

رسالت الظلّم

إسلامية ثقافية شاملة



العدد الثامن والعشرون - السنة السابعة - شوال ١٤٣٢ هـ - أغسطس ٢٠١١ م

٢٨

آخر في كلام

- ♦ حوار مع سماحة الشيخ فاضل الزاكى حَفَظَهُ اللَّهُ
- ♦ الديمocratie من منظور إسلامي
- ♦ إشكالية حول خاتمية الرسالات السماوية
- ♦ حرمة الدم في الإسلام
- ♦ الإنسان بين الإصلاح والإفساد
- ♦ مِنَّا أهلُ الْبَيْتِ... وسامُ شرف
- ♦ الإنفحة... بين العلم والفقه

Resalat Alqalam



رسالة القلم

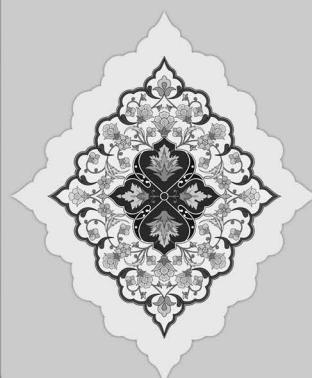
إسلامية ثقافية شاملة



فصلية تصدر عن
طلاب البحرين في الحوزة العلمية
بمدينة قم المقدسة

برعاية
مكتب البيان للمراجعات الدينية

- المشرف العام والمدير المسؤول:
عبد الله علي الدقاد
- رئيس التحرير:
عزيز حسن سلمان
- مدير التحرير:
عبد الرؤوف حسن الريبع
- رئيس هيئة التحرير:
خازبي عبد الحسن إبراهيم
- هيئة التحرير:
حسين علي أبو رويس
حسين فؤاد المرزوق
محمد باقر خليل الشيخ
محمد علي خاتم



اقرأ في هذا العدد

٢٨



كلمة العدد

الإسلام هو الحل

٣

= رئيس التحرير

حوار العدد

٥

طالب العلم والقضايا الإبتلائية في المجتمع
حوار مع سماحة الشيخ فاضل الزاكى (حفظه الله)

ملف العدد : الإسلام شمولية وخلود

٢٢

غازي عبد الحسن السماني

الديمقراطية من منظور إسلامي

٤٦

جعفر علي المالكي

إشكالية حول خاتمية الرسالة المحمدية

٥٧

عزيز حسن الخضران

حرمة الدم في الإسلام

بحوث ومقالات أخرى:

٧٥

محمد علي خاتم

من أهل البيت... وسامُ شرف

٩١

رائد ميرزا الستري

العداوة المستمرة للإنسان، منذ بدء الخليقة

٩٨

سيد جلال سيد عدنان السلمي بادي

الإنفحة... بين العلم والفقه

١١٠

محمد علي الشيخ عيسى قاسم

سيبوبيه رائحة التفاح العربي

١٢٨

عبد الرؤوف حسن الريبع

دراسة حول التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ع

١٤٦

علي فاضل الصددي

كون المأثني حللاً من أصناف الدية

١٥٧

محمد علي العربي

أخبار التخيير بين القصر والتمام، في الموضع الأربعة المشرفة (القسم الأول)

١٨٥

سعید جعفر حماد

نظر صاحب الحدائق ع في أصالة البراءة (القسم الأول)

الإسلام هو الحل

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآلـهـ الطـاهـرـينـ.

لقد جرّب الإنسانُ منذُ القدم أشكالاً متعددة من الأنظمة والقوانين التي يراد منها تنظيم المجتمع وحفظه، وبسط العدالة بين الناس، ولكن هذه الأنظمة كلها تشهد على نفسها بأنها فاشلة، بالإضافة إلى أنها قد استغلت من قبل الوجهاء والأثرياء والماسكين بزمام الأمور في مصالحهم الشخصية على حساب المصالح العامة للناس.

وها نحن نعيش هذه الأيام صراعاً جديداً بين الشعوب وأنظمتها الظالمة، ولسان حال الشعوب يقول كفانا ظلماً وجوراً، لقد شبعنا من الذل والامتحان، لن تكون بعد اليوم عبيداً لأحد، نريد أن نكون أحراراً.

وحتى في الدول الغربية التي تدعى الديمقراطية ومراقبة حقوق الإنسان تضج مجتمعاتها من الفقر والبطالة والفساد والجرائم التي لا تعد ولا تحصى.

والسؤال المهم هنا، ما هو الضامن لتحقيق الأهداف التي ينشدها الناس من عدالة ورحمة، وأمن وأمان، وأخذ للحقوق، ودفع للظلم؟ فهل الأنظمة الموجودة حالياً حقق كل هذا الطموح؟ الذي يظهر بيّناً أنها أنظمة قد خلّ جانبًا من المشكلة، ولكنها تغفل أو تعجز عن حلّ أكثر الجوانب، إذن ما هو الحل؟ وهل

كتب على الإنسان أن يعيش هذا الوضع للأبد؟
والجواب: أننا نحتاج إلى أمرين مهمين من دونهما لن تتحقق
تلك الأهداف:

أولاً: نظام شامل لكل المجالات الفردية والاجتماعية
والاقتصادية والسياسية والفكرية. ويكون واضعه عالماً بحاجة
لإنسان وما يصلحه وما يفسده.

وثانياً: أن تتوفر شروط في الحكم المطبق لهذا النظام، تضمن
أن لا ينحرف عنه، وأهمها: العدالة، والمعرفة بالنظام، والقدرة على
التطبيق.

وهذين الأمرين لا يتوفران في أي نظام سوى النظام الإسلامي
العظيم، فواضعه هو ربُّ الإنسان، ومطبقُه تشرط فيه تلك
الشروط التي لا تذكر في الأنظمة الوضعية البشرية.

والضمان الحقيقي لوجود هذا النظام (ولو بمستوى من
المستويات) يقع على عاتق الشعوب الإسلامية نفسها، فهي التي
 تستطيع أن تغير الحكم على الرضوخ لتطبيق الشريعة المقدسة
 التي تنتهي إليها، وعلى الشعوب حينئذ أن تساند من تتوفر فيه
 الشروط، وأن تقبل بالحكم الشرعي إذا طبق بالشكل الصحيح.

ومن دون الرجوع إلى هذا النظام الإسلامي ستبقى الشعوبُ
 مضطهدة مظلومة، ذليلة خائفة، يلفها الفساد والضياع.
ويستغلها الطامعون. وستجد نفسها قد عادت من جديد إلى
 نفس ما ناضلت وواجهت من أجل الخلاص منه. فلا حلّ فيها
 المسلمين إلا بالرجوع إلى دينكم الذي ارتضاه الله لكم. «إِنَّ الدِّينَ
 عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا إِسْلَامٌ»، والحمد لله ربُّ العالمين.

طالب العلم والقضايا الإبتلائية في المجتمع

حوار مع سماحة الشيخ فاضل الزاكى ^(١) (احفظه الله)

حاوره: حسين فؤاد المرزوق

بسم الله الرحمن الرحيم. مكانة طالب العلم في المجتمع من مكانة الدين، ويشكل طالب العلم القطب الذي تدور رحى المجتمع حوله؛ فلا تقتصر وظيفته على إجابة المسائل الفقهية بل نجد الناس تعتبره الملاذ الآمن، والحضن الدافع، ومستودع الأسرار، والمصدر الموثوق عند جمahir الأمة، فإن المجتمع ينظر إليه على أنه وارث مقام النبوة ونائب منصب الإمامة، ومن ثمّ لما كانت مهمة طالب العلم بهذه الثابة من الخطورة والحساسية فإنه يواجه مجموعة كبيرة من الصعوبات والتحديات التي إذا لم يحسن التصرف معها بحسن فعلى وفاعلي خارجي وباطني سلوكي ونفسي فإنه قد يؤدي إلى هلاك الأمة (وإذا فسد العالم فسد العالم)، من هنا كان هذا الحوار الذي يلقى بضلاله على عدة محاور تصب في سياق أهم القضايا التي يواجهها طالب العلم وأاليات التعاطي معها، مع سماحة الأستاذ الشيخ فاضل الزاكى حفظه الله وسدد خطاه.

المحور الأول: المسائل الفقهية

عن رسول الله ﷺ: «العلم خزانٌ ومفاتيحُه السُّؤالُ، فاسأّلوا رحْمَكُمُ اللهُ فَإِنَّهُ يُوجِرُ أربعةَ: السَّائِلَ، وَالْمُتَكَلِّمَ، وَالْمُسْتَمِعَ، وَالْمُحِبِّ لَهُمْ» ^(٢).

يقضي طالب العلم فترة ليست باليسيرة في الغربة ليتشبع بالصطلاحات ويصاب بتخمة الاستدلالات الدقيقة ويُؤخذ في تجاذبات الآراء ونزاعات الأعلام فمن مستنقع أصالة الوجود والماهية إلى غور المعنى الحرفي ومقدمة الواجب، إلا أنه يصطدم عند رجوعه إلى البلد للتبلیغ بأسئلة الناس الكثيرة والتفصيلية التي ربما لم يُعد العدة لها بالشكل المطلوب، من هنا لا بد من تسليط الضوء على هذا المخور المهم ألا وهو المسائل الفقهية الابتلائية في المجتمع.

❖ كيف يهيئ طالب العلم نفسه من ناحية علمية لاستقبال أسئلة الناس؟

❖ بسم الله الرحمن الرحيم، أشكر الإخوة الأعزاء في مجلة رسالة القلم على تسليطهم الضوء على هذه المسألة المهمة، كما أشكرهم على حسن ظنهم بي وأعزز بالمشاركة في هذا الحوار مع هذه المجلة العزيزة على نفسي والتي كان لي مع بعض الإخوة الأعزاء شرف تأسيسها وإدارتها لبعض سنوات.

بالنسبة للسؤال أقول بأنَّ طالب العلم وفي مرحلة تحصيله العلمي مطالب بالجد والاجتهاد في هضم المادة العلمية التي يدرسها، وعلى الخصوص الرسالة العلمية، وعند دراسته للرسالة العلمية يراعي التالي:

أولاً: أن يختار رسالة علمية موسعة ولا يكتفي بالرسائل العلمية المختصرة، وإذا لم تكن الرسالة التي يدرسها موسعة بالقدر الكافي فلا بد من مطالعة كتاب العروة الوثقى في عرض لا في طول دراستها.

ثانياً: لا بد له من الاعتناء بالباحثة العلمية مع زملائه وتخصيص وقت محدد لها من أجل استيعاب المسائل الفقهية بشكل جيد، وينبغي له التركيز على المصطلحات العلمية والعبائر المحكمة وعدم الفرار عنها.

ثالثاً: في عرض دراسته للرسالة العلمية يحتاج الطالب لطالعة الاستفتاءات

الصادرة عن مكاتب الفقهاء؛ إذ أنها توضح الكثير من المسائل الغير واضحة في الرسالة كما أنها تحوي العديد من المسائل الجديدة.

رابعاً: في المراحل اللاحقة لدراسة الرسالة العملية خصوصاً بعد إكمال السطوح ودخول البحث الخارج يحتاج الطالب لمطالعة تعاليق الفقهاء على الكتب الفقهية سيما العروة الوثقى؛ إذ أن ملاحظة تعاليقهم والمقارنة بين عبارتهم واستدراكاتهم تفتح الكثير من الآفاق لطالب العلم.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن إمام طالب العلم بالقواعد الفقهية والمسائل الأصولية بشكل جيد يدفع عنه الكثير من الأخطاء التي قد يقع فيها من لا يلم بهذه الأمور.

❖ ما هي أهم المسائل الفقهية الابتلائية التي يكثر الابتلاء بها والسؤال عنها حيث أنها كثيرة الدوران لدى الفرد والمجتمع؟

❖ المسائل الفقهية الابتلائية كثيرة ولا تنحصر بباب معين، وتختلف الحاجة لها من فئة إلى أخرى في المجتمع، وبشكل عام يمكن القول بأن أبواب العبادات ككل هي محل ابتلاء لعامة الناس وإن تفاوتت درجاتها قليلاً: فمسائل التقليد والطهارة والصلوة والخمس مسائل ابتلائية جداً.

وبجواب أكثر تفصيلاً أقول بأنه ينبغي على طالب العلم أن يهتم بمسائل الطهارات الثلاث، وتطهير النجاسات لكثره السؤال فيها، وكذا أحكام الخلل في الصلاة وأحكام صلاة المسافر، وإذا كان طالب العلم إمام جماعة فينبغي له التركيز على أحكام الجماعة، كما أنه في شهر رمضان ومواسم الصيام تكثر الأسئلة حول الصوم فينبغي له أن يتهيأ لذلك، وبالنسبة للنساء الكثير من أسئلتهن تنصب حول أحكام الدماء الثلاثة بالإضافة لطرق تطهير النجاسات في الثياب وأدوات المنزل.

وإذا كان وكيلاً عن المراجع في قبض الخمس فتكثر الأسئلة عنده حول أحكام الخمس ومصارفه.

وأما بالنسبة لأبواب المعاملات فالأبواب المهمة هي أبواب النذر والأطعمة والأشربة والنكاح والبيع، وجملة من مسائل المعاملات قليلة الابتلاء نوعاً ما ولكن رغم ذلك هذا لا يقلل من أهميتها إذ أن الكثير من المسائل منوطه بفهمها، فعلى سبيل المثال هناك من الفقهاء من يفتى بوجوب الخمس في الهبة، وهذا الأمر يعرفه الجميع ولكن بعض أهل العلم ربما يغفل عن وجود الأركان المحققة لموضوع الهبة كالقبض مثلاً، فما لم يحصل القبض لم تحصل الهبة، والأمثلة كثيرة. ففي كثير من الحالات نجد ارتباطاً وثيقاً بين أبواب المعاملات من جهة وبعض المسائل المهمة في أبواب العبادات.

❖ هل يقتصر ذلك على المسائل الفقهية أم أن الطالب عرضة للأسئلة العقائدية أو الثقافية بشكل عام؟

❖ لا شك أن المسائل الفقهية تشغل الحيز الأكبر من أسئلة الناس عادةً بالنسبة لإمام المسجد وعالم المنطقة، ولكن مع ذلك يبقى للأسئلة في أبواب التفسير والعقائد والتاريخ والثقافة العامة حيزاً مهما لا يمكن إغفاله، وهو ما يستدعي من طالب العالم أن يكون متهيئاً له بشكل جيد، وذلك لأن عجز الطالب عن الإجابة على هذه الأسئلة يعد تحجيراً للدور المتكامل الذي ينبغي أن يضطلع به، كما أنه يقلل من ثقة الناس فيه.

❖ كيف يتصرف طالب العلم حيال الأسئلة التي لا يستحضر الإجابة عليها؟

❖ هذه مسألة ابتلائية بالنسبة لطالب العلم، وينبغي له أن يجيد التعامل معها

حتى لا يهلك ويُهلك، والحكمة تقول "نصف العلم قول لا أعلم"، فينبغي طالب العلم أن يراقب الله في ذلك ولا يستحي من قول "لا أعلم" إذ ليس في ذلك ما يوجب الحياة، وعندما يلتفت لجهله بالمسألة فإنه حتماً سيسعى للمراجعة والبحث عن الجواب.

فالصحيح أنه عندما يسأل طالب العلم عن مسألة لا يعرفها ينبغي له أن أولاً أن يبين للسائل بأنه لا يملك الجواب، وأنه سيسعى لاستحصل الجواب في وقت لاحق ويطلب من السائل مراجعته لاحقاً لأخذ الجواب، وعندما تكون المسوالة ابتلائية وغير قابلة للتأجيل يمكن للطالب الحصيف أن يبين للسائل وجه الاحتياط العملي في المسوالة لكي لا يبقى المكلف حائراً في مقام العمل، ولا شك في أن بيان وجه الاحتياط نحو من الإجابة، وبذلك يكون قد عالج المشكلة آنياً على الأقل.

❖ هناك بعض الأفراد في المجتمع يحاول إخراج طالب العلم من خلال الأسئلة التي تحمل نوع من التحدي والاختبار والتعجيز، كيف يواجه طالب العلم أمثال هذه الأسئلة التي هدفها التعتنّت لا التفقه؟

❖ هذه من الأمراض الخطيرة التي يبتلي بها بعض الناس، حيث ينتابه شعور بالنشوة عندما يتمكن من إخراج الآخرين أو تعجيزهم، والبحث عن عثراتهم في الإجابة وهو أمر مذموم، إذ أن فيه توهيناً للمؤمن ببيان ضعفه وعجزه، وقد روي في الحديث القديسي: «من أهان لي ولها فقد أرصد لها ربي، وأنا أسرع شيء إلى نصرة أوليائي»^(٣) وغالباً ما يكشف هذا التحدي عن حالة من الكبر والاستعلاء في نفس السائل، وهو من الأمراض الخطيرة أيضاً، ولكن في كثير من هذه الحالات ينتج ذلك عن غفلة من السائل وبقصد التباكي بعلوّاته.

وعلى أي حال الذي ينبغي لطالب العلم إذا أحس من السائل شيئاً من هذه

الأغراض أن يتريث ليثبت من ذلك ولا يتتعجل في الحكم، فإذا جزم بأن هذا هو غرض السائل فعليه أن ينصحه بأسلوب لين لينبه إلى الصواب، فإذا بقي مصراً فحينئذ يذكره بالنصوص الواردة عن أهل بيت العصمة والطهارة من قبيل ما روي عن علي عليه السلام: «إذا سئلتَ فاسأْلُ تفهّمَا ولا تسأْلَ تعتاً، فإن الجاهل المتعلّم شيء بالعالم، وإن العالم المتعسّف شيء بالجاهل»^(٤)، وبما رواه الشيخ الكليني من أن رجلاً سأله الصادق عليه السلام عن طعم الماء، فقال: «سل تفهّمَا ولا تسأْلَ تعتاً، طعم الماء طعم الحياة»^(٥)، فإن نفع ذلك وإلا فليعرض عنه، ولি�تجنب الدخول معه في المماراة.

المحور الثاني: قضايا الفرد والمنطقة والأمة

قال تعالى حكاية عن شعيب: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا أُسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ﴾^(٦).

القضايا والمشاكل تبدأ من الفرد فإذا تفاعل مع من حوله ومع الطبيعة أصبحت المشكلة أكبر لتأخذ الطاق العائلي، وهكذا تتسع دائرة المشكلة لتغطي على المنطقة التي بدأت منها المشكلة، وإذا زادت أطراف التفاعل تصبح المشكلة مشكلة أمة بأكملها وقضية يرتبط حلها بصير أمة، ويقف طالب العلم أمام معرك هذه القضايا والمشاكل في تحد يعكس وعي وحكمة واتزان الطالب.

❖ لماذا تتجه أنظار الناس لطالب العلم لحل أمثل هذه المشاكل مع وجود الأكاديميين والمتخصصين في مجال التربية والقضايا العائلية والسياسية والنفسية؟

❖ تتجه أنظار الناس لطالب العلم في حل المشاكل لثقتهم به وبسلامة نوایاه من جهة ولكنها مسموع الكلمة وصاحب تأثير بارز عند قطاع واسع من المجتمع، ولدرايته بالأحكام الشرعية التي قد تتطلبها بعض القضايا من جهة ثالثة.



ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن طالب العلم أقدر من غيره على حل هذه المشاكل، إذ أن حل هذه المشاكل قد يتطلب أحياناً دراسات تخصصية وخبرة عملية بالإضافة إلى التفرغ وهذه الأمور قد يفتقدها هذا الطالب، أو لا يكون الأوفر حظاً فيها، وعلى هذا فلو وجد الأقدر على حل هذه المشاكل ينبغي لطالب العلم أن ينبه الناس إلى وجوده فيما لو لم يلتفتوا وينصحهم بالرجوع إليه، أو لا أقل أن يشاوره عندما يضطر للدخول حل المشكلة بنفسه.

✿ **تكثُر العقد النفسيّة لدى بعض الأفراد كثرة الشك والوسواس**
فما هي أهم العقد والأمراض النفسيّة وما هي الطرق المثلث لحلها؟

❖ العقد النفسيّة التي يعني منها بعض أفراد المجتمع كثيرة، فمنها الوسواس والحسد والغيرة المذمومة والاستعلاء على الآخرين وغيرها، ولكن كثرة الشك ليس من العقد النفسيّ بل هو مجرد مشكلة تنجم عن سرعة النسيان لدى البعض، وهي مختلفة تماماً عن الوسواس.

وأما الطرق المثلث لحل تلك العقد فتختلف من مشكلة إلى أخرى، ولا يمكننا استعراضها لأن الحديث يطول وخرج عن موضوع الحوار ولكن يمكن أن نوجز الكلام بثال مقتضب على مشكلة الوسواس.

فالوسواس هو الاهتمام بموضوع ما والتدقّيق فيه خارج الحد العقلائي.
والسبب الأساسي للوسواس هو كثرة التفكير بموضوع ما والرهبة والخوف الشديد من عواقبه بحد يجعل المكلف عاجزاً عن إبعاد تفكيره عن هذا الموضوع.
وأهم مصاديقه الوسواس في الطهارة أو في تحقق النية أو في خلوصها أو في ألفاظ القراءة أو....

ولحل مشكلة الوسواس لا بد من اتباع الخطوات التالية:
أولاً: لا بد من إقرار الوسواسي بوجود المشكلة، وأن طريقتها في التفكير

خروج عن المسار العقلائي في التفكير فما دام ينكر وجود المشكلة فلن يتخلص منها، لأنها مشكلة نفسية وعلاجها بيده.

ثانياً: أن يعلم بأن مشكلته هذه ليست عصية على الحل، وأن متابعة التعاليم الشرعية بشكل صحيح كفيل بعلاج مشكلته بشكل نهائي.

ثالثاً: أن يكون لديه عزم أكيد على الانقياد للحكم الشرعي ومتابعته بشكل كامل.

رابعاً: يتم إلقاء نظره إلى الأحكام الشرعية العلاجية المتعلقة ب موضوع وسواسه، ويُطلب منه الالتزام بها.

خامساً: بعد امثاله للحكم الشرعي غالباً ما تعود الوساوس له وتسسيطر عليه فيفكر في أن ما قام به قد تترتب عليه آثار معينة كالتنجيس مثلاً، وهذا التنجيس قد يتسلسل بعد ذلك، وهذا يجب عليه أن يتمرن على إبعاد تفكيره عن هذا الموضوع، فلو كان وسواسه في الطهارة مثلاً عليه أن يتخيل أن ما حصل كان مجرد حلم لا يستحق التفكير فيه.

إذا تمكنت الوسوسات من إنجاز هذه الخطوات فسيتغلب على وسواسه إن شاء الله، وأنا شخصياً كانت لي بعض التجارب العلاجية مع بعض الأشخاص واتبعتم معهم هذه الخطوات وقد آتت هذه التجارب أكلها والحمد لله.

✿ في القضايا العائلية والمشاكل الأسرية التي تواجه طالب العلم، ما هي الأساليب الناجحة لحلها بحيث لا تصل إلى الطلاق والعياذ بالله؟

♦ ثقة الناس بطالب العلم تدفعهم لعرض مشاكلهم العائلية عليه، وهذا تعرض على طالب العلم العديد من المشاكل الأسرية المعقّدة التي تحتاج لأوقات طويلة وجهود متضادرة لحلها وطالب العلم في الغالب لا يجد الوقت الكافي لعلاج هذه المشاكل الكثيرة، وهذا ففي العديد من الحالات نرى أن الأرجح لطالب العلم

هو الاكتفاء بإصداء النص و والإرشاد العام بالالتزام الأحكام والأداب الشرعية من دون الدخول في التفاصيل والجزئيات التي لا تكاد تنتهي، كما أنه وفي بعض الحالات ينبغي له توجيه الزوجين للعلاج القرآني: ﴿وَإِنْ خَفْتُمْ شَقَاقَ بَيْنَهُما فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾^(٧).

على أن الطلاق وإن كان مذموماً ومرجواً شرعاً بحسب العنوان الأولي على ما يستفاد من الروايات وفتاوي الفقهاء ولعله لما قد يترب عليه من تفكك أسري وخلافات اجتماعية، إلا أنه وفي بعض حالاته يكون الطلاق هو الدواء الشافي الذي لا بد منه لعلاج بعض الحالات المستعصية دفعاً لمحاذير أخرى قد تكون أشد خطورة وضرراً منه فينقلب عن عنوانه الأولى المرجوح إلى العنوان الثاني الراجح، وهذا لا ينبغي استبعاده كخيار بشكل مطلق كما قد يعتقد البعض.

❖ بالنسبة لمشاكل ونزاعات المنطقة التي يسكن فيها طالب العلم أو يكون المسؤول والمعني بشؤونها بشكل أو بآخر.. قد يستغل البعض عمامة الطالب لجر النار إلى قرصه وجره ليكون جزءاً من النزاع وطروفاً فيه، كيف يستطيع الطالب أن ينأى بنفسه عن هذه النزاعات بحيث لا يكون جزءاً من المشكلة؟

❖ ينبغي لطالب العلم أن يتتوفر علىوعي كبير كي لا يقع فريسة استغلال البعض لمكانته الاجتماعية في ماربهم أو نزاعاتهم الشخصية، فلا ينبغي أن يتم استغفاله واستدراجه للدخول والاصطفاف مع أحد طرفي النزاع من حيث لا يشعر.

ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن يقف طالب العلم على مسافة واحدة من

الجميع بشكل دائم، فهذا الأمر يختلف من حالة إلى أخرى، فطالب العلم إذا واجه نزاعاً اجتماعياً من هذا القبيل فعليه أولاً أن يشخص طبيعة النزاع وأسبابه ومن ثم يبحث عن أفضل السبل لحله وبأقل التكاليف، وبعد ذلك يتحرى الدور الأمثل الذي يمكن أن يضطلع به شخصياً في حل هذا النزاع، فتارة يرى حاجة للدخول الشخصي كطرف وسيط في حل النزاع، وتارة أخرى يكون الأنسب أن يكتفي بإسداء الإرشاد والنصائح من دون الدخول المباشر، وفي بعض الحالات النادرة فإنه وبعد استنفاذ كافة الوسائل المتاحة قد يحتاج طالب العلم لإعلان اصطفافه مع أحد الأطراف وإعلان دعمه.

وبشكل عام معالجة النزاعات الاجتماعية الشائكة تحتاج لنضج ووعي وخبرة ميدانية قد لا يتتوفر عليها البعض، وهذا لا محيد له طالب العلم من مشاوراة الآخرين قبل الولوج في معالجة المشكلة، خصوصاً إذا كان جديداً على مثل هذه القضايا.

❖ ما هي المواقف التي تصطدم مع هدف طالب العلم في توحيد المنطقة؟ وما هي السبل لتخطيئها؟

❖ المواقف كثيرة وتختلف من منطقة لأخرى بحسب اختلاف أسباب النزاع، ويمكن الإشارة هنا إلى بعض العناصر المشتركة التي وجدنا أنها تتوافر في غالب القضايا، ولعل من أبرزها:

- ١- طغيان العصبيات الفئوية والتي ربما تأخذ مبررات دينية أحياناً.
- ٢- حب الرعامة والمناصب لدى البعض حتى وإن كانت هامشية أو شكلية.
- ٣- الخشية من فقد بعض الامتيازات.

وهناك أسباب أخرى قد تذكر ولكن عمدتها ما ذكرناه.
وسبل تخفي هذه العقبات متعددة ولعل من أبرزها:



أ- الوعظ والإرشاد والتذكير بالآخرة.

ب- بيان مخاطر الانقسام في المجتمع على المدى القريب والبعيد.

ج- ابتكار وصنع الحلول التي لا تخلق غالب ومغلوب من أي فئة.

❖ بالنسبة لقضايا البلد الأساسية ما هو الأفضل في نظركم سماحة الشيخ أن يتصدى الطالب لحلها بشكل فردي أم جماعي مؤسسي؟ ولماذا؟

❖ في الغالب فإن المشاريع الأساسية التي يحتاجها البلد سواء على الصعيد الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي لا يمكن تنفيذها بالجهود الفردية فلا بد من تضافر الجهود لحلها، وكما يقول المثل الشعبي (اليد الواحدة لا تصفق)، كما لا شك أن العمل الجماعي يضيع ما لم تكن هناك مؤسسة تديره وتنظمه وتوجهه، فلهذا يتحتم الاستعانة بالعمل المؤسسي لحل القضايا الأساسية في البلد لكي لا تضيع الجهد وتتبخر الطاقات.

ويبقى أن نلتفت إلى أن العمل المؤسسي له آفاته التي يبتلي بها أيضا وفي مقدمتها تلکؤ الأعضاء واتکاليتهم وترهل الجسم الإداري وزيادة الإجراءات الروتينية، فإذا لم يملك العمل المؤسسي إدارة قوية وفاعلة توجهه وتنسق جهود أعضاءه وتخلصه من مشاكله المتعددة فإنه سيبقى يراوح مكانه، وستنخفض إنتاجيته وقد تendum أحياناً ليصير أشبه بعملاق ضخم معاق يعجز عن تحريك جسده، فيكون جسده الضخم عبئاً ثقيلاً يعيقه ويعيق حركته.

المحور الثالث: مشاكل طالب العلم نفسه

عن رسول الله ﷺ: «ما ازداد عبد علمًا فازداد في الدنيا رغبة إلا ازداد من الله بعدا»^(٨).

لما كانت مسؤولية طالب العلم ثقيلة جسيمة فإن التخلف عن أداء هذه

المسؤولية يكون عنصراً من عناصر إضرار الأمة بل قد يكون سبباً لإضلالها، وهذا التخلف أسبابه الأخلاقية والنفسية والخارجية، لذا فإن طالب العلم في معركة جهاد أكبر مع نفسه والشيطان فمن هذه الجهة هو بحاجة لتهذيب نفسه وإصلاح شخصيته وسلوكه.

* كيف يستطيع طالب العلم تكييف نفسه للتعامل مع أمزجة الناس المختلفة؟

❖ طالب العلم الذي يمارس دور التبليغ والإرشاد في منطقته يضطلع بوظيفة مهمة وهي تقتضي منه مقاولة أصناف الناس بأمزجتهم المختلفة وثقافاتهم المتعددة وأخلاقياتهم المتنوعة، ولذا ينبغي له أن يتوافر على جملة من الشروط لكي يؤدي دوره على الوجه الأمثل، ولعل من أهمها:

- ١- أن يكون واسع الصدر فلا يضيق صدره بأدني سبب وإلا نفر الناس منه.
- ٢- أن يكون حليماً متجاوزاً عما قد يناله من أذى شخصي في بعض الأحيان.
- ٣- أن يتواضع في تعامله مع الناس، ليكبر في عين الله، وهو ما سيزيده رفعة بين الناس.
- ٤- أن يكون صبوراً غير متجلل ليتأكد من فهمه لكلام السائل وإحاطته بالحيثيات الدخيلة في الجواب، لأن فهم السؤال نصف الإجابة كما يقال، والتعجل في هذه الموارد له سلبياته الكثيرة.
- ٥- أن يملك من الشجاعة والجرأة ما يكفي للمجاهرة بالحكم الشرعي، فلا تأخذه في الله لومة لائم.



* كيف يتعامل طالب العلم مع الجانب النسائي؟

❖ المرأة نصف المجتمع، والشريعة المقدسة وإن فرقت بين الرجل والمرأة في جملة من الأحكام، إلا أنها لا يختلفان في أصل توجيه الخطابات الشرعية لهم، على أن المساحة الأوسع من التكاليف الشرعية هي من الصنف المشترك بين الرجل والمرأة، وبطبيعة الحال فإن الكثير من المسائل الشرعية التي تصل لطالب العلم ترد من جانب النساء.

وبالنظر للأحكام والآداب الشرعية التي أطرت التعامل بين الرجل والمرأة، ونظرًا لكون هذا التعامل من الموارد التي قد يستغلها الشيطان لنصب حبائله فلذا أرى من الضروري أن يتroxى طالب العلم أقصى درجات الحيطة والحذر في هذا التعامل، فعلى صعيد التدريس أعتقد بأن تدريس الأحكام الشرعية للنساء ينبغي أن يتم على أيدي النساء فقط دون الرجال، وفي حالة عدم توفر الكفاءات النسائية يكون تدريس الرجل للنساء من وراء حجاب ما دام ذلك ممكناً.

وأما على صعيد الأسئلة الشرعية فأعتقد بأنه وعند توفر الكفاءات النسائية المؤهلة ينبغي لطلاب العلم أن يوجه النساء للرجوع هن في المسائل خصوصاً ما يتعلق منها بأحكام الدماء الثلاثة، وعند استدعاء الحاجة للإجابة المباشرة على الأسئلة ينبغي لطالب العلم أن يراعي الأحكام والآداب الشرعية بحذافيرها ليأمن مزاق الشيطان ويكون مثالاً يحتذى به المجتمع في كيفية التعامل بين الجنسين.

* كيف يستطيع طالب العلم التوفيق بين العمل الميداني والمحافظة

على مستوى العلمي؟

❖ العمل الميداني في إرشاد المجتمع كثيراً ما يأخذ بتلابيب طالب العلم لبعده عن أجواء الدراسة الحوزوية التي ألفها سنين عديدة، وهو ما يؤدي لهبوط مستوى الطالب، حيث يعني من نسيان المسائل والمصطلحات والمعارف التي

أخذها في ما سبق، وكما يقال (آفة العلم النسيان). ويكن لطالب العلم أن يتفادى ذلك عبر بعض الوسائل:

أولاً: ينبغي لطالب العلم بين الفينة والأخرى أن يقوم بطالعة ومراجعة الكتب الدراسية التي درسها سابقاً.

ثانياً: ينبغي لطالب العلم أن يخصص له وقتاً ليمارس فيه التدريس من خلال الموزارات المحلية، لكي يبقى قريباً من الأجزاء الحوزوية.

ثالثاً: يكن لطالب العلم استغلال لقاءاته بزملائه من أهل العلم للباحث في المسائل التي تشحذ الذهن لكي تبقى المعلومات حاضرة في ذهنه.

رابعاً: لا يستغني طالب العلم عن تحصيص وقت لمطالعة الكتب الحوزوية والثقافية بشكل عام.

❖ ما هي أهم أسباب فساد وانحراف طالب العلم؟ وما هي طرق الوقاية منها؟

❖ الأسباب المتصورة لانحراف طالب العلم كثيرة ولكن يمكن إيجازها في سببين رئيسيين هما حب الدنيا ونسيان الآخرة، وكما قال المرحوم الشيخ حسن الدمستاني البحرياني:

من يلهه المرديان المال والأمل لم يدر ما المنجيان العلم والعمل

وأما الأسباب التفصيلية فلا حصر لها، كالجشع وحب الرئاسة والحسد والغرور والغضب والانصياع لشهوات البطن والفرج، ومصاحبة السلطان.

وأما طرق الوقاية فهي أيضاً كثيرة ومتعددة بتنوع الأسباب، ويمكن إيجازها في طريقين أساسين هما مراقبة النفس وتذكر الآخرة، وأما الطرق التفصيلية فلا تكاد تحصر فمنها الحلم والتواضع والقناعة ولجم الشهوات ومجانبة السلطان.

﴿ لشخصية طالب العلم الدور الكبير في تقبل الناس للمفاهيم التي يطرحها فكيف ينبغي لشخصية طالب العلم أن تكون، سواء في منزله أم في المجتمع؟

❖ لا يمكن للملحق والمرشد أن يجعل لكلامه تأثيراً ووقيعاً في نفوس الناس ما لم يبن فكره وشخصيته بناءً إسلامياً متكاماً، فيجدون فيه مصداقاً متحركاً لما ورد في تعاليم وأخلاق أهل البيت، فيعرفون في فكره النقاء والأصالة ويعرفون منه الإخلاص والتfanي في الدعوة إلى الإسلام ونصرته ويكون سلوكه تجسيداً عملياً لأخلاقي الإسلام الحنيف، مبتعداً عن حب الدنيا والتعلق بغيرياتها، فيكون مصداقاً لما روي عن رسول الله ﷺ حينما سُئل: أي المحساء خير؟ قال: «من تذكركم الله رؤيه، ويزيد في علمكم منطقه، ويرغبكم في الآخرة عمله»^(٤).

وربما تجد البعض تختلف شخصيته وأخلاقه في المنزل عن شخصيته وأخلاقه خارج المنزل اختلافاً كبيراً قد يصل لدرجة التباين، وهو ما يعني أن شخصيته غير سوية وتحمل خللاً ما، إذ أن الشخص السوي لا تختلف شخصيته وسلوكه في المنزل عن شخصيته وسلوكه خارج المنزل، ومتى ما التفت المجتمع لهذا التفاوت تبدلت نظرته لهذا الفرد وغير رأيه فيه.

ولا شك أن الصفات التي أشرنا لها من المفاهيم المشككة التي تتفاوت شدة وضعفاً من فرد لآخر، فلهذا نجد طلبة العلم يتباينون في مقدار توافرهم على هذه الصفات، وهذا التفاوت يتضح أثره البالغ في مقدار تأثيرهم على مجتمعاتهم. لا يسعنا في ختام هذا الحوار إلا أن نشكر سماحة الأستاذ الفاضل الشيخ فاضل الزاكى حفظه الله على ما أفادنا به وعلى رحابة صدره، ونسأل الله تعالى أن يسدد خطاه وينفع به الأمة ويوفقه لما فيه خير وصلاح الإسلام وأهله إنه سميع مجيب. والحمد لله رب العالمين.

المواهش:

(١) ولد سماحة الشيخ فاضل عبد الجليل الزاكي في منطقة أبو صبيع في التاسع عشر من شهر شوال من عام ١٣٩٤هـ. ق. الموافق للرابع من شهر نوفمبر من عام ١٩٧٤م، ونشأ في أسرة متدينة كان لها دورها البارز في اخراطه في سلك الالتزام وطلب العلم. أكمل دراسته الابتدائية والإعدادية والثانوية في البحرين، حيث حصل على شهادة الثانوية العامة - فرع الأدبي - سنة ١٩٩٢م. بدأ دراسته الحوزوية في البحرين حيث أنهى شطراً من المقدمات، بعدها وفي أوائل شهر شعبان المعظم من سنة ١٤١٥هـ. ق. انتقل إلى مدينة قم المقدسة عش آل محمد عليهما السلام في الجمهورية الإسلامية في إيران ليعرف من بحر العلوم والمعارف الإسلامية، وكان سماحته إلى فترة قريبة في مدينة قم المقدسة عاكفاً فيها على التحصيل دراسة وتدريساً وتحقيقاً و.... وكان يحضر أبحاث الخارج (الدراسات العالمية في الحوزة العلمية) منذ العام ٢٠٠٢م.

أساتذته في السطوح العالية:

١. سماحة الشيخ معين دقيق العاملـي.
٢. سماحة الشيخ حسان سويدان العاملـي.

أساتذته في البحث الخارج:

١. سماحة آية الله الشيخ مسلم الداوري.
٢. سماحة آية الله السيد منير الحباز القطيفي.
٣. سماحة آية الله السيد حسين الشاهرودي.
٤. سماحة الشيخ حسان سويدان العاملـي.

حفظهم الله جيـعاً...

نشاطاته:

من إنجازات سماحته العلمية: تأليف كتاب وقعة المرة طبع سنة ٢٠٠٩م، تحقيق لكتاب فهرست علماء البحرين للشيخ سليمان الماحوزي طبع في بداية سنة ٢٠٠١م، وكذلك قام بتحقيق كتاب رسالة في تحليل التنـن والقهوة للشيخ سليمان بن علي الإصبعي، كما ساهم مع دار المصطفى لإحياء التراث) في تحقيق كتابين هما منـظـمـ الدـرـرـين للـشـيخـ محمدـ عـلـيـ التـاجـرـ

البحرياني، وكتاب تاريخ البحرين للشيخ محمد علي العصفوري، وهذه الكتب الثلاثة الأخيرة جاهزة للطبع. كما أن له بعض البحوث والمقالات المنشورة في بعض المجالات والمواقع الإلكترونية.

شارك في إدارة البرنامج الثقافي للحسينية البحريانية في قم في فترات مختلفة، ومن المؤسسين المهمين لهذه المجلة (مجلة رسالة القلم) وإدارييها، كما يزاول الإرشاد الديني لقوافل الحج سنوياً، يضطلع بإماماة الجماعة في قرية أبو صبيع ، ويشارك في إلقاء محاضرات في المعارف الإسلامية، وأخيراً مسؤول اللجنة الشرعية في الهيئة المركزية للمجلس الإسلامي العلمائي في البحرين.

(٢) ابن شعبة البحرياني، تحف العقول ص ٤١.

(٣) الشيخ الكليني، الكافي ج ٢ ص ٣٥١.

(٤) نهج البلاغة ج ٤ ص ٧٦.

(٥) الكافي ج ٦ ص ٣٨١.

(٦) هود: ٨٨.

(٧) النساء: ٣٥.

(٨) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٨.

(٩) الحر العاملی، وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٢٣.



الديمقراطية من منظور إسلامي

قراءة في خطب آية الله الشيخ عيسى أحمد قاسم (حفظه الله)

فازي عبد الرحمن استمك

مقدمة

الديمقراطية سلاح ذو حدين، وهي من حيث المعنى والمفهوم عائمة ضبابية، ومن حيث التجربة والواقع متلونة متفاوتة، وضبابية المفهوم وتفاوت التجربة سببها بشرية المصطلح منشئاً ومارسةً، فالديمقراطية مصطلح يوناني مؤلف من لفظين (ديوس) ومعناه الشعب و(كراتس) ومعناه سيادة، فمعنى المصطلح إذاً سيادة الشعب أو حكم الشعب، والديمقراطية نظام سياسي اجتماعي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين ويوفر لهم المشاركة الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة، والديمقراطية كنظام

سياسي تقوم على حكم الشعب لنفسه مباشرة أو بواسطة ممثلين منتخبين بحرية كاملة^(١).

وهي تفرق بين ثلاث وظائف سياسية للدولة الديمقراطية، الوظيفة التشريعية ويقصد بها وضع القوانين، والوظيفة التنفيذية ويقصد بها ضمان سير العمل في الدولة على أساس هذه القوانين، والوظيفة القضائية ويقصد بها الفصل في المنازعات على أساس القوانين الصادرة من الهيئة التشريعية كالمجلس النيابي واللوائح الصادرة من الهيئة التنفيذية^(٢).

ومقصود بسيادة الشعب في تعبير الديمقراطيين هو أن الشعب يمثل السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وهو مركز إصدار القوانين والتشريعات، وتتصف السيادة بعدة أمور:

- القطعية، أي أنها هي الشرعية العليا ولا حدود لسلطتها في سن قوانين الدولة.
- العمومية، الشاملة لجميع الأفراد والمنظمات داخل حدود الدولة.
- الدائمية، بحيث يستمر مفعول السيادة.
- اللا تجزئية، لأن السيادة تتضمن عدم المشاركة والتقسيم، فلا يمكن أن يكون هناك أكثر من سيادة واحدة^(٣).

فالحكم الديمقراطي يقتضى تعريف الديمقراطيين له يلاحظ عليه أمران أساسيان :

الأمر الأول: استبعاده حق الله عزوجل الذي له الحكم كلّه، وبأمره تأتي سلطة كل من له سلطة من بعده، وبسبب هذا يكون الحكم الديمقراطي مبايناً للحكم الإسلامي من حيث البعد المنهجي؛ لأن الحكم الإسلامي قائم على أن الأصل في الحكم إنما هو الله عزوجل وحده، بينما الحكم الديمقراطي يرى سيادة وحاكمية البشر

بالأصلية.

الأمر الثاني: عدم إقرار الحكم الديمقراطي بأحكام الشرع ووجوب تنفيذها أولاً، وهي الأحكام الشاملة لأحكام الكتاب الكريم والسنة المطهرة. واستنباطات الفقهاء والمجتهدين المتخصصين الجامعين لشروط الاستنباط.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^(٤). وبسبب هذا أيضاً يكون الحكم الديمقراطي مبادئاً للحكم الإسلامي، فالحكم الإسلامي يفرض أولاً العمل بكل حكم شرعي ثابت بدليل قطعي، أو بدليل ظني اعتبره الدليل القطعي، بينما الحكم الديمقراطي يحكم ابتداءً بما شرعه البشر، ويجانب حكم الله عز وجل.

وفي ما يلي نسلط الضوء على مصطلح الديمقراطية من خلال استقراء مجموعة من خطب وكلمات سماحة آية الله الشيخ عيسى أحمد قاسم داخلية.

الديمقراطية منهج أو وسلية

يرى سماحة الشيخ بأن الديمقراطية لا تقبل في حقيقتها منهاجاً أصيلاً للحكم، لأن الحاكمة الأصيلة لله عز وجل وحده، فليس من الصحيح أن تكون الديمقراطية بنفسها غاية، بل هي مجرد وسيلة قد تكون موصلة إلى المنهج الأصيل والحاكمية الحقيقة لله عز وجل، والشعب ليس له سيادة تشريعية استقلالية، فسيادة الشعب منبثقة من إيمانه بالله عز وجل، وبشرعيته السمحاء، أما إذا كان الشعب بلا قيم وبلا إيمان فهو يرسخ حكم الجاهلية لا حكم الله عز وجل.

منهج الله عز وجل لا منهج الديمocracy

مشكلات الأرض يحلها المنهج العليم، والجهاز الصالح المؤمن به، وال التربية على

القيم. والمنهج العليم الدقيق الأمين هو منهج الله ﷺ، والجهاز الصالح المؤمن به لا يكون إلا من إعداده، والتربية على القيم لا تكون إلا من صنعه وفي ضوء ركائزه^(٥).

الديمقراطية وسيلة ولنست غاية

إن الديقراطية نفسها لا تحل المشكلة وإنما يحلّها ما قد تعتمده من منهج إلهي صحيح، وهي طريق فحسب للتمكين لهذا المنهج ولحكومة من صنعه^(٦).

شعب بلا قيم وفرد بلا قيم

كثيراً ما نتحدث عن حكم الشعب أو الفرد، وحكم الشعب بلا قيم لا ينقد، وحكم الفرد بلا قيم لا ينقد. حكم الفرد الاستبدادي كارثة، وحكم الشعب بلا قيم لا ينقد، إذ أن شعباً بلا قيم هو مجموعة حيوانات عدوانية مفترسة كاسرة متغالية، وسافلة ساقطة، فلا تفكروا في ديمقراطية تنفذكم ولا غيرها، حيث يخترُّ سقف القيم أو يهبط كثيراً^(٧).

الديمقراطية الجاهلية

لو انصبَّ خيار على منهج جاهلي فسترتكز الديمقراطية الجاهلية. والمجتمع الجاهلي لا يختار غير منهج جاهلي، وإذا كان الشعب المؤمن الواعي لا يختار إلا حكومة مؤمنة عادلة، فإن الشعب الفاسق لا يختار إلا حكومة من جنسه، والشعب المؤمن إذا أمكن استغفاله كان جسراً لحكومة تکفر بالعدالة وتحارب القيم. الديقراطية بلا وعي وبلا قياس وبلا إيمان وبلا فهم موضوعي كارثة^(٨).

حاكمية الخالق أو حاكمية المخلوق

يرى ساحة الشيخ بأن للديمقراطية عدة أسس، وأساسها الأول الحرية

المطلقة، وهي التي تعطي الشعب حق التشريع بالأصلة ومن دون وصاية أحد عليه، وتعطيه حق اختيار نظامه وإن كان علمانياً، وحق اختيار قيادته وحكومته وإن كانت فاسدة، ويفرق سماحته بين الحرية في ظل الإرادة التكوينية والحرية في ظل الإرادة التشريعية، فالإنسان حر في ظل الإرادة التكوينية، فله أن يفعل وله أن يترك، أما بعد أن يؤمن بالشريعة الإلهية، فهو ليس حرّاً في اختياره ما يتناهى مع تلك الشريعة، بل لا بد أن يأقر بما أمره الله عزوجل، وينتهي عمّا نهاه الله عزوجل. نعم، هو حرّ في الإرادة التشريعية أيضاً ولكن في إطار المباحثات، دون فعل المحرمات أو ترك الواجبات.

وعليه، فالإنسان -فرداً كان أو شعباً- لا يمتلك حق التشريع الاستقلالي، وليس له -بعد إيمانه بالله عزوجل وبشرعيته- أن يختار عن تلك الشريعة بدلاً. بل الحاكمة كل الحاكمة لله عزوجل.

الحرية المطلقة أساس الديمقراطية

من مساحات الديمقراطية:

١. التشريع: فالتشريع تعتبره الديمقراطية مسرحاً لها، ومساحة من مساحاتها فتُعطي الشعب أن يشرع، وللأمة أن تشرع لنفسها من دون أيّ وصاية من خارج الكون المادي أو من داخله، من داخل دائرة الإنسان أو من خارج دائرة الإنسان.
٢. اختيار النظام: أن يكون جمهورياً، أن يكون ملكياً، أن تكون الملكية مطلقة، أن تكون الملكية دستورية، أن يكون النظام دينياً، أن يكون النظام علمانياً، هذا كلّه شأن من شأن الشعب والأمة، فهي التي تختار نظامها وتحدد منهج حياتها بالكامل.
٣. اختيار القيادة: -رئيس الجمهورية أو الملك مثلاً - و اختيار الحكومة، وفصل هذه القيادة، وهذه الحكومة حق من حقوق الشعب في الديمقراطية.

وهنا نسأل ما هو منطلق الديقراطية أو أساسها الأول؟ نحن قد نؤمن بالديمقراطية عملياً^(٩) بلاحظات موضوعية معينة، ولكن هذا لا يعني أن نحتضنها ديناً، وأن لا نناقشها فكراً، وأن لا نخاسبها منطلاقاً ونتيجة.

منطلق الديقراطية وأساسها الأول هو الحرية المطلقة، وأن الإنسان حرّ لا قيد على اختياره ولا تصرفه، وهذه الحرية لا بد لها من خلفية.

الخلفية الأولى: هذه الخلفية يمكن أن تكون هي إنكار الربوبية حيث لا يكون إله قد خلق الكون والإنسان، فهنا واضح جداً أن الإنسان يكون سيد نفسه، وليس لأي جهة من الجهات سلطة عليه.

الخلفية الثانية: أن يكون هناك خالق، ولكن هذا الخالق نقلّص حقّه، ونحدّ صلاحياته، ولا نعطيه حاكمية على ما خلق في المساحة التي نستطيع أن نحدّ حقه فيها، وهي المساحة التي وهب لنا فيها القدرة على الاختيار.

الخلفية الثالثة: أن نقول بأن الله خالق، وله الحق في أن يتدخل في حياتنا؛ في التشريع، في الحكومة، في أي شيء، ولكن جاء منه تفويض للإنسان بأن تصرف كيفما شاء.

الخلفية الرابعة: أن نقول بأن الله عزّ وجلّ لم يرسل رحمة، ولم ينزل كتبها، فتحمل هذا على أن لنا الحرية التامة في التصرف في شؤوننا الخاصة وفي الشأن العام. وهذا لون من التفويض بلغة سلبية يقابل اللون الأول من التفويض الذي يأتي بلغة إيجابية^(١٠).

الحرية بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية

نحن بما أننا مسلمون معتقدون تماماً من منطلق توحيدنا، بأن شيئاً في هذا الكون لا يمكن أن يحدث بلا إذن تكويني من الله، يعني أن قدرة وقوة وعلماً وحكمة يحتاجها الكون في تسييره لا توجد من مصدر آخر غير مصدر الله عزّ وجلّ.

قيام السموات، استمرار الأرض، استمرار الحياة كل ذلك بعده من الله تعالى عن طريق الخلق المستمر، عن طريق تدفق الفيض الإلهي المستمر، عن طريق تنزّل الوجود، عن طريق تنزّل الحياة على ما في الوجود وعلى ما في الحياة. هذا الفعل من الله نسميه فعلاً تكوينياً.

مرة يريد منك الله أن تصلي بالإرادة التكوينية فيثبتنـك في المحراب، يُطلق لسانك قهراً عليك، يُسجـدك، يُركـعك، يجعلك تأتي بكل الأذكار قهراً عليك وبلا إرادة، هذه صلاة منك كتبها الله عليك بالإرادة التكوينية قهراً جبراً.
 ومرة يقول لك صلٌّ، أعطاك قوة الصلاة، وأعطاك قوة عدم الصلاة، أعطاك إرادة أن تصلي وإرادة أن لا تصلي، وقال لك صلٌّ، هذا هو التشريع.
 فهناك إرادتان، ولا شك أن إرادة الله التكوينية لا يختلف عنها متخلف، هذه الإرادة التكوينية ثابتة بلا إشكال عند كل متدين.
 والإرادة التشريعية عبرت عنها الأوامر والنواهي التي نزلت بها الكتب وجاءت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين^(١).

الحرية التكوينية

ونسأل الآن: هل نحن مجبورون مقهورون بالإرادة التكوينية على الأخذ بمنهج معين؟ طبعاً لا، نحن مختارون، كل الناس يستطيعون أن يختاروا هذا المنهج أو ذاك المنهج، هذه الحكومة أو تلك الحكومة، هذا النظام أو ذاك النظام، فنحن أحرار بالإرادة التكوينية، يعني لسنا مقهورين من الله، لسنا مجبورين من الله على سلوك درب معين، لكن بعد أن أسلمنـا، وأمنـا بالله ورسلـه وكتـبه هل نحن أحرار من ناحية تشريعـة؟ لا. يعني هل جوـز لنا الله عزـوجلـأن نطيعـه أو نعصـيه بلا فرقـ؟
 وقال لنا أطعتمـ أو عصـيتـم فلا عـقـاب ولا ثـوابـ؟ وأنا أساـوي بين مطـيعـكم وعـاصـيـكمـ؟ هذا تخـيـيرـ تشـريـعيـ^(٢).

الحرية التشريعية في المباحثات

في المباحثات لك أن تشرب ما في هذا الوعاء أو لا تشرب، ولك أن تشرب الماء في هذه اللحظة إذا كانت حياتك لا تتوقف على شربه ولا يضر بك عدم الشرب ضرراً بالغاً غير مسموح به في الشريعة، فأنت في هذا المورد لك أن تشرب، ولك أن لا تشرب بالإرادة التكوينية، وكذلك لك أن تشرب أو لا تشرب بالإرادة التشريعية، فأنت مخير، ومسمح لك من ناحية التشريع بالشرب وعدمه^(١٣).

لا حرية تشريعية في فعل المحرمات أو ترك الواجبات

لكن هل تأتي شريعة الله ورسول الله أمام قتل النفس المحترمة البريئة، فتقول لك: مباح لك أن تفعل، وسواء قتلت أو لم تقتل فموقف الله منك سواء؟ طبعاً هذا ليس موجوداً.

نقول: نحن مریدون بالإرادة التكوينية يعني نستطيع، وفلك القدرة بين أن نطيع ونعصي، بين أن نأخذ عن هج الله أو لا نأخذ به، بين أن نأخذ بهذا الطريق أو بذلك الطريق، هذا من ناحية تكوينية.

ولكن من ناحية تشريعية قد حدد الله لنا منهاجاً وطريقاً وسلوكاً وحكومة أيضاً. فنحن نعتبر أنفسنا مخاطبين من الله ﷺ بخطاب يُلزمنا ويطوق رقابنا^(١٤).

الإسلاميون والديمقراطية

يرى ساحة الشيخ بأن الديمقراطية من القضايا الفوقيّة التي تحتاج إلى بنية تحتية ترتكز عليها، فهي ليست مسألة تأصيلية بل هي بنفسها تحتاج إلى تأصيل، ويقسم (الشيخ) الإسلاميين إلى قسمين من حيث التعاطي مع الديمقراطية، من يرفضها -وله مبرراته- ومن يقبلها -كوسيلة لا كمنهج- ويرى بأنه ليس

للمسلمين الخيار في اختيار النظام غير الإسلامي، بل هم ملزمون من حيث الإرادة التشريعية باختيار النظام الإسلامي، وإن كانوا من حيث الإرادة التكوينية مختارين. وبعدها يطرح إشكالية قبول التصويت في بعض الظروف، ويمثل بالتصويت الذي دعا إليه الإمام الخميني قائم على أصل النظام الإسلامي، ويعالج هذه الإشكالية التي يشيرها البعض. ويطرح مثلاً آخر في الساحة العراقية يتعلق بدعوة سماحة آية الله العظمى السيد السيستاني دام ظله في المشاركة في الانتخابات، ويعالجها.

ويرى سماحته بأننا نعيش في ظروف ثانوية، وليس ظروفاً عادية. والحكم الشرعي قد يأخذ صيغة أخرى في ظل الظرف الاستثنائي دون صورته في الظرف العادي.

حاجة الديمocratie إلى البنية التحتية

هناك قضايا أساس تبني عليها كل الحياة، وهناك قضايا فوقية تحتاج إلى بنية تحتية لتقوم عليها. الديمocratie من القضايا الثانية وليس من القضايا الأولى. فالديمocratie تحتاج إلى تأصيل لا أنها هي التأصيل. والتأصيل الغربي للديمocratie غير وارد عند المسلمين.

والإمامية قضية من القضايا الفوقية، والشوري قضية من القضايا الفوقية، وليس من القضايا التحتية التي تتأسس عليها بنية الحياة. القضية الأم التي تتأسس عليها بنية الحياة، وتقوم عليها مثل قضية الإمامية والشوري هي قضية التوحيد.

الديمocratie بمعناها الغربي لا نجد لها تأصيلاً في الإسلام وإنما تأصيلها يتنافى مع التأصيل الإسلامي تماماً، لكن هذا لا يعني أن المسلمين يعادون الديمocratie بكل معانيها^(١٥).

الإسلاميون على قسمين

الإسلاميون اليوم قسمان؛ قسم يرفض الديقراطية رفضاً تاماً ويلجأ إلى خيار القوة، ولا يختار على السيف الديقراطية، ووراء ذلك خلفية من واقع موضوعي عاشه أولئك الإسلاميون، رأوا ظلماً لا يكف، واستهتاراً بالإسلام لا يفتر، وتکالباً على محاربة الدين، وعدم إصغاءٍ للكلمة، واستكباراً فاحشاً على الله تعالى في الأرض، وانضم إلى ذلك ما انضم إليه، فصاروا من وراء ذلك كله لا يختارون غير السيف.

لا نصح موقفهم، ولكن أقول: إسهام جهة الاستكبار وجهة الظلم في ذلك ربما كان أكبر.

القسم الآخر من الإسلاميين لا يرى الديقراطية ديناً، ولا مجسدةً للحق دائماً، ولا كافية عن الواقع، لكنه يراها آلية لجسم النزاع في الشأن العام، فهذا القسم يأخذ بالديمقراطية ويلتزم بنتيجةتها ويقدمها على العنف.

القسم الأول يئس، والقسم الثاني لا زال يجرّب.

وستكثر حركات العنف والإرهاب كلما تفاقم الظلم، وكلما أهمل شأن الكلمة، وأحبط الناس بالنسبة لفاعلية النص والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمطالبة السلمية الهدئة، هذا ليس في بقعة من الأرض وإنما في كل الأرض.

إذا اشتد الضغط ولم تنفع وسائل السلم فكثيرون هم الذين سيلجأون إلى العنف، إلى القوة، وربما قادتهم القوة إلى العنف غير المبرر وغير الصحيح^(١٦).

اختيار النظام غير الإسلامي

حينما نتحدث عن اختيار النظام السياسي، ونظام الحكم ونقول: هل للمجتمع أن يختار نظامه السياسي، وهل له أن يختار السلطة في نظر الإسلام أو

ليس له ذلك؟ فلنسائل: هل نحن مخيرون بين الإسلام وغيره؟ من ناحية تكوينية نحن مخيرون، يعني أنت تمتلك قدرة على أن تختار الإسلام وعندك الإرادة الكافية لأن تختار الإسلام على غيره، أو تختار غيره عليه. الكلّ منّا يمتلك إرادة كافية موهوبة من الله تعالى لأن يُقدم الإسلام على غيره في حياته أو أن يُقدم غيره عليه.

أما التخيير التشريعي: يعني هل هناك تشريع في الإسلام يُخّير الإنسان بين الإسلام وغيره؟ لا، الإسلام من ناحية تشريعية يقول لا دين إلا الإسلام، ولا أطروحة إلا الإسلام.

من أراد أن يطبع الله وليس أمامه إلا أن يأخذ بالإسلام. فلا تخيير من ناحية تشريعية وإنما التخيير من ناحية تكوينية.

وإذا كان للإسلام طرح سياسي، فهذا الطرح السياسي ليس محلًّا للتخيير، وإنما الإنسان لا يقبل منه الإسلام إلا أن يأخذ بنظامه السياسي في حالة الاختيار. وعن اختيار السلطة: إذا وجد الرسول عليه السلام وطرح نفسه حاكماً وليس لأحد من المسلمين أن يتخلّف عن قبول حاكميته. يستطيعون أن يتمنعوا عن حاكمية الرسول عليه السلام ولا يتعاونون معه على مستوى الإرادة التكوينية، أما من ناحية تشريعية وليس لهم أن يتخلّفوا عن حاكميته ودعمها.

وإذا وجد المعصوم عدا النبي عليه السلام، وطرح نفسه حاكماً وليس لأحد من المسلمين أن يتخلّف عنه وإنما على الجميع مباعته.

هم من ناحية إرادية تكوينية يستطيعون أن يتمنعوا عن مباعبة المعصوم ويستطيعون محاربته، لكن إذا أرادوا أن يكونوا مؤمنين، مطيعين للله تعالى، فيليس أمامهم إلا أن يبايعوه عليه.

وإذا قلنا بأن الفقيه خليفة المعصوم في غيابه من ناحية الدور السياسي، ودور

الحاكمية، فإنه إذا طرح نفسه حاكماً، وجب على المسلمين أن يبايعوه، وهم يستطيعون أن يتمنعوا عن مبايعته، ويستطيعون محاربته من ناحية تكوينية، أما على المستوى التشريعي فإن الإسلام لا يسمح لهم بالتخلف عن هذه البيعة.

فإذاً، المسلمين لا يتمتعون من الناحية التشريعية، والصلاحية الدينية بأن يقبلوا الحكم الإسلامي أو لا يقبلوه، وإنما عليهم قبوله، ليس لهم أن يتخروا بين نظام سياسي إسلامي، وبين نظام سياسي علماني مثلاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى شخص الحكم عند حضور المقصوم عليه، أو وضعه عند غيابه، فعند حضور المقصوم يكون متعيناً، وفي حال غيابه تكون أوصاف الحكم مأخوذة من الشريعة.

نعم إذا وجد أكثر من فقيه كفاء للمنصب ورشحوا أنفسهم لملئه، فإن لهم أن يتخروا بين هؤلاء الفقهاء ويبايعوا من يرون أنه الأصلح، وهذه البيعة إما أن تأتي على مستوى أهل المشورة، أو تأتي على مستوى الأمة بكمالها^(١٧).

الإسلاميون وإشكالية التصويت

كيف نوаем بين حكم الله بالإسلام وبين التصويت على قبول أطروحته في الحكم؟

الله عز وجل يوجب الأخذ بالإسلام، ولا يرخص في الأخذ بغيره، فكيف يحق لنا، وفي مجتمع مسلم، أن نصوت على قبول الأطروحة الإسلامية في المجال السياسي وعدم قبولها؟ في حين إن هذا التصويت إنما يجري في الحالة الاستثنائية؟ الأمر يدور بين فتنة طاحنة في المجتمع الإسلامي، وبين التصويت على الأطروحة الإسلامية في المجال السياسي. وحين يكون الأمر كذلك فإن القاعدة لا تجيز ارتکاب الخسائر إلا للضرورة، فإذا انفتح سبيلان لتحكيم الإسلام؛ سبيل التصويت والانتخاب، وبسبيل المواجهة العسكرية الدموية، وكانت النتيجة أكيدة

في كل منها، أو كانت متوقعة على حد واحد، فإن أسلوب التصويت هو المعيّن من بين الأسلوبين، لما يمثله أسلوب المواجهة الدموية من خسائر فادحة لضرورة لها.

والإسلاميون في البلاد الإسلامية، ولحد الآن، وفي ضوء أكثر من تجربة عملية، هم أن يتحققوا بأن النتائج في صالح الإسلام عند طرح المسألة للتصويت. فالإسلاميون واثقون بأن المجتمع الإسلامي سيصوت للإسلام لو أعطى الخيار بين الإسلام وغيره، وقد أثبتت التجربة الإيرانية ذلك وبصورة سافرة وقوية لا يجادل فيها.

وفي هذا التصويت إسقاط لحجّة الآخرين الذين قد يرمون أي حكومة إسلامية تأتي عن غير طريق الانتخاب بالديكتاتورية والاستبدادية. ونحن لا نقدر إعلام الآخرين من هذه الناحية إلا لما له من أثر سيء على المسلمين أنفسهم.

ثم إن الحكم ليس هو الغرض للإسلاميين، الغرض هو الحفاظ على أصل الإسلام، وعلى نقاشه وصفائه، واحتضان الناس له، وبقاء الأمة الإسلامية متماسكة. وحين تتعرض وحدة المسلمين للتفتّت، فإن الحرب غير مختارة إلا أن تحكم ضرورة بالغة بذلك لا يمكن الحفاظ على المصلحة الإسلامية بمقتضاهما من غير المواجهة العسكرية، وفي أي فرض آخر يمكن الحفاظ على المصلحة الإسلامية العليا من غير تعريض الأمة الإسلامية إلى التفتت لا يمكن الإقدام على تفتيتها.

وشيء آخر هو أن الحكومة الرسالية الإلهية لها دوران؛ دور إيجاد أوضاع دنيوية إيجابية مستقرة، فمن دور الحكومة الإسلامية أن تقدم بدنيا الناس، بصناعتهم، بزراعتهم، باقتصادهم، بسياستهم، والدور الأهم هو صناعة الإنسان؛

صناعة الإنسان الراقي، صناعة الإنسان الرسالي. والدور الثاني يحتاج إلى موقف اختياري من الناس.

تربيّة الناس، وتمكيلهم، وأخذهم على مسار الرسالة الإسلامية ليُصنعوا عظماء يحتاج إلى استجابتهم لتلك التربية؛ فالموافقة التي تؤخذ على الإسلام أو على الحكومة الإسلامية تنفع في هذا المجال كثيراً، حيث إن الناس سيستجيبون إلى التربية الإسلامية وإلى المنهج الإسلامي الذي يستهدف صناعتهم، وتخرجهم نماذج فذّة، ومجتمع إنسانياً راقياً، ومنارة مشعة في الأرض، عندما يكونون قد اختاروا ذلك المنهج بعلء حريةهم^(١٨).

الإمام الخميني تأثّر والتصويت على النظام الإسلامي

هناك ظرف عادي، وظرف ثانوي، ونحن في ظروف ثانوية، وليس ظروفاً عادية. والحكم الشرعي قد يأخذ صيغة أخرى في ظل الظرف الاستثنائي دون صورته في الظرف العادي، ونحن نقبل في هذا العصر قضايا التصويت على أصل النظام السياسي، وعلى تشخيص السلطة، ومن يكون الحاكم. فحتى لو كان الطرح هو التخيير بين الإسلام وغيره، أو كان الطرح بين فقيه وبين غير فقيه ممّن لا يصلح في نظرنا للحكم من ناحية شرعية فنحن نقول للانتخابات نعم.

السيد الخميني تأثّر بعد أن قاد الثورة وأسقط الشاه كان حاكماً من ناحية فعلية، واحتضنت قيادته وحاكميته قلوب الملايين، وكان يمكن له أن يفرض أي نظام سياسي على إيران، إلا أنه طرح النظام السياسي وقضية اختيار الإسلام وعدم اختياره نظاماً سياسياً للتصويت. من أين كان للسيد الإمام أن يطرح القضية للتصويت؟

كان عند السيد الإمام اطمئنان كامل بأن خيار الشعب الإيراني وفي ظل تلك الظروف الخاصة لن يعدو الإسلام، ولن يقدم الإيرانيون على الإسلام شيئاً، وإذا

اختاروا الإسلام التفوا حوله، ودافعوا عنه، وأعطوا أنفسهم له ذلك لأنه خيارهم. اطمئنان السيد الإمام أن الشعب الإيراني لن يقدم على الإسلام أمراً آخر، كان خلفية من الخلفيات التي تجعله يطرح القضية للتصويت^(١٩).

آية الله العظمى السيد السيستاني دام ظله وقضية الانتخابات

سماحة السيد السيستاني اليوم يطرح قضية الانتخابات، ويدعو الشعب العراقي إليها، ويوجب على الشعب العراقي أن يخرج إلى صناديق الاقتراع للإدلاء بصوتهن للحكومة المنتخبة.

في ظروف كظروف اليوم، وفي القضية العراقية، المواقف ثلاثة:

إما التخلّي عن المسألة السياسية من قبل السيد السيستاني دام ظله والمحوزة العلمية، والتخلّي عن المسألة السياسية وترك الأمور تتسيّب بدرجة أكبر، وتتجه في الاتجاه الآخر المعاكس للإسلام بدرجة فاحشة أمرٌ غير جائز.

الخيار آخر، القيام بالسيف، وحدوث مواجهة بين الشعب العراقي وبين أمريكا، وهذا جائز جداً بل واجب إذا لم يكن بدليل لطرد العدو الكافر. وهذا أمر موضوعي تدخل فيه الخبرة العملية، ويدلي فيه المختصون برأيهم، ولكل جماعة أن تدرس الواقع في ضوء محصلة معلوماتها وخبراتها، وتنتهي إلى رأي في الموضوع.

ما انتهى إليه رأي السيد السيستاني دام ظله والمحوزة العلمية المباركة هو أن هناك طريقين، طريق السيف، وطريق الانتخاب، وطريق الانتخاب يُقدم على طريق السيف حتى لو كانت مسافته أطول بشيء ما.

الانتخابات أقل خسائر، وإذا كانت الانتخابات قد تحدث فيها مغالطات، ويعkin أن يفشل الغرض من تحقيق واقع إسلامي بدرجة ما، فإن الصراع الدموي لا يسلم أيضاً من المغامرة، وأنه ليس مضمون النتائج.

هناك حرص من المرجعية في العالم الإسلامي ومن العلماء على الحفاظ على قاسك المجتمع الإسلامي. والصراع الذي يمكن أن يجرّ إلى صراع داخلي بين المسلمين صراع مستبعد في نظر المرجعية الفقهية^(٢٠).

ثم إن نجاح أي حكم قائماً على رضا الشعب والأمة، وقد رأينا أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين يعتذر عن قبول الحكم بعد وفاة عثمان، وقد يكون من منطلقات ذلك الامتناع هو عدم ملاءمة الظروف الموضوعية لنجاح الأطروحة الإسلامية، أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين معصوم، وقيادته ناجحة بالكامل، لكن الصفة النخبوية التي يؤمن بالإسلام وبالأطروحة الإسلامية، ويصبر على الأطروحة الإسلامية ويعطي لها كل شيء لم يكن بالدرجة الكافية.

والإسلام لا يريد حكماً شكلياً. الإسلام يريد حكماً حقيقياً، يريد أن يصنع نفوساً، يريد أن يصنع عقولاً، يريد أن يخلق واقعاً إسلامياً ولا يريد أن يحكم حكماً شكلياً فحسب^(٢١).

تنوع القائمة الموحدة

بمَ نفسِر تنوع القائمة الموحدة عند سماحة السيد السيستاني حتى يكون فيها الصابئ، ويكون فيها العلماني، ويكون فيها أصناف من الناس غير المسلمين؟ إنه تكيف مع الظروف في حدود مقررات المصلحة الإسلامية، هناك تكيف مع الظروف في الإسلام، ولكن بحيث يكون هذا التكيف محكوماً لمقتضى المصلحة الإسلامية. وفيما اختاره سماحة السيد حرص على سلام المجتمع ووحدته. وفي موقفه ردًّ على مزایدات الغرب باسم الديمقراطية والتعددية لكن بما يأذن به الإسلام في ظل العنوان الثانوي^(٢٢).

الانتخابات شعار مستمر

هل شعار الانتخابات عند الإسلاميين وصوليٌّ وموقٌّ وسيُقابل بإدارة الظاهر بعد تحقيق المطلب السياسي؟ أقول: لا.

شعار الانتخابات يمكن أن يستمر عند الإسلاميين، وأنهم لا يتخلّون عن هذا الشعار، وعن قضية الانتخابات حتى لو تحقق الحكم لهم، لأنهم ليسوا الأضعف في الساحة الإسلامية وإنما هم الأقوى، وهم الأكثر وثوقاً من حصول أغلبية الأصوات. وإذا كان هذا حالم قبل تسلّم السلطة، وقبل أن يتولوا تربية المجتمع تربة إيمانية مشعة فكيف إذا حكمو، واستطاعوا أن يسهموا إسهاماً كبيراً في صياغة المجتمع صياغة إسلامية؟ إن المجتمع بعد ذلك لن يختار على الإسلام شيئاً. فلا داعي لأن يتخلّى المسلمون عن شعار الانتخابات بعد أن يتسلّموا الحكم في أي بلد يقوم فيها الحكم على ما يسمى بالديمقراطية^(٢٣).

حكومة الفقيه دستورية وليست استبدادية

حكومة الفقيه، من وصفها أنها انتخابية، أنها تأتي عن طريق البيعة، و اختيار الناس، ورضاهما، وهذا الانتخاب لا يكون إلا ضمن الشروط التي افترضها الإسلام في الحاكم.

وحكومة الفقيه دستورية، وليست استبدادية، حكومة الفقيه ليست من حكومة العادل المستبد، إنها من حكومة العادل الماضع للدستور، ودستور الفقيه الإسلام الذي لا يتعداه -إذا كان عادلاً- قيد شرعاً، وهي مستندة في تمثيل الأمور، وإدارة شؤون الدولة إلى خبرته الشخصية منضمة إلى خبرة أهل الخبرة من أهل الاختصاصات المختلفة^(٢٤).

موقف سماحة الشيخ من الديمocrاطية

بالنسبة لعبد الله هذا المتكلّم، فالنظر ومنذ السبعينات وإلى الآن وسيبقى - فيما أرى - ثابتاً في مسألة الديقراطية: لا نرضى الإرهاب، نرفض العنف، نقدم الكلمة على القوّة، نختار الديقراطية على المصادرات، نرى الديقراطية في صالحنا، ونخاف جداً من أن تزوير الديقراطية والاستغفال بشعار الديقراطية والكذب على الديقراطية ينتهي بالناس إلى العنف والمصادمة.

موقفنا مع الديقراطية، ونتحدّى الآخرين في أن يأخذوا بالديقراطية، وأن يصبروا على نتائجها. نعم نتحدّى كل الآخرين في القبول بنتائج ديمقراطية حقيقة في الشارع البحريني وفي أي شارع إسلامي آخر، والشارع في بلدان المسلمين اليوم إسلامي.

نعم، نقبل بالديقراطية، ونبقي عليها، لا لأننا نقدسها، وإنما لأننا نجد أنفسنا دائماً في ربح من خلال إعمال الديقراطية. فنحن مع الخيار الديمقراطي، ونتحدّى الآخرين في القبول به، والصدق معه، والصبر على نتائجه^(٢٥).

انتظار المهدوية وانتظار الديمocratie

لقد ضاقت الأرض بما رحبت على بلايين المستضعفين في هذا العالم، وغامت واسودت أجواء الحياة في ناظري الناس، ذلك أن الأرض صارت حكومة لقيم المادة بعيداً عن قيم الروح والإيمان وخط الله عزوجل، وحلّت عبادة الطاغوت بالحديد والنار، والترغيب والترهيب، والتوجيع والاتخام محلّ عبادة الله عزوجل في المساحة الأكبر من أوضاع الحياة وعند شرائح واسعة منتشرة في المجتمعات.

وغياب القيم المعنوية، وحكم الطاغوت من نتيجته الحتمية التي لا بد منها أن تتأزم أوضاع الحياة وتتشقل على النفوس وتنتجاوز بسوئها قدرة التحمل عند

غالبية الناس.

والإنسانية اليوم في غالب أبنائها تحت الضغط الهائل غير المُحتمل الذي تواجههم به أوضاع الحياة بين يأس قاتل، وتقرّد مcumou، وتطلع موهوم. إنه التطلع إلى الخلاص على يد الديقراطية الغربية المزعومة المكذوبة في منشئها، المهزوزة الفاشلة في نفسها.

الديمقراطية التي لم تُخرج إلا حكومات طاغوتية قاسية تعيث في العالم فساداً، وتجري على يدها أنهاً من دماء الشعوب، وتسرق لقمة الجياع من سكان الأرض لشهوة جمع المال وتكميسه، وتتلذذ ببكاء الثكالي، وتضور المحرورين، إنما هي ديمقراطية زائفة كاذبة.

والديمقراطية التي لا تقوم على المنظومة الفكرية والمبادئ الخلقية الإلهية وحق الله بِرَبِّكَ ورقابته لا يمكن أن تنتج العدل وتقيم الحق، وتنتصر لإنسانية الإنسان وتعرف له كرامته في مجال السياسة أو غيرها؛ ومتي كان للشوك أن ينبت العنبر، ومتي كان لمن انفصل عن الله سبحانه أن يتنزّل على الناس بالرحمه؟! الديقراطية عاجزة عن أن تصنع ضميراً ظاهراً، وتجذر في نفس الإنسان قياماً عالية، وتبعث روح عدل وإحسان وتضحية وإيثار ورحمة ورأفة، وكل ذلك تحتاجه حياة العدل والإباء وللمودة والاستقرار. وبدونه لا تستقيم الحياة على الخط.

الديمقراطية حتى في منشئها إنما هي احتراب مال الشركات التجارية العملاقة، ومكر وخداع غير شريف، ووسائل كثيرة قدرة على السلطة، ويدخل في ذلك الكذب والدس والتآمر والتشهير بظلم، والدعوى العريضة الفارغة والمهترات، وبيع الشعوب، وإثارة الحروب، وتقوم على الهيمنة الإعلامية على أكبر قدر ممكن من الرأي العام، لا على التنافس العلمي والعملي بين البرامج السياسية

المتواجحة. هذا شأن الديمقراطية، وأمّا عن النظام الفردي الأرضي فهو أسقط من ساقط، وأفطع من فطيع.

والديمقراطية وهي هاجرة محقة يلجاً إليها الناس من نار الدكتاتورية الفردية الطاغية.

عالَمُنا في ظلِّ النظام الفردي وكذلك ما يُدّعى أنه ديمقراطي كذبًا، عالَمٌ من المستكبرين الطغاة المتبذلين، وعالَمٌ من المستضعفين المنهوكيين الجوعى المسحوقيين، وكل منها مضغوط ومسحوق لمشاعر الصراع، ومستبعد لأوضاعه، ولا يعرف قيمة الإنسانية التي ينتمي إليها، ولا يعرف طعم لذة حقيقية في الحياة التي يعيشها.

وقلة من النّاس هي التي تعرف هدفها ومنهجها وقيمتها وتشعر بذلك دورها الرسالي، وخطّها الذي آمنت به مصيبةً ل الواقع، منشدةً إلى الحقّ الجلي، وإن كان ذلك وسط متاعب جمّة ومعاناة مستمرة مما تلقى به الأوضاع المزريّة المرهقة لحياة صنعها الاستكبار في الأرض بعيدًا عن النهج الإلهي الحق من ظلال سوداء ثقيلة يطال عذابها كلَّ إنسان.

والتطلع إلى الخلاص تطلع مشروع مبرّر تُدفع إليه البلائيين من الناس دفعاً قويًا بضغط الظروف المأساوية التي يولدها الانحراف والظلم على المستوى الإنساني والمعيشي على حد سواء.

أما التطلع إلى الديمقراطية منقادًا، فهو من تمسّك الغريق بالطحلب، والزبد الذي يذهب جفاء.

وإذا كان التطلع هو تطلعٌ إلى إنقاذ الحق من الباطل، والعدل من الظلم، والرحمة من القسوة، والإحسان من العداوة، والصدق من الكذب، فهذا التطلع في روحه ولبّه وعمقه وحقيقة إنا هو تطلع ليوم الظهور؛ يوم الإسلام الصادق،

والإمام الموعود عَلَيْهِ السَّلَامُ.

فتطلع البلايين للخلاص الذي إنما يدفع إليه حسب الواقع بعد المسيرة البشرية عن الله، والانحدار عن خطّ دين الحق، وإقصاء القيادة الربانية الرشيدة والتي يمثل المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ النموذج الأعلى لها عن موقع الصدارة، إنما هو تطلع إلى الإسلام المضيء، وقيادته المغيبة.

ولو وصل الإسلام بصورته الحقيقة إلى البلايين، وتعرفت على معالم القيادة الإلهية وواقعها، لكان انتظار الناس على مستوى العالم وبصورة صريحة وبصوت مرتفع للإسلام لا للديمقراطية، وللقائم عَلَيْهِ السَّلَامُ لا لزعamas الأرض المصطنعة، والتي لا تلتقيه على خطّه الصاعد القوي.

ولهذا لا تجد جاهلية القرن عدوًّا لها كالإسلام، ولا تجد أتقل عليها من الحديث عن القائم عَلَيْهِ السَّلَامُ ومقتضياته، وهي لا تبذل جهودًا مضادة على جميع مستوياتها وفي العالم كله كما تبذل في مواجهة الإسلام وتشويهه والكذب عليه، ومحاولة تزييفه ومسخه، ومزجه بالرديء الساقط، وإسقاط رموزه وقياداته، والتقول عليها وتغييبها، ولا تترك شيئاً في الوع إلا وبذلت للحيلولة بين الصورة الحقيقة للإسلام وقياداته، وبين جماهير الأمة المسلمة فضلاً عن جماهير العالم.

وهنا تكبر مسؤولية الرساليين فيما يتعلق بتبلیغ الإسلام ونشره وتوصیله وعرضه على العقول والأفتدة، بما هو عليه من حُسْنٍ وصدق وأصلة وإخلاص وكفاءة وشموليّة وعلم وروعة وخطيط ودقة منهجة ورحمة ورأفة^(٢٦).

خلاصة الكلام في مسألة الديمقراطية

- الدين رؤية كونية ومنهج وتنظيم عام لكل مساحة الحياة، وله طَرْحُهُ الخاصُّ في المسألة السياسية الذي يختلف عن الدكتاتورية وعن الديمقراطية بفهمها الغربي.

• من الديقراطية أن يُترك للشعوب أن تختار نمط حياتها ونظامها السياسي وإن اختارت الإسلام أو غيره، الأمر الذي تتنكر له ديمقراطية أمريكا وأوروبا، ولا يمكن أن تلتزم به عملياً، وتقف في وجهه بكل قوة وصرامة وعنف وظلم واستبداد وعنجهية إذا جاء خيار الشعوب الإسلامية خياراً إسلامياً.

• ليس أمام الشعوب الإسلامية من ناحية عملية إلا أن ترحب بديمقراطية تعطيها الخيار الحر، وعليها من جهة أخرى أن تستجيب لأمر ربه باختيار الإسلام لا غيره، وأن لا تقبل الديمقراطية المشروطة بالنمط الغربي، وبقيمة أمريكية أو أوربية، فبحسب الواقع أفضل طريق متاح للتغيير الآن هو الديقراطية، وبحسب الواجب الشرعي لا خيار لمسلم في أن يختار على الإسلام شيئاً آخر.

• والديقراطية شعار تستعمله أمريكا وأوروبا غطاءً لإقامة واقع حضاري بديل عن الإسلام في بلاد المسلمين.

• والوعي الشبابي سلاح فاعل في إبطال اللعبة، وإفشال المخطط الأجنبي الماكر. والوعي لا يأتي من فراغ، ولا من حالة حماس مجردة، ولا التحاق نشط بالنشاط الإسلامي يفتقد الرؤية المركزية والدرجة الكافية من الدراسة. الوعي يحتاج إلى فهم جيد لقيمة الإسلام وضرورته، وأصالته، وقدرته على الإنقاذ والتحرير وتوفير متطلبات الحياة العادلة المأئنة السعيدة، والتزامه بتحقيق كرامة الإنسان وحفظ مصلحته المستقبلية.

وهذا يحتاج إلى قراءة وإمعان درس وتدارس وحوارات ومطارحات، ويحتاج إلى معاهد وكليات وحوظات كفؤة، وذات تخصصات كافية. وعلى العلماء والمؤسسات الإسلامية مسؤولية ثقيلة بالغة في هذا المجال كله^(٢٧).

المواهش:

- (١) المصطلحات السياسية الشائعة، فهد عبدالله المالكي، صفحة ١١٥.
- (٢) القاموس السياسي، وضع أحمد عطية، صفحة ٥٤٨.
- (٣) موسوعة السياسة، عبدالوهاب الكيالي، ٣ / ٣٥٦.
- (٤) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.
- (٥) خطبة الجمعة (١٢٥) ٢٣ جمادى الثاني ١٤٢٤ هـ ٢٢ أغسطس ٢٠٠٣ م.
- (٦) خطبة الجمعة (١٢٥) ٢٣ جمادى الثاني ١٤٢٤ هـ ٢٢ أغسطس ٢٠٠٣ م.
- (٧) خطبة الجمعة (١٢٥) ٢٣ جمادى الثاني ١٤٢٤ هـ ٢٢ أغسطس ٢٠٠٣ م.
- (٨) خطبة الجمعة (١٢٥) ٢٣ جمادى الثاني ١٤٢٤ هـ ٢٢ أغسطس ٢٠٠٣ م.
- (٩) أي من حيث الممارسة لا من حيث المنهج.
- (١٠) خطبة الجمعة (١٤٠) ١٤ ذو الحجة ١٤٢٤ هـ ٦ فبراير ٢٠٠٤ م.
- (١١) خطبة الجمعة (١٤٠) ١٤ ذو الحجة ١٤٢٤ هـ ٦ فبراير ٢٠٠٤ م.
- (١٢) خطبة الجمعة (١٤٠) ١٤ ذو الحجة ١٤٢٤ هـ ٦ فبراير ٢٠٠٤ م.
- (١٣) خطبة الجمعة (١٤٠) ١٤ ذو الحجة ١٤٢٤ هـ ٦ فبراير ٢٠٠٤ م.
- (١٤) خطبة الجمعة (١٤٠) ١٤ ذو الحجة ١٤٢٤ هـ ٦ فبراير ٢٠٠٤ م.
- (١٥) خطبة الجمعة (١٨٢) ٣ ذو الحجة ١٤٢٥ هـ ٤ يناير ٢٠٠٥ م.
- (١٦) خطبة الجمعة (٢٩٦) ٢٦ رجب ١٤٢٨ هـ ١٠ أغسطس ٢٠٠٧ م.
- (١٧) خطبة الجمعة (١٨٢) ٣ ذو الحجة ١٤٢٥ هـ ٤ يناير ٢٠٠٥ م.
- (١٨) خطبة الجمعة (١٨٣) ١٠ ذو الحجة ١٤٢٥ هـ ٢١ يناير ٢٠٠٥ م.
- (١٩) خطبة الجمعة (١٨٢) ٣ ذو الحجة ١٤٢٥ هـ ٤ يناير ٢٠٠٥ م.
- (٢٠) قال سماحة الشيخ في خطبة الجمعة (١٨٣) ١٠ ذو الحجة ١٤٢٥ هـ ٢١ يناير ٢٠٠٥ م:

"سماحة السيد آية الله العظمى السيسى ينادي ويوجب على المسلمين أن ينتصروا لدينهم، ماذا يقول؟ يقول هناك محاولات لانتصار للإسلام، طريقان لانتصار للإسلام، تحرير السيف، وما يُدعى من الديمقراطية، وتحكيم صناديق الاقتراع.

نحن نختار تحكيم صناديق الاقتراع في الانتصار للإسلام، نقدم هذا الأسلوب السلمي على

أسلوب المواجهة الدموية، فهو يوجب على المسلمين العراقيين أن يخرجوا كبيرهم وصغيرهم، ومن استطاع من مرضاهم وسقماهم إلى صناديق الاقتراع نصرة للإسلام، والصوت عنده أعلى من الذهب في هذه المسألة، القول للإسلام نعم، القول للإسلاميين نعم، ترشيح انتخاب حكومة تختار الإسلام على غيره ولو جزئياً مسألة واجبة على العراقيين، ويطالبهم السيد السيستاني بهذا الأمر مطالبتهم بالصلوة والصوم والحج إن لم يزد على ذلك، لأن في المسألة مصير الإسلام.

فهو يوجب على المسلمين أن ينصردوا دينهم عن طريق صناديق الاقتراع بدل أسلوب العنف ما أمكن. وإنه يوجب التصويت للأطروحة المرضية لله، وللأشخاص المرضيين لله".

- (٢١) خطبة الجمعة (١٨٢) ذي الحجة ٣٠ هـ ٤ يناير ٢٠٠٥ م.
- (٢٢) خطبة الجمعة (١٨٣) ١٠ ذي الحجة ١٤٢٥ هـ ٢١ يناير ٢٠٠٥ م.
- (٢٣) خطبة الجمعة (١٨٣) ١٠ ذي الحجة ١٤٢٥ هـ ٢١ يناير ٢٠٠٥ م.
- (٢٤) خطبة الجمعة (١٨٣) ١٠ ذي الحجة ١٤٢٥ هـ ٢١ يناير ٢٠٠٥ م.
- (٢٥) خطبة الجمعة (٢٩٦) ٢٦ رجب ١٤٢٨ هـ ١٠ أغسطس ٢٠٠٧ م.
- (٢٦) خطبة الجمعة (٣٣٨) ١٣ شعبان ١٤٢٩ هـ - ١٥ أغسطس ٢٠٠٨ م.
- (٢٧) خطبة الجمعة (١٩٩) ٤ ربيع الثاني ١٤٢٦ هـ ١٣ مايو ٢٠٠٥ م.



إشكالية حول خاتمية الرسالة المحمدية

جعفر علي الملاكي

اتفقـتـ كـلـمـةـ المـذاـهـبـ الإـسـلـامـيـةـ عـلـىـ كـوـنـ رـسـوـلـ الإـسـلـامـ عـلـيـهـ وـالـلـهـ هوـ الرـسـوـلـ الـخـاتـمـ لـجـمـيعـ الرـسـالـاتـ السـمـاـوـيـةـ،ـ وـهـذـاـ الأـصـلـ لـأـخـلـافـ عـلـيـهـ،ـ وـيـتـرـتـبـ عـلـىـ هـذـاـ الأـصـلـ أـنـ كـلـ دـيـانـةـ سـمـاـوـيـةـ سـبـقـتـ الإـسـلـامـ فـالـإـسـلـامـ قـدـ نـسـخـهـاـ،ـ فـلـاـ يـصـحـ لـأـيـ شـخـصـ بـأـنـ يـكـتـفـيـ مـثـلـاـ بـالـمـسـيـحـيـةـ بـحـجـةـ أـنـهـ دـيـانـةـ سـمـاـوـيـةـ⁽¹⁾ـ،ـ فـتـكـونـ بـثـابـةـ الـحـجـةـ بـيـنـ الـعـبـدـ وـرـبـهـ بـأـنـهـ العـبـدـ قـدـ التـزـمـ بـدـيـنـ سـمـاـويـ،ـ فـهـذـاـ الـكـلـامـ بـهـ مـغـالـطـةـ كـبـيرـةـ،ـ وـهـيـ أـنـ كـلـ الـدـيـانـاتـ السـمـاـوـيـةـ -ـالـسـابـقـةـ لـلـإـسـلـامـ -ـ قـدـ نـسـخـهـاـ الإـسـلـامـ

بعـنـيـ أـنـهـ لـأـيـ شـخـصـ التـعـبـدـ عـلـىـ وـفـقـهـاـ حـتـىـ الـدـيـانـاتـ الـقـيـ كـانـتـ عـامـةـ لـجـمـيعـ الـبـشـرـيـةـ،ـ وـذـلـكـ بـدـلـيلـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ «وـمـنـ يـبـتـعـ غـيـرـ الإـسـلـامـ دـيـنـاـ فـلـنـ يـقـبـلـ

مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ^(١)، وأيضاً لا يمكن أن يأتي أحدٌ ويدعى أنه يتبع ديانة جديدةً أو أنه نبي ورسول جديد أرسله الباري عزَّ وجلَّ لأنَّ نبي الإسلام قد ختم تلك الرسالات السماوية.

إلى هذا المقدار فإنَّ المذاهب الإسلامية لا تكاد تختلف، بل قد يكون شبه اتفاق بينهم على هذا المبدأ وإن اختلفوا في التفاصيل. والبعض قد أساء الفهم لما ذهب له الإمامية، وقبل الإشارة للإشكال نشير في المقدمة إلى بحثٍ مهمٍ، وهو أنَّ لفظة الإمام وردت في التراث الفكري الشيعي على ثلات معانٍ:

المعنى الأول: وهو المعنى الخاص ويراد به من له منزلة النبي عليه عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَامٌ إلا النبوة والأزواج، أي أنه حجة في قوله وفعله وتقريره حياً وميتاً، وعقيدة الشيعة أنَّ هذا المعنى للإمامية استمر بعد النبي في اثنى عشر شخصاً من أهل بيته وبوصيةٍ من النبي وبأمرٍ من الله تعالى وتلحق بهم الزهراء عَلَيْهَا أَيْضًا.

ولهذا المعنى من الإمامية يأتي شرط العصمة والنفع وحصرها في عليٍّ والحسن والحسين ثم تسعة من ذرية الحسين كما حُصرت الإمامية بعد إبراهيم في ذريته إسماعيل ثم إسحاق ثم يعقوب ثم حُضرت في ذريته، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَبْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^(٢)﴾، وقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلَا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَوةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ^(٣)﴾، إنَّ إسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا أئمة هدى يهدون الناس إلى شريعة إبراهيم بأمر الله تعالى.

المعنى الثاني: وهو معنى عام ويراد به منصب الحكومة وإقامة الحدود سواء شغل هذا المنصب شخص معصوم أو شغله غيره، وهذا المعنى يعتقد الشيعة فيه أنه للنبي في زمانه ومن بعده للأئمة الاثني عشر عَلَيْهِمْ سَلَامٌ في زمانهم. وقد انتشر هذا

المعنى للفظة عند متكلمي السنة وفقهائهم، أمّا عند الشيعة فقد بقي منحصرًا في التراث الروائي لأهل البيت عليهما السلام ولم يستخدم في التراث الفقهي إلا عند ثلة معاصرة منهم.

روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع عليهما السلام قال: قلت له رجلٌ جنى عليَّ، أأغفو عنه أو أرفعه إلى السلطان؟ قال: «هو حركٌ إن عفوت عنه فحسنٌ، وإن رفعته إلى الإمام فإنما حرك طلبٌ».^(٥)

فالإمام في الرواية مرادف للسلطان والحاكم.

المعنى الثالث: وهو معنى خاص يراد به خصوص الاثني عشر، أو صياغة النبي حيث أصبحت علمًا خاصًا لهم ع عليهم لغبته استعماله من قبل الشيعة فيهم ع عليهما، وصار يدل على المعنى الأول والثاني معاً باعتبار التقاء المعنيين في عصر الأئمة الاثني عشر في شخصهم ع عليهم، فهم حجج الله بعد النبي ع عليهما وهم المؤهلون وحدهم للحكم في زمانهم، وقد ساد هذا المعنى لدى المتكلمين الشيعة حيث كانوا معنيين بإثبات كلا المعنيين للإمامية لهؤلاء الإثنين عشر لا غير، ولم يكونوا معنيين بمسألة الحكم كمسألة مستقلة.

قال الشيخ الطوسي: "وقولنا إمام يستقاد منه أمران: أحدهما أنه مقتدى به في أفعاله وأقواله من حيث قال وفعل؛ لأن حقيقة الإمام في اللغة هو المقتدى به، ومنه قيل من يصلى بالناس: إمام الصلاة. والثاني أنه يقو بتدبير الأمة وسياسيتها وتأديب جناتها والقيام بالدفاع عنها وحرب من يعاديها وتولية ولاية من الأمراء والقضاء وغير ذلك وإقامة الحدود على مستحقها".^(٦)

وبسبب صدوره للفظة علمًا بالغلبة على المعصومين الاثني عشر تحاشى فقهاء الشيعة استخدام هذه الفظة وإطلاقها على علمائهم وفقهائهم إلا في القرن الأخير حيث أطلقت على مرجع الدين نظير إطلاقها من قبل أهل السنة على

الفقهاء والمحدثين سابقاً.

ولكن بسبب سوء الفهم في المصطلحات ولتدخل بعض المعاني في الأخرى، فقد أثيرت في فترة من الفترات إشكالات متعددة على ما ذهب إليه الإمامية أعلى الله كلامهم، حول المبدأ الذي صرحت به بأنه مُتفقٌ عليه، بحججة أنه قد - يفهم من كلماتهم ما ينافي هذا المبدأ.

ونحن نذكر بعض الإشكالات التي ساقها بعض المستشكلين على مذهب الإمامية بحججة أنها مخالفة لذلك المبدأ، نذكرها على شكل نقاط ليسهل البحث ولتنظيم الأفكار أكثر:

النقطة الأولى: أن الإمامية يصرحون أن الإمامة هي امتداد طبيعي وإلهي للنبوة، فللامام ما إلى النبي تماماً - عدا مقام النبوة طبعاً والزواج -، ومن هنا تستكشف أنّ نبي الإسلام وإنْ ختم الرسالات السماوية، إلا أنّ بقية الأمور - كنزول الوحي مثلاً - لا يزال متواصلاً على الأئمة بعد رحيل نبي الإسلام عليه وآله.

النقطة الثانية: وما يتفرع على النقطة الأولى، أنه إذا افترضنا أن الإمامة هي امتداد طبيعي وإلهي للنبوة، فلازم هذا الكلام أن الرسالات السماوية لم تنتقطع ولن تنتقطع أبداً، لأن الأرض لا تخلو من حجة كما تذهب إليه الإمامية.

النقطة الثالثة: وأيضاً تفريع على النقطة الأولى، أن الرسالات السماوية وإن انقطعت برحيل نبي الإسلام عليه وآله نظرياً، إلا أن افتراض تواصل نزول الوحي يفيد بأن الرسالات السماوية لم تنتقطع عملياً، فهل هذا إلا تهافت بين أقوال الإمامية وواقعهم؟

وقد ورد في تفسير البرهان⁽⁷⁾ في سورة القدر، بنقله عن الشيخ الطوسي عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله! القدر شيء يكون على عهد الأنبياء ينزل عليهم فيها الأمر، فإذا مضوا رُفعت؟ قال عليه وآله: «لا، بل هي إلى يوم القيمة».

فهذه الرواية تدل على كون الملائكة والروح تنزل إلى يوم القيمة، ولازم هذا الكلام أن سلسلة الأنبياء وإن انقطعت نظرياً - ولكن عملية التواصل بين الأرض والسماء لا زالت متواصلة! فأي انقطاع هذا لسلسلة الأنبياء؟ خصوصاً إذا عرفنا أن الإمامية يقولون بأن الإمامة امتداد إلهي للنبوة^(٨).

هذه الإشكالات وغيرها أيضاً، ذكرها "أحمد الكاتب" كنقد على مذهب أهل البيت حينما استعرض ما يتبناه من معتقدات، وتعرض أثناء ذكره لمعتقداته - للإشكال على مذهب أهل البيت، وأنا لم أستعرض جميع إشكالاته وإنما تعرضت لأهمها - في نظري -، وخصوصاً أن أكثرها يرجع إلى إشكال رئيسي واحد^(٩).

إذا اتضح الإشكال، نركز على جوهره وهو كيف يمكن أن نتصور ختم الرسالات السماوية مع بقاء الإمامة بمعناها الذي هو الامتداد الإلهي للنبوة. فردد هذه الإشكالات مبني على الرجوع إلى ما أوضحته من المعانى المراده من الإمام في كلمات الإمامية، ونشير إلى الرد على هذه الإشكالات عبر النقاط التالية:

أولاً: أن المراد من الامتداد الطبيعي والإلهي للنبوة عبر الإمامة، هو بمعنى أن الإمامة هي الحافظ الأكبر للشريعة وليس بمعنى أنها مُنْتَجَة لدين أو شريعة أخرى، فمعنى كونها امتداد طبيعي أي أنه أمر عقلي أي من ناحية حاجة الناس إلى مرجع ينكشف ببيان أمور دنياهم ويوصلهم إلى أرقى المراتب، فالعقل يفترض أن يكون هناك مرجع لبيان الأمور المستحدثة، ومعنى كونها امتداد إلهي أن الباري قد نص على هذه الفتنة المختارة من قبله، فهذه الفتنة تحفظ الشريعة الغراء الحادة، ولكي تكون حلقة وصل بين المكلفين وربهم. فلو انقطعت هذه السلسلة لانقطع المدد الإلهي عن الناس وهذا ما لا يُعقل أن يكون. وإذا كان المفترض فاسداً، تعين المدعى وهذا الاستدلال استدلال منطقي بطريقة الخلف^(١٠).

ثانياً: أن الإمامة لا تكون منتجة لشريعة أخرى - كما أشرنا له في النقطة

السابقة - وإنما هي مبينة ومفسرة لشريعة خاتم الرسل ﷺ، نعم قد لا يقوم النبي ﷺ ببيان جميع تفاصيل الأمور لعدم حاجة المكلفين في تلك الفترة، وإنما تطرا الحاجة متاخرةً -أي بعد رحيل النبي ﷺ- فيقوم الإمام ببيان وتفصيل ما أجمله النبي ^(١)، فالإمامية ليست منتجة لشريعة جديدة بمعنى أنها قد تنسخ ما أتى به النبي الخاتم ﷺ وإنما هي توضح النقاط الجملة وتشير إلى التفاصيل.

ثالثاً: لا يُسلم أن لازم تواصل الوحي هو أيضاً تواصل الرسائل السماوية، وأيضاً ليس معنى انقطاع الوحي لفترة هو انقطاع للرسائل السماوية.

فلا يُسلم أنه كلما نزل الوحي فلا بد أن تكون هناك شريعة ودين جديد، فالوحي كان ينزل على الصالحين وغيرهم وعلى النساء أيضاً ولم يقل أحد بتواصل الرسالات السماوية، ولم يقل أن ديناً جديداً جاءت به مريم أم عيسى بحجة نزول الوحي عليها؟! وإنما الكل يعتبره كالمدد الإلهي ليس إلا، والفرق بين رسالة سماوية جديدة وبين المدد الإلهي واضح وجليل.

وأيضاً لا يُسلم أنه كلما انقطع الوحي فمعناه انقطاع الشرائع السماوية، فكم كانت الفترة بين النبي عيسى عليه السلام والنبي الخاتم ﷺ ولم يقل أحد أنه لم يكن هناك دين أو شريعة تحكم الناس في تلك الفترة.

رابعاً: إن صاحب الإشكال قد اختلطت عليه بعض الأمور المراده من الإمام، وخصوصاً إذا عرفنا أن المعنيين -الأول والثاني- للإمام قد اجتمعا في الأشخاص المقصودين في فترة حياتهم، فلم يفرق صاحب الإشكال بين المعاني، باعتبار التقاء المعنيين في عصر الأئمة الاثني عشر في شخصهم عليهما فهم حجج الله بعد النبي، وحق الحكم منحصر بهم في زمان حضورهم بنص الآية، فلأندماج المعنيان في مصطلح الإمام وصار لدى الشيعة يدل على معنى ثالث يراد به كلا المعنيين وحصر مصداقه بعد النبي بالمعصومين الاثني عشر، وتوهم صاحب الإشكال أن

الإمامية لازمها تواصل الرسائل السماوية وهذا ما لا يُسلم به أحدٌ، نعم الشيعة الإمامية يسلّمون بأنّ الرسالة المأثمة محفوظة في هؤلاء المخصوصين. فصاحب الإشكال توهّم أن ما يريده الشيعة من الإمام هو الحاكم، والحال أنّ الشيعة اشترطوا العصمة والنفع في الإمام وليس شرط العصمة في الحاكم -إلا إذا كان من المنصوص عليهم- وهذا خلطٌ ولبسٌ كبير من صاحب الإشكال، فليس كل حاكم يجب أن يكون معصوماً، بل كل إمام يجب أن يكون معصوماً سواءً كان حاكماً أم لا.

لذا فإنّ الموضوعية تقتضي البحث في المعنيين كلّ على حده لأنّهما يشيران إلى قضيتين مختلفتين وهما:

القضية الأولى: هل يوجد مبيّنون معصومون للدين بعد النبي ﷺ يكون بينهم للسنة النبوية وتفسير القرآن كبيان النبي ﷺ مع كونهم ليسوا بأنبياء، ومن هم هؤلاء؟ وكم عددهم؟

القضية الثانية: من له أهلية وحق إقامة المحدود وتنفيذ الأحكام في المجتمع الإسلامي بدءاً من زمن النبي ﷺ؟ هل كل مسلمٍ كيماً اتفقاً؟ أم هم صنف معين من الناس له مواصفات خاصة وشروط خاصة؟ وهل يتصدى المؤهل كيماً اتفقاً أم لا بد من طريقة خاصة؟

إثبات القضية الأولى:

إنّ الإمامة التي حُضرت باثني عشر من أهل البيت علیهم السلام ليست هي إمامه الحكم بل هي الإمامة الدينية التي كانت لرسول الله ﷺ خاصة بوصفه حجة الله تعالى بقوله وفعله وتقريره وكون حق الحكم خاصاً به في زمانه لا يجوز لغيره أن يمارسه إلا بإذنه.

وكذلك الأمر في أوصيائه الاثني عشر فهم حجج الله تعالى على خلقه بعد

نبيه الأكرم بقولهم وفعلهم وتقريرهم وكون حق الحكم خاصاً بهم في زمانهم لا يجوز لغيرهم أن يمارسه إلا بإذنهم ومن هنا اشترطت فيهم العصمة والنص.

وفي ضوء ذلك فإن إمامية أهل البيت الثانية عشر عليهم السلام كما يعتقد بها الشيعة ليست هي الإمامة التي يعتقدوها الزيدية أو المعتزلة أو السنة فهؤلاء يعتقدون بالإمامية على أنها حكم وإجراء حدود وتولية أمراء وتطبيق أحكام الشريعة في المجتمع فحسب.

ويفترق الزيدية عن غيرهم بقولهم: أن الذي له حق إجراء الحدود هم علي والحسن والحسين عليهم السلام ومن دعا إلى نفسه وحمل السيف من ذرية الحسن والحسين بعدهما.

أما أهل السنة والمعزلة فقد أنكروا أن تكون هناك نصوص تدل على حصر حق الحكم بأهل البيت عليهم السلام بالشكل الذي قال به الزيدية فضلاً عما قال به الشيعة ^(١٢).

وفي قبال الزيدية والمعزلة والسنة قالت الشيعة بإمامية أهل البيت لا بمعنى الحكم بل بالمعنى الذي يجعل منزلتهم بنزلة الأنبياء أي كونهم حججاً إلهيين تحب طاعتهم سواء بايدهم الناس على الحكم أم لم يبايعوه، لا فرق بينهم وبين النبي عليه السلام إلا في النبوة والأزواج ^(١٣).

مشيئة الله تعالى في آل محمد عليه السلام:

وقد يقال لم حُصر الحجج بعد النبي باثني عشر، ولم حُصر بأسرة النبي عليه السلام?
والجواب: إن حصر حجج الله تعالى بعد نبيه الأكرم بأسرة النبي عليه السلام وبعد محدود منهم، وهم علي والزهراء والحسن والحسين وتسعة من ذرية الحسين عليهم السلام،
نظير حصر حججه تعالى بعد نوح وإبراهيم ويعقوب وعمران في ذريتهم كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ

مُهَتَّدٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ^(١٤)، وقوله: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ، ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»^(١٥). وقد شاءت حكمة الله تعالى أن يجعل في الحجج من بعد محمد عليهما السلام امرأة حجة وهي فاطمة بنت محمد سلام الله عليها كما جعل بعد موسى امرأة حجة وهي مريم بنت عمران.

وشاءت حكمة الله تعالى أيضاً أن يجعل من ذرية فاطمة عليهما السلام خاتم أوصياء محمد عليهما السلام وهو الحجة بن الحسن العسكري كما جعل من ذرية مريم عليهما السلام قبل حجته عيسى عليهما السلام خاتم أوصياءه من آل عمران وبني إسرائيل.

إثبات القضية الثانية:

أمّا ما يتعلّق بمسألة الحكم فإنّ القانون الإسلامي قد أوّجب على المسلمين إقامته إلى آخر الدنيا، ومن الطبيعي جداً أن لا يحدّد عدد المحكم بعدد معين، وإنما الطبيعي هو أن تحدّد مواصفات من له أهلية لإشغال هذا المنصب في المجتمع، وقد حدّد القانون الإلهي ذلك صريحاً في قوله تعالى: «أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاء»^(١٦).

والنظرية التي تطرّحها الآية من وجود ثلاث طبقات من العلماء بالكتاب الإلهي يبيّنون أحکامه وينفذونها في المجتمع، وهم النبيون ثم الرّبانيون ثم الأخبار، ليست خاصة بالتوراة بل تشمل كل كتاب إلهي تضمّن الشريعة. والمراد من الأخبار هم الفقهاء رواة أحاديث الأوصياء، وفي ضوء الآية الكريمة يكون الذي له حق الحكم في المجتمع هو النبي ومن بعده الوصي ومن بعده الفقيه العادل الكفوء.

فالمسلمون شيعةً وسنةً يتّفقون أنه في الفترة التي كان النبي عليهما السلام موجوداً

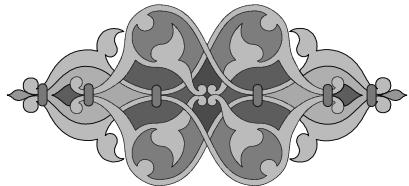
فيها، فإنه الشخص الوحيد المؤهل المستحق للحكم وحرمة تقدم غيره عليه في هذه الناحية وفي غيرها للنص القرآني: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(١٧). بينما في الفترة التي مضى فيها النبي الأعظم عليه السلام إلى ربه وكانت الفترة فترة الأئمة الاثني عشر فهي فترة موضع الخلاف بين الشيعة والسننة حيث يرى الشيعة أن هؤلاء الأئمة الاثني عشر لهم امتياز في الحكم كامتياز النبي لانتقال ولايته إليهم، فكل واحد في زمانه هو المؤهل الوحيد ويحرم تقدم شخص آخر عليه. وفي فترة الغيبة للإمام الثاني عشر عيسى عليه السلام لا يختلف الشيعة في كون الشخص المؤهل لتنفيذ الأحكام هو الفقيه العادل^(١٨).

فالخلاصة أن الحكم وإجراء المحدود هو من اختصاص الحجج الاثني عشر في زمانهم وحضورهم ولا يجوز لأحد أن يمارسه إلا بإذنهم، أما في عصر الغيبة فقد أذن الأئمة عليهم لفقهاء شيعتهم ورواة أحكامهم أن يمارسوه وأمرروا شيعتهم بالرجوع إليهم للاحتكام إليهم والأخذ عنهم، وقد تبيّن أن الخلط واضح في الإشكال، حيث أنه افترض لوازم باطله للرسالة الحاتمة وأخذ بها كمسلمات، وأيضاً خلط بين المعاني المراده من الإمام.

المواهش:

- (١) هذا إذا تنزلنا وقلنا أنها لم تحرّق.
- (٢) آل عمران .٨٥
- (٣) البقرة .١٢٤
- (٤) الأنبياء .٧٣-٧٢
- (٥) الوسائل ج ٢٧ ص ٣٨
- (٦) الرسائل العشر للشيخ الطوسي، رسالة في الفرق بين النبي والإمام.
- (٧) وهو التفسير الروائي المعروف.

- (٨) هذه الرواية ذكرناها كتقوية للإشكال وليس هي من ضمن كلام صاحب الإشكال.
- (٩) للأمانة العلمية، فإن الإشكالات بأجمعها مذكورة في موقعