

موسى الكاظم عليه السلام، الشبستري، عبد الحسين، ج ١، ص ٢٦٢.

(١) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، ج ١، ص ١٩٣، ط-مؤسسة الأعلمي.

(٢) أحسن التراجم لأصحاب الإمام موسى الكاظم عليه السلام، الشبستري، عبد الحسين، ج ٢، ص ١٢٠. أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ٣، ص ١٤٦٣. معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٨، ص ١١٦.



عنه أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن عيسى الأشعري. له كتاب ولكن لم تصلنا عنه في الكتب الأربعة رواية.

لا ذكر لتاريخ وفاته، وتاريخ حياته المسطور في العنوان مستند إلى أنه أدرك إمامة الإمام الرضا عليه السلام (١٨٣ - ٢٠٢ هـ) ^(١).

١٠- عبد العزيز بن المهدي بن محمد بن عبد العزيز الأشعري (ح:

١٨٣ هـ)

محدث، مصنف، من وكلاء الأئمة عليهم السلام، وخاصة الإمام الرضا عليه السلام، كان وكيلاً للإمام الرضا عليه السلام في قم، وكان له بها مقام عالٍ.

قال الكشي: "عبد العزيز بن المعتدي القمي: جعفر بن معروف، قال: حدثني الفضل بن شاذان بحديث عبد العزيز بن المهدي، فقال الفضل: ما رأيت قمياً يشبهه في زمانه" ^(٢).

وعن علي بن محمد القتيبي، قال: "حدثني الفضل، قال: حدثني عبد العزيز وكان خير قمي في من رأيت، وكان وكيل الرضا عليه السلام" ^(٣).

لم نعث على ما يفيد باقي نسبه، وهذا أمانة على أنه ليس من البيوت الأشعرية الأربعة الكبرى.

لا ذكر لتاريخ وفاته. وتاريخ حياته المدون في العنوان مستند إلى أنه أدرك إمامة الإمام الرضا عليه السلام (١٨٣ - ٢٠٢ هـ)، وما من ريب في أنه

(١) رجال الأشعريين المحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، الشيخ جعفر المهاجر، ص ١٢٥.

(٢) رجال الكشي، ص ٥٠٦.

(٣) نفس المصدر.

عاش بعد ذلك التاريخ^(١).

١١- إبراهيم بن محمد الأشعري (ح: ١٨٣ هـ)

محدث، مصنّف، ثقة، قال عنه النجاشي: "إبراهيم بن محمد الأشعري، قمي، ثقة، روى عن موسى والرضا عليهما السلام"^(٢).

١٢- عبد الله بن الصلت الأشعري، أبو طالب القمي (ح: ٢٠٢ هـ)

محدث، مفسّر، شاعر، مصنّف، من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، وروى عنهما، والظاهر أنّه عاصر الإمام الجواد عليه السلام ولم يلقه.

لا نصّ في المصادر على أنّه أشعري، والظاهر أنّه أخو الريّان بن الصلت الأشعري.

لا ذكر لتاريخ وفاته. وتاريخ حياته المدوّن في العنوان مستند إلى أنّه أدرك إمامة الإمام الجواد عليه السلام (٢٠٢ - ٢٢٠ هـ)، وما من ريب في أنّه عاش بعد هذا التاريخ بمدة طويلة؛ بشهادة أنّه لم يلقه، مع أنّ إمامته طالت ثماني عشرة سنة^(٣).

١٣- زكريا بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري القمي (ح: ٢٠٢ هـ)

فقيه، محدث، مصنّف، من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليهما السلام.

(١) معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ٣٥. رجال الأشعريين المحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ص ٩٦.

(٢) رجال النجاشي، ص ٢٤.

(٣) رجال الأشعريين المحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ص ٩٩.

من أوائل الفقهاء والمحدثين الأشعريين في قم ذوي الدور التاريخي في تطوير علمي الحديث والفقہ الإماميين.

قال النجاشي: "ثقة، جليل، عظيم القدر، وكان له وجه عند الرضا عليه السلام".

وردت في مدحه عدة أحاديث:

الأول: ما ذكره الكشي من أنه سمع من أصحابنا عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي، قال: دخلت علي أبي جعفر الثاني عليه السلام في آخر عمره فسمعتة يقول: «جزى الله صفوان بن يحيى، ومحمد بن سنان، وزكريا بن آدم عني خيراً، فقد وفوا لي» - ولم يذكر سعد بن سعد - قال: فخرجت فلقيت موقفاً فقلت له: إن مولاي ذكر صفوان، ومحمد بن سنان، وزكريا بن آدم، وجزاهم خيراً ولم يذكر سعد بن سعد؟ قال: فعدت إليه فقال: «جزى الله صفوان بن يحيى، ومحمد بن سنان، وزكريا بن آدم، وسعد بن سعد عني خيراً؛ فقد وفوا لي».

الثاني: قال الكشي: حدثني محمد بن قولويه، قال: حدثنا سعد بن عبد الله بن أبي خلف، عن محمد بن حمزة (بن اليسع)، عن زكريا بن آدم قال: قلت للرضا عليه السلام: إني أريد الخروج عن أهل بيتي فقد كثر السفهاء فيهم، فقال: «لا تفعل؛ فإن أهل بيتك يدفع عنهم بك كما يدفع عن أهل بغداد بأبي الحسن الكاظم عليه السلام».

الثالث: وقد أوصى الإمام الرضا عليه السلام أحد أصحابه بأن يأخذ معالم دينه عنه، فقد ورد عن علي بن المسيّب أنه قال: قلت للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟

فقال: «من زكريا بن آدم القمي، المأمون على الدين والدنيا». قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه.

وزكريا بن آدم قد أدرك إمامة الإمام محمد الجواد عليه السلام، وتوفي في مدينة قم، في مقبرة شيخان بالقرب من حرم السيدة المعصومة عليها السلام، وقبره فيها معروف يُزار إلى يومنا هذا^(١).

١٤- سعد بن سعد بن الأحوص الأشعري (ح: ٢٠٢ هـ)
فقيه، محدث، مصنف، عظيم المنزلة، جليل القدر، من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليهما السلام، وروى عنهما، ويقال أنه أدرك الإمام الكاظم عليه السلام.

قال النجاشي: "سعد بن سعد بن الأحوص بن سعد بن مالك الأشعري القمي، ثقة، روى عن الرضا وأبي جعفر عليهما السلام كتابه المبوب".

ورد في حقه عن الإمام أبي جعفر الثاني عليه السلام: «جزى الله صفوان بن يحيى، ومحمد بن سنان، وزكريا بن آدم، وسعد بن سعد عني خيراً؛ فقد وفوا لي».

من رواد تبويب الأحاديث بحسب موضوعها، الذي تولاه بالدرجة الأولى المحدثون الفقهاء الأشعريون القميون، وكانت الخطوة الضرورية في الاتجاه نحو الفقه، أي استنباط نص جديد من النصوص

(١) أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ٢، ص ٦٥٧. معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٨، ص ٢٨١.

الحديثية، حيث إن لسعد كتابين: كتاب مُبَوَّب في الحديث رواه عن الإمامين، وكتاب آخر غير مُبَوَّب، حيث قال النجاشي: "روى عن الرضا وأبي جعفر عليهما السلام كتابه المَبَوَّب" ^(١).

١٥- محمد بن خالد البرقي (ح: ٢٠٢ هـ)

البرقي نسبة إلى بَرَقْرود، قرية دارسة كانت من توابع قم.

فقيه محدث، مؤرِّخ، كلامي، مصنّف. ولد في بَرَقْرود في أسرة ترجع بأصلها إلى الكوفة. هاجر جدّه عبد الرحمن منها ونزل بَرَقْرود ومعه والده خالد.

من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، كما صحب الإمام الجواد عليه السلام وسمع وروى عنه، والظاهر أنّه توفي في حياته.

كما روى أيضاً عن كثيرين، أعرّفهم: صفوان بن يحيى، محمد بن أبي عمير، عماد بن عيسى الجهني، زكريا بن آدم الأشعري، سيف بن عميرة النخعي، سعد بن سعد الأشعري، يونس بن عبد الرحمن، الحسن بن علي بن فضال، عبد الله بن المغيرة.

روى عنه: ابنه أحمد، أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، علي بن الحسن بن فضال، محمد بن علي بن محبوب الأشعري، محمد بن أبي الصبهان، وآخرون.

(١) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٨، ص ٦١. أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ٢، ص ٦٨٤. سبل الرشاد إلى أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، الشبستري، عبد الحسين، ص ١٢٩.

كثير الرواية للحديث، وقع اسمه في الكتب الأربعة في تسعمائة وستين مورداً.

لا ذكر لتاريخ وفاته، وتاريخ حياته المدون في العنوان مستند إلى أنه أدرك إمام الإمام الجواد عليه السلام (٢٠٢ - ٢٢٠ هـ) ولا ريب أنه عاش بعد ذلك ^(١).

فمن من خلال من يروي عنهم نعرف بأنه إما أنه كان يعيش في قم، أو أنه كان يتردد على قم كثيراً.

١٦- أبو طاهر بن حمزة بن اليسع بن عبد الله بن سعد الأشعري (ح: ٢٠٢ هـ)

محدث، روى عن الإمامين الرضا والهادي عليهما السلام، روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، ومحمد بن علي بن محبوب الأشعري.

كان أبوه - حمزة - من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، وكان أخوه - أحمد - من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام ^(٢).

نكتفي بذكر هذه المجموعة من أسماء العلماء والوجهاء التي - بحسب القرائن - كانت تعيش في قم، وهناك العديد غيرهم لم نتعرض لهم تجنباً للإطالة.

ومن خلال ما استعرضناه من أسماء سوف نذكر مجموعة من النقاط:

(١) أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ٣، ص ١٢٧٤.

(٢) رجال الأشعريين من المحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، الشيخ جعفر المهاجر، ص ٢٨.

النقطة الأولى: مكانة قم العلمية

بعد أن استعرضنا بعض الأسماء البارزة في مدينة قم بالنسبة إلى فترة حياة السيدة المعصومة عليها السلام نجد أنّها كانت زاخرة بالعلماء والمحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، فقد اتّسمت قم المقدّسة منذ ذلك الزمن بسمة العلم، ولا يخفى أنّ وجود هذا الكمّ من العلماء والمحدثين في تلك المنطقة ينعكس بشكل أو بآخر على سائر أفراد المجتمع، بحيث يكون ذلك المجتمع - بركة علمائه - أصحاب وعي وثقافة وبصيرة غير متوقّرة في سائر المناطق.

النقطة الثانية: من هم الأشعريون؟

نلاحظ بأنّ أغلب العلماء والمحدثين في تلك الحقبة يرجع نسبهم إلى الأشعريين، فيتبادر إلى الذهن سؤال مهم وهو من هم هؤلاء الأشعريين؟ ولماذا تميّزوا بعلمهم وولائهم لآل البيت عليهم السلام؟

من هنا سوف نستعرض لمحة موجزة عن تاريخهم المبارك، فنقول:

الأشعريّون منسوبون إلى جدّهم الملقّب بالأشعر، وهم جماعة قبلية صغيرة نزلت الكوفة بعد فتح العراق، وكان لهم دورٌ فاعلٌ في أحداث العراق، فقد اشتركوا مع المختار الثقفي في ثورته، وكان كبير الأشعريين - وهو حميد - من أمراء المختار ومُن قُتل معه عام ٦٨ للهجرة، وكذلك اشتركوا مع عبد الرحمان بن محمد الأشعث في ثورته على والي الأمويين.

إلى أن حصلت وقعة دير الجماجم، حيث انتفض العراق عام ٨١ هـ في

ثورة عارمة ضد الحجاج بن يوسف الثقفي والتي استمرت لمدة عامين، وحصلت فيها معارك شديدة وقاسية، إلى أن انتصر الحجاج وحصلت الهزيمة النهائية لأهل العراق عام ٨٣هـ في منطقة دير الجماجم الواقعة قرب الكوفة، وقد ارتكبت فيها مذبحه هائلة، وقُتل فيها قراء الكوفة، ثم تلت هذه الهزيمة حالات الانتقام والتشفي الرهيبة، ومُن قُتل في المذبحة التي تلت هذه الهزيمة اثنان من كبار التابعين وهما: سعيد بن جبير، وكميل بن زياد النخعي صفي أمير المؤمنين عليه السلام.

فهنا وجد الأشعريون أنفسهم بين خيارات صعبة، فإما الخضوع للسلطة والذلّ والهوان، وإما القتل والموت، وإما البحث عن مكان آمن يأويهم، فانطلقوا -إلا قليلاً منهم- بنسائهم وأولادهم في هجرة اتجهت شرقاً، ولم تكن تلك الهجرة مخطّطاً لها، بل كانت أقرب إلى التيه والسّوح في الأراضي، فمات كثير منهم إثر حادث الوباء الذي أصابهم.

إلى أن أوقفتم الدروب الطويلة عند أرضٍ في غرب إيران، فنزلوا في نواحي قرية أبرشتجان من نواحي قم، ويقال بأنّها لم تكن أرضاً عامرة، بل هي مدينة مستحدثة، فكانت أرضها ملحاً وآجام، وكان ماؤها زُعاف، فسكنوا في تلك الأرض واتخذوها وطناً لهم، حتى جعلوها مدينة عامرة وزاهرة، وصارت حاضرة علمية فريدة، ومنارة من منارات الإسلام إلى يومنا هذا^(١).

(١) راجع مقدمة كتاب رجال الأشعريين من المحدثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، الشيخ جعفر

قال الحموي في معجم البلدان: "وكان بدء تمصيرها في أيام الحجاج بن يوسف سنة ٨٣، وذلك أنّ عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس كان أمير سجستان من جهة الحجاج، ثم خرج عليه وكان في عسكره سبعة عشر نفساً من علماء التابعين من العراقيين، فلما انهزم ابن الأشعث ورجع إلى كابل منهزماً كان في جملته إخوة يقال لهم: عبد الله والأحوص وعبد الرحمن وإسحاق ونعيم، وهم بنو سعد بن مالك ابن عامر الأشعري، وقعوا إلى ناحية قم، .. وكان متقدّم هؤلاء الأخوة عبد الله بن سعد، وكان له ولد قد ربي بالكوفة فانتقل منها إلى قم، وكان إمامياً، فهو الذي نقل التشيع إلى أهلها، فلا يوجد بها سنيّ قط"^(١). ويقال - كما عن الحموي أيضاً -: إنَّ أوَّل من مَصَّر أرضَ قم هو طلحة بن الأحوص الأشعري.

النقطة الثالثة: مكانة قم والقميّين عند الأئمة عليهم السلام

إذا تتبّعنا الروايات الواردة في شأن قم وأهلها نجدها قد أعطت مكانة عظيمة لهذه البلدة، فهي ذات شأن عند أهل البيت عليهم السلام، وهذا بالتأكيد ليس أمراً عاطفياً أو مجاملةً، بل لعلمهم صلوات الله عليهم أنّ هذه البلدة ستصبح منارة للعلم والتشيع.

وهنا نذكر جملة من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في شأن قم وأهلها:

منها: ما عن عيسى بن عبد الله الأشعريّ عن الصادق جعفر بن

المهاجر. وكذلك: كتاب قم عاصمة الحضارة الشيعية، الشيخ محمد جواد الطوسي، ص ١٧-١٨.

(١) معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج ٤، ص ٣٩٨.

محمد عليه السلام قال: حدّثني أبي عن جدّي عن أبيه عليه السلام قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما أُسري بي إلى السماء حَمَلَنِي جَبْرَائِيلُ عَلَى كَتِفِهِ الْأَيْمَنِ فَنظَرْتُ إِلَى بُقْعَةٍ بِأَرْضِ الْجَبَلِ حَمْرَاءَ أَحْسَنَ لَوْنًا مِنَ الزَّعْفَرَانِ وَأَطْيَبَ رِيحًا مِنَ الْمَسْكِ، فَإِذَا فِيهَا شَيْخٌ عَلَى رَأْسِهِ بُرْنُسٌ، فَقُلْتُ لَجَبْرَائِيلَ: مَا هَذِهِ الْبُقْعَةُ الْحَمْرَاءُ الَّتِي هِيَ أَحْسَنَ لَوْنًا مِنَ الزَّعْفَرَانِ وَأَطْيَبَ رِيحًا مِنَ الْمَسْكِ؟ قَالَ: بُقْعَةُ شِيعَتِكَ وَشِيعَةُ وَصِيِّكَ عَلِيٍّ. فَقُلْتُ: مِنَ الشَّيْخِ صَاحِبِ الْبُرْنُسِ؟ قَالَ: إِبْلِيسُ. قُلْتُ: فَمَا يَرِيدُ مِنْهُمْ؟ قَالَ: يَرِيدُ أَنْ يَصُدَّهُمْ عَنِ وَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَيَدْعُوهُمْ إِلَى الْفَسْقِ وَالْفُجُورِ. فَقُلْتُ: يَا جَبْرَائِيلُ، أَهْوَى بِنَا إِلَيْهِمْ. فَأَهْوَى بِنَا إِلَيْهِمْ أَسْرَعَ مِنَ الْبَرَقِ الْخَاطِفِ وَالْبَصْرِ اللَّامِعِ، فَقُلْتُ: قُمْ يَا مَلْعُونُ فَشَارِكْ أَعْدَاءَهُمْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأَوْلَادِهِمْ وَنِسَائِهِمْ، فَإِنَّ شِيعَتِي وَشِيعَةَ عَلِيٍّ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ، فَسُمِّيَتْ قُمْ"^(١).

ومنها: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ بِالْكُوفَةِ عَلَى سَائِرِ الْبِلَادِ، وَبِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِهَا عَلَى غَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْبِلَادِ، وَاحْتَجَّ بِبَلَدَةِ قَمٍ عَلَى سَائِرِ الْبِلَادِ، وَبِأَهْلِهَا عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ مِنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ، وَلَمْ يَدْعِ اللَّهُ قَمًّا وَأَهْلَهُ مُسْتَضْعَفًا بَلْ وَفَقَّهُمْ وَأَيَّدَهُمْ». ثم قال: «إِنَّ الدِّينَ وَأَهْلَهُ بِقَمٍ ذَلِيلٌ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَأَسْرَعَ النَّاسُ إِلَيْهِ فَخَرِبَ قَمٌ وَبَطَلَ أَهْلُهُ، فَلَمْ يَكُنْ حِجَّةً عَلَى سَائِرِ الْبِلَادِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ تَسْتَقِرَّ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ، وَلَمْ يَنْظُرُوا طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَإِنَّ الْبَلَايَا مَدْفُوعَةٌ عَنْ قَمٍ وَأَهْلِهِ، وَسَيَأْتِي زَمَانٌ تَكُونُ بَلَدَةُ قَمٍ وَأَهْلِهَا حِجَّةً عَلَى الْخَلَائِقِ، وَذَلِكَ فِي زَمَانٍ غَيْبَةِ قَائِمِنَا عليه السلام إِلَى

(١) علل الشرائع، الصدوق، ج ٢، ص ٥٧٢، باب العلة التي من أجلها سميت قم.

ظهوره، ولولا ذلك لساخت الأرض بأهلها، وإنّ الملائكة لتدفع البلايا عن قم وأهله، وما قصده جبار بسوء إلا قصمه قاصم الجبارين، وشغله عنهم بدهية أو مصيبة أو عدو، وينسي الله الجبارين في دولتهم ذكر قم وأهله كما نسوا ذكر الله»^(١).

منها: ما روي عن الصادق عليه السلام أنه ذكر الكوفة وقال: «ستخلو الكوفة من المؤمنين، ويأرز عنها العلم كما تأرز الحية في جحرها، ثم يظهر العلم ببلدة يقال لها قم، وتصير معدناً للعلم والفضل، حتى لا يبقى في الأرض مستضعف في الدين حتى المخدرات في الحبال، وذلك عند قرب ظهور قائمنا، فيجعل الله قم وأهلها قائمين مقام الحجّة، ولولا ذلك لساخت الأرض بأهلها ولم تبق في الأرض حجّة، فيفيض العلم منها إلى سائر البلاد في المشرق والمغرب، فيتم حجّة الله على الخلق حتى لا يبقى أحد على الأرض لم يبلغ إليه الدين والعلم. ثم يظهر القائم عليه السلام ويصير سبباً لنقمة الله وسخطه على العباد، لأنّ الله لا ينتقم من العباد إلا بعد إنكارهم حجّة»^(٢).

ومنها: ما ورد عن الصادق عليه السلام أيضاً: «قم بلدنا وبلد شيعتنا، مطهّرة مقدّسة، قبلت ولايتنا أهل البيت، لا يريدهم أحد بسوء إلا عجّلت عقوبته ما لم يخونوا إخوانهم، فإذا فعلوا ذلك سلّط الله عليهم جابرة سوء، أما أنّهم أنصار قائمنا ورعاة حقنا»، ثم رفع رأسه إلى السماء وقال: «اللهم اعصمهم

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٥٧، ص ٢١٣.

(٢) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٦٠، ص ٢١٣، ح ٢٣، نقلًا عن كتاب تاريخ قم.

من كل فتنة، ونَجَّهم من كل هلكة»^(١).

ومنها: ما عن أبي الصلت الهروي قال: كنت عند الرضا عليه السلام فدخل عليه قوم من أهل قم فسلموا عليه فردّ عليهم واقربهم ثم قال لهم: «مرحباً بكم وأهلاً، فأنتم شيعتنا حقاً، فسيأتي عليكم يوم تزورون فيه تربتي بطوس، ألا فمن زارني وهو على غسل خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه»^(٢).

وهناك العديد من الروايات المذكورة في شأن مدينة قم وأهلها، ولكن نكتفي بهذا المقدار، وغرضنا من ذلك بيان أن الأئمة عليهم السلام اهتموا كثيراً بهذه البلدة الطاهرة؛ لعلمهم بأنها سوف تكون سماء عالم التشيع، وأن علوم أهل البيت عليهم السلام سوف تنبثق منها إلى أقطار العالم، وهذا ما حصل بالفعل منذ ذلك الزمان إلى يومنا هذا، وإلى ظهور القائم المنتظر عجل الله فرجه إن شاء الله تعالى.

هذا، ومن شدة ولاء أهل قم للأئمة عليهم السلام فقد عرفوا بالرافضة، فكل من كان يُنسب إلى قم يقال عنه: (قمي رافضي)، كما أن المأمون العباسي أراد أن يقربهم ويستفيد منهم في تحقيق أهدافه من تنصيب الإمام الرضا عليه السلام ولياً للعهد، ولكنهم لم يعينوا المأمون في هذا الأمر، وكانوا كذلك يستقبلون في بلدتهم من هاجر من العلويين السادة، ويسكنوهم مساكنهم، ويعطوهم الأموال والقطائع والأراضي الزراعية، وكان

(١) تفسير القمي، مقدمة ج ١، ص ٩.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٦٠.

أهل قم على استعداد تام لتلبية كل أمرٍ يصدر عن المعصومين عليهم السلام،
فقد كانوا بالفعل شيعة لأهل البيت عليهم السلام ^(١).

المبحث الثاني: رحلة السيدة المعصومة عليها السلام إلى مدينة قم

نحاول في هذا المبحث بيان ما ورد في شأن سفر السيدة المعصومة عليها السلام
إلى مدينة قم المقدّسة، ثم بعد ذلك نذكر مجموعة من الملاحظات المرتبطة
بهذا الشأن.

فنعول: روى صاحب تاريخ قم ^(٢) عن مشايخ قم أنّه: "لما أخرج
المأمون عليّ بن موسى الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو في سنة مائتين، خرجت
فاطمة أخته في سنة إحدى ومائتين تطلبه؛ فلما وصلت إلى ساوة مرضت،
فسألت: كم بيني وبين قم؟ قالوا: عشرة فراسخ. فأمرت خادمها، فذهب بها
إلى قم وأنزلها في بيت موسى بن خزرج بن سعد.

والأصحّ: أنّه لما وصل الخبر إلى آل سعد اتّفقوا وخرجوا إليها أن يطلبوا
منها التّزول في بلدة قم. فخرج من بينهم موسى بن خزرج، فلما وصل إليها
أخذ بزمام ناقتها وجرّها إلى قم وأنزلها في داره. فكانت فيها ستّة عشر يوماً، ثمّ

(١) لاحظ كتاب قم عاصمة الحضارة الشيعية، الشيخ محمد جواد الطبسي، ص ٥٨ - ٦٦.
(٢) حسن بن محمد الشيباني القمي (ح: ٣٧٨)، فقيه، مؤرّخ، مصنّف، قال فيه عبدالله أفندي في
رياض العلماء: "كان من أكابر قدماء علماء الأصحاب، ومن أجلاء القميين، ومن قدماء علمائهم، ومن
معاصري الصدوق". يروي عن الشيخ الصدوق، وعن أخيه حسين. يعتبر أوّل من صنّف في تاريخ
قم، وكتاب (تاريخ قم) كبير في عشرين مجلداً، صنّفه بالعربية، وفقدت، وقد ترجم بعضه الحسن
بن علي القمي إلى الفارسية سنة ٨٦٥هـ، ونسخه موجودة مطبوعة. وهذا الكتاب قد ألف للوزير
الصاحب إسماعيل بن عبّاد. لا ذكر لتاريخ وفاته، وتاريخ حياته المذكور مستفاد من تاريخ تأليف
كتابه. أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ١، ص ٤٩٥. بتصرّف يسير.

مضت إلى رحمة الله ورضوانه، فدفنها موسى بعد التغسيل والتكفين في أرض له، وهي التي الآن مدفنها، وبنى على قبرها سقفاً من البواري إلى أن بنت زينب بنت الجواد عليه السلام عليها قبة^(١).

ومن هنا نذكر مجموعة من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: هل هذا هو الخبر الوحيد المنقول عن هجرة السيدة المعصومة عليها السلام؟

من الواضح أن هناك صعوبة عند البحث عن المصادر التي تناولت حياة السيدة المعصومة عليها السلام؛ وذلك لقلّة ما وصلنا حول سيرتها، وبالتالي سوف لن نجد روايات متعدّدة قد ذكرت سفر السيدة المعصومة عليها السلام سوى هذه الرواية.

نعم، هناك نقل آخر يتناول سفر السيدة المعصومة عليها السلام سوف نذكره في الملاحظة الثانية، ولكن لم أجده في المصادر التاريخية.

الملاحظة الثانية: هل السيدة المعصومة عليها السلام سافرت لوحدها؟

إذا لاحظنا الخبر الذي نقلناه عن سفر السيدة المعصومة عليها السلام فإنه -بدواً- يظهر منه أن السيدة عليها السلام كانت قد سافرت مع خادم لها فقط، ولم يكن معها أحد.

ولكن هذا من المستبعد جداً، فهناك قرائن تفيد بأن هناك من رافقها غير خادمها:

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٤٨، ص ٢٩٠.

القرينة الأولى: أن السفر من المدينة إلى خراسان يعتبر سفراً صعباً وخطيراً، حيث لم يكن الطريق ليخلو عن المجرمين واللصوص وقطاع الطرق، خصوصاً أن السيدة المعصومة عليها السلام هي أخت الإمام الرضا عليه السلام الذي كان ولياً للعهد في ذلك الوقت، فخطر اغتيالها ومهاجمتها واردٌ جداً، فمن المستبعد أن تسافر لوحدها مع خادم واحد فقط.

القرينة الثانية: أن السيدة المعصومة عليها السلام لما وصلت إلى ساوة ومرضت، سألت: (كم بيني وبين قم؟ قالوا: عشرة فراسخ)، فمن هم المسؤولون والمجبيون؟ إنه يحتمل قوياً أنها سألت رفقتها التي كانت معها في السفر، كما يحتمل أنها سألت أهل ساوة.

القرينة الثالثة: أن العبد وإن كان مملوكاً، إلا أنه يبقى أجنبياً عن المرأة، فلا يناسب شأن السيدة المعصومة عليها السلام أن تسافر وحدها مع عبد خادم لها.

القرينة الرابعة: أن إخوة السيدة المعصومة عليها السلام كثيرون، وهم أيضاً يشتاقون لرؤية الإمام الرضا عليه السلام، فمن المستبعد أن يتركوا السيدة تسافر لوحدها وهم أصحاب الغيرة والحمية.

القرينة الخامسة: أنه يوجد نقلٌ تاريخي يفيد بأن قافلة كبيرة قد خرجت من المدينة مع السيدة المعصومة عليها السلام، قاصدة إلى خراسان، وقد ضمت اثنين وعشرين علويّاً^(١).

(١) قيام سادات علوي، علي أكبر تشيد، ص ١٦١. نقله السيد جعفر مرتضى العاملي رحمته الله في كتابه الحياة السياسية للإمام الرضا عليه السلام، ص ١٢٨. ولكن لم أجد أثناء بحثي خبراً يفيد هذا المعنى، بل

فإذاً، من المستبعد جداً أن تكون السيدة المعصومة عليها السلام قد سافرت لوحدها مع خادم لها إلى خراسان.

الملاحظة الثالثة: من هو موسى بن خزرج؟

المعروف هو أن السيدة المعصومة عليها السلام قد نزلت في بيت موسى بن خزرج الأشعري، واختلف النقل هل أن موسى هو الذي خرج إلى ساوة وأخذ بالسيدة المعصومة عليها السلام إلى قم، أو أنه استقبلها في قم بعد أن جاءت إليها السيدة المعصومة عليها السلام، فعلى كل حال قد يتساءل الشخص من هو موسى بن خزرج هذا؟ فإن التراجم التي نقلناها سابقاً عن علماء وفقهاء مدينة قم لم يكن من بينها موسى بن خزرج! فمن هو يا ترى؟

نقول: لم تذكر كتب الرجال والتراجم عن موسى بن خزرج -أو الخزرج- سوى أنه قد روى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، وأنه قد روى عنه علي بن إسحاق بن سعد^(١)، فهو مهمل في كتب الرجال، فلم يذكره لا بمدح ولا ذم، ولم يذكره سيرته وترجمته.

إلا أنه من خلال الخبر المنقول المتقدم -إن صحّ- والذي يفيد أن موسى بن خزرج هو الذي خرج لاستقبال السيدة المعصومة عليها السلام وأنه نال شرف استضافتها في بيته من دون سائر الذين ذكرناهم من الفقهاء

حتى المحقق الشيخ محمد جواد الطوسي رحمته الله -في كتاب قم عاصمة الحضارة الشيعية، ص ٧٢- لم يجد هذا المعنى في الأخبار، واستبعد الخبر المنقول في كتاب قيام سادات علوي والذي عبّر عن صاحبه -في ص ٧٣- بأنه من متأخري المؤرخين، وأنه لا يعتمد على نقله منفرداً.

(١) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٩، ص ٩٢.

والمحدثين الكبار، نستفيد أن موسى بن خزرج كان وجهاً من وجوه أهل قم، ومُقدِّماً أمامهم، وإلا لما تقدّم على كل أولئك الفقهاء الكبار والمحدثين.

الملاحظة الرابعة: متى توفيت السيدة المعصومة عليها السلام؟

المعروف والمشهور على الألسن أن السيدة المعصومة عليها السلام دخلت إلى قم في الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول من سنة ٢٠١ هـ، وأنها توفيت في العاشر من ربيع الثاني ٢٠١ هـ في دار موسى بن خزرج، وهذا يعني أنها بقيت في قم قرابة سبعة عشر يوماً.

ولكن الذي يبدو أنه لا ذكر لتاريخ ولادة ووفاة السيدة المعصومة عليها السلام في أي مصدر يمكن التعويل عليه، فلا تحديد لسنة وفاتها، ولا الشهر، ولا اليوم، وقد ذهب بعض المحققين إلى أن تاريخ ولادتها ووفاتها عليها السلام المشتهر بين الناس إنما هو تاريخ موضوع ومجعول ولا أصل له^(١).

وعلى أي حال، فهذا لا يعني عدم إحياء ذكرى ولادتها ووفاتها عليها السلام في اليومين المشهورين بين الناس؛ إذ لا تنافي بين عدم ثبوت تاريخ ولادتها ووفاتها وبين اختيار يومين محددين لإحياء ذكرى ولادتها ووفاتها، بل إحياء ذكراها هو أمر راجح بلا شك ولا ريب.

(١) جرعه از دريا، السيد الزنجاني عليه السلام، ص ٥١٦-٥١٧.

الملاحظ الرابعة: من الذي دفن السيدة المعصومة عليها السلام؟

توجد ثلاثة احتمالات بالنسبة إلى الذي دفن السيدة المعصومة عليها السلام:
 الاحتمال الأول: أن الذي دفنها هو موسى بن خزرج؛ ويشهد لهذا الاحتمال الخبر الذي نقلناه سابقاً، حيث جاء فيه: "دفنها موسى بعد التغسيل والتكفين في أرض له، وهي التي الآن مدفنها"^(١).

الاحتمال الثاني: أن الذي دفنها هو الإمام الرضا عليه السلام؛ ويشهد لهذا الاحتمال ما ورد في كتاب تاريخ قم أيضاً: "حدثني الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد أنه: لما توفيت فاطمة رضي الله عنها وغسلوها وكفنوها، ذهبوا بها إلى بابلان، ووضعوها على سرداب حفروه لها، فاختلف آل سعد بينهم في من يدخل السرداب ويدفنها فيها، فاتفقوا على خادم لهم شيخ كبير صالح يقال له قادر. فلما بعثوا إليها رأوا راكبين سريعين متلثمين يأتيان من جانب الرملة. فلما قربا من الجنازة نزلا وصلياً عليها، ودخلا السرداب وأخذوا الجنازة فدفناها، ثم خرجا وركبا وذهبا ولم يعلم أحد من هما"^(٢)، فهذا الخبر يفيد أن أهل قم قد تحيروا في شأن دفن السيدة المعصومة عليها السلام؛ حيث لا يوجد أحد من محارمها يستطيع أن ينزل إلى السرداب ويدفنها، ثم جاء الراكبان وحصل ما حصل، ومن الواضح أنه لا يقوم بمثل هذا الأمر إلا الإمام عليه السلام.

وأما لماذا لم يسأل أهل قم عنها ومن يكونان؟ فلعل الإمام عليه السلام

(١) تمّ تخريج الرواية سابقاً.

(٢) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٤٨، ص ٢٩٠.

أخبر موسى بن خزرج بأن يكتم الأمر ولا يخبر أحداً.

الاحتمال الثالث: وهو مجرد احتمال لا شاهد عليه، وهو أن الذي دفنها هم من كانوا برفقتها في السفر من أخواتها أو إخوانها بناءً على القول بأنهم كانوا معها، فهم الأحق بهذا الأمر.

الملاحظة الخامسة: هل السيدة المعصومة عليها السلام هي الوحيدة التي سافرت إلى قم؟

عرفنا مما تقدّم أن مدينة قم كانت مأوى العلويين؛ لأنهم يجدون في قم المنعة عن ظلم بني العباس، فلذا بعد السيدة المعصومة عليها السلام توافد العلويون إلى قم بشكل كبير، خصوصاً بعد استقرار موسى المبرقع في قم، حيث ذكر العلامة المجلسي في بحاره ما نصّه: "ومنها: قبر أبي جعفر موسى بن محمد بن علي الرضا عليه السلام، قال: وهو أول من دخل من السادات الرضوية قم، وكان مبرقعاً دائماً، فأخرجه العرب من قم، ثم اعتذروا منه وأدخلوه وأكرموه، واشتروا من أموالهم له داراً ومزارع، وحسن حاله، واشترى من ماله أيضاً قرى ومزارع، فجاءت إليه أخواته زينب وأم محمد وميمونة بنات الجواد عليه السلام، ثم بريهة بنت موسى، فدفن كلهن عند فاطمة رضي الله عنها، وتوفي موسى ليلة الأربعاء ثامن شهر ربيع الآخر من سنة ست وتسعين ومائتين، ودفن في الموضع المعروف أنه مدفنه.

ومنها: قبر أبي علي محمد بن أحمد بن موسى بن محمد بن علي الرضا عليه السلام، توفي في سنة خمس عشرة وثلاثمائة، ودفن في مقبرة محمد بن موسى، ثم ذكر مقابر كثير من السادات الرضوية، وكثير من أولاد محمد بن جعفر الصادق عليه السلام،

وكثير من أحفاد علي بن جعفر، وقبور كثير من السادات الحسينية، وكان أكثر أهل قم من الأشعرين" (١).

إذاً، نجد أنه بعد السيدة المعصومة عليها السلام كثرت الهجرة من العلويين إلى قم المقدسة؛ لما عُرفت قم من شدة إخلاصها وولائها لآل البيت عليهم السلام، فكانت بمثابة السد المنيع أمام ظلم بني العباس لآل البيت عليهم السلام.

ومن أبرز من هاجر إلى قم هو السيد الجليل علي بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام (٢)، حيث هاجر إلى قم واستقرّ فيها؛ وذلك تلبيةً لدعوة القميين له بالمجيء إلى قم والاستقرار فيها، قال المجلسي الأول: "سمعت أن أهل الكوفة استدعوا منه أن يأتيهم من المدينة ويقم عندهم، فأجابهم إلى ذلك ومكث في الكوفة مدة، وحفظ أهل الكوفة منه أحاديث، ثم استدعى منه أهل قم النزول إليهم، فأجابهم إلى ذلك، وبقي هناك إلى أن توفي، وله ذرية منتشرة في العالم، وفي أصفهان قبر بعضهم، منهم قبر السيد كمال الدين في قرية سين برخوار، وهو مزار معروف" (٣).

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٥٧، ص ٢٢٠.

(٢) علي بن جعفر الصادق عليه السلام، توفي سنة ٢١٠ هـ، لُقّب بالعريضي؛ لأنه سكن العريض، وهي مزرعة في نواحي المدينة. محدث، فقيه، مصنف. أخذ عن أبيه في حال الفتوة وروى عنه روايات يسيرة، ثم صحب الإمام الكاظم عليه السلام وأخذ عنه وروى عنه الكثير، ثم صحب من بعده ابن أخيه الإمام الرضا عليه السلام، وأدرك إمامة الإمام الجواد عليه السلام، فكان على كبر سنّه وشيخوخته، وفتوة الإمام الجواد عليه السلام، لا يستتكف عن الإعلان بأنّه يدين له بالطاعة والولاء. أعلام الشيعة، الشيخ جعفر المهاجر، ج ٢، ص ٩٢٥.

(٣) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٤٨، ص ٣٠١-٣٠٢، (ط - بيروت).

واختلفوا في محلّ دفنه على أقوال ذكرت في البحار^(١):

القول الأول: وهو قول المجلسي الأول المتقدّم، وهو أنّه قد دفن في قم، حيث قال: "وقبره في قم مشهور".

ولكن قال العلامة المجلسي رحمته الله: "أما كون مدفنه في قم فلم يذكر في الكتب المعتمدة، لكن أثر القبر الشريف الموجود قديم وعليه مكتوب اسمه".

وفي تحفة الزائر: "يوجد مزار في قم وفيه قبر كبير، وعلى القبر مكتوب قبر علي بن جعفر الصادق عليه السلام ومحمد بن موسى، ومن تاريخ بناء ذلك القبر إلى هذا الزمان قريب من أربعائة سنة"^(٢).

القول الثاني: أنّه دفن في "خارج قلعة سمنان، في وسط بستان نضرة، مع قبة وبقعة وعمارة نزهة. ولكن المنقول عن المجلسي أنّه قال: لم يعلم أنّ ذلك قبره بل المظنون خلافه".

القول الثالث: وهو ما تبناه المحدث النوري، وهو أنّه دفن في العريض، نُقل في البحار: "الثالث: في العريض، بالتصغير، على بعد فرسخ من المدينة، اسم قرية كانت ملكه ومحلّ سكناه وسكنى ذريّته، ولهذا كان يعرف بالعريضي، وله فيها قبر وقبة، وهو الذي اختاره المحدث النوري في

(١) هذه الأقوال مدرجة في كتاب البحار، وهي مقتبسة من كتاب (تحفة العالم في شرح خطبة المعالم) للسيد جعفر آل بحر العلوم الطباطبائي، فهذا الباب عبارة عن شذرات مقتبسة من هذا الكتاب وقد أدرجت في كتاب بحار الأنوار كتتمة للبحث، راجع: بحار الأنوار، المجلسي، ج ٤٨، ص ٣٠١-٣٠٢، (ط - بيروت).

(٢) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٤٨، ص ٣٠١.

خاتمة المستدركات^(١) مع بسط تام، وهو الظاهر، ولعلّ الموجود في قم هو لأحد أحفاده".

خاتمة

من كلّ ما تقدّم نعرف أهمية مدينة قم المقدّسة بالنسبة للتاريخ الشيعي، وكم أنّها قد حظيت بالاهتمام الكبير من الأئمة الأطهار عليهم السلام، وهذا ما يدعوننا - مع صعوبة البحث، وشحّ المصادر التاريخية - إلى البحث أكثر فأكثر، وتحليل تاريخ هذه الحضارة العريقة بشكل أكبر وأعمق؛ للوصول إلى نتائج تاريخية مقبولة تُسهم في إثراء المكتبات الإسلامية، وتستفيد منها الأجيال اللاحقة وتستلهم منها العبر والفوائد.

أسأل الله أن يتقبّل منّي هذا العمل اليسير بأحسن القبول، وأتوسّل بالسيدة الجليلة فاطمة المعصومة عليها السلام بنت الإمام الكاظم عليه السلام أن تكون شفيعاً لي في الجنّة؛ فإنّ لها شأناً من الشأن عند الله عزّ وجلّ كما ورد في زيارتها عليها السلام.

والحمد لله ربّ العالمين.

(١) خاتمة المستدرك، المحدث النوري، ج ٤، ص ٤٨٧.

السيدة المعصومة عليها السلام في حديث الأئمة المعصومين عليهم السلام

الشيخ زهير محمد الخال

الملخص:

تناول الكاتب في مقالته مكانة وشأن السيدة المعصومة عليها السلام، فتعرض إلى نصوص وردت عن أربعة من أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، وقسم الروايات إلى طوائف ثلاث: ما كان قبل ولادتها، وما كان بعد ولادتها، وما كان بعد وفاتها. ثم لفت إلى بعض مقاماتها بالاستفادة من الروايات وكلام بعض العلماء.

تهييد:

لقد احتلت شخصيات من أبناء الأئمة المعصومين عليهم السلام اهتماماً واسعاً من قبل أئمة الدين والهدى صلوات الله وسلامته عليهم، وأكدت الخطابات والأحاديث المعصومية على مقاماتهم وشأنهم وما بلغوه من السمو والرفعة، والقرب من ساحة القدس الإلهي.

وإننا بعد إيماننا واعتقادنا بعصمة النبي الأعظم محمد بن عبد الله صلوات الله عليه وآله وعصمة الأئمة من أهل البيت صلوات الله وسلامته عليهم، نؤمن أن ما يصدر عنهم إنما هو حق من عند الله تبارك وتعالى، ولا يصدر عنهم من دافع العاطفة أو من دافع المجاملة، عندما يؤكدون عليهم السلام على شخصية قريبة منهم نسباً أو بعيدة عنهم من جهة الرابطة النسبي، وما يتحدثون به إلا من جهة كونه حقيقة لا لبس فيها.

فهذا كتاب الله العظيم القرآن الكريم يؤكد على ما يصدر من خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله صلوات الله عليه وآله على أنه وحى من عند الله تعالى في قوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤)، وبيانه: أن القرآن الكريم إذا كان حجة لكونه وحياً إلهياً، فيلزم أن كل ما يقوله النبي صلوات الله عليه وآله حجة أيضاً؛ لكونه وحياً إلهياً.

وكذلك نجد أن القرآن الكريم يؤكد على الأخذ بكل ما جاء به النبي صلوات الله عليه وآله، في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، فالقرآن الكريم يأمرنا بالالتزام بكل تعليم يصدر عن الرسول صلوات الله عليه وآله.



ولذا نقول: إنَّ ما جاء في الأحاديث النبوية الشريفة من التأكيد على فضل أمير المؤمنين عليه السلام وإمامته، وفضل الصديقة الزهراء فاطمة عليها السلام، لم يكن بدافع القرب النسبي لكون أمير المؤمنين عليه السلام ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله، بل لأنَّه هو المستحق للإمامة بأمر الله جبرئيل، وليس بدافع كون الصديقة الزهراء عليها السلام هي ابنته، كما يدعي ذلك بعض المرجفين والمشككين، في كثرة الأحاديث الواردة في فضل الصديقة الزهراء عليها السلام بأنَّ ظاهرة كثرة الأحاديث النبوية في فضل الزهراء عليها السلام تمثل موجاً عاطفياً من والد إلى ابنته، ومثل هذه الدعاوى تجعل القائل بها يخرج النبي الأعظم صلى الله عليه وآله عن حدود العصمة الثابتة له، بالأدلة العقلية والنقلية المستفيضة في جميع أبعاد شخصيته، في كل أقواله وأفعاله، فلو لم يكن صلى الله عليه وآله بعيداً كلَّ البعد عن العاطفة في أقواله المباركة وفي كافة أفعاله لما ألزمتنا الله تعالى باتباعه بشكلٍ مطلقٍ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، فلذا فإنَّ ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل البضعة الزهراء عليها السلام ليس من جهة أنَّه والدها ويُحبُّها حبَّ الأب لابنته، بل لما بلغته من القربِ لله تعالى حقيقةً، وأنَّ الله جبرئيل هو الذي أعلى شأنها، ويمكن القول: إنَّ هذه الأحاديث الشريفة كانت شرحاً لكثيرٍ من الآيات التي نزلت تبياناً لعظمتها ورفعتها وسمو مقامها، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (السورى: ٢٠).

وكذلك أئمة الدين عليهم السلام عندما يصدر منهم مدح لشخصية من الشخصيات، لا يكون ذلك من باب العاطفة، لما ثبت في محله من أنهم معصومون، وأن ما يصدر عنهم يجب التسليم له والطاعة، فقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، ولقد وردت نصوص كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله تثبت ذلك، كحديث الثقلين: عن زيد بن أرقم قال: ثم قال: قام رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً خطيباً بهاء يدعى حمماً بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال: «أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به» فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: «وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي...»^(١)، وهو نص واضح في العصمة، وأن أهل البيت عليهم السلام معصومون كما هو شأن القرآن في العصمة، ومن تلك النصوص: قوله صلى الله عليه وآله: «من سره أن يحيا حياتي، ويموت مماتي، ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فليوالي علياً من بعدي، وليوالي وليه، وليقتد بأهل بيتي من بعدي، فإنهم عترتي، خلقوا من طينتي، ورزقوا فهمي وعلمي، فويل للمكذبين فيهم من أمتي، القاطعين فيهم صلتي، لا أنالهم الله شفاعتي»^(٢).

(١) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٣.

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء، ج ١، ص ٦ بإسناد صحيح.

وقد ورد من طُرُقنا نحن الشيعة الإمامية عن الأئمة عليهم السلام كما في الكافي الشريف: عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «نحن قوم معصومون، أمر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا»^(١)، فهذه الروايات الشريفة تُثبت لنا أنهم عليهم السلام عندما يمتدحون شخصيةً من الشخصيات، قريبةً نسباً بهم أم بعيدة، إنّما لما لها من الشأن عند الله عز وجل.

ومن تلك الشخصيات الممدوحة على لسان النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، ممّن ليس له قُربٌ نسبيٌّ معهم، كمثّل الصحابيّ الجليل سلمان المحمديّ رضوان الله عليه، فقد وردت رواياتٌ عديدة تُبيّن أنّ سلمان قد وصل إلى الدرّجة العالية الرفيعة بالعلم والمعرفة، فعن أبي جعفر عليه السلام: «... وقال رسول الله سلمان منّا أهل البيت إنّما عنى بمعرفتنا وإقراره بولايتنا»^(٢)، فهو من أهل البيت عليهم السلام باتباعه الخالص الصادق للنبيّ المصطفى صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام وولائه لهم، كما قال إبراهيم عليه السلام فيما حكاه الله تعالى من قوله: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ (إبراهيم: ٣٦)، وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «سلمانٌ منّا أهل البيت»^(٣).

وكذلك ما ورد في شأن تلميذ الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام الفقيه المتكلّم زرارّة بن أعين رضوان الله عليه الذي هو من أصحاب الإجماع، ومن رواة الحديث في القرن الثاني الهجريّ، فقد وردت روايات

(١) الكافي، ج ١، ص ٣٦٩، باب في أنّ الأئمة عليهم السلام بمن يشبهون ممن مضى.

(٢) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٦٥، ص ٥٥.

(٣) الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ٤، ص ٦٢.

كثيرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في مدحه، فقد ورد في الكشي في ترجمة زرارة، في صحيحة عبد الله بن زرارة، أن أبا عبد الله عليه السلام قال له: «أقرئ مني على والدك السلام وقل له: إني أنا أعيبك دفاعاً مني عنك، فإنّ الناس والعدو يسارعون إلى كلّ من قربناه وحمدنا مكانه؛ لإدخال الأذى في من نحبه ونقربه، ويرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوه منا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله ويحمدون كلّ من عبناه نحن، فإنّما أعيبك لأنك رجل اشتهرت بنا وبمليك إلينا، وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر بمودتك لنا ولميلك إلينا. فأحبت أن أعيبك ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك ونقصك، ويكون بذلك متّادافع شرهم عنك، يقول الله عز وجل: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (الكهف: ٧٩). هذا التنزيل من عند الله صالحة، لا والله ما عابها إلا لكي تسلم من الهلك ولا تعطب على يديه ولقد كانت صالحة ليس للعب فيها مساغ والحمد لله. فافهم المثل يرحمك الله فأنت والله أحبّ الناس إليّ، وأحبّ أصحاب أبي حياً وميتاً، فإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وإنّ من ورائك ملكاً ظلوماً غصباً، يرقب عبور كلّ سفينة صالحة ترد من بحر الهدى؛ ليأخذها غصباً وأهلها، ورحمة الله عليك حياً ورحمته ورضوانه عليك ميتاً»^(١)، فمثل هذا المدح والثناء الكبير على الفقيه الجليل زرارة بن أعين اتّخذه علماء علم الرجال دليلاً على وثاقته، فقد وثقه كلّ من ترجم له، ومثل هذا البحث راجع لمحلّه

(١) اختيار معرفة الرجال، ص ١٣٨، الرقم ٢٢١.

في علم الرجال في نصّ أحد المعصومين على وثاقة الرجل، في باب التوثيق الخاصة، فراجع.

كذلك، فإنّ هناك شخصيات عديدة من أبناء الأئمة المعصومين عليهم السلام قد أشارت لشأنهم روايات كثيرة، كشخصية أبي الفضل العباس عليه السلام، التي احتلت اهتماماً واسعاً من قبل الأئمة عليهم السلام؛ لأهمية القضية الحسينية المباركة، التي كان العباس عليه السلام أحد أقطابها المهمين ورجالاتها العظماء البارزين، وكان الدور الذي يتحمّله قمر بني هاشم في هذه القضية إحدى الملاحم المهمة، الذي حدى بأئمة الهدى عليهم السلام أن يجعلوه من أهم الشخصيات البارزة في سيرتهم ومشروعهم الرسالي، لذا أضحت شخصية العباس عليه السلام من أهم دواعي الاعتزاز التي يفخر بها المخلصون الأوفياء، الذين يبحثون عن القدوة الصالحة المرشدة للالتزام بخطّ الإمام المعصوم عليه السلام، فقد ورد كثير في مدحه والثناء عليه بلسان الأئمة المعصومين عليهم السلام، وقد روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «كان عمنا العباس بن علي نافذ البصيرة، صلب الإيمان، جاهد مع أبي عبد الله عليه السلام وأبلى بلاءً حسناً ومضى شهيداً»^(١)، وللمتأمل في ما ورد في الزيارة المعتمدة عن الإمام الصادق عليه السلام لعمه أبي الفضل العباس عليه السلام الدليل الدامغ على ما بلغه أبي الفضل عليه السلام من مقام وشأن عظيم عند الله تعالى، «السلام عليك أيها العبد الصالح المطيع لله ولرسوله ولأمير المؤمنين والحسن والحسين

(١) مقتل أبي مخنف، ص ١٣١.

صلى الله عليهم»^(١).

في رحاب السيِّدة المعصومة عليها السلام:

ومن تلك الشخصيات المباركة التي احتلت مكانة سامية رفيعة في خطابات الأئمة الطاهرين عليهم السلام هي: بنت الإمام وأخت الإمام وعمّة الإمام، بضعة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام السيِّدة الجليلة فاطمة المعصومة عليها السلام.

فإنَّ المتأمل في تلك الروايات الشريفة التي وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في شأنها، يكونُ أمامَ حقيقة واضحة، في بيان جلاله قدرها، وشموخ مقامها العظيم، وأنها عليها السلام قد بلغت درجات عالية في مدارج الكمال والفضل، وأنها عالمة فاضلة، وكيف لا تكون كذلك وهي نخبه البيت الموسوي، وقد ذكّر سماحة آية الله السيّد عادل العلوي دام ظلّه، في حديثه عن السيِّدة المعصومة عليها السلام: "أنها" اشتهرت بالعصمة الأفعالية كعمتها زينب الكبرى"^(٢).

من سُلالة النبوة والإمامة، ومن شخصيات أهل بيت العصمة والطهارة الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، السيِّدة الجليلة فاطمة المعصومة بنت الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، وهي من السُلالة الطاهرة الزكيّة، وُلدت عليها السلام في المدينة المنورة في

(١) كامل الزيارات، ص ٧٨٦.

(٢) موسوعة رسالات إسلامية ج ١٥، ص ٦١، كتاب شهد الأرواح، دراسة مختصرة عن حياة السيِّدة المعصومة عليها السلام وتاريخ قم المقدّسة، السيّد عادل العلوي.

غرة شهر ذي القعدة من سنة ١٧٣ هـ^(١)، وقد ترعرعت هذه السيدة الفاضلة في بيت أبيها الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، فورثت نور أهل بيت العصمة والطهارة، وقد أخذت من هديهم وعلومهم.

وإن نسبها الشامخ أحد الأدلة على طهارتها وعظمتها وعلوها في سماء المجد، فهي بنت الإمام الصابر والعبد الصالح، الذي مثله كمثل الشمس في كبد السماء (وصي الأبرار، وإمام الأخيار، وعيبة الأنوار، ووارث السكينة والوقار والحكم والآثار)^(٢)، وأخوها هو الإمام الثامن من أئمة أهل البيت عليهم السلام، الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، الذي قال فيه أبوه الإمام الكاظم عليه السلام: «هذا أخوكم علي بن موسى عالم آل محمد»^(٣)، وقد كانت السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام أختاً للإمام الرضا عليه السلام من أمه، فأُمُّهُما واحدة^(٤)، وهي: السيدة تُكْتَم عليها السلام، ولها أسماء أخرى، منها: نجمة، أروى، سُمان، سكن أو سُكنى^(٥)، وتُكْتَم هو ما استقر عليها اسمها حين ملكها الإمام الكاظم عليه السلام، فلما وَلَدَتْ الإمام الرضا عليه السلام أسماها بالطاهرة، وكانت تكنى ب: أم البنين^(٦).

فإن نسبها الكريم، بيان لما كانت فيه من موقع الشرف العظيم، والانتساب للدوحة الطاهرة من أهل البيت عليهم السلام، وقد ورد في المصادر

(١) مستدرك سفينة البحار، ج ٨، ص ٢٥٧.

(٢) مصباح الزائر، ص ٣٨٢.

(٣) كشف الغمّة، ج ٣، ص ١١١.

(٤) دلائل الإمامة، ص ٣٠٩.

(٥) عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٥.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤-١٧.

والنصوص الدينية أنه لم يبلغ أحد من أبناء الإمام الكاظم عليه السلام مع كثرتهم - باستثناء الإمام الرضا عليه السلام - ما بلغته السيدة المعصومة عليها السلام من منزلة ومكانة مرموقة^(١)، وقد صرح المحدث الشيخ عباس القمي قدس سره بأن: "أفضل بنات الإمام الكاظم عليه السلام السيدة الجليلة المعظمة فاطمة والشهيرة بالمعصومة"^(٢).

حيث إن بحثنا تحت عنوان «السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في حديث الأئمة المعصومين عليهم السلام»، فإننا نريد التعرف على هذه السيدة الجليلة العظيمة، كما عرفها الإمام المعصوم والحجة الإلهية على خلقه، ويمكن القول بأن الروايات الواردة في شأنها على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما ورد في شأنها قبل ولادتها عليها السلام.

القسم الثاني: ما ورد في شأنها أيام حياتها عليها السلام.

القسم الثالث: ما ورد في شأنها بعد رحيلها عليها السلام.

فإن هذه الأقسام والأنحاء الثلاثة تعطي مدلولات عديدة في بيان رفعة شأنها وعلو مقامها، فأبي عظمة بلغتها سيدتنا الطاهرة المعصومة عليها السلام، حتى أصبحت لها هذه الحبة والرعاية، والإلفات من المعصومين عليهم السلام والتأكيد منهم على فضلها قبل أن تولد، وفي أيام حياتها، وبعد رحيلها عليها السلام وصلاة الله.

(١) تواريخ النبي والآل، للتستري، ص ٦٥.

(٢) منتهى الآمال، للقمي، ج ٢، ص ٣٧٨.

وهذه الأنحاء والأقسام الثلاثة في الروايات الشريفة سوف تتضح تباعاً، إذ إننا نريدُ تبيان مقام السيِّدة المعصومة عليها السلام بحسب ما وردَ على لسان كلِّ معصوم على حدة. فقد تحدّث عن شأنها وخصّص عليها السلام بالحديث على لسان أربعة من المعصومين عليهم السلام، فقد وردت الروايات في حقّها وفضلها على لسان الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، والإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، والإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، والإمام محمّد بن علي الجواد عليه السلام.

السيِّدة فاطمة المعصومة عليها السلام في كلام الإمام الصادق عليه السلام:
خصّ الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام حفيدته الطاهرة السيِّدة فاطمة المعصومة عليها السلام بعددٍ من الروايات الواردة عنه، والواصلة إلينا، والتي تبيّن عظمة مقامها، ورفعتها، وسموّ مكانتها.

ومن تلك الروايات:

ما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ لله حرماً وهو مكّة، وإنّ للرّسول صلّى الله عليه وآله حرماً وهو المدينة، وإنّ لأمير المؤمنين عليه السلام حرماً وهو الكوفة، وإنّ لنا حرماً، وهو بلدة قم، وستدفن فيها امرأة من أولادي تُسمّى فاطمة، فمن زارها وجبت له الجنّة»^(١).

ومقارِبُ هذه الرواية الشريفة أيضاً ما جاء عن تاريخ قم للحسين بن محمّد القمّي:

(١) ترجمة تاريخ قم: ٢١٥، وعنه في بحار الأنوار: ج ٥٧ / ٢١٦ ح ٤١.

بإسناده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنَّ لله حرماً وهو مكة، ولرسوله حرماً وهو المدينة، ولأمير المؤمنين حرماً وهو الكوفة، ولنا حرماً وهو قم، ستُدفن فيه امرأة من ولدي تسمى فاطمة، من زارها وجبت له الجنة». قال عليه السلام ذلك ولم تحمل بموسى أمه»^(١).

وهذه الراوية من الروايات التي ينبغي التأمل فيها، ومعرفة خصوصيات هذه السيدة الجليلة العظيمة عليها السلام، ومن الأمور المهمة هو الالتفات لحديث الإمام الصادق عليه السلام على أنه قد بشر وأخبر بولادة حفيدته الميمونة، وهذه من الروايات الواردة في حقها قبل ولادتها، حيث ذكر الراوي: "قال عليه السلام ذلك ولم تحمل بموسى أمه"، وهذا أمرٌ خصَّ الله به المعصومين عليهم السلام، وهذا البحث موكلٌ إلى محله في علم الكلام في باب علم الإمام عليه السلام؛ فإن الإخبار من المعصوم عليه السلام عنها عليها السلام قبل ولادة أبيها هو إلفات من المعصوم عليه السلام للناس بالخصوصية والشأن الذي إليها.

وكذلك إخبار الإمام عليه السلام عن اسمها الشريف المبارك، فإنها سميَّة جدتها الصديقة الشهيدة أم أبيها وسيدة نساء العالمين السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، هذا الاسم المبارك الذي أوحى الله إلى ملكٍ من الملائكة، فأنطق به لسان النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وآله، ففي علل الشرائع: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رحمته الله قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار عن محمد بن الحسين، عن محمد بن صالح بن عقبة، عن يزيد بن (١) تاريخ قم على ما في البحار: ١٠٢ / ٢٦٧، وج ٦٠ / ٢١٦ ضمن ح ٤١. وفي ص ٢٢٨ ح ٥٩ عن مجالس المؤمنين للقاضي نور الله التستري باختلاف يسير.

عبد الملك عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لَمَّا وُلِدَتْ فَاطِمَةُ عليها السلام أَوْحَى اللَّهُ بِرَسُولِهِ إِلَى مَلِكٍ فَأَنْطَقَ بِهِ لِسَانَ مُحَمَّدٍ فَسَمَّاهَا فَاطِمَةَ، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي فَطَمْتُكَ بِالْعِلْمِ وَفَطَمْتُكَ عَنِ الطَّمْثِ، ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: وَاللَّهِ لَقَدْ فَطَمَهَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِالْعِلْمِ وَعَنِ الطَّمْثِ بِالْمِيثَاقِ»^(١)، فَإِنَّ هَذَا اسْمٌ إلهِيٌّ أَسْمَى بِهِ اللَّهُ ﷻ الصَّديقة الزَّهراء فَاطِمَةَ عليها السلام، وَقَدْ أُعْطِيَ الْأُمَّةُ الْمُعْصُومُونَ عليهم السلام خُصُوصِيَّاتٍ لِهَذَا الْاسْمِ الْمُبَارَكِ، فَفِي الرَّوَايَةِ عَنِ ابْنِ جُمُهورٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ فَضَالَةَ بْنِ أَيُوبَ، عَنِ السَّكُونِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَأَنَا مَغْمُومٌ مَكْرُوبٌ فَقَالَ لِي: «يَا سَكُونِي مَا غَمَّكَ؟» فَقُلْتُ: وَوُلِدْتُ لِي ابْنَةٌ، فَقَالَ: «يَا سَكُونِي، عَلَى الْأَرْضِ ثَقُلَهَا وَعَلَى اللَّهِ رِزْقَهَا تَعِيشُ فِي غَيْرِ أَجْلِكَ وَتَأْكُلُ مِنْ غَيْرِ رِزْقِكَ»، فَسَرَى وَاللَّهِ عَنِي، فَقَالَ: «مَا سَمَّيْتَهَا؟» قُلْتُ: فَاطِمَةَ، قَالَ: «آه آه آه، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ - إِلَى أَنْ قَالَ: - ثُمَّ قَالَ: قَالَ لِي: أَمَا إِذَا سَمَّيْتَهَا فَاطِمَةَ فَلَا تَسْبِّهَا وَلَا تَلْعَنُهَا وَلَا تُضْرِبُهَا»^(٢)، فَالرَّوَايَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَهْمِيَّةِ إِكْرَامِ الْبِنْتِ الَّتِي تَسْمَى بِاسْمِ (فَاطِمَةَ)، وَتَوْقِيرِهَا، وَتَرْكِ إِهَانَتِهَا، وَفِي الرَّوَايَةِ عَنِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَدْخُلُ الْفَقْرُ بَيْتًا فِيهِ اسْمُ مُحَمَّدٍ أَوْ أَحْمَدٍ أَوْ عَلِيِّ أَوْ الْحَسَنِ أَوْ الْحُسَيْنِ أَوْ جَعْفَرٍ أَوْ طَالِبٍ أَوْ عَبْدِ اللَّهِ أَوْ فَاطِمَةَ مِنَ النِّسَاءِ»^(٣).

فَالِاسْمُ الَّذِي سُمِّيَتْ بِهِ السَّيِّدَةُ فَاطِمَةُ الْمُعْصُومَةُ عليها السلام مِنْ جَدِّهَا

(١) علل الشرائع، ج ١، ص ١٧٩.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٢١، باب ٨٧، باب استحباب إكرام البنت التي اسمها فاطمة وترك إهانتها.

(٣) بحار الأنوار، ج ١٦، ص ١٣٠.

الإمام الصادق عليه السلام اسمٌ خيرٌ ورزقٌ وبركة، يرفعُ الفقرَ عن البيتِ الذي هيَ فيه، فتسميتها من إمامٍ معصومٍ عليه السلام يمكن القول عنه بأنه تبيانٌ لخصوصيةٍ من خصوصياتها عليها السلام.

وكذلك أيضاً ممّا أخبرت به الرواية الشريفة هو إخبارُ الإمام الصادق عليه السلام، وذكره لمكان وموضع مدفن السيدة المعصومة عليها السلام، حيث قال: «وإنّ لنا حرماً، وهو بلدة قم»، فقد أشار عليه السلام إلى خصوصية بلدة قم المقدّسة، حيث عبّر عنها بأنّها حرماً لأهل البيت عليهم السلام، وفي رواية أخرى أشار الإمام الصادق عليه السلام إلى قدسية بلدة قم، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «قم بلدنا وبلد شيعتنا، مطهّرةٌ مقدّسةٌ، قبلتْ ولايتنا أهل البيت»^(١)، فإنّ نسبةً بلدة قم إليهم، والإشارة لقدسيّتها تُشير إلى عدّة أمور، ومن تلك الأمور هو أنّ هذه الأرض تتشرفُ باحتضان الجسد الطاهر للسيدة الجليلة فاطمة المعصومة عليها السلام، ويمكن فهم هذا الوجه من قوله عليه السلام: «وستدفن فيها امرأة من أولادي تُسمّى فاطمة»، فتكون بلدة قم حرماً بلحاظ قبر السيدة المعصومة عليها السلام وأنّ تلك الأرض مقدّسة ومطهّرة، ومما يمكن كذلك الإشارة إليه في نفس هذا اللحاظ ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا عمّت البلدان الفتن فعليكم بقم وحواليها، فإنّ البلاء مدفوعٌ عنها»^(٢)، فيمكن القول بأنّ أحد أسباب دفع البلاء عن أرض قم وجود قبرها الطاهر، حيث إنّ مراقدة أهل البيت عليهم السلام أمانٌ

(١) سفينة البحار ج ٢، ص ٤٤٧.

(٢) تاريخ قم، ص ٩٧، وبحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٢١٤.

لمن يجاورها، كما وَرَدَ ذلك في شأن قبري الإمامين عليهما السلام، فقد روى الشيخ الطوسي في التهذيب: (عن أبي هاشم الجعفري قال: قال لي أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام: «قبري بسرّ من رأى أمان لأهل الجانبين»^(١))، وفسره في الوافي: "يعني أهل البلاد التي من جانبي القبر"^(٢))، وفي روضة المتقين: «الخاصة والعامّة أو عراق العرب والعجم»^(٣))، وأمّا الأمور الأخرى في توضيح المفهوم لهذه الروايات المادحة لمدينة قم وأهلها التي ذكرناها، والاستدلال بها وبالروايات الأخرى التي لم نتطرق لها الموضحة لخصوصيات أخرى نتركها محلّ بحثها في ذكر وجه تسميتها بـ (قم)^(٤).

ثمّ أشار الإمام الصادق عليه السلام إلى الحثّ على زيارتها، القصد إلى قبرها الشريف، حيث قال عليه السلام: «من زارها وجبت له الجنة»، وهذا العطاء العظيم دليل من الأدلة التي يؤكدها الإمام الصادق عليه السلام على عظمتها ومقامها الرفيع وسموّ منزلتها.

وفي قوله: (وجبت له الجنة)، ذكر سماحة آية الله السيّد عادل العلوي دام ظلّه: "أقول: ربما معنى (وجبت له الجنة) هو على نحو الاقتضاء، والعلة الناقصة، أي من يزورها يتوفّق لدخول الجنة، وتكون له الأرضية

(١) التهذيب، ج ٦، ص ٩٣.

(٢) الوافي، ج ١٤، ص ١٥٦٢.

(٣) روضة المتقين، ج ٥، ص ٤٠٢.

(٤) يمكن مراجعة موسوعة رسالات إسلامية ج ١٥، ص ١٥ - ٢٩، كتاب شهّد الأرواح، دراسة مختصرة عن حياة السيّدة المعصومة عليها السلام وتاريخ قم المقدّسة، السيّد عادل العلوي.

المعدّة لذلك على نحو الاقتضاء، ولكن يبقى مع عدم وجود المانع أي المعاصي والذنوب، فالعلة تكون تامة في دخول الجنة مع وجود المقتضي كزيارة السيّدة، وعدم المانع كالمعصية، فمن يذنب فإنّه يحرقُ الزيارة حينئذٍ، نعم، لو تاب فإنّ الله هو التّوّاب الغفور الرّحيم" (١).

ما روِيَ عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّ زيارتها تعدلُ الجنة» (٢).

ويمكن التعلّيق على هذه الرواية، بما تقدّم ممّا ذكرناه من كلام السيّد العلوي دام ظلّه بأنّ قول الإمام عليه السلام: (زيارتها تعدلُ الجنة) على نحو الاقتضاء، بيان: أنّه لا يستفاد من أنّ زيارة السيّدة المعصومة عليها السلام تُوجب دخول الجنة على نحو العلة التامة والفوز بالجنة كنتيجة قطعيّة حتميّة، ومصير نهائي للزائرین لها عليها السلام، وإنّما هو كون هذه الزيارة مؤثّرة في النتيجة المذكورة على نحو الاقتضاء، باعتبار أنّ النتيجة المذكورة وهي: دخول الجنة، متوقّفة على أمور وعوامل أخرى أيضاً.

فيكون تأثير الزيارة في الفوز بالجنة نظير تأثير النّار في الإحراق، فكما أنّ النّار لا تحرق إلاّ مع تحقّق الشرط وهو اقتراب الجسم المحترق من النّار، وارتفاع المانع وهو الرطوبة، كذلك أيضاً لا تؤثّر الزيارة أثرها إلاّ مع تحقّق بقيّة الشّروط وارتفاع الموانع، وعلى هذا فلا يمكن التّعويل والالتكّاء على الزيارة فقط مع اجتناب جميع الواجبات المفروضة من

(١) موسوعة رسالات إسلاميّة ج ١٥، ص ٦١، كتاب شهّد الأرواح، دراسة مختصرة عن حياة السيّدة المعصومة عليها السلام وتاريخ قم المقدّسة، السيّد عادل العلويّ.

(٢) ترجمة تاريخ قم: ٢١٥، عنه في بحار الأنوار، ج ٩٩، ص ٢٦٧، ح ٦، وج ٥٧، ص ٢١٩، وج ٤٨، ص ٣١٧.

الله ﷻ وارتكاب جميع المحرمات التي نهى الله سبحانه عن فعلها.
 ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ألا إن قم الكوفة الصغيرة،
 ألا إن للجنة ثمانية أبواب، ثلاثة منها إلى قم، تُقبض فيها امرأة من وُلدي،
 اسمها فاطمة بنت موسى، وتدخل بشفاعتها شيعة الجنة بأجمعهم»^(١).

وتؤيد هذه الرواية ما ذكرناه سابقاً، بأن الروايات الواردة في مدح
 بلدة قم وتبيان قدسيّتها. إن أحد التوجيهات والأسباب لهذه الروايات
 هو سبب وجود قبر السيدة المعصومة عليها السلام، فعندما ذكر الإمام عليه السلام بأن
 بلدة قم هي (الكوفة الصغيرة) وأن لها ثلاثة أبواب من أبواب الجنة
 الثمانية، قال عليه السلام: (تقبض فيها امرأة من وُلدي)، فأحد العوامل التي
 من أجلها مُدحت بلدة قم، هو تشرفها باحتضان الجسد الطاهر لهذه
 السيدة المعظمة.

ثم تُشير الرواية لأحد المقامات التي بلغت هذه السيدة الجليلة،
 في قول الإمام عليه السلام: «وتدخل بشفاعتها شيعة الجنة بأجمعهم»، إشارةً
 إلى مقام الشفاعة، حيث نجد في القرآن الكريم ما دلّ على ثبوت
 الشفاعة لغير الله بإذنه ﷻ، حيث قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا
 بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي
 سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ - يُدَبِّرُ الْأَمْرَ - مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ - ذَلِكَُمْ
 اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ - أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٣)، وقوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٥٧، ص ٢٢٨، ح ٥٩، عن كتاب مجالس المؤمنين للقاضي نور الله
 التستري.

إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» (مريم: ٨٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (سبأ: ٢٣)، وَإِنَّ مِنْ مُقْتَضَىٰ فَهْمِ عَقِيدَةِ التَّوْحِيدِ فِي الْخَالِقِيَّةِ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ مُؤَثِّرٌ فِي الْكُونِ إِلَّا الْوَاحِدُ الْأَحَدُ سُبْحَانَهُ، وَأَنَّ التَّأْثِيرَ مِنْ قَبْلِ سَائِرِ الْعِلَلِ إِنَّمَا هُوَ عَلَىٰ وَجْهِ التَّبَعِيَّةِ لِإِرَادَتِهِ سُبْحَانَهُ.

وأما الرواياتُ في بحث الشفاعة كثيرةٌ جداً، عند العامة والخاصة، نذكر منها:

أخرج أبو نعيم عن ابن عمر قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «من قضى لأخيه حاجة كنت واقفاً عند ميزانه، فإن رجح، وإلا شفعت له»^(١).

عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي... وأعطيت الشفاعة ولم يعط نبي قبلي»^(٢).

عن محمد بن عمار عن أبيه قال: قال أبو عبد الله الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ أَنْكَرَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ فَلَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا: الْمِعْرَاجَ وَالْمَسْأَلَةَ فِي الْقَبْرِ وَالشَّفَاعَةَ»^(٣).

ما وَرَدَ فِي زِيَارَةِ الْإِمَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَنْ يَوْسُفَ الْكُنَاسِيِّ وَمَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَتَيْتُكَ أَسْتَشْفِعُ بِكَ يَا مَوْلَايَ إِلَى اللَّهِ لِيَقْضِيَ بِكَ حَاجَتِي، فَاشْفَعْ لِي يَا مَوْلَايَ»^(٤).

فالشفاعة من الأمور المسلمة والثابتة عند علماء المسلمين، إلا من لم

(١) الدر المنثور، ج ٣، ص ٧١.

(٢) سنن النسائي، ج ١، ص ٢١١. صحيح البخاري، ج ١، ص ٨٦-١١٣.

(٣) أمالي الصدوق، المجلس ٤٠.

(٤) المزار الكبير، ص ٢٩٣ - ٣١٤، وعنه البحار، ج ١٠٠، ص ٣٣٤، ح ٣٢.

يكن من المنصفين ولم يخضع لمنطق الدليل وواضح البرهان، والبحوث فيها مفصلةً وموسّعة، فراجع.

ومُن ثبت لها مقام الشّفاة برواية إمامنا الصادق عليه السلام، هي حفيدته الطاهرة الشّفاة السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام، بقوله: «وتدخل بشفاعتها شيعتي الجنّة بأجمعهم»، وقد أشار الفقيه الكبير آية الله الشيخ الجواديّ الأملي دام ظلّه في شرح زيارة الجامعة الكبيرة، عند قول المعصوم: «وشُفّعاء دارِ البقاء»، عند البحث عن الشّفّعاء وخصائصهم وصفات المشفوع لهم، أشار إلى شفاة السيّدة المعصومة عليها السلام: "إنّ السيّدة المعصومة شعاعٌ من الزّهراء، سلام الله عليها، وقد ألبسها تعالى الهيبة والجلال"^(١)، ثم ذكر هذه الرواية الشريفة التي أشرنا لها رابعاً مما ورد في شأنها عليها السلام عن الإمام الصادق عليه السلام.

فهذا ما ورد لنا في شأن سيّدتنا ومولاتنا السيّدة المعصومة عليها السلام في حديث الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام.

السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام في كلام الإمام الكاظم عليه السلام:
وأما ما ورد في شأن هذه السيّدة الجليلة في حديث أبيها الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، ممّا يبيّن شأنها ومقامها.

ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال في شأن ابنته السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام: ثلاث مرات قال: «فداها أبوها»^(٢)

(١) أدب فناء المقرّبين شرح زيارة الجامعة الكبيرة، ج ٧، ص ٢٣٠.

(٢) كريمة أهل البيت، مهدي بور، ص ٦٣ و ٦٤، نقلا عن كشف اللثالي.

وقد وردت هذه الرواية استناداً لما جاء في بعض الوثائق التاريخية من أن جماعة من الشيعة قصدوا إلى المدينة المنورة، يريدون الإجابة على بعض الأسئلة التي كانت معهم، وكان الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام مسافراً خارج المدينة، فتصدت السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام للإجابة، وكتبت لهم جواب أسئلتهم، وفي طريق رجوعهم من المدينة التقوا بالإمام الكاظم عليه السلام، فعرضوا عليه الإجابات، وعندما اطلع الإمام عليه السلام على إجاباتها قال ثلاث مرات «فداها أبوها»^(١).

فإن المتأمل في هذه المقولة الموسوية، يمكن له أن يدرك مدى المكانة العلمية التي بلغتها هذه السيدة الجليلة - حتى وإن لم يحفظ التاريخ لنا خصوصيات ما تلقته هذه السيدة العظيمة من العلم على يد أبيها وأخيها-؛ حيث تصدت للإجابة على المسائل التي جاء بها الشيعة، قاصدين والدها الإمام باب الحوائج موسى بن جعفر عليه السلام.

وهذه الرواية تعتبر مما جاء في شأنها أيام حياتها عليها السلام، وهي تؤكد على شهادة الإمام الكاظم عليه السلام بالمكانة العلمية التي بلغتها ابنته السيدة المعصومة عليها السلام، وتكشف لنا عما عند هذه السيدة العاملة من علم لدني؛ فإن هذا العلم غير المحتاج إلى التعليم، هو من شأن المعصوم فيكشف علمها عن عصمتها، نظير ما جاء في الإشارة عن علم عمّتها السيدة زينب الكبرى عليها السلام عن الإمام زين العابدين عليه السلام، وهو يخاطب عمته

(١) كريمة أهل البيت، مهدي بور، ص ٦٣ و ٦٤، نقلا عن كشف اللثالي.

العقيلة: «وأنت بحمد الله عالمة غير معلّمة، فهمة غير مفهّمة»^(١)، وكيف لا تكون السيّدة المعصومة عليها السلام كذلك، وهي من تربّت في بيت النبوة والإمامة، وتغذّت من ندير علم والدها الفيّاض والبحر الزّاهر الإمام الكاظم عليه السلام، وبحرٍ أخيها عالم آل محمّد الإمام الرضا عليه السلام.

ونظيرُ هذا القول العظيم: «فداها أبوها»، ما جاء في باب فضائل الصّديقة الزّهراء عليها السلام ومناقبها، عن محمّد بن قيس قال: "«كان النّبِيّ صلّى الله عليه وآله إذا قدم من سفر بدأ بفاطمة عليها السلام فدخل عليها فأطال عندها المكث، فخرج مرّة في سفر فصنعت فاطمة عليها السلام مسكتين من ورق وقلادة وقرطين^(٢) وستراً لباب البيت لقدم أبيها وزوجها عليها السلام، فلما قدم رسول الله صلّى الله عليه وآله دخل عليها، فوقف أصحابه على الباب لا يدرون يقفون أو ينصرفون؛ لطول مكثه عندها، فخرج عليهم رسول الله صلّى الله عليه وآله وقد عرف الغضب في وجهه، حتّى جلس عند المنبر، فظنّت فاطمة عليها السلام أنّه إنّما فعل ذلك رسول الله صلّى الله عليه وآله لما رأى من المسكتين والقلادة والقرطين والستّر، فنزعت قلادتها وقرطبيها ومسكتيها: ونزعت الستّر، فبعثت به إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وقالت للرّسول: قل له: «تقرأ عليك ابنتك السلام وتقول: اجعل هذا في سبيل الله»، فلمّا أتاه قال: «فعلت فداها أبوها» ثلاث مرات، «ليست الدّنيا من محمّد ولا من آل محمّد، ولو كانت الدّنيا تعدل عند الله من الخير جناح بعوضة، ما أسقى فيها كافراً شربة ماء ثمّ قام فدخل

(١) الاحتجاج، الطّبي، ج ٢، ص ٣١.

(٢) المسكة - بالتحريك - السوار والخلخال والورق: الفضة، والقلادة - بالكسر - ما يجعل في العنق من الخلي، والقرط - بالضم - ما يعلق في شحمة الأذن من الجواهر وغيرها.

عليها»^(١).

فما أروع من بيانٍ في حقِّ السيِّدة المعصومة عليها السلام مِنْ افتدائِ إمامٍ معصومٍ ذو عصمةٍ مطلقةٍ لابنته، كما افتدى النبيُّ الأعظم محمدٌ صلى الله عليه وآله ابنته سيِّدة نساء العالمين فاطمة عليها السلام، فهذا يدلُّ على مقامٍ خاصٍّ تناله المعصومة عليها السلام لعصمتها، ولو أنَّ عصمتها ليست كعصمة أبيها عليه السلام رتبةً، إلا أنَّها معصومة.

وقد فسَّر هذا الافتداء، تارةً بلحاظ شفقة الأب على ولده، أي: تلك الشفقة الفطرية التي ترخص دونها النفس والمال، وتارةً فسَّرت بأنَّ هذه العبارة تدلُّ على عظيم منزلتها عند الله تعالى وعند أبيها الإمام الكاظم عليه السلام، وهذا التفسير يقوى؛ بالنظر إلى جميع الروايات التي وردت في شأنها بلسان الأئمة عليهم السلام.

ومما يجدر بنا ذكره هنا أيضاً، أنَّ سيدتنا الطاهرة فاطمة المعصومة عليها السلام ممَّن روت الأحاديث عن آبائها وأجدادها الطاهرين، فهي من رواة حديث الغدير^(٢)، وحديث المنزلة^(٣)، وحديث حبِّ آل محمد^(٤)، وروت حديث (شيعة عليٍّ هم الفائزون)^(٥)، وغير ذلك.

فهذا ما وردَ لنا في شأن سيِّدتنا ومولاتنا السيِّدة المعصومة عليها السلام في

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٤٣، ص ٢٠.

(٢) موسوعة الغدير، الأميني، ج ١، ص ١٠٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) العوالم، للبحراني، ج ٢١، ص ٣٥٤.

(٥) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٦٨، ص ٧٦.

حديث الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في كلام الإمام الرضا عليه السلام:

وأما ما وردَ في شأن هذه السيدة الجليلة في حديث أخيها الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، ممّا بيّن شأنها وعظمتها عليها السلام.

عن الإمام الرضا عليه السلام: «يا سعد! عندكم لنا قبر؟»، قال سعد: جعلتُ فداك، قبر فاطمة بنت موسى عليه السلام، قال: نعم، من زارها عارفاً بحقّها فله الجنة»^(١).

يُشيرُ الإمام عليه السلام إلى موضع قبر أخته السيدة المعصومة عليها السلام، عندما وجّه سؤاله لسعدٍ: «عندكم لنا قبر»، فأقرَّ سعدٌ بأنّه نعم، لكم قبرٌ عندنا، فذكر سعدٌ قبرٌ من الذي يريد الإمام الرضا عليه السلام الإشارة إليه، فقال سعد: (قبر فاطمة بنت موسى)، فهذه الرواية تُشير إلى أنّ قبر السيدة المعصومة عليها السلام في بلدة قم المقدّسة، ويمكن الاستدلال من خلال هذه الرواية على أنّ هذه السيدة الجليلة قد فارقت الحياة قبل شهادة أخيها الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، وأنّ الإمام أراد التأكيد على أنّ قبرها هو في بلدة قم، وهذه الرواية من القسم الثالث، أي: ما وردَ في شأنها بعد رحيلها عليها السلام.

ثمّ يؤكّد الإمام عليه السلام على استحباب زيارة قبرها عليها السلام، بقوله: «من زارها عارفاً بحقّها فله الجنة»، وهنا يؤكّد الإمام عليه السلام على أهميّة معرفة

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٩٩ ص ٢٦٥ ح ٤، ومستدرک الوسائل، النوري، ج ١٠، ص ٣٦٨، ح ٣.

هذه السيِّدة الفاضلة الطاهرة الرّكيّة، وما أعظم هذه المقولة!، وما أدراك ما معرفتها ومعرفة حقّ آل محمّد صلوات الله وسلامته عليهم، فقد جاء عن رسول الله صلّى الله وآله أنّه قال: «مَنْ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِ بِمَعْرِفَةِ أَهْلِ بَيْتِي وَوَلَايَتِهِمْ، فَقَدْ جَمَعَ اللهُ لَهُ الْخَيْرَ كُلَّهُ»^(١)، والحقّ بمعنى الشّيء الثّابت، وحقّ هذه السيِّدة الجليلة هو ما ثبت لها من الله تعالى ومن أهل البيت عليهم السلام، حيثُ شهد لها الأئمّة المعصومون عليهم السلام في أحاديث كثيرة، فمعرفة حقّها أن نُقرّ لها بما أعطها المعصوم عليه السلام، من التّأكيد على شأنها وعلوّ مكانتها وما بلغته من الرّفعة والسمو، وأنّها من ذلك البيت الطاهر الذي قال الله تعالى عن شأنه في كتابه المجيد: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (التور: ٣٦)، وأنّها شبيهة جدتها الصّديقة الزّهراء عليها السلام، وشبيهة عمّتها زينب الكبرى عليها السلام، وأنّها معصومة طاهرة زكيّة مطهّرة، والاعتراف لها بأنّها شافعة مشفّعة بإذن ربّها الكريم، وغير ذلك ممّا يفهم من كلمات المعصومين عليهم السلام بشأنها عليها السلام.

عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «مَنْ زَارَ الْمَعْصُومَةَ بِقَمِ كَمَنْ زَارَنِي»^(٢). ومن هذه الرواية يمكن الإشارة إلى أشهر ألقاب السيِّدة فاطمة بنت الإمام الكاظم عليه السلام، أنّ من أشهر ألقابها «المعصومة»، وهو أكثر لقب عُرف به، وقد أطلق الإمام الرضا عليه السلام من خلال هذه الرواية، هذا اللقب العظيم على أخته فاطمة، (مَنْ زَارَ الْمَعْصُومَةَ)، وهذا يدلُّ

(١) آمالي الصّدوق، ص ٥٦١.

(٢) ناسخ التّواريخ، ج ٧، ص ٣٣٧.

أيضاً على إثبات العصمة -العصمة الأفعاليّة- لها عَلَيْهَا استناداً للقاعدة المعروفة مِنْ أَنَّ تعليق الحكم بالوصف مشعرٌ بالعلية، وعندما أشار في قوله (بِقَم) عَرَفَ أَنَّهُ عَلَيْهَا يُطْلَقُ هذا اللقب عليها، لَأَنَّهَا هي المدفونة في أرض قُم.

ثُمَّ يَشِيرُ عَلَيْهَا لخصوصية عظيمة مِنْ خصوصياتها صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهَا، وهي أَنَّ زيارتها تُعَادِلُ زيارته، وكما أسلفنا في أوّل البحث بأنّ المعصوم عَلَيْهَا لا يُصَدَّرُ الكلام مبالغةً، أو جُزَافاً -حاشاه ذلك-، فمن زارها كمن زار الرضا، لَأَنَّهَا معصومة صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهَا، فإن أردنا معرفة فضل زيارتها، فينبغي علينا أن نعرف فضل زيارة الإمام الرضا عَلَيْهَا وشأنها العظيم، والروايات في هذا الباب كثيرة، نتبركُ بذكر بعض ما وَرَدَ في فضل زيارته عَلَيْهَا:

روي عن النبي الأكرم صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «ستدفن بضعة مني بخراسان ما زارها مؤمن إلا أوجب الله له الجنة وحرّم جسده على النار»^(١).

عن أبي الحسن الرضا عَلَيْهَا أَنَّهُ قَالَ: «إن بخراسان بقعة يأتي عليها زمان تصير مختلف الملائكة، فلا يزال فوج ينزل من السماء وفوج يصعد، إلى أن ينفخ في الصور، فقليل له: يا ابن رسول الله وأية بقعة هذه؟ قال: هي بأرض طوس وهي والله روضة من رياض الجنة، من زارني في تلك البقعة كان كمن زار رسول الله صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وكتب الله تبارك وتعالى له بذلك ثواب ألف حجة مبرورة وألف عمرة مقبولة وكنت أنا وآبائي شفعاءه يوم

(١) بحار الأنوار، ج ٩٩، ص ٣١، باب فضل زيارة إمام الإنس والجن أبي الحسن، ح ١.

القيامة»^(١).

روى الصّقر بن دلف قال: سمعت سيدي علي بن محمد بن علي الرضا عليه السلام يقول: «من كانت له إلى الله حاجة فليزر قبر جدي الرضا عليه السلام بطوس، وهو على غسل وليصل عند رأسه ركعتين، وليسأل الله حاجته في قنوته، فإنه يستجيب له ما لم يسأل في إثم أو قطيعة رحم، وإن موضع قبره لبقعة من بقاع الجنة لا يزورها مؤمن إلا أعتقه الله من النار وأحلّه دار القرار»^(٢).

فطوبى ثم طوبى لمن زار الإمام الصّامن علي بن موسى الرضا عليه السلام وزار أخته السيّدة المعصومة عليها السلام، فمن زار المعصومة كمن زار الرضا. عن سعد بن سعد، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن زيارة فاطمة بنت موسى عليها السلام، فقال: «من زارها فله الجنة»^(٣).

وهذا تأكيد آخر من إمام معصوم وخليفة الله ﷺ وحجته على خلقه، على أن الجزاء والعطاء لزيائر السيّدة المعصومة عليها السلام هو الجنة.

وقال المجلسي في البحار: نقلاً عن بعض كتب الزيارات: حدّث علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن سعد، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام، قال: قال: «يا سعد، عندكم لنا قبر، قلت: جعلت فداك، قبر فاطمة بنت

(١) المصدر السابق، ح ٢.

(٢) عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٢٦٢.

(٣) كامل الزيارات، ص ٣٢٤، ح ١، ثواب الأعمال، ص ٩٨، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٦٧.

موسى عليه السلام؟، قال: نعم، مَنْ زارها عارفاً بحقّها فله الجنة، فإذا أتيت القبر فقم عند رأسها مستقبل القبلة، وكبّر أربعاً وثلاثين تكبيرة، وسبّح ثلاثاً وثلاثين تسيحة، واحمد الله ثلاثاً وثلاثين تحميدة، ثم قل: السّلامُ على آدمَ صَفْوَةِ اللهِ، السّلامُ على نُوحِ نَبِيِّ اللهِ، السّلامُ على إبراهيمَ خَلِيلِ اللهِ، السّلامُ على موسى كَلِيمِ اللهِ، السّلامُ على عيسى رُوحِ اللهِ، السّلامُ عَلَيْكَ يا رَسُولَ اللهِ، السّلامُ عَلَيْكَ يا خَيْرَ خَلْقِ اللهِ، السّلامُ عَلَيْكَ يا صَفِيَّ اللهِ، السّلامُ عَلَيْكَ يا مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللهِ، خَاتَمَ النَّبِيِّينَ..» إلى آخر الزيارة^(١).

وهذه الرواية أولها قد أشرنا له في الرواية الأولى، التي ذكرناها عن الإمام الرضا عليه السلام وهنا بزيادة ذكر كيفية الزيارة، وقد ذكر العلامة المجلسي قدس سره في تحفة الزائر: "أنّ من المحتمل أنّ تكون هذه الزيارة من مؤلفات العلماء، لا من تنمّة الحديث."^(٢)، ونترك البحث عن الزيارة إلى محله.

السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في كلام الإمام الجواد عليه السلام:

وأما ما ورد في شأن هذه السيدة المعظمة في حديث ابن أخيها الإمام محمد بن عليّ الجواد عليه السلام، ممّا يبيّن المكانة الرفيعة والفضل الكبير لزيارة عمته المعصومة عليها السلام. ورواياته عليها السلام تعتبر أيضاً من القسم الثالث، فيما ورد في حقها بعد رحيلها عليها السلام.

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ١٠٢، ص ٢٦٥، ح ٤.

(٢) تحفة الزائر، ص ٥٣٥.

عن الإمام الجواد عليه السلام أنه قال: «مَنْ زَارَ عَمَّتِي بِقَمِ فَلَهُ الْجَنَّةُ»^(١).

وهنا نُشير إلى أن ثلاثة من أئمة الدين والهدى عليهم السلام قد أشادوا بفضلها ومقامها، وفضل زيارتها عليها السلام تعدل أو تعادل الجنة، فقد أشار الإمام الصادق عليه السلام، والإمام الرضا عليه السلام، وكذلك إمامنا محمد الجواد عليه السلام يؤكد على ما أكد عليه أباه عليهم السلام بأن لزائرها الجنة، فما أعظمها من سيِّدة مباركة، ميمونة، معظمة، يشيدُ بفضل زيارتها ثلاثة من الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

وإشارةً إلى "الزيارة"، فقد ذكر ساحة آية الله السيِّد عادل العلوي دام ظلّه: "إلا أن الزيارة من الكليّ التشكيكيّ فه مراتب طولية وعرضية، وإن آثارها تختلف باختلاف مراتبها وزائريها، فمنهم من ينال بزيارتها الجنة وسعادة الدارين، ومنهم من يتوفّق للتوبة والإنابة إلى الله، فالقلوب أوعية، خيرها أوعاها، وينال الزائر الكريم بزيارتها وقدسية حرمتها الشريف وروحانية حضرته القدسية بمقدار معرفته، وما يحمل من خلفيّة ثقافية دينية وورع وتقوى"^(٢).

وعن كتاب النقص، أنه قال: (وكان ملوك العالم وأمرأؤه من الحنفيّة والشافعيّة يتقربون إلى الله بزيارة قبر بنت موسى بن جعفر عليه السلام)^(٣).

(١) كامل الزيارات، ابن قولويه، ص ٣٢٤، ح ٢.

(٢) موسوعة رسالات إسلامية، ج ١٥، ص ٨٥، كتاب شهد الأرواح، دراسة مختصرة عن حياة السيِّدة المعصومة عليها السلام وتاريخ قم المقدّسة، السيِّد عادل العلوي.

(٣) عن كتاب: (بعض مثالب النواصب) المعروف بكتاب (النقص)، ص ٦٤٣ لمؤلفه: عبد الجليل القزويني الرازي، وقد ألفه في عام ٦٥٠ هـ.

فيمكن من خلال هذه الرواية إثبات السيرة بأنّها قائمة على تعظيم مرقد بضعة الإمام الكاظم عليه السلام من زَمَن مُلوك العالم وأمرأوه من الحنفيّة والشّافعيّة، وكذلك يمكن القول بأنّ سيرة علمائنا وفقهائنا العظام قائمة على تعظيم مرقدها، ويتقرّبون إلى الله تعالى بها وبجاهها العظيم عنده تعالى، ولقد ذكر شيخنا آية الله الشيخ محمد السند البحراني دام ظلّه في كتابه الدائرة الاصفهائيّة الثانية، تحت عنوان: تعظيم مرقد السيّدة فاطمة المعصومة في قم المقدّسة، ما نصّه: "تمجيد علماء الإمامية للسيّدة فاطمة بنت موسى بن جعفر عليه السلام، منذ شهادتها إلى يومنا هذا يداً بيدٍ وجيلاً بعد جيل مع تشدّد علماء قم، فقد كان علماء قم في زمن الإمام الرضا عليه السلام متشدّدين في دقة كلّ طقس من طقوس الدّين ومع ذلك سيرتهم على تعظيم فاطمة بنت الإمام موسى بن جعفر ليس اعتباطاً؟ بل إنّ سيرة العلماء على تعظيم السيّدة فاطمة عليها السلام لها أصول وجذور. ونفس هذه الآثار تشغل حيزاً كبيراً في سيرة المسلمين، وليس فقط في سيرة الإماميّة الاثني عشرية" ^(١).

ومن خلال ما تقدّم كلّهُ، تبين لنا عظمة هذه السيّدة الجليلة الطاهرة فاطمة المعصومة عليها السلام، وما لها من شأنٍ عظيمٍ قد أكّدت عليه خطاباتُ الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وما لزيارتها من فضلٍ وشأنٍ كبيرين، ولا أدعي أنّي تتبعتُ كلّ ما وردَ في حقّها بلسان الأئمّة عليهم السلام، فربّما هنالك رواياتٌ أُخرى لم أطلع عليها، ومع بضاعتي القليلة في هذه السّطور، أسأل الله عزّ وجلّ أن يرزقني في الدّنيا زيارتها ومجاورتها، وفي الآخرة شفاعتها.

(١) الدائرة الاصفهائيّة الثانية لأهل البيت عليهم السلام، أبو الفضل العبّاس أنموذجاً، الشيخ محمد سند، ج ٢، ص ٥٥.

مقتضى الأصل العمليّ

عند الشكّ في لزوم على نحو الشبهة الحكمية

الشيخ جعفر سلمان آل طوق

تعرّض الكاتب في هذه المقالة إلى تنقيح مقتضى الأصل العمليّ عند الشكّ في لزوم المعاملة إذا كانت الشبهة حكمية. وتعرّض إلى الاستدلال على لزوم العقد تمسكاً بالاستصحاب بوجهين.

واستخلص إلى أنّه هناك ثلاثة اتجاهات في مقتضى الأصل العمليّ عند الشكّ في لزوم على نحو الشبهة الحكمية. وقد تمّ إثبات قول المشهور وهو جريان الاستصحاب في الأثر الشرعيّ، ونتيجة ذلك عدم تأثير الفسخ والذوم، وقد تمّ دفع الإشكالات الواردة على هذا الاتجاه مفصلاً.

توطئة: تعتبر الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع السماوية، وهذا يعني أنها تحتوي على ما يكفل سعادة الإنسان إلى الأبد، وتستطيع الاستجابة لجميع متطلباته الفردية والاجتماعية، فيوجد في هذه الشريعة ما يلبي جميع حاجاته وما يحتاجه في تنظيم علاقاته، وهذا يقتضي وجود قوانين عامة جاءت بها الشريعة؛ لكي تكون صالحة لكل زمان ومكان.

ومن هذه القوانين ما يتعلّق بالعقود والمعاملات، فإنّه ممّا لا شبهة فيه أنّ العقود والمعاملات تتطوّر بتطوّر الزّمان وبتكامل النّضج البشريّ، فكم من عقدٍ جديدٍ مستحدثٍ لم يكن موجوداً سابقاً؟ فيقع السؤال عن حكم هذه العقود وما رأي الشارع المقدّس فيها؟ وما شاكل ذلك.

وبمقتضى ما ذكرناه سابقاً فلا بدّ من وجود نظرٍ للشارع في ذلك، وهذا ما استدعى الفقهاء للبحث عن قواعد كليّة وعمومات تجيب عن هذه الأسئلة، ومن أهمّ ما تناولوه في الأبحاث المفصّلة واستفادوا منه كثيراً في أبواب المعاملات الأدلّة العامة الدالّة على صحّة أو لزوم العقد. وقد تناولوا البحث عن مقتضى الأصل العمليّ في المسألة، ويعتبر هذا البحث من أوضح الموارد التي يرتبط فيها البحث الفقهيّ بعلم الأصول، وتظهر أهميّة المسائل الأصوليّة وانعكاسها في الوصول للنّتيجة الفقهيّة، وتنعكس فيها قدرة الباحث على القدرة على تطبيق الأصول بشكل دقيق وصحيح في الأبحاث الفقهيّة.

إذا فرض أنّه لم يتمّ عندنا دليل لفظي لإثبات اللزوم في المعاملات، أو لم يكن للدليل اللفظي شمول لإثبات اللزوم للعقود المستحدثة كالتأمين، ووصلت النوبة للأصل العمليّ فما هو مقتضى الأصل عند الشكّ في اللزوم إذا كان الشكّ على نحو الشبهة الحكمية؟

استدلّ على لزوم العقد عند الشكّ في لزومه بالاستصحاب ويمكن تقريبه بوجهين:

الوجه الأوّل: استصحاب بقاء نفس العقد

وتقريب ذلك: أنّ العقد تارة يطلق ويراد منه نفس الإيجاب والقبول اللفظيين، وتارة يراد منه الالتزام المربوط بالتزام آخر، ولا إشكال أنّ المعنى الأوّل أمرٌ متصرّم، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه؛ لعدم الشكّ في بقاءه، وإنّما يراد إجراء الاستصحاب في العقد بالمعنى الثاني، وهو بقاء نفس التزام كلّ من الطرفين بتملك الآخر، وأركان الاستصحاب فيه تامّة؛ فعندنا يقين بوجود ذلك الالتزام بمقتضى حدوث المعاملة بين الطرفين، وعندنا شكّ في بقاءه عند حصول الفسخ من أحد الطرفين، فنستصحب بقاءه.

وهذا الاستصحاب موضوعيٌّ؛ لأنّ مصبّه نفس الموضوع وهو العقد الذي له مجموعة من الأحكام والآثار، وهذا التقريب غير معروف في كلمات الأعلام، ولكنّه مذكور في تقارير بعض الأعلام المعاصرين ^(١).

(١) بغية الرّاغب في مباني المكاسب، تقرير لأبحاث الشيخ الوحيد الخراساني، ج ١، ص ١٣٩.

ويمكن التأمل فيما أفيد: بلحاظ أنه لا يوجد عندنا إلا ثلاثة أمور وهي:

١. الالتزام والتعهد الإنشائي الحاصل بالمبرز من اللفظ، أو الكتابة، أو الفعل.

٢. الالتزام النفساني.

٣. اعتبار الشارع النفوذ.

والمفروض أن الأول متصرّم؛ فلا شك في بقاءه حتى نجري الاستصحاب، والثاني قد زال قطعاً لحصول الفسخ، وأمّا الثالث فهو ليس استصحاباً لذات العقد حتى يكون استصحاباً موضوعياً، بل هو استصحاب للحكم الشرعي، فلا يوجد شيء آخر هو الالتزام المربوط بشك في بقاءه ليستصحب.

الوجه الثاني: استصحاب بقاء الأثر.

كملكية المشتري للمبيع، وملكية البائع للثمن، واستصحاب بقاء الزوجية، وما شاكل ذلك من آثار وأحكام العقد، فإذا فسخ أحد الطرفين يحصل الشك في بقاء تلك الآثار، فيمكن إثبات بقاءها بالاستصحاب لتامة أركان الاستصحاب.

وهنا عدة إشكالات ذكرها الأعلام على هذا التقريب:

الإشكال الأول: قصور أدلة الاستصحاب عن الشمول للشبهات الحكمية؛ لاختصاص موردتها بالشبهات الموضوعية، وحيث إنّ

الاستصحاب في مقامنا هو من هذا القبيل فلا إطلاق لدليل الاستصحاب للمورد.

وأجيب عنه في محله^(١): بأن مورد دليل الاستصحاب -وهي الروايات- وإن كان الشبهات الموضوعية، ولكن فيها ما يدل على التعميم؛ حيث ذيلت بعض روايات الاستصحاب بقاعدة عامة «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» الشاملة للشبهة الموضوعية والحكمية.

الإشكال الثاني: ما أفاده السيد الخوئي^(٢) من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لا من جهة قصور روايات الاستصحاب للشمول للشبهات الحكمية بل للمعارضة بين استصحاب بقاء المجمعول واستصحاب عدم الجعل الزائد^(٣)، فمثلاً لو وهب الزوج زوجته مبلغاً من المال ثم فسخ الزوج الهبة، وشكنا في تأثير الفسخ وعدمه للشك في اللزوم وعدمه، فاستصحاب بقاء المجمعول -أي: ملكية الزوجة للمال الموهوب لما بعد الفسخ- معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد -أي: عدم جعل الشارع الملكية الزائدة لما بعد الفسخ-، وفي المقام المجمعول هي الملكية وقد كانت ثابتة

(١) مصباح الأصول، السيد الخوئي، ج ٣ ص ٢٠-٢٢، بحث في علم الأصول، السيد الشاهرودي، ج ٦، ص ٢٥-٣٠.

(٢) المعروف في كلمات السيد الخوئي^(٢) المعارضة المذكورة، ولكنه في كتاب القضاء والشهادات تقرير الشيخ محمد الجواهري^(٣) ص ١٨٦ اختار حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على بقاء المجمعول.

للمشتري قبل الفسخ فيجري استصحاب بقائها بعده ولكن من جهة أخرى ملكية المشتري لم تكن مجعولة قبل هذا العقد، وبعد هذا العقد وحصول الفسخ نشك في أن الملكية المجعولة لهذا البيع هل هي واسعة تمتد لما بعد الفسخ أم لا؟، فيجري استصحاب عدم جعل زائد للملكية لما بعد الفسخ ويتعارض الاستصحابان.

فإن قلت: إن استصحاب عدم جعل الملكية الزائدة لما بعد الفسخ معارض باستصحاب عدم جعل الملكية الضيقة، فكما أن استصحاب عدم جعل الملكية الزائدة يجري، فإن استصحاب عدم جعل الملكية المحدودة بما قبل الفسخ يجري؛ فيتعارضان ويتساقتان، ويكون استصحاب الملكية جارياً بلا مانع؛ لأن المانع هو استصحاب عدم جعل الزائد، والمفروض أن هذا الاستصحاب معارض في نفسه باستصحاب عدم جعل الحد للملكية، فإذا سقط المانع للمعارضة جرى استصحاب المجعول وهو الملكية من دون مانع.

قلت: لا أثر لهذا الاستصحاب وهو استصحاب عدم جعل الملكية المحدودة أو عدم جعل الحد للملكية؛ لأنه إما أن يراد بهذا الاستصحاب إثبات وجود الملكية الواسعة أو يراد به نفي ملكية المشتري، فإن أريد به إثبات وجود الملكية الموسعة فهو من الأصل مثبت؛ فإن استصحاب عدم جعل الملكية المحدودة لا يثبت الملكية المطلقة أو استصحاب عدم جعل الحد لا يثبت الإطلاق لما بعد الحد؛ لأن الملكية المطلقة والمحدودة ضدان ونفي الضد باستصحاب لا

يثبت الضد الآخر، وإن أريد به نفي ملكية المشتري فهذا خلف؛ لأن المفروض أن ملكية المشتري قبل الفسخ مقطوع بها، فلا وجه لنفيها باستصحاب عدم جعل الملكية المحدودة، إذًا فهذا الاستصحاب غير جارٍ في نفسه كي يكون معارضًا لاستصحاب عدم جعل الملكية الزائدة^(١).

ولكن قد يقال: بأن الإشكال على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يجري في المقام (وهو استصحاب الملكية بعد تحقق الفسخ)، فإن في المقام خصوصية توجب جريان هذا الاستصحاب، والسر في ذلك أن هناك بعض المجعولات الشرعية التي علم من أدلتها أنها إذا جعلت لا تزول إلا بمزيل، كالنجاسة مثلاً، فإن ما دل على تنجس الثوب أو الماء بأحد النجاسات العشر دال على بقاء النجاسة ما لم يقع مزيل لها، فإذا شك في بقاء النجاسة في الثوب -مثلاً- كما لو فرضنا أن الثوب تنجس بالعصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه وشكنا أن التنجس بالعصير العنبي هل يزول بغسلة واحدة أو لا بد من غسلتين بالماء القليل؟، فلو غسل مرة واحدة وشكنا في بقاء النجاسة فلا إشكال في جريان استصحاب النجاسة ولا يرد إشكال أن هذا الاستصحاب من الاستصحاب في الشبهات الحكمية؛ وذلك لأنه علم من دليل النجاسة أنها متى جعلت فهي باقية ما لم يزلها مزيل، والمقام من هذا القبيل، فإن ظاهر أدلة جعل الملكية أنها من الأمور التي

(١) أفاده سيّدنا الأستاذ العلامة السيّد منير الحجازي في بحث فقه العقود (غير مطبوع).

إذا جعلت فلا تزول إلا بمزيل شرعيّ فإذا شكّ في بقاء الملكية بعد فسخ البائع - مثلاً - فمرجع ذلك إلى الشكّ في أنّ الفسخ مزيل شرعيّ، أم لا؟ فيجري استصحاب بقاء الملكية ولا يعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأنّ الاستصحاب الموضوعيّ حاكم على الاستصحاب الحكميّ؛ إذ المفروض أنّ الملكية المجعولة أخذت في موضوعها عدم تحقّق المزيل الشرعيّ، فإذا شكّ في هذا المزيل كما لو شكّ في أنّ الفسخ مزيل شرعيّ، أم لا؟ يجري استصحاب عدم المزيل الشرعيّ، وهو استصحاب موضوعيّ وليس استصحاب عدم الملكية، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم تحقّق المزيل الشرعيّ تحقّق موضوع الملكية، فتحققت الملكية بلا حاجة لإجراء الاستصحاب في الملكية نفسها؛ لأنّ المفروض أنّ الملكية حكم والحكم فعليّ بفعليّة موضوعه، فإذا تنقح موضوعه وهو عدم المزيل الشرعيّ بالاستصحاب، أصبحت الملكية للمشتري فعليّة بلا حاجة لجريان الاستصحاب فيها وهذا معنى حكومة الأصل الموضوعيّ - وهو استصحاب عدم المزيل الشرعيّ - على الأصل الحكميّ - وهو استصحاب بقاء الملكية -، فلا مجال لمعارضته باستصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأنّه علّم من الدليل أنّ الملكية باقية ما لم يتحقّق مزيل^(١).

وقد يجاب: بأنّه لا نسلم ظهور الأدلّة في بقاء الملكية ما لم يتحقّق

(١) نقله سيدنا الأستاذ العلامة السيّد منير الخباز رحمته الله عن أستاذه الشيخ الميرزا جواد التبريزي رحمته الله

في بحث فقه العقود (غير مطبوع).

مزيل؛ إذ يحتمل ثبوتاً أنّ حكم الشارع بملكيّة المشتري محدود بعدم فسخ البائع، ومع وجود هذا الاحتمال لا يجرز أنّ الشارع جعل الملكية باقية ما لم يأت مزيل، فما دام جعل الشارع للملكية محدودة بعدم الفسخ أمراً محتملاً.

إذاً فاستصحاب بقاء الملكية معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد.

الإشكال الثالث: ما أشار له الشيخ الأعظم رحمته

قال الشيخ الأعظم رحمته: «ربما يقال: إنّ مقتضى الاستصحاب عدم انقطاع علاقة المالك، فإنّ الظاهر من كلماتهم عدم انقطاع علاقة المالك عن العين التي له فيها الرجوع، وهذا الاستصحاب حاكم على الاستصحاب المتقدم المقتضي للزوم»^(١).

بيان ذلك: أنّ المالك الأوّل كالبائع كانت له علقه سابقة مع ملكه وهو المبيع، وبعد حصول البيع نشكّ في أنّ تلك العلقه هل زالت بالكلية بحيث لا حقّ له في الفسخ واسترجاع المبيع، أو أنّه ما زال هناك نحو من العلقه بينه وبين ملكه حتّى بعد البيع، بحيث يمكنه استرجاع ملكه السابق؟

وحينئذٍ يقال: نستصحب بقاء تلك العلقه الثابتة سابقاً بين المالك الأوّل الأصليّ وملكه، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاب بقاء ملكية المالك الثاني؛ لأنّ الشكّ في بقاء ملكية الثاني مسبّب عن الشكّ في

(١) كتاب المكاسب، الشيخ الأنصاري، ج ٥، ص ٢٢.

بقاء علقه المالك الأول أو زوالها بالكلية، فإذا أثبتنا بقاء العلقه السابقة زال الشك وعلما تبعداً بعدم بقاء ملكية المالك الثاني، فالاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب السببي.

والشاهد على هذه السببية أنه لو علمنا بزوال علقه المالك الأول بالكلية لعلمنا بعدم تأثير الفسخ وأنه لغو، فلا يكون عندنا شك في بقاء ملكية الثاني بعد صدور الفسخ، ولا حاجة لاستصحاب بقاء ملكية الثاني لعدم الشك في البقاء، وكذا لو علمنا ببقاء علقه المالك الأول بحيث يكون له حق استرداد ملكه، فإننا سنعلم بزوال ملكية الثاني لو صدر الفسخ من المالك الأول، فلا معنى لجريان استصحاب بقاء ملكية الثاني للعلم بارتفاعها، وهذا يعني أن الشك في بقاء ملكية الثاني كالمشتري مسبب عن الشك في بقاء علقه المالك الأول كالبائع مع ماله، وقد قرّر في الأصول أن الاستصحاب في السبب حاكم على الاستصحاب في المسبب، وبالتالي استصحاب بقاء علقه المالك الأصلي - كالبائع - مع ماله - المبيع - مقدّم على استصحاب بقاء ملكية الثاني - كالمشتري - للمبيع بالحكومة.

وهنا جوابان عن هذا الإشكال:

الجواب الأول: ما أشار الشيخ الأعظم بقوله: «وردّ بآئه: إن أريد بقاء علاقة المملك أو علاقة تنفرع على المملك، فلا ريب في زوالها بزوال المملك. وإن أريد بها سلطنة إعادة العين في ملكه، فهذه علاقة يستحيل اجتماعها

مع الملك، وإنما تحدث بعد زوال الملك لدلالة دليل؛ فإذا فقد الدليل فالأصل عدمها.

وإن أُريد بها العلاقة التي كانت في مجلس البيع، فإنها تستصحب عند الشك، فيصير الأصل في البيع بقاء الخيار، كما يقال: الأصل في الهبة بقاء جوازها بعد التصرف، في مقابل من جعلها لازمة بالتصريف، ففيه مع عدم جريانه فيما لا خيار فيه في المجلس، بل مطلقاً بناءً على أنّ الواجب هنا الرجوع في زمان الشك إلى عموم (أوفوا) لا الاستصحاب -: أنه لا يجدي بعد تواتر الأخبار بانقطاع الخيار مع الافتراق، فيبقى ذلك الاستصحاب سليماً عن الحاكم»^(١).

وبيانه: بأنّ علقه المالك الأوّل لا تخلو من احتمالات كلّها لا يتمّ فيها الاستصحاب:

الاحتمال الأوّل: أن يراد علاقة المالك بملكه الموجبة لترتيب لوازم الملكية وهي السلطنة. وهذه العلقه يُعلم بزوالها بمجرد وجود العقد الناقل، فإنّ البائع تزول سلطنته الموجبة لترتيب آثار الملكية كالنقل والانتقال بعد صدور العقد الناقل منه.

فإن قلت: إنّ المستصحب هو علقه الملكية أو السلطنة بلحاظ وجود مرتبتين فيها: ضعيفة وشديدة، وبعد صدور البيع نعلم بزوال المرتبة الشديدة ولكن نشكّ في بقاء المرتبة الضعيفة فنستصحب بقاءها،

(١) كتاب المكاسب، الشيخ الأنصاري، ج ٥ ص ٢٢.

ويترتب على ذلك نفوذ الفسخ وعود المال إلى مالكة الأصلي.

قلتُ:

أولاً: لا نسلم وجود مراتب للملكية الاعتبارية، نعم قد نسلم وجود أنحاء للاختصاص كالإباحة المطلقة والإباحة اللازمة بالشروط والحق والملك، وكذا الملك تارة يكون حقيقياً وأخرى اعتبارياً، أمّا دعوى وجود مراتب للملكية الاعتبارية فغير مسلمة، ولا شواهد عقلائية على ثبوتها لو سلمنا معقولية المراتب في الاعترافات.

ثانياً: لا مجال لهذا الاستصحاب؛ وذلك لأنّ السبب الناقل كالبيع قاطع للملكية الأول ومزيل لآثارها أيضاً؛ ضرورة أنّ حقيقة البيع -مثلاً- نقل العين وتمليكها وتبديلها بالعوض، والمراد نقل حقيقة الملكية الاعتبارية، لا مرتبة منها، وبعد اليقين بزوال الملكية وآثارها لا معنى للاستصحاب المتقوم بالشك في البقاء^(١).

الاحتمال الثاني: أنّ المراد بالعلقة المراد استصحابها هو سلطنة إعادة العين في ملك المالك الأصلي، وهذه العلاقة لا يقين بحدوثها، بل اليقين على عدمها حين كونه مالكا للمال؛ إذ السلطنة الفعلية على إعادة المال للملكه المتوقفة على خروج المال عن ملكه لا يجتمع مع ملكيته الفعلية للمال، وبعد انتقال المال من ملكه يشك في حدوثها فالجاري عدمها.

(١) هدى الطالب إلى شرح المكاسب، السيد جعفر الجزائري المروّج، ج ٩ ص ٢٥١.

الاحتمال الثالث: المراد من العلقه هو حقّ الفسخ الثابت في كلّ بيع ما دام المتبايعان لم يفترقا عن المجلس، فيشكّ في ثبوت السلطنة على الفسخ بعد الافتراق، فالجاري استصحابها ويترتب عليها أثرها وهو نفوذ الفسخ.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّه أخصّ من المدعى؛ لاختصاص خيار المجلس بالبيع مع أنّ البحث عامّ لمطلق العقود، بل هو خاصّ أيضاً ببعض أفراد البيع؛ إذ بعض أفرادها لا يثبت فيه خيار المجلس.

ثانياً: المقام من موارد دوران الأمر بين التمسك بعموم العامّ، مثل: (أوفوا بالعقود)، وبين استصحاب حكم الخاصّ وهو بقاء الخيار، والمرجع في مثل ذلك الى عموم العامّ؛ إذ المعاملة مشمولة لعموم الآية، وقد خرج عنه زمان المجلس بمقتضى «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، وبعد الافتراق شكّ في بقاء حقّ السلطنة على الفسخ، وبالتالي نشكّ في تخصيص زائد لعموم العامّ، والمرجع عند الشكّ في التخصيص الزائد هو أصالة العموم.

وقد يتأمل في هذا الجواب من جهة أنّ بحثنا في قيام الأصل العمليّ على أصالة اللزوم فالرجوع إلى دليل (أوفوا بالعقود) خروج عن محلّ البحث.

ثالثاً: دلّت الأخبار على انقطاع الخيار بالافتراق، فلا شكّ في بقاء

حقّ السلطنة على الفسخ الثابت في زمن الخيار حتى نستصحبه.
 الجواب الثاني: أن المورد ليس من الموارد التي يكون فيها الاستصحاب
 السببي حاكماً على الاستصحاب المسببي؛ وذلك لاختصاص الحكومة
 بمورد السببية الشرعية، وإلا يكون المورد من الأصل المثبت، وفي
 مقامنا لا توجد سببية شرعية بين بقاء علقه المالك الأصلي بملكه، وبين
 عدم ملكية المالك الثاني للعين، نعم قد يوجد تلازم عقلي بينهما، ولكن
 جريان الاستصحاب في موارد التلازم غير الشرعي من باب الأصل
 المثبت.

الإشكال الثالث: ما أشار له الشيخ الأعظم قده:

وحاصله: أن المورد من باب الاستصحاب مع الشك في المقتضي؛
 لأن الشك في بقاء الملك وعدم بقاءه ناشئ عن الشك في أن الملكية
 التي جعلت بعد البيع، هل هي تقتضي البقاء وإن حصل فسخ أو لا
 اقتضاء فيها للبقاء بعد تحقق الفسخ؟، وحيث إن الشيخ الأعظم قده
 وتبعه المحقق النائيني قده لا يرى جريان الاستصحاب عند الشك في
 المقتضي، فبناء على هذا المبنى لا يجري استصحاب الملكية في المقام.

ويلاحظ عليه: أن موردنا ليس من باب الشك في المقتضي؛ لأن
 المقصود بالشك في المقتضي هو الشك الناشئ عن احتمال زوال
 المجعول بنفس مضي الزمن، أي: في حد ذاته ليس له استعداد البقاء،
 كما في خيار الغبن فإنه إذا شك أن خيار الغبن فوري أو ليس بفوري؟
 فاستصحاب خيار الغبن لما بعد الزمان الأول استصحاب مع الشك

في المقتضي؛ لأنّه لا يجرز بقاء خيار الغبن مع مرور الزمن، أو كما إذا شكّ في بقاء وجوب ردّ السّلام حتّى بعد ذهاب الفوريّة العرفيّة؛ فإنّ استصحاب وجوب ردّ السّلام بعد الآن الأوّل يعبر عنه بأنّه استصحاب مع الشكّ في المقتضي.

فالمقصود بموارد الشكّ في المقتضي هو ما إذا كان المجعول الشرعيّ ممّا يحتمل زواله بنفس الزمن، وأمّا إذا لم يحتمل زواله بالزمن وإنّما احتمل زواله بسبب آخر فهذا ليس من موارد الشكّ في المقتضي، بل من موارد الشكّ في الرّافع، فإذا شككنا في أنّ النّجاسة هل تزول بغسلة واحدة أم لا؟ فهذا شكّ في الرّافع وليس شكّاً في المقتضي، وكذلك إذا شككنا في المقام في أنّ الملكيّة هل تزول بالفسخ، أم لا؟ فهذا من موارد الشكّ في الرّافع وليس من موارد الشكّ في المقتضي؛ لأنّنا لا نحتمل أنّ الملكيّة تنتهي وتنقضي بمجرد مرور الزمن، وإنّما ما نحتمله زوالها بعمل كالفسخ والبيع وأمثال ذلك. فال مورد ليس من موارد الشكّ في المقتضي وإنّما هو من موارد الشكّ في الرّافع فيجري الاستصحاب بلا إشكال.

وإن شئت قلت: إنّ الأحكام المجعولة على ثلاثة أقسام:

١. ما يكون معلوم الدوام في نفسه ما لم يطرأ عليه رافع، كالملكيّة والزّوجيّة والطّهارة والنّجاسة وغيرها من الأمور الاعتباريّة، فإنّها بنفسها مقتضى للبقاء ما لم يطرأ عليه رافع.

٢. ما يكون مغياً بغاية معيّنة بحيث ينعدم ذلك بنفسه بعد حصول

تلك الغاية، من غير أن يكون له استعداد البقاء في عمود الزمان، كالزوجة المنقطعة، فإن ذلك ينصرم بنفسه بعد تحقق غايته بلا استناد إلى عروض عارض له.

٣. ما يكون مشكوك الغاية، كما إذا تحققت زوجية بين رجل وامرأة، ولم يعلم كونها دائمية أو منقطعة^(١).

أما القسم الأول فلا شبهة في أن الشك في بقاءه من قبيل الشك في الرفع، فيجري فيه الاستصحاب على مسلك الشيخ الأعظم قدس سره وغيره.

وأما القسم الثالث فلا شبهة في أن الشك فيه من قبيل الشك في المقتضى، فلا يجري فيه الاستصحاب على مسلك الشيخ قدس سره؛ لأن المتيقن إذا لم يكن بنفسه مقتضياً للبقاء وقابلاً للجري العملي على طبقه، لاحتمال كونه محدوداً بحد معين لم يكن عدم ترتيب الآثار عليه عند الشك في بقاءه من مصاديق نقض اليقين بالشك.

وأما القسم الثاني فمع العلم بتحقق الغاية لا مجال لأن يجري فيه الاستصحاب.

كما أنه لا شبهة في جريان الاستصحاب فيه مع الشك في بقاءه قبل تحقق الغاية؛ لأن ذلك من موارد الشك في الرفع.

وإذا شك في حصول الغاية فحينئذ قد يكون الشك فيه من ناحية

(١) مصباح الفقهة (المكاسب)، السيد الخوئي، ج ٢، ص ١٢٧.

الشبهة الحكمية، كالشك في أن الغاية لوجوب صلاتي المغرب والعشاء هل هي نصف الليل أم هي طلوع الفجر، وقد يكون الشك في ذلك من ناحية الشبهة المفهومية، كالشك في أن الغروب الذي جعل غاية لوجوب صلاتي الظهر والعصر، هل هو استتار القرص أم هو ذهاب الحمرة المشرقية.

وقد يكون الشك في ذلك من ناحية الشبهة الموضوعية كالشك في طلوع الشمس الذي جعل غاية لوجوب صلاة الصبح.

أما القسمان الأولان فالشك في موردهما من الشك في المقتضى فلا يجري فيها الاستصحاب على مسلك الشيخ قدس سره.

وأما الثالث فلا شبهة في جريان الاستصحاب فيه؛ لأن الشك في طلوع الشمس وعدمه وإن لم يكن شكاً في الرفع حقيقة؛ إذ الرفع إنما يكون زمانياً، لا نفس الزمان ولكنه بمنزلة الرفع في أنظار أهل العرف. وإذن فيكون ذلك مشمولاً لأدلة حجية الاستصحاب.

الإشكال الخامس: ما أشار له الشيخ الأعظم قدس سره^(١) من كون المورد من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني، فبناء على عدم جريانه لا يصح استصحاب الملكية الثابتة للمشتري حين العقد.

بيانه: أنه بناء على عدم جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني لا يجري استصحاب الملكية؛ وذلك لأن القسم الثاني من أقسام استصحاب

(١) كتاب المكاسب، الشيخ الأنصاري، ج ٣، ص ٥١.

الكليّ هو ما إذا كان المستصحب كلياً وكان منشأ الشك في بقاءه تردّد الفرد الذي تحقّق الكليّ في ضمنه بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مقطوع البقاء، كما إذا عُلِمَ بتحقّق حدث ووضوء بعده، فإن كان الحدث الذي تحقّق من الحدث الأصغر فقد ارتفع قطعاً بالوضوء وإن كان من الحدث الأكبر فهو باقٍ قطعاً فاستصحاب كليّ الحدث بعد الوضوء مع تردّد الفرد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء غير جارٍ عند جمع من الأعلام؛ لأنّ المناط في جريان الاستصحاب الشكّ في البقاء ولا شكّ في البقاء، لدوران الفرد الحادث بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، وهذا منطبق على محلّ كلامنا؛ فإنّ زيدا إذا باع داره من بكرٍ ثمّ فسخ زيدُ البيع فإنّ استصحاب الملكية - أي ملكية المشتري - ليس بجارٍ؛ لأنّ الملكية ذات فردين جائزة ولازمة، فإن كانت الملكية التي تحققت بهذا البيع هي الجائزة فقد ارتفعت قطعاً بالفسخ وإن كانت هي اللازمة فهي باقية قطعاً فالشكّ في بقاء الملكية بعد فسخ البائع ناشئ من الشكّ في الفرد وهل هو الفرد الجائز أو اللازم؟ فإذا لم نقل باستصحاب القسم الثاني من الكليّ لم يجر الاستصحاب في الملكية؛ لترددها بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مقطوع البقاء.

وقد أجب عن هذا الإيراد - مع غمض النظر عن الجواب المبنيّ، وهو القول بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكليّ - بوجهين: الوجه الأوّل: أنّ المورد ليس من استصحاب الكليّ أصلاً، بل هو من استصحاب الشخص والفرد؛ وذلك لأنّ اللزوم والجواز ليسا نوعين

من الملك؛ إذ ليس عندنا ملكية جائزة وأخرى لازمة كي يقال بأن الملك كليّ ذو فردين: فرد مقطوع الارتفاع وهو الملك الجائز وفرد مقطوع البقاء وهو الملك اللازم، بل الجواز والملك حكمان شرعيان للعقد نفسه لا للملكية المسببة عن العقد، فإنّ العقد الذي هو سبب للملك، على نحوين فتارة يقبل الفسخ شرعاً وتارة لا يقبله فقابلية العقد للفسخ وعدم قابليته حكمان شرعيان موضوعهما العقد، ومن الواضح أنّ تعدّد حكم السبب لا يستلزم تعدّد المسبب وهو الملك، فالمسبب عن العقد وهو الملك حقيقة واحدة، وإن كان السبب وهو العقد منقسماً لقسمين قسم قابل للفسخ شرعاً وقسم ليس بقابل.

نعم، لو كانت حقيقة السبب متعدّدة بأن كان للعقد حقيقتان فحينئذ يمكن أن يقال بأنّ تعدّد حقيقة السبب وهو العقد موجب لتعدّد حقيقة المسبب وهي الملكية، أمّا إذا كان السبب وهو العقد حقيقة واحدة أيضاً إلاّ أنّ حكمه الشرعيّ يختلف باختلاف الموارد؛ إذ تارة يحكم عليه الشارع بقبوله للفسخ، وتارة يحكم بعدم قبوله، فهذا من التعدّد في الحكم الشرعيّ للسبب، لا من التعدّد في حقيقة السبب، ولا من التعدّد في حقيقة المسبب.

والنتيجة: أنّه إذا كان المسبب وهو الملكية حقيقة واحدة، فاستصحاب الملكية من استصحاب الفرد، وليس من استصحاب الكليّ كي يدخل في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكليّ.

وإن شئت قلت: إنّ المستصحب أمر جزئيّ؛ إذ الملحوظ أمراً واحداً

فardاً لا يتنوع ولا يتقسم إلى أقسام، كما لو استصحبنا طهارة هذا الثوب؛ إذ استصحاب الكلي متوقف على وجود حقيقتين متباينتين عرفاً يلحظ الجامع بينهما، فاستصحاب الجزئي له موردان: المورد جزئي في حد نفسه كهذا الثوب، أو يكون من الكلي غير القابل للانقسام.

وفي مقامنا أفاد الشيخ الأعظم رحمته: إن الملكية التي يراد استصحابها هي من الاعتبارات البسيطة التي لا تنوع ولا تعدد، ومقتضى ذلك أنها لا تنقسم في نفسها إلى متزلزلة ولازمة، بل الملكية أمر اعتباري بسيط واحد فard، وإنما التزلزل واللزوم من الأحكام الشرعية المترتبة على حصول الملكية، فالتزلزل حكم شرعي مجعول من قبل الشارع من قبيل الأحكام الوضعية، التي معناها أن استمرار العقد منوط بعدم الفسخ، وهذا حكم شرعي في رتبة متأخرة على ذات الملكية، فنسبة الملكية لهذا الحكم - التزلزل - نسبة الموضوع للحكم، وكذا اللزوم، فهو حكم شرعي وضعي مجعول على الملكية، مقتضاه استمرار العقد وعدم ارتفاعه حتى بالفسخ.

ومن الواضح أن الأحكام الشرعية في رتبة متأخرة عن ذات الموضوع، وما كان في رتبة متأخرة لا معنى أن يكون منوعاً ومقسماً لما كان في رتبة متقدمة، فالحكم لا يقسم الموضوع، بل هو يعرض على الموضوع المتحقق، فمثلاً: لا ينقسم أكل الميتة إلى ميتة محرمة وميتة محللة، بل هي أمر حقيقة واحد، والحرمة والجواز إنما هما من الأحكام الشرعية التي لا تغير حقيقة الميتة، فهنا حقيقة واحدة وهي إضافة خاصة بين



الملك والمالك يقال له: «ملكيّة»، ولا تتعدّد حقيقة الملكيّة إلى لازمة ومتزلزلة.

فإن قلت: إن كانت الملكيّة أمراً واحداً بسيطاً، فلماذا يتغيّر الحكم حينئذٍ؛ إذ تارة يحكم الشارع عليها باللزوم وأخرى يحكم عليها بالجواز، فمقتضى كونها أمراً فardاً أن يكون الحكم فardاً واحداً، فتغيّر الحكم يكشف عن تغيّر الموضوع، وإلا لو كان الموضوع واحداً لكان الحكم واحداً.

قلت: بأنّه يوجد عندنا سبب ومسبّب، فالسبب هو العقد الموجب للملكيّة ككونه بيعاً أو صلحاً أو هبة... إلخ، والمسبّب هو الملكيّة الحاصلة من هذا السبب، والتعدّد بلحاظ السبب لا المسبّب، فالحكم الشرعيّ من اللزوم والتزلزل والجواز تعدّد بسبب تعدّد السبب، فتارة يكون السبب مقتضياً لأن يجعل الشارع الجواز كالجعالة، والهبة غير المعوّضة، وأخرى يقتضي السبب التزلزل كالبيع الخياريّ، وأخرى يقتضي جعل اللزوم كالبيع مثلاً، فاختلف الحكم ناشئ من اختلاف السبب لاختلاف المسبّب، بل المسبّب الحاصل عن طريق هذه الأسباب المختلفة حاصل من أمر فard واحد وهي الإضافة الخاصّة.

واستدلّ الشيخ الأعظم قننّ على أنّ الجواز واللزوم من أحكام السبب لا من أحكام المسبّب بأنّه: لو كان الجواز واللزوم صفتين للملكيّة نفسها، لكان اتّصاف الملكيّة بالجواز أو اللزوم إمّا بجعل من قبل البائع أو بجعل من قبل الشارع، فهنا احتمالان كلاهما باطل:

الاحتمال الأول: أن البائع عند إنشائه للبيع قصد إيجاد الملكية اللازمة، أو قصد إيجاد الملكية الجائزة، فالجواز واللزوم وصفان مجعولان من قبل البائع، فلازم ذلك أن المدار على قصد البائع، إن قصد الملكية الجائزة فالعقد جائز، وإن قصد الملكية اللازمة فالعقد لازم، مع أنه واضح البطلان؛ إذ قد يقصد البائع الملكية اللازمة لكن الشارع يحكم بقابلية العقد للانفساخ لأجل خيار الغبن أو خيار العيب، وقد يكون العكس، فلا أثر لقصد البائع وعدمه.

الاحتمال الثاني: أتصاف الملكية بالجواز واللزوم من قبل الشارع لا من قبل البائع، بمعنى أن ما قصده البائع طبيعي الملكية إنما الشارع هو الذي يحكم بأن ما حدث من الملكية هو الجائز أو اللازم، وهذا أيضاً باطل؛ إذ لازمه أن يكون إمضاء الشارع على غير ما قصده المنشئ، والعقود تابعة للقصد فلا يحتمل أن يكون إمضاء الشارع من حيث هو إمضاء على خلاف ما قصده المنشئ؛ إذ لا يكون إمضاء مع أنه مغاير لما قصد هذا خلف كونه إمضاء.

فإذا ثبت لنا أن اللزوم والجواز ليسا وصفين للملكية لا من قبل البائع ولا من قبل الشارع، إذاً هما حكمان شرعيان للعقد، واختلاف أحكام السبب لا يوجب اختلاف المسبب.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «ودعوى: أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل والمستقر، والمفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع، والفرد الثاني كان مشكوك الحدوث من أول الأمر، فلا ينفع الاستصحاب مدفوعة مضافاً

إلى إمكان دعوى كفاية تحقق القدر المشترك في الاستصحاب، فتأمل - : بأن انقسام الملك إلى المتزلزل والمستقرّ ليس باعتبار اختلاف في حقيقته، وإنما هو باعتبار حكم الشارع عليه في بعض المقامات بالزوال برجوع المالك الأصلي. ومنشأ هذا الاختلاف اختلاف حقيقة السبب المملّك، لا اختلاف حقيقة الملك. فجواز الرجوع وعدمه من الأحكام الشرعية للسبب، لا من الخصوصيات المأخوذة في المسبب.

ويدل عليه مع أنه يكفي في الاستصحاب الشك في أنّ اللزوم من خصوصيات الملك أو من لوازم السبب المملّك، ومع أنّ المحسوس بالوجدان أنّ إنشاء الملك في الهبة اللازمة وغيرها على نهج واحد - : أنّ اللزوم والجواز لو كانا من خصوصيات الملك، فيما أن يكون تخصيص القدر المشترك بإحدى الخصوصيتين بجعل المالك، أو بحكم الشارع. فإن كان الأول، كان اللازم التفصيل بين أقسام التملك المختلفة بحسب قصد الرجوع، وقصد عدمه، أو عدم قصده، وهو بديهيّ البطلان؛ إذ لا تأثير لقصد المالك في الرجوع وعدمه.

وإن كان الثاني، لزم إمضاء الشارع العقد على غير ما قصده المنشئ، وهو باطل في العقود؛ لما تقدّم أنّ العقود المصححة عند الشارع تتبع القصود، وإن أمكن القول بالتخلف هنا في مسألة المعاطاة؛ بناءً على ما ذكرنا سابقاً انتصاراً للقائل بعدم الملك: من منع وجوب إمضاء المعاملات الفعلية على طبق قصود المتعاطين»^(١).

(١) كتاب المكاسب، الشيخ الأنصاري، ج ٣، ص ٥١.

الجواب الثاني: أنه يُحتمل أن تكون الملكية المتزلزلة والملكية المستقرّة فرداً واحداً لا فردين، ومجرد الاحتمال يكفي لجريان استصحاب الملكية حتى لو لم نقل بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكليّ؛ وذلك لأن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب وهو «لا تنقض اليقين بالشك» شموله لكل مورد يشكّ فيه في البقاء خرجنا عنه في فرض إحراز أن المورد من الكليّ من القسم الثاني، فإذا أحرزنا أن المورد من الكليّ من القسم الثاني كما في استصحاب كليّ الحدث بعد الوضوء لم يجز الاستصحاب، وأمّا إذا لم نُحرز أنه من الكليّ فيكفي في جريان الاستصحاب احتمال كون الملكية الجائزة واللازمة فرداً واحداً من الملكية، لا فردين بمقتضى إطلاق دليل الاستصحاب.

وأشكل عليه: بأنّه مع احتمال كون المورد من موارد القسم الثاني من أقسام الكليّ فالتمسك بدليل الاستصحاب في نفسه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، نظير ما لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، وقال في دليل آخر: «لا تكرم النحويّ»، فإنه يستفاد منه أن الموضوع للأمر بالإكرام العالم الذي ليس بنحويّ، فإذا شكّ في عالم أنه نحويّ أم لا، فالتمسك بـ«أكرم كلّ عالم» تمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

والمقام من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ اللزوم والجواز إن كانا صفتين لنفس الملك كان استصحاب الملك من استصحاب الكليّ، وهو خارج عن دليل الاستصحاب، وإن كان اللزوم والجواز صفتين شرعيتين للسبب المملّك وهو العقد، فيكون استصحاب الملك من استصحاب

الفرد الدّاخل تحت دليل الاستصحاب، فإذا لم يجرز أحدهما وقع الشكّ في أنّ المورد من الموارد التي يجري فيها الاستصحاب، أو من الموارد التي لا يجري فيها؟

فلا يجري دليل الاستصحاب؛ إذ مرجعه إلى الشكّ في كون المورد مصداقاً لدليل الاستصحاب أم لا، فالتمسك بإطلاق الدليل في مثله تمسك بالعامّ في الشبهة المصدقيّة، فما ذكره الشيخ من الجواب عن أصل الإشكال وهو كفاية احتمال كونه من استصحاب الفرد في جريان الاستصحاب غير متين^(١).

ولكن دافع المحقق النائيني والسيد الخوئي عليهما السلام عن كلام الشيخ، وقالوا بأنّه في المقام يكفي في جريان الاستصحاب احتمال كون استصحاب الملكيّة من استصحاب الفرد بوجهين:

أولهما: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره

أجاب المحقق النائيني قدس سره في منية الطالب عن الإشكال بقوله: «أنّه بعد ما ظهر في وجه التأمّل خروج هذا القسم من الكلّي من عموم (لا تنقص) عقلاً، فإذا شكّ في أنّ اللزوم من خصوصيات الملك حتّى لا يجري الاستصحاب، بناء على عدم جريانه في هذا النحو من الكلّي، أو من لوازم السبب الملك أي من الأحكام الشرعيّة حتّى يجري، فيشكّ في أنّ المورد من موارد جريان الاستصحاب أو ليس مورداً له، وكلّ ما كان كذلك لا يجري فيه الاستصحاب للشكّ في كون المورد من مصاديق العامّ، وهذا نظير اعتبار

(١) أفاده سيّدنا الأستاذ العلامة السيّد منير الحَبّاز رحمته الله في بحث فقه العقود (غير مطبوع).

الاتصال بين الشك واليقين فإنه إذا شك فيه لا يجري الاستصحاب، وحكمه حكم العلم بالانفصال هذا ملخص ما يتوهم في المقام.

ودفعه واضح وحاصله: الفرق بين المخصص اللفظي والمخصص اللبّي، والمخصص في المقام لبّي؛ لأنّ عدم جريان الاستصحاب إنّما هو لاعتبار خروج عقد الحمل عن عقد الوضع عقلاً، لا لقصور في اللفظ فإذا أحرز هذا المانع لا يمكن إجراء الاستصحاب، وأمّا إذا شك فيه فيؤخذ بالعموم، وليس من قبيل الشك في الموضوع والشبهة المصدقية. فالحق جريان الاستصحاب في مورد الشك في أنّ اللزوم من خصوصيات الملك أو من لوازم السبب المملّك»^(١).

وبيان ذلك: أنّه قد تقرّر في علم الأصول أنّه إذا كان المخصص للدليل لبّي كحكم العقل، يقتصر في التخصيص على الموارد المتيقنة كما إذا قال المولى: "اللهم العن كلّ أمويّ" وحكم العقل من الخارج بأنّ المؤمن لا يمتثل لعنه من قبل المعصوم، فإذا علم أنّ هذا الفرد أمويّ، وشكّ في أنّه مؤمن أو ليس بمؤمن، صحّ التمسك بعموم "اللهم العن كلّ أمويّ"؛ وذلك لأنّ المخصص هو حكم العقل بقبح لعن المؤمن، فيما أنّ المخصص ليس دليلاً لفظياً وإنّما هو حكم العقل والمفروض أنّ الأحكام العقلية لا يتصور في موضوعها الإبهام فلاجل ذلك لا يحكم العقل بقبح لعنه هو من أحرز كونه مؤمناً أمّا مع الشكّ في ذلك فلم يحرز حكم العقل به، فيندرج تحت العامّ.

(١) منية الطالب في حاشية المكاسب، النائيني، ج ١، ص ٦١.

وبعبارة أخرى: الشك في أن هذا الأموي مؤمن، أم لا؟ ليس شبهة مصداقية للدليل بل هو شك في أصل التخصيص؛ لأننا نشك في شمول العقل بقبح اللعن في مثله، فهو شك في دائرة المخصّص سعة وضيقةً، فيصحّ التمسك بالعام.

وهنا أيضاً نقول مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك» جريانه في كل مورد يشك فيه في البقاء، فإذا شككنا أن ملكية المشتري باقية بعد فسخ البائع، أم لا؟ فمقتضى إطلاق دليل الاستصحاب جريان استصحاب الملكية، ولكن العقل حكم بأنه لو كان المستصحب كلياً، ودار فرده الحادث بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مقطوع البقاء؛ فإنه لا يجري الاستصحاب فيه لعدم تصوّر الشك في البقاء، إذاً فما خرج عن عموم دليل الاستصحاب هو حكم العقل بعدم جريان الاستصحاب في الكلي من القسم الثاني، فيما أن المخصّص لعموم «لا تنقض اليقين بالشك» العقل، فيقتصر فيما خرج على الأفراد المتيقنة، وهي ما أحرز كونها من الكلي من القسم الثاني، وأما في المشكوك في أمها منه أو ليست منه، فهي مندرجة تحت دليل الاستصحاب؛ لأن مرجع الشك إلى الشك في سعة التخصيص، باعتبار أن المخصّص حكم العقل وحكم العقل لا يتصوّر الإبهام والتردد في موضوعه ومناطه، فلا محالة يكون الموضوع المحرز في الحكم العقلي هو ما أحرز كونه كلياً من القسم الثاني، والمشكوك منه يندرج تحت دليل الاستصحاب.

ولكن السيد الخوئي قدّم أشكل على ذلك بقوله: «إن هذه الكبرى التي أفادها وإن كانت مسلمة في نفسها - على ما نقحناه في علم الأصول -، ولكنها لا تنطبق على ما نحن فيه، بدهاءة أنّ التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما إذا كان هناك فرد معلوم، ودار أمره بين دخوله في أفراد المخصّص، وعدم دخوله في ذلك من ناحية شبهة خارجية. كما إذا ترددت اليد الموضوعية على مال الناس بين كونها يد ضمان وكونها يد أمانة. وكالماء المرّد بين كونه معتصماً، وكونه غير معتصم وكالعام المرّد بين دخوله تحت الخاص ودخوله تحت العام، فإنّ أشباه هذه الأمثلة من صغريات التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. وأمّا إذا شك في صدق عنوان العام على فرد فهو ليس من موارد التمسك بالعام قطعاً. والمقام من هذا القبيل.

والسرّ في ذلك: أنّ قوام الاستصحاب إنّما هو باتّحاد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة؛ لكي يكون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين بالشك. ومن الظاهر أنّ هذا المعنى لم يحرز في المقام؛ إذ بناء على المناقشة الأولى التي وجهوها على الاستصحاب الكلّي، كانت القضية المتيقّنة غير القضية المشكوكة. فإذا احتمل كون الاستصحاب من الاستصحاب الكلّي لم يمكن التمسك بأدلة الاستصحاب، لعدم إحراز انطباق العنوان المأخوذ فيها على مورد الشك»^(١).

وحاصل ما أفاده قدّم: بأنّ الكبرى التي ذكرها النائيني قدّم وهي أنّه إذا كان المخصّص حكم العقل فلا مانع من التمسك بالدليل -

(١) مصباح الفقه، السيد الخوئي، ج ٢ ص ١٣٢.

تامة كما قرّر في الأصول، ولكنها لا تنطبق على محلّ كلامنا؛ فإن مورد هذه الكبرى ما إذا كان الفرد الخارجي معلوم الاندراج تحت العقل، نظير ما إذا قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» وشكنا أن يد زيد على المال هل يد أمانة، أم لا؟ فحينئذٍ نحرز أن يد زيد على المال يد ليست مالكة قطعاً، فيشملها عموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»، وما خرج عنها هو حكم العقل بأن اليد الأمانة خارجة عن هذا العموم، فإذا شكّ في أن يد زيد يد مستأمنة أم ليست بمستأمنة يصحّ التمسك بعموم «على اليد...» باعتبار أن المخصّص حكم العقل، وحكم العقل موضوعه ما إذا أحرز كونها يد أمانة، وحيث لم يحرز يتمسك بالعموم.

أمّا في محلّ الكلام فالشكّ في أصل صدق العام، وليس الشكّ في موضوع حكم العقل؛ والسّر في ذلك أن قوام دليل الاستصحاب بحال القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة، وهذا لم يحرز في المقام؛ إذ لو كان المستصحب هو الفرد لكانت القضية المتيقّنة والمشكوكة متّحدة، ولو كان المستصحب هو الكلّي، فلم يحرز اتحاد المتيقّن والمشكوك؛ كي يجري بلحاظه الاستصحاب، فالتمسك بدليل الاستصحاب فيه تمسك بالعام في الشبهة المصدّاقة لنفس العام.

ثانيهما: ما أفاده السيّد الخوئي قدس^(١)

وتوضيحه يحتاج إلى مقدمة وهي: أن المناقشات المتوجّهة على القسم

(١) مصباح الفقه، السيّد الخوئي، ج ٢ ص ١٢٩.

الثاني من أقسام الاستصحاب الكلي وإن كانت كثيرة، ولكن المهم منها أمران:

١. أن وجود الكلي بوجود فرده، وعدم الكلي بعدم فرده. وعليه فالكلي في ضمن الحصة الزائلة مقطوع الزوال، وهو في ضمن الحصة الأخرى مشكوك فيه من أول الأمر، إذاً فالكلي مردد بين مقطوع الزوال ومشكوك الحدوث.

والجواب عن ذلك: أن وجود الكلي ليس إلا عين وجود فرده، غاية الأمر أن الفرد ملحوظ بشرط شيء، والكلي ملحوظ لا بشرط، أي: عارياً عن الخصوصيات الفردية والمشخصات الوجودية، وعليه: فإذا كان وجود الكلي أمراً يقينياً، وكان التردد في خصوصياته صح أن يقال: إنه متيقن الوجود، ويشك في بقاءه؛ فتكون أركان الاستصحاب في نفس الكلي تامة.

٢. أن الشك في بقاء الكلي، وفيما هو القدر المشترك بين الفردين مسبب عن الشك في حدوث الفرد، الذي يبقى معه القدر المشترك على تقدير حدوثه. وإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزم منه ارتفاع القدر المشترك؛ بداهة أن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي.

والجواب عنه: أن الشك في بقاء الكلي وارتفاعه ليس مسبباً عن الشك في حدوث ذلك الفرد الذي نشك في حدوثه، بل إنما هو من لوازم كون الحادث ذلك الفرد الذي لا يحتمل بقاءه، أو الفرد الذي لا يحتمل ارتفاعه، ومن الواضح أنه ليس هنا أصل يعين أحدهما.

ومثال ذلك: أنّه إذا تردّد الحدث الصّادر من المكلف بين الأكبر والأصغر ثمّ توصّأ فإنّه حينئذٍ يشكّ في ارتفاع ذلك الحدث وبقائه. وعليه فلا يترتّب على أصالة عدم حدوث الأكبر ارتفاع كليّ الحدث، إلّا بضميمة القطع بأنّ الحادث هو الحدث الأصغر، ومن البيّن أنّ هذا لا يثبت بأصالة عدم حدوث الأكبر.

وأضف إلى ذلك: أنّ أصالة عدم حدوث أيّ واحد من الفردين معارض بدوياً بأصالة عدم حدوث الفرد الآخر، وتسقطان بالمعارضة، فيبقى استصحاب كليّ الحدث سليماً عن المعارض. وفي المقام استصحاب عدم الفرد اللازم من الملكيّة يعارض استصحاب عدم الفرد الجائز منها الذي يرتفع بالفسخ، فيسقطان؛ للمعارضة، فيرجع إلى استصحاب نفس الكليّ الذي هو متيقن سابقاً، ومشكوك فيه لاحقاً.

فإذا اتّضح ذلك نقول: إنّنا إذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثّاني من الكليّ، وشككنا في أنّ الاستصحاب فيما نحن فيه هل هو من الاستصحاب الشّخصيّ؛ لكي يحكم بجريانه، أم هو من الاستصحاب الكليّ؛ لكي يحكم بعدم جريانه، فإن كان المانع عن جريان الاستصحاب في الكليّ هو المناقشة الأولى المتقدمة، أعني بها: تردّد الكليّ بين كونه في ضمن الفرد الذي لا يحتمل بقاؤه، وبين كونه في ضمن الفرد الآخر الذي هو مشكوك الحدوث من الأوّل، فلا يجري الاستصحاب هنا؛ لأنّه إذا خرج القسم الثّاني من الكليّ عن أدلّة الاستصحاب وشككنا في أنّ المورد من القبيل الخارج، أو من القبيل

الباقي تحت العام، كان التمسك بعموم تلك الأدلة تمسكاً بالعموم في الشبهة المصدقية، وهو لا يجوز.

وإن كان المانع عن ذلك هو المناقشة الثانية المتقدمة، أعني بها: حكومة الأصل السببي عليه، فلا مانع عن استصحاب الملكية؛ لأنه إن كان الاستصحاب كلياً فالمانع موجود: وهو الأصل الحاكم، وإن كان شخصياً فالمانع غير موجود.

وحينئذ فيقع الشك في وجود المانع عن استصحاب الملكية، وعدم وجوده، ومن البين الذي لا ريب فيه، أنه ما لم يجرز الأصل الحاكم لا مانع عن جريان الأصل المحكوم، فلا مانع عن استصحاب الملكية في المقام. وهذا هو مراد الشيخ الأعظم تدئ من الجواب الثاني؛ إذ الإيراد المهم على جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي هو الإيراد الثاني.

ومن هنا يتضح تمامية التقريب الثاني لإثبات لزوم العقد عند الشك على نحو الشبهة الحكمية بناء على جريان الاستصحاب فيه الشبهات الحكمية.

ثم إنه يظهر من كلمات الشيخ الأعظم تدئ ^(١) التفصيل في جريان الاستصحاب بين حالتين، فتارة يكون أثر العقد منجزاً، كالتملك أو التسليط كما في موارد البيع والصلح، وتارة يكون أثره معلقاً كعقد السبق والرماية والوصية - بناء على كونها عقداً - فالملكية مترتبة على

(١) المصدر السابق، ج ٥ ص ٢٣.

حصول المسابقة في السبق، وفي الوصية على الموت، ففي الحالة الأولى يجري استصحاب بقاء الأثر لحصوله بمجرد العقد، أمّا في الحالة الثانية لا يوجد أثر بمجرد العقد حتى يستصحب، بل الجاري استصحاب بقاء ملكية صاحب المال الثابت قبل تحقق السبق أو الموت.

وقد ناقشه بعض الأعلام دام ظلّه، وحاصل ما أفاده: أنه لا فرق بين العقد ذي الأثر المنجز، وبين العقد ذي الأثر المعلق في جريان الاستصحاب، وذلك؛ لأنّه بعد صدور العقد من الطرفين يوجد اعتبار من الشارع للنفوذ، فعندما أوصى الموصي قبل الموت بالتّمليك بعده في الوصية التّمليكية، فهو قد اعتبر الملكية بعد الموت، بحيث يكون الاعتبار فعلياً والمعتبر استقبالياً، وفي عقد المسابقة التزم الطرفان بأنّه من سبق فله المال، وهذا الالتزام فعلي، ولكن متعلّقه -أي الملكية- استقبالي، فلو تحقّق الفسخ من أحدهما فيشكّ في بقاء حكم الشارع واعتباره المتعلّق بعقد الوصية والسبق فيستصحب بقاء الأثر الشرعي، فالمستصحب ليس نفس الملكية حتى يقال هي غير موجودة حين تحقّق العقد، بل المستصحب اعتبار الشارع وإمضاؤه؛ للالتزام الطرفين بتّمليك الآخر المال بعد المسابقة أو الموت^(١).

ويضاف لذلك: ما ذكره المحقّق الإيروانيّ وسيّد العروة قدهما^(٢)، من جريان الاستصحاب التّعليقي -الذي يقبله الشيخ الأعظم قده

(١) بغية الرّاغب في مباني المكاسب، الشيخ الوحيد الخراساني، ج ١، ص ١٤٨.

(٢) حاشية سيّد العروة، ج ٢، ص ٣٧٩، حاشية المحقّق الأيرواني، ج ٣، ص ٢٥.

في أصوله - في الأثر الشرعي - لا في العقد أو الالتزام الذي هو أمر تنجيزي - كالملكية، فعندنا يقين سابق بثبوت الملكية للموصى له على تقدير موت الموصي، وبعد تحقق الفسخ نشك في بقاء هذه القضية التعليقية، فتستصحبها لما بعد الفسخ.

ومن مجموع ما ذكرنا يتضح أن هناك ثلاثة اتجاهات في مقتضى الأصل العملي عند الشك في اللزوم على نحو الشبهة الحكمية: المسلك الأول: جريان الاستصحاب في الأثر الشرعي، ونتيجة ذلك عدم تأثير الفسخ واللزوم، وهو مسلك المشهور.

المسلك الثاني: أن الأصل يقتضي عدم اللزوم، وهذا ما يظهر من كلمات العلامة ^(١).

المسلك الثالث: التفصيل بين العقد ذي الأثر المنجز، وبين العقد ذي الأثر المعلق، فالأصل في الأول نتيجته اللزوم بينما في الثاني الأصل نتيجته عدم اللزوم وتأثير الفسخ، وهذا ما يظهر من الشيخ الأعظم+. واتضح أن الصحيح ما عليه المشهور، وهو جريان الاستصحاب في الأثر الشرعي.

(١) مختلف الشيعة، العلامة الحلي، ج٦، ص٢٢ وص٢٥٥.

اشتراط الزوجة ألا يتزوّج.. صحّته أو فساده

الشيخ عليّ فاضل الصديّ

المخصّص:

بحث الكاتب في هذه المقالة مسألة ما إذا اشترطت الزوجة على من تريد الزواج منه أن لا يتزوّج عليها في عقد نكاح أو غيره. فعرض الأقوال في المسألة وهي بين صحّة الشرط أو بطلانه، مبيناً أنّ المنشأ في اختلافهم هي اختلاف الأخبار عارضاً للعموم الفوقاني والأصل العملي المقتضي لفساد الشرط، وعرض الأخبار الدالة على كلا القولين لينتهي إلى القول بفساد شرط الزوجة ألا يتزوّج عليها.

مقدمة

لا إشكال في بطلان الشرط المخالف للمشروع؛ للمستفيض المخصّص لعموم لزوم الوفاء بالشرط بعدم المخالفة للكتاب^(١)، وعدم تحليل الحرام وتحريم الحلال^(٢).

[الأقوال في المسألة:]

وقد وقع الكلام في صحّة اشتراط الزوجة ألا يتزوج عليها في عقد النكاح أو غيره، قال العلامة تفتّح في المختلف: «المشهور أنه لو شرط في العقد ألا يتزوج عليها أو لا يتسرّى كان الشرط باطلا، وبه قال ابن حمزة أيضاً، لكنّه قال: إن أعتق عبده وشرط عليه حال عتقه أن يتزوج جاريته منه على ألا يتزوج عليها ولا يتسرّى لزم..»^(٣)،^(٤) بل ادّعى الشيخ عليه السلام في الخلاف وابن زهرة في الغنية الإجماع على فساد هذا الشرط^(٥)، وادّعى صاحب الحدائق: اتفاق الأصحاب على الحكم المذكور^(٦)، والمعروف إلى حقبة (وسيلة النجاة) والتعليقات عليها^(٧) - فساد الشرط أيضاً، وذهب جمع من الأعلام - منهم السادة الحكيم، والخوئي، والشهيد

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٦ ب ٦ من أبواب الخيار ح ١ - ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٦ ب ٦ من أبواب الخيار ح ٥.

(٣) مختلف الشيعة ٧: ١٧٢.

(٤) ولعلّ سرّ تعبيره بـ (المشهور) المستبطن لوجود خلاف ولو من واحد، والحال أنا لم نقف على مخالفٍ منّا في المسألة إلى زمن العلامة تفتّح (نعم لعلّ السرّ) هو عدم تعرّض جمعٍ إلى هذه المسألة.

(٥) انظر: الخلاف ٤: ٣٨٨، غنية النزوع: ٣٤٩.

(٦) الحدائق الناضرة ٢٤: ٥٢٩.

(٧) وسيلة النجاة وبهامشه تعاليق بعض الأعلام ٢: ٤٧٨.

الصدر، والسيستاني، والحكيم السبط، والهاشمي الشاهرودي، والسيد الحائري، والميرزا التبريزي - إلى صحة هذا الشرط^(١).

[مقتضى القاعدة:]

ومنشأ خلافهم هو اختلاف الأخبار، وقبل أن نعرضها لا بد أن نتعرّف على مقتضى القاعدة والأصل في مثل مسألتنا، فقد أفاد الشيخ الأعظم تذت أن مثل هذا الشرط من مخالف الكتاب؛ ذلك لأن المتّصف بمخالفة للكتاب تارة يكون المشروط والمتّزم، وأخرى يكون نفس الالتزام، ولو كان التزام ترك المباح كالتزوّج الثابت بإباحته بالكتاب^(٢).

ويلاحظ عليه أولاً: أنه ليس في شرط ترك المباح أية مخالفة للكتاب وحكمه؛ فإن الإباحة لا تمنع من الترك - فعلياً كانت أم طبعية -، بل لا دليل على المنع تكليفاً من التزام فعل الحرام - فضلاً عن التزام فعل أو ترك المباح -، والكتاب والسنة إنما يمنعان عن نفس ارتكاب الحرام.

(١) انظر: منهاج الصالحين للإمام الحكيم تذت وبهامشه تعاليق السيد الشهيد الصدر تذت ٢: ٢٩٦ (المسألة ٣)، منهاج الصالحين للإمام الخوئي تذت وبهامشه الشيخ الوحيد الخراساني دعظة ٣: ٣١٤ (المسألة ١٣٥٩)، وقد استشكل الشيخ الوحيد في صحة هذا الشرط، منهاج الصالحين للإمام السيستاني دعظة ٣: ١٠٣ (المسألة ٣٣٣)، منهاج الصالحين للمرجع السيد محمد سعيد الحكيم دعظة ٣: ٣٩ (المسألة ١٤٩)، منهاج الصالحين للميرزا التبريزي تذت ٢: ٣٥٣ (المسألة ١٣٥٩)، منهاج الصالحين للسيد الهاشمي الشاهرودي تذت ٢: ٣٩٢ (المسألة ١٣٥٩)، منهاج الصالحين للسيد الحائري دعظة: ٤٩٦، ك. النكاح، الفصل السابع في المهر، المسألة ٣، ولكنه بحسب ما تحت الخطّ عدل إلى بطلان هذا الشرط.

(٢) انظر: كتاب المكاسب ٦: ٢٥.

وثانياً: أنه يلزم كون المراد من الشرط المخالف للكتاب والسنة نفس الاشتراط والالتزام مرةً، وذلك في شرط ترك المباح أو فعل الحرام، وكون المراد به الملتزم مرةً أخرى فيما إذا كان المشروط مخالفاً لهما، واستعمال اللفظ وإرادة معنياه الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وإن كان ممكناً بل واقعاً، إلا أنه خلاف الظاهر، فلا يصار إليه بلا قرينة.

وثالثاً: أن لازم القول بمخالفة شرط فعل المباح أو تركه للكتاب هو بطلان غالب الشروط، فيلغو ما دلّ على أن (المؤمنون عند شروطهم)؛ لتعلق الشروط غالباً بفعل المباح أو تركه، وينحصر مورد الدليل في اشتراط فعل الواجبات أو ترك المحرمات، إلا أن الظاهر منه هو الاشتراط المتعارف عندهم من فعل المباح وتركه، دون خصوص فعل الواجب وترك الحرام، ولك أن تقول بأن اشتراط فعل المباح أو تركه هو القدر المتيقن من شروطهم، فيستهجن خروجه من تحت الدليل.

ثم إن الشيخ الأعظم قد انتقل إلى أن شرط ترك المباح منطبق لعنوان محرّم الحلال، ومحصل ما أفاده مكرراً في المراد من الحلال في العنوان هو الحلال المطلق - بحسب دليله - حتى مع الشرط، دون ما كان حلالاً لو خلي وطبعه بحيث لا تنافيه حرمة بطرّ عنوان آخر يلزم بفعله أو تركه^(١).

وقد يعزز ما أفاده - من انطباق عنوان محرّم الحلال على شرط ترك

(١) انظر: كتاب المكاسب ٦: ٢٦، ٢٧، ٣٣، ٣٤، ٤١.

المباح- الملازمة بين صدق عنوان محلّل الحرام على شرط فعل الحرام وصدق عنوان محرّم الحلال على شرط ترك المباح.

وقد أورد عليه بأنّ أدلّة الإباحة تدلّ على الحليّة الفعلية المطلقة، والمنبّه على إطلاقها أنّا لا نتوقّف في ثبوتها بعروض الشرط لو قطعنا النظر عن دليل نفوذه، فيلزم عدم صحّة مطلق شرط ترك المباح، وهو ممّا لا يلتزم به أحد^(١).

ولكن قد يعتذر للشيخ رحمته بأنّ مراده من إطلاق الحليّة إطلاقها بلحاظ جميع العناوين الطارئة.

وأنّ الشرط المخالف للكتاب هو المخالف لما عبّر عنه أحد الأعاظم رحمته بالحكم الاقتضائيّ، وأضاف بـ "أنّ كون الحكم اقتضائياً أو غير اقتضائيّ لما لم يكن طريقاً إليه شرعاً تعيّن الرجوع إلى المرتكزات العقلية؛ إذ لولا ذلك كان البيان المذكور خالياً عن الفائدة؛ إذ لا طريق إلى تشخيص الموضوع سواه. وبالجملة: مقتضى الاطلاق المقاميّ الرجوع إلى المرتكزات، كما أنّ مقتضاه الرجوع إليها في تشخيص مفاهيم موضوعات الأحكام الشرعية. نعم إذا توقّف العرف في تشخيص الحكم الاقتضائيّ واللا اقتضائيّ تعيّن الرجوع إلى الأصل، وهو أصل عدم كون الشرط مخالفاً، بناء على جريان الأصل في العدم الأزليّ بنحو مفاد ليس الناقصة، كما هو الظاهر"^(٢).

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمته قد استدلّ على تناول عنوان مخالف

(١) انظر: المرتقى إلى الفقه الأرقى (ك. الخيارات) ٢: ٢١٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٣: ٢٧٥.

الكتاب أو محرّم الحلال للأعمّ من الملتزم والالتزام بموثقة إسحاق بن عمّار - بغيث بن كلوب^(١) - عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يقول - في حديث - : «إنّ المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً»^(٢). بدعوى صراحتها في فعل الشرط، فإنّه الذي يمنع باشرطه عن المباح الشرعيّ؛ إذ المراد من التحريم ما هو من فعل الشرط لا الشارع^(٣).

ويلاحظ عليه أولاً: إنّّه بموجب تفسير التحريم في العنوان بالالتزام يعود دليل نفوذ الشرط لغواً - كما تقدّم -؛ إذ متعلّق غالب الشروط بل جميعها هو فعل أو ترك المباح، فإذا خرج اشتراطها من تحت دليل الشرط فلم يبقَ تحته إلا ما ينذر اشتراطه، وهو فعل الواجب وترك الحرام.

وثانياً: إنّّه ليس في غير هذه الرواية من روايات أدلّة الشرط عنوان ما حرّم حلالاً^(٤)، على أنّها من متفرّدات الشيخ عليه السلام في التهذيب^(٥)، وهي

(١) فإنّه عامّي، وقد ذكر الشيخ عليه السلام في عدّة الأصول - ١: ٥٦ - : أنّ الطائفة عملت بروايات العامة إذا لم يكن لها معارض من طريق الحقّ، وعدّه منهم، وظاهر كلامه عليه السلام أنّ العمل برواياته لكونه ثقة، ولكنّ السيد الخوئيّ رحمته الله نفى ظهور كلام العدة في ذلك - انظر: التنقيح في شرح المكاسب = موسوعة الإمام الخوئيّ رحمته الله ٤٠ : ٣٣ -، ولكنّه رحمته الله عدل عن ذلك إلى استفادة الوثاقة في معجمه - ١٤ : ٢٥٤ (٩٣٠٢) - وفي سائر موارد تعرّضه لحاله، ومنها في صلاة الجماعة - انظر: مستند العروة الوثقى (الصلاة) = موسوعة الإمام الخوئيّ رحمته الله ١٧ : ٣٣٩ -.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ : ١٦ ب ٦ من أبواب الخيار ح ٥.

(٣) انظر: كتاب المكاسب ٦ : ٢٥، ٢٦.

(٤) انظر: مصباح الفقاهة ٥ : ٢٨٩، التنقيح في شرح المكاسب = موسوعة الإمام الخوئيّ رحمته الله ٤٠ : ٣٣.

(٥) تهذيب الأحكام ٧ : ٤٦٨ (١٥٠٩).

غير مشمولة لأدلة حجّية الخبر، بناءً على أنّ ملاك حجّيته هو الوثوق أو ما لم يقم ظنُّ نوعيٍّ أو مطلق الاحتمال العقلائيّ على خلافه، كما أوضحنا ذلك في بعض الكتابات^(١)، على أنّ الشيخ ذكرها في الزيادات من نكاح التهذيب، فتأمّل^(٢).

ولكن فيما يخصّ عدم ورود (إلا شرطاً حرّماً حلالاً) إلا في هذه الموثّقة وحدها- أقول: إنّ هذا المضمون قد ورد في روايات باب الأيمان، فقد استفاض «لا تجوز يمين في تحريم حلال»^(٣)، ومن رواياته ما هو تامُّ سنداً^(٤)، وهذه الروايات وإن وردت في باب الأيمان إلا أنّها تشدّد عضد الموثّقة وإن وردت في باب الشرط؛ فإنّ فرق التزام ترك المباح بالشرط عن التزام تركه باليمين ليس فارقاً، على أنّ بعض روايات باب اليمين قد علّلت عدم نفوذ اليمين في تحريم الحلال بأنّه ليس لك (له) أن تحرّم (يحرم) ما أحلّ الله، واستشهدت بقوله: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾^(٥).

(١) انظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ٩٠، (حليّة أو حرمة ما مات من السمك في مصيدته)، بقلم ي.

(٢) فقد استفاد بعض الإعلام الخدشة في الرواية وقلة اعتبارها حيث تورد في الزيادات، انظر: غاية المراد في شرح نكات الإرشاد ٤: ٥٠١، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٣، ٥: ٦، استقصاء الاعتبار ٥: ٢١٠، ٦: ٢٨٩، النجعة في شرح اللمعة ٤: ١٧٢، ولكنّ آخرين يدفعون ذلك، انظر: كتاب الخمس- تقرير بحث المحقق الداماد تفتّح، بقلم الشيخ الجواديّ الأمليّ دامظلة-:

٢٨٥، النجعة في شرح اللمعة ٨: ٣٦٣، مدارك العروة الوثقى للاشتهاردّي ٩: ١٣٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٣: ٢١٩ ب ١١ من أبواب كتاب الأيمان ح ٦، ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢: ٤٤ ب ١٨ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه ح ٢.

(٥) انظر: وسائل الشيعة ٢٣: ٢٤٤ ب ١٩ من أبواب كتاب الأيمان ح ٢، ٢٢: ٤٤ ب ١٨ من

ومن كل هذا يعرف الجواب أيضاً عن موهنية تفرد الشيخ رحمه الله بنقل الموثقة، وكذا موهنية سلكه إياها في باب الزيادات لو كان أصل ذكر الرواية في باب الزيادات مؤذناً بقلة الاعتبار.

كما استدلل الشيخ الأعظم رحمته بمرسلة الغنية: الشرط جائز بين المسلمين ما لم يمنع منه كتاب ولا سنة^(١)،^(٢). فإن الشرط فيها ظاهر في نفس الاشتراط والالتزام لا المشروط والملتزم، كما أن الجواز فيها بمعنى النفوذ والمضي، وهما من شؤون وأوصاف الالتزام دون متعلقه، فلا يقال في شرط خياطة الثوب: إن الخياطة - كملتزم - نافذة وماضية، بل يقال للالتزامها: هو نافذ وماضٍ.

ويلاحظ على الاستدلال بها - مضافاً إلى ضعفها سنداً بالإرسال - أولاً: أن الضمير في قوله في الذيل: (ما لم يمنع منه كتاب ولا سنة) قرينة على إرادة الملتزم والمشروط من لفظ الشرط، فإنه هو الذي يتعلق به المنع دون الالتزام.

وثانياً: سلمنا تعلق المنع بالالتزام إلا أن القضية لا تثبت موضوعها؛ فإن من اللازم أن يثبت المنع عن التزام فعل أو ترك المباح في رتبة سابقة على الاستدلال بالمرسلة لكون التزام ترك المباح أو فعله غير نافذ.

وثالثاً: ظاهر لفظ الشرط وجوازه إرادة نفس الاشتراط والالتزام -

أبواب مقدمات الطلاق وشرايطه ح ٢.

(١) غنية النزوع: ٢١٥.

(٢) انظر: كتاب المكاسب ٦: ٢٦.

كما تقدّم-، وظاهر الذيل إرادة المشروط والملتزم- كما أسلفنا- فإن لم تكن قرينية الذيل مقدّمة على قرينية الصدر- ولو للتدافع بين قرينية الذيل على إرادة الملتزم وبين جواز ونفوذ الشرط الظاهر في إرادة الالتزام- فتعود معه الرواية مجمّلة الدلالة.

فتحصّل أنّ التزام ترك المباح كالتزوّج ليس مخالفاً للكتاب والسنة، كما إنّه ليس من تحريم الحلال في ضوء تفسير الشيخ الأعظم قدسُ للحلال في العنوان بالحليّة والإباحة المطلقة دون الطبعيّة، إلا أن يدلّ دليل على إطلاق الحليّة، وهو حُلف بحث المسألة على مستوى القاعدة.

وثمة تفسيران للحلال في العنوان، وبموجبها التزم بكون التزام ترك المباح كالتزوّج- من تحريم الحلال، أحدهما: ما ذكره المحقّق النائيني قدسُ^(١) من أنّه الحلال المأخوذ في دليل الحكم بالإباحة، وبيانه: أنّ الالتزام بترك المباح تارة يكون التزاماً بترك مصداق منه، أو بتركه مطلقاً في برهة من الزمان، وهذا لا بأس به؛ لعدم مخالفته للكتاب لا من حيث الالتزام ولا الملتزم، وأخرى يكون التزاماً بترك دائمٍ لنوع مباح، وحينئذٍ يكون التزامه محرّماً لما أحلّه الله.

وقد استفاد ذلك ممّا ورد في جملة من النصوص في باب اليمين من إطلاق تحريم الحلال على تحريم الطبيعة، مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل قال: امرأته طالق، ومماليكه

(١) انظر: منية الطالب في شرح المكاسب، تقرير بحث الميرزا النائيني قدسُ، بقلم الشيخ موسى الخوانساري عليه السلام: ٣: ١٩٨.

أحرار إن شربت حراماً أو حلالاً من الطلأ^(١) أبداً، فقال: «أما الحرام فلا يقربه أبداً، إن حلف أو لم يحلف، وأما الطلأ فليس له أن يحرم ما أحل الله ﷻ؛ قال الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾، فلا تجوز يمين في تحريم حلال، ولا تحليل حرام، ولا قطيعة رحم»^(٢)، ورواه العياشي في تفسيره بأدنى اختلاف، وفي ذيله: «وأما الحلال فلا يتركه؛ فإنه ليس لك أن تحرم ما أحل الله؛ لأن الله يقول: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾»^(٣)،^(٤).

وقد سبقه إلى ذلك المحقق القميّ تثنى فقال: "ومن أمثلة ما يكون التزامه والاستمرار عليه من المحرمات هو فعل المرجوحات وترك المباحات وفعل المستحبات- إلى أن قال: - الظاهر من تحليل الحرام وتحريم الحلال هو تأسيس القاعدة، - وقال: - فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهية عنه هو أن يُحدث قاعدة كليّة ويُدع حكماً جديداً مثل تحريم التزويج والتسري وإن كان بالنسبة إلى نفسه فقط.. مع أن عدم التزويج وعدم التسري وإن كان مباحاً، لكن التزامه مرجوح.. بل حرام كما ذكره في ترك جميع المستحبات، بل وترك صنفٍ منها رأساً كالجماعة أو النوافل"^(٥).

ومحصلة هذا التفسير أن التزام ترك المباح نوعاً وبصورة دائمة هو

(١) هو ما طبخ من عصير العنب فذهب ثلثاه.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٤٤ ب ١٨ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٤٤ ب ١٩ من أبواب كتاب الأيمان ح ٢.

(٤) راجع للمزيد: وسائل الشيعة ٢٣: ٢١٩ ب ١١ من أبواب كتاب الأيمان ح ٦، ٧.

(٥) رسائل الميرزا القميّ - رسالة في الشرط ضمن العقد - ٢: ٩١٨ - ٩٢١.

تحريم للحلال، بخلاف ما لو التزم ترك بعض مصاديقه أو تركه نوعاً ولكن لبرهنة من الزمان.

ويلاحظ عليه: أن التزام ترك مباح بجميع مصاديقه الطولية والعرضية وإن كان تحريماً للحلال^(١) ولو بموجب نصوص باب اليمين، ولكنها ليست بصدد جعل المعيار والضابطة لما هو من تحريم الحلال وما ليس كذلك، بحيث لا يعود التزام ترك المصداق الطولي أو العرضي للحلال أي حلال من تحريم الحلال، كما لو كانت حلته مطلقاً وبجميع العناوين الطارئة، وإن لم نعرف له مصداقاً، وقد اعترف بذلك المحقق النائيني قدس سره بقوله: "ثم إننا [به] بناءً على هذا التفصيل فالقدر المسلم من صحة الالتزام ما إذا كان على بعض مصاديق المباح أو نوعه في برهنة قليلة من الزمان، ومن عدم صحة الالتزام ما إذا كان على نوع المباح دائماً، وأما الالتزام على بعض مصاديقه دائماً، أو على نوعه في مدة متهادية فيكون من موارد الشك، فالمرجع إلى الأصل"^(٢).

التفسير الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره - وقال عنه: بأنه أحسن ما قيل في المقام - و"هو أن متعلق الشرط تارة يكون مباحاً قبل العقد

(١) فإن التزام عدم الزواج من أي امرأة لمدة شهر أو سنة مثلاً هو التزام بترك المباح في بعض مصاديقه الطولية أي بلحاظ الزمان، فلا يجرم. كما أن التزام ترك الزواج من هند مثلاً بصورة دائمة هو التزام بترك المباح في بعض مصاديقه العرضية أي بلحاظ الأفراد من هند ودعد وغيرهما، فلا يجرم أيضاً. ولكن لو التزم ترك الزواج من هند وغيرها من الأفراد وبصورة دائمة فهو التزام بترك مباح بجميع مصاديقه العرضية (الزواج من هند ودعد وغيرهما) والطولية (أي في كل قطعات الزمان المتوالية)، فيحرم.

(٢) منية الطالب ٣: ١٩٨.

والشرط، وبالشرط يكون حراماً، وهو من تحريم الحلال كشرط ترك التسري والتزويج، فإنهما مباحان قبل العقد على المرأة المشروط لها، فيكون شرط تركهما محرماً للحلال، وأخرى لا يكون مباحاً للشارط إلا بالعقد، فإذا كان العقد متضمناً لشرط تركه لم يثبت حلال حتى يكون محرماً بالشرط، بل في الحقيقة وقع ما هو غير حلال بالعقد فعلاً، كاشتراط عدم إخراج الزوجة من البلد، فإن إخراجها من البلد قبل عقد الزواج لم يكن حلالاً للزوج ولا له سلطان عليها، وإنما يحلّ له إخراجها بالعقد ويكون له السلطان عليها به، فإذا انعقد العقد مشروطاً بعدم الإخراج لم يثبت سلطنته له على الإخراج، ولا حلّ له بعقده إخراج حتى يحرمه شيء^(١).

ولكن من البعيد أن يلتزم بإطلاق ذلك لشرط ترك المباح لبرهة من الزمن وإن كان هذا المباح مباحاً قبل العقد والشرط، كما لو شرط ألا يتزوج إلى ساعة مثلاً، هذا.

ورغم إشكال وإعضال تحديد المراد من الحلال في قوله: (إلا شرطاً حرم حلالاً)، إلا أن مقتضى القاعدة في مثل مسألتنا - وهي التزام ترك مباح بجميع مصاديقه الطولية والعرضية - كونه من تحريم ما أحله الله سبحانه، فالتزام ترك التزوج من تحريم الحلال، فلا يصح.

[مقتضى الأصل العملي:]

هذا كله على مستوى القاعدة والعموم الفوقاني، ولكن لو وصلت النوبة إلى ما يقتضيه الأصل في فرض الشك في صحة ونفوذ شرط ترك (١) حاشية كتاب المكاسب للإصفهاني ٥: ١٥٠، ١٥١.

التزوّج؛ للشكّ في مخالفته للكتاب وعدمها أو في كونه محرّماً للحلال أم لا فإنّ الأصل - كما في كلمات الشيخ الأعظم رحمته - هو أصالة عدم المخالفة، فيرجع إلى عموم (المؤمنون عند شروطهم)^(١).

وفيه أنّه محكوم باستصحاب عدم ترتّب الأثر المشكوك ترتّبه، ومقتضاه فساد الشرط، وهو المعبر عنه في باب المعاملات بإصالة الفساد، ومعه لا تصل النوبة إلى أصالة عدم المخالفة^(٢)، هذا. وقد تبينّ ممّا قدّمنا أنّ مقتضى الأصل - كما القاعدة - في مسألتنا هو الفساد.

[أخبار المسألة:]

ولكنّ النوبة لا تصل إلى مقتضى القاعدة الأولى فضلاً عن الأصل لو تمّ ما روي بالخصوص في المسألة - سنداً ودلالةً وجهةً - إن على صحّة شرط ترك التزوّج أو بطلانه، فلنوئي وجوهنا شطر روايات المسألة - التي عقد لها الشيخ الحرّ رحمته الباب العشرين من أبواب المهور، وغيرها -، ونصنّفها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يستفاد منها فساد شرط الزوجة عدم التزوّج عليها وكذا شرط عدم التسرّي والهجر، ويظهر منها على تقدير تماميّتها في ذلك أنّه ليس تعبّداً في خصوص ترك المذكورات فيها، بل هو من

(١) كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري رحمته ٦: ٣١.

(٢) انظر: منية الطالب ٣: ٢٠٩، مصباح الفقاهة ٥: ٣٠٣، التنقيح في شرح المكاسب ٥ = موسوعة الإمام الخوئي رحمته ٤٠: ٤٢.

باب مخالفة الكتاب؛ لظهور التعليقات في ذلك، فلاحظها، وهي جملة روايات:

الأولى: رواية حمّادة بنت الحسن أخت أبي عبيدة الحذاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة وشرط لها أن لا يتزوج عليها ورضيت أن ذلك مهرها، قالت: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هذا شرط فاسد، لا يكون النكاح إلا على درهم أو درهمين»^(١).

وقد قيل عنها بأنها أجنبية عن مسألتنا؛ لورودها فيما لو جعل عدم التزوّج على الزوجة مهراً لها^(٢)، ولكن قد يقال عليه - مضافاً إلى أخذه فيها وفي معتبرة زرارة الآتية بالصرحة - بأن شرط عدم التزوّج لو كان فاسداً لكان المناسب نسبة الفساد إليه؛ لأنّ التعليل بالذاتي أولى من التعليل بالعرضي، وهو جعل نفس ترك التزوّج عليها مهراً^(٣).

وفيه أنه مع ذلك لا تستفاد صحّة شرط عدم التزوّج بأيّ دلالة عرفيّة؛ فإنّ التعليل بالأمر العرضي أعمّ من صحّة الشرط في نفسه، ولو بملاحظة أنّ المتكلم قد يكون مضطراً إلى ترك التبرير بالأمر الذاتي.

وعلى أيّ حال فالرواية ضعيفة السند بحمّادة؛ إذ لم يرد فيها توثيق، ولا أعرف وجه التعبير عنها - في بعض الكلمات^(٤) - بالمعتبرة.

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٥ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ١.

(٢) انظر: فقه الصادق ٢٢: ١٩٩، حلقات الفقه الفعّال للشيخ علي أكبر السيدي المازندراني ٢: ١٦٧.

(٣) انظر: نظام النكاح في الشريعة الإسلاميّة الغراء للشيخ السبحاني رحمته الله ٢: ٢٥٣.

(٤) انظر: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ٢٥: ١٦١.

الرواية الثانية: معتبرة زرارة أن ضريساً كانت تحتها بنت حمران فجعل لها أن لا يتزوج عليها ولا يتسرى أبداً في حياتها ولا بعد موتها، على إن جعلت له هي أن لا تتزوج بعده أبداً، وجعلا عليهما من الهدي والحجّ والبُدن وكلّ مال لهما في المساكين إن لم يفِ كل واحد منهما لصاحبه، ثمّ إنّ أتى أبا عبد الله عليه السلام فذكر ذلك له فقال: «إنّ لابنة (لأبيها) حمران لحقاً، ولن يحملنا ذلك على أن لا نقول لك الحقّ، اذهب فتزوج وتسرى؛ فإنّ ذلك ليس بشيء، وليس شيء عليك ولا عليها، وليس ذلك الذي صنعتما بشيء، فجاء فتسرى ووُلد له بعد ذلك أولاد»^(١).

ولا يعيب سندها - بنقل الشيخ الكليني عليه السلام - اشتماله على موسى بن بكر؛ فإنّه وإن لم يرد فيه توثيق بالخصوص، إلا أنّه يمكن البناء على وثاقته بتوثيق عام؛ إذ قد صحّت رواية كلّ من أحمد بن محمد بن أبي نصر وصفوان بن يحيى ومحمد بن أبي عمير عنه، بل الأخيران هما راويتا كتابه^(٢)، وكبرى وثاقته من روى عنه أحدهم تامّة على المختار، هذا.

وقد بنى الإمام الخوئي عليه السلام على وثاقته بالخصوص، فقال في المعجم: "الظاهر أنّه ثقة؛ وذلك لأنّ صفوان قد شهد بأنّ كتاب موسى بن بكر ممّا لا يختلف فيه أصحابنا، وقد روى محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن ساعة قال: دفع إليّ صفوان كتاباً لموسى بن بكر،

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٢.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠: ٣١ (١٢٧٦٧).

فقال لي: هذا سماعي من موسى بن بكر، وقرأته عليه، فإذا فيه: موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة، قال (صفوان): هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا.. الحديث. الكافي: الجزء ٧، كتاب الميراث ٢، باب ميراث الولد مع الزوج ١٩، الحديث ٣، وسند الرواية قوي، ويؤكد ذلك أن جعفر بن سماعه قد اعتمد على رواية موسى بن بكر، أن المختلعة يتبعها الطلاق ما دامت في العدة، وقد روى محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعه قال: وكان جعفر بن سماعه يقول: يتبعها (المختلعة) الطلاق في العدة، ويحتج برواية موسى بن بكر عن العبد الصالح عليه السلام. الكافي: الجزء ٦، كتاب الطلاق ٢، باب الخلع ٦٣، الحديث ٩^(١).

ولكن الظاهر كون المشار إليه في قول صفوان: (هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا) ليس هو الكتاب، بل الحديث الذي ذكر سنده ولما يذكر منته - ولا أقل من احتمال ذلك -، فلا يعود لكلام صفوان عندئذ ظهوراً في توثيق ابن بكر، كما أن الاحتجاج برواية راوٍ لا يساوق وثاقته، بل هو أعم؛ لاحتمال حصول الوثوق بالرووي ولو بالقرائن غير الوثيقة.

هذا كله فيما يرجع إلى سند الرواية، وقد خلصنا إلى وثاقة موسى بن بكر، فتكون الرواية من حيث السند معتبرة، وقد رواها الشيخ رحمته الله بإسناده عن علي بن الحسن^(٢)، وفي سندها بنقله محمد بن خالد الأصم،

(١) معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٣، ٣٤ (١٢٧٦٧).

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٣.

ولكن لا توثيق له.

وأما فيما يرجع إلى دلالتها فإنها أجنبية عن مقامنا؛ فإن ظاهرها كون الاشتراط في ضمن العقد، ولكن موردها هو ما إذا كان شرط عدم تزوج الرجل في مقابل ألا تتزوج المرأة بعده أبداً، فشرط ترك التزوج قد اتفق من الطرفين، فالغاؤه في الشريعة لا يلازم إغائه لو كان من طرف الزوجة؛ إذ لعل إغاء شرط ترك الزوج للزواج لمقابلته بشرط ترك الزوجة للزوج بعده، لو كان هو اللاغي في الشرع، بحيث لولا المقابلة لصح شرطها عليه عدم التزوج، ولعله لهذا أو ما هو قريب منه قال في الجواهر: "وربما يوصى أيضاً إلى بطلان الشرطين الأولين (يعني شرط عدم التزوج والتسري) ما رواه زرارة"^(١).

وقوله عائشة في ذيلها: «فجاء فتسرى وولد له بعد ذلك أولاد» وإن كان ناظراً إلى صحّة التسري وكون الأولاد صحيحي النسب إلا أن ذلك لا يعين كون ذلك من جهة فساد الشرط محضاً، فهو وإن كان محتملاً إلا أن من المحتمل كون الفساد من جهة الشرط المتبادل، أو الشرط المقابل محضاً - كما تقدّم -.

الرواية الثالثة: مرسلة العياشي في تفسيره عن ابن مسلم عن أبي جعفر عائشة قال: «قضى أمير المؤمنين عائشة في امرأة تزوجها رجل، وشرط عليها وعلى أهلها إن تزوج عليها امرأة أو هجرها أو أتى عليها سريّة فإنها طالق، فقال: شرط الله قبل شرطكم، إن شاء وفي بشرطه، وإن شاء أمسك

(١) جواهر الكلام ٣١: ٩٦.

امرأته ونكح عليها، وتسرى عليها، وهجرها إن أتت بسبيل ذلك؛ قال الله تعالى في كتابه: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾، وقال: أحلّ لكم ﴿ما ملكت أيمانكم﴾^(١)، وقال: ﴿واللاتي تخافون نشوزهن﴾ الآية^(٢).
 وبمضمونها صحيحة محمد بن قيس - ولعلها تتحدثان عن واقعة واحدة- عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى علي عليه السلام في رجل تزوج امرأة وشرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سريّة فهي طالق، فقضى في ذلك أنّ شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء وفي لها بما اشترط (بالشرط) وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها»^(٣).

ودلالتهما- وكذا دلالة الروايتين اللاحقتين- على أخذ ترك الزواج وإن لم تكن بنحو مباشر وبالصرحة على حدّ أخذه في روايتي زارة وحمّادة المتقدمتين إلا أنه ظهور عرقي ولو بقريّة الجواب فيها، هذا.
 ودلالتهما على بطلان شرط ألا يتزوج تتوقف على إرادته من قوله عليه السلام: «شرط الله قبل شرطكم، إن شاء وفي بشرطه»، ويشهد لذلك أمران:

أولهما: الاستشهاد بـ ﴿فانكحوا ما طاب..﴾ في ذيل المرسلّة، فإنّه ظاهر في كون مضمون الآية هو شرط الله في مقابل شرطهم عدم النكاح

(١) إشارة إلى مضمون الآية الثالثة من سورة النساء.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٧ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢١: ٢٩٦ ب ٣٨ من أبواب المهور ح ١ بإسناد، وإسناد آخر في ٢٢: ٣٥ ب ١٣ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه ح ٢، والإسنادان معتبران.

عليها.

والثاني: أنّ شرط الطلاق بنحو النتيجة - الذي هو ظاهر الروايتين - لا يتأتى الوفاء به مع كونه باطلاً، فتتعيّن إرادة شرط ألا يتزوَّج؛ فإنّه مع بطلانه يتأتى الوفاء به.

ولكن يردّ الشاهد الأوّل إرسال الرواية، ويردّ الثاني احتمال أنّ الشرط هو شرط فعل الطلاق؛ ذلك لأنّه - هو الآخر - قابل للوفاء به مع عدم صحّته، ويشهد له قوله: «وإن شاء أمسك امرأته»؛ فإنّه لا تتصوّر مقابله لـ «إن شاء وفي لها بالشرط» حين يراد به ألا يتزوَّج. إذن دلالة الروايتين على فساد شرط ألا يتزوَّج ليست تامّة.

الرواية الرابعة: رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قال لامرأته: إن نكحت عليك أو تسرّيت فهي طالق، قال: «ليس ذلك بشيء؛ إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من اشترط شرطاً سوى كتاب الله فلا يجوز ذلك له ولا عليه»^(١).

وهذه الرواية - مع ضعف سندها بجهالة طريق الشيخ عليه السلام إلى عليّ بن إسماعيل الميثمي - قاصرة الدلالة - كما المرسلة وصحيحة ابن قيس - عن إفادة بطلان شرط ألا يتزوَّج عليها.

الرواية الخامسة: صحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن رجل قال لامرأته: إن تزوّجت عليك أو بتّ عنك فأنت طالق، فقال:

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٩٧ ب ٣٨ من أبواب المهور ٢.

«إن رسول الله ﷺ قال: من شرط لامرأته شرطا سوى كتاب الله ﷻ لم يجز ذلك عليه ولا له». الحديث^(١).

وسبيلها من حيث الدلالة هو سبيل سابقاتها الثلاث.

أقول- وعلى خلاف ما تقدم من مناقشات وملاحظات وردود على دلالة الروايات الأربع الأخيرة على فساد شرط الزوجة أن لا يتزوج عليها-: إن تعليل الفساد فيها بـ«شرط الله قبل شرطكم» بإضافة الشرط إلى الله سبحانه يصرف عن إرادة حصول البينونة قهراً من شرطهم؛ لعدم تعرض الكتاب العزيز لبطلان الطلاق بنحو شرط النتيجة ولو معلقاً على شيء مستقبل، فالمراد بشرطهم المحكوم بالفساد هو شرط عدم الزواج، وقد تبين من خلال ما ذكرناه في مقتضى القاعدة في مسألتنا أن شرط ترك الزواج محرّم للحلال ومخالف للكتاب ولو في ضوء روايات باب اليمين. كما أن تعليل الفساد فيها بـ«أنه» «سوى كتاب الله» وعلى خلافه يعين المخالف في شرط عدم الزواج؛ لعين ما قدّمت، هذا.

ورويتان من الأربع تامتان سنداً، وهما صحيحة محمد بن قيس - وقد علّلت فساد الشرط بـ«شرط الله قبل شرطكم» -، وصحيحة الحلبي - وقد علّلته بكونه «سوى كتاب الله» -، فتحصل تمامية الدليل على فساد شرط الزوجة ألا يتزوج عليها.

الطائفة الثانية: ما يستفاد منها صحّة شرط الزوجة عدم التزوج

(١) وسائل الشريعة ٢٢: ٣٥ ب ١٣ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه ح ١.

عليها- وهي جملة روايات:-

الرواية الأولى: صحيحة منصور بزرج عن عبد صالح عليه السلام قال: قلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج امرأة ثم طلقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلا أن يجعل الله عليه ألا يطلقها ولا يتزوج عليها، فأعطاه ذلك، ثم بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: «بئس ما صنع، وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قل له: فليف للمرأة بشرطها؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم»^(١).

وهذه الرواية مما لا إشكال في سندها بطريق الشيخ الكليني رحمته الله، ولذا عبرنا عنها بالصحيحة^(٢)، وهي تامة سنداً بطريق الشيخ رحمته الله أيضاً، وهو طريقه إلى علي بن الحسن بن فضال، وإن كان فيه علي بن محمد بن الزبير؛ لما ذكرناه في بعض الكتابات من شهرة كتب بني فضال سيما علي بن الحسن بحيث يعود ذكر الطريق إليها تبركياً محضاً^(٣).

ودلالة هذه الصحيحة على نفوذ شرط نفس ترك التزوج عليها مما لا ينكر - كما في بعض الكلمات^(٤) -، وقد حملها الشيخ رحمته الله في التهذيب على الندب مرة، وعلى النذر أخرى^(٥)، ولكن ينافيها الاستشهاد بما دلّ على

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦ ب ٢٠ من أبواب المهور ح ٤.

(٢) ولا أدري ما سر ما قاله الأستاذ السيد الحائري رحمته الله من عدم خلو سندها من ضعف - منهاج الصالحين: ٤٩٧، ك. النكاح، الفصل السابع في المهر، المسألة ٣-.

(٣) انظر: مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٩١، (مسجد الاعتكاف)، بقلمه.

(٤) كتاب النكاح للمرحوم الشيخ محمد علي الأراكبي رحمته الله: ٦٤٤.

(٥) انظر: تهذيب الأحكام ٧: ٣٧١، ذيل الحديث (١٥٠٣).

لزوم الوفاء بالشرط من حيث إنّه شرط - كما أفاد في الرياض^(١)، سيما أنّه جاء في الصحيحة في نقل الكافي: «وقالت المرأة: لا والله لا أتزوجك أبداً حتى تجعل الله لي عليك ألا تطلقني ولا تزوج عليّ»، فليس الشرط أن ينذر ترك ذلك.

ولو سلّمنا ظهورها في اشتراط الزوجة على الزوج أن ينذر عدم الطلاق والتزويج، لا اشتراط عدمهما، ووفاءه لها بشرطها يكون بنذر عدمهما على نفسه، إلاّ أنّه لما كان المستفاد منها أنّ نذرهما صحيح، ولازمه عدم كون المنذور مخالفاً للكتاب وإلاّ بطل، يستفاد منها أنّ شرطها أيضاً غير مخالف - كما أفاد ذلك السيّد الإمام قدس^(٢)، ونعم ما أفاد -.

كما يكفيها - لو سلّمنا ظهورها في النذر - عموم التعليل بـ: «المؤمنون عند شروطهم»، فهو يتناول الشرط الاصطلاحي^(٣).

إذن الصحيحة تامّة الدلالة على صحّة شرط الزوجة عدم التزوج عليها.

الرواية الثانية: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام في الرجل يقول لعبده: أعتقتك على أن أزوّجك ابنتي فإن تزوّجت عليها أو تسرّيت فعليك مائة دينار، فأعتقه على ذلك، وزوّجه فتسرّى أو تزوّج،

(١) رياض المسائل ١٠: ٤٤٨.

(٢) انظر: كتاب البيع للإمام الخمينيّ تتلّ ٥: ٢٦٠.

(٣) انظر: كتاب النكاح للمرحوم الأراكيّ تتلّ ٦٤٤.

قال: «لمولاه عليه شرطه الأول»^(١).

ويلاحظ عليها عدم ظهورها في أخذ ترك الزواج، نعم صريحها إلزامه بمائة دينار إن تزوج عليها، فأمضى الإمام عليه السلام شرطه، نعم من شأن شرط المائة دينار - بحسب قوة الدينار الشرائية يومذاك - تعجيزه عن الزواج عليها، ولكن التعجيز عن الزواج شيء، والالتزام بعدم الزواج شيء آخر.

وهذه الملاحظة آتية على الروايات الثلاث الآتية أيضاً، على أن الثالثة مرسلة من مراسلات تفسير العياشي.

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قال لغلامه: أعتقك على أن أزوجه جاريتي هذه، فإن نكحت عليها أو تسرّيت فعليك مائة دينار، فأعتقه على ذلك فنكح أو تسرّى أعليه مائة دينار ويجوز شرطه؟ قال: «يجوز عليه شرطه»^(٢). على تأمل في تناول طريق الصدوق عليه السلام في مشيخته إليه لمثل ما ابتدأه بقوله: (وسأله عبد الرحمن بن أبي عبد الله).

الرواية الرابعة: صحيحة إسحاق بن عمار وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يعتق مملوكه ويزوجه ابنته ويشترط عليه إن هو أغارها أن يرده في الرّق، قال: «له شرطه»^(٣).

(١) الكافي ٦: ١٧٩ باب الشرط في العتق ح ٤، وعنه في وسائل الشيعة ٢١: ٢٩٦ ب ٣٧ من أبواب المهروح ١، بأدنى تفاوت.

(٢) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٧ ب ١٢ من كتاب العتق ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٧ ب ١٢ من كتاب العتق ح ٣.

الرواية الخامسة: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - أنه قال: «من تزوج امرأة فلها ما للمرأة من النفقة والقسمة، ولكنه إن تزوج امرأة فخافت منه نشوزاً أو خافت أن يتزوج عليها فصالحت من حقها على شيء من قسمتها أو بعضها فإن ذلك جائز لا بأس به»^(١).

فتحصّل أنّ التامّ من روايات صحّة شرط ترك الزواج، هي صحيحة منصور بزرج.

[الجمع العرفي بين الطائفتين:]

ثمّ بعد تمامية الطائفتين واختلافهما فلا بدّ من علاج الاختلاف ومن الجمع بينهما بالتصرّف الموضوعي أو الحكمي، وقد أفاد أحد المحقّقين قُدُّ بأنّ مقتضى الجمع هو حمل روايات الطائفة الأولى على اشتراط عدم الفعل وعدم صحّته، وحمل صحيحة منصور بزرج على اشتراط نفس عدم الفعل لا عدم صحّته، كما هو المناسب لجعله في سياق عدم التطبيق^(٢).

ويلاحظ عليه أن مورد الطائفة الأولى - كما هو مورد صحيحة منصور بزرج - هو اشتراط عدم الفعل لا عدم صحّته، ويشهد لذلك تعليق الطلاق على الفعل في صحيحتي ابن قيس والحلبي - اللتين هما عمدة الطائفة الأولى -، فلو لم يصحّ الفعل لما كان للطلاق المعلق عليه محلّ.

هذا فيما يرجع إلى التصرّف الموضوعي، وقد تقدّم ما في حمل «فليف

(١) وسائل الشريعة ٢١: ٣٥١ ب ١١ من أبواب المهور ح ٧.

(٢) انظر: ابتغاء الفضيلة في شرح الوسيلة، للمرحوم المحقّق الشيخ مرتضى الحائريّ قُدُّ ٥: ١٤٩.

للمرأة بشرطها» في صحيحة منصور بزرج على الندب، وهو التصرف الحكمي.

[المرجع أو المرجح:]

ثم لما لم يوجد جمع عرفي بين الطائفتين وبعد استقرار التعارض فيتساقتان والمرجع هو العموم الفوقاني وما اقتضته القاعدة من فساد الشرط؛ لمخالفته للكتاب أو كونه محرماً للحلال، هذا إن لم يتم المرجح لإحدى الطائفتين على الأخرى.

ولكن الطائفة الأولى موافقة للكتاب، فتتقدم بموجبها على صحيحة منصور بزرج، وقد حمل الشيخ رحمته الله في الاستبصار صحيحة منصور مرة على الندب، وقد تقدم ما فيه، وأخرى على التقيّة^(١).

إلا أن النوبة لا تصل إلى المرجح الثاني إلا في طول عدم تمامية المرجح الأول.

وثمة إشكال على صحيحة منصور، وهو أنها غير معمول بها^(٢).

وهذا الإشكال لو تم لأخرجها من كل المعادلات المتقدمة من الجمع العرفي بينها وبين الطائفة الأولى، وتساقطها والرجوع إلى العموم الفوقاني، وتعادلها والترجيح بأحد مرجحات باب التعارض، ولكن لعل عدم العمل بها لأجل تقديم الطائفة الأولى ولو لشهرتها في نفسها

(١) الاستبصار ٣: ٢٣٢، ذيل الحديث (٨٣٥).

(٢) انظر: كتاب البيع، تقرير بحث الإمام الخميني رحمته الله للشيخ القديري رحمته الله: ١٠٣.

أو شهرة العمل بها كما تقدّم أو موفقتها للكتاب أو مخالفتها للعامّة،
وعدمُ العمل إنّما يوهّن لو لم يوجد منشأ اجتهاديّ لعدم العمل.

[زبدة المخض:]

فتحصّل أن ما لا يُعرف الخلاف فيه بين القدماء من فساد شرط
الزوجة أن لا يتزوج عليها- بل هو المشهور- هو المختار والمنصور.
والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد المصطفى وآله النجباء.

عَلَيْهِمْ سَلَامٌ
وَالصَّلَاةِ
وَالْحَمْدِ
وَالصَّلَاةِ
وَالْحَمْدِ
وَالصَّلَاةِ
وَالْحَمْدِ



Advisory Board :

Sh. Abdulla Ali Al daqaq

Sh. Ali Fadhel Alsadadi

General Supervisor :

Sh. Abdulraof Hasan Alrabeea

Editor in Chief :

Sh.mohammed ali khatam

Editor in Director :

Sh.Abbas Ali Alsayegh

The assistant manager :

Sh.Jaafar Abdulnabi Aljaboori

Editorial Board :

Sh. Aziz Hasan Salman

Sh. Ali Aqeel Aljamri

Sh. MAnsoor Ebrahim Hussain

sayed. Jalal Adnan Alawi



العلماء والجماهير المؤمنة

هناك علاقة حميمة لا تنفصل ولا تنهدم قائمة بين العلماء وجماهير الأمة المؤمنة، علاقة لا تقوم على التكلف، ولا تحتاج إلى تلميع إعلامي، ولا يدخل في تقويمها بذل المال والمغريات المادية، ولا تتقيد بظروف الرخاء واللين، بل قد يكون ظهورها الأشد في حال الأزمات. ركائز هذه العلاقة: حب الدين من الطرفين، وما ينبت في قلوب المؤمنين -علماء وغير علماء- من الخلق الديني القويم، ويدخل في هذه الركائز وبعمق توافي الضمير والفطرة، والاشتراك في الهم، وإرادة الخير، والثقة المتبادلة... التعبير عن هذه العلاقة يأتي عملياً، وفي مواقف تضحية، وبغفوية، ومن غير ثمن دنيوي. الأمة المؤمنة تبذل دمها رخيصةً في سبيل الحفاظ على فقائها؛ طريقتاً إلى الحفاظ على الدين، وفقهاء الأمة لا يرون لحياتهم وزناً إذا لم ينحفظ بها كيان الأمة.

تتضح هذه العلاقة وترقى وتقوى وتشف كلما عاش العلماء للأخرة أكثر ممّا يعيشون للعالم، وكلّموا حملوا وعي الرسالة بعمق وصدق، وكلّموا كانوا للأمة أكثر من كونهم لمصالحهم الضيقة الشخصية الدنيوية، وكلّموا سهروا على رعاية شؤون المستضعفين من أبناء الأمة، وجرى الحق على ألسنتهم، والبر على أيديهم. هؤلاء العلماء شحيحون وجوداً، زاد الله فيهم، ويوم أن يزيدهم الله عدداً وعدة تتحوّل كلّ أوضاع الأرض، وليس أرضاً خاصة وإنما كلّ الأرض؛ ليتبدل الظلم عدلاً، والخوف أمناً^(١).

رسالة القلم



مجلة طلابية فصلية
تهدف إلى نشر الثقافة الإسلامية
تصدر عن طلاب البحرين في الحوزة العلمية
بمدينة قم المقدسة

www.ralqalam.com

info@ralqalam.com

[f](#) [@](#) [t](#) [r](#) [a](#) [l](#) [q](#) [a](#) [l](#) [a](#) [m](#)

الجمهورية الإسلامية في إيران - قم المقدسة

شارع جمهوري - شارع قيام - فرع ٨ - مبنى ١٠

+٩٨ ٢٥٣٢٨٩٨٤٧٠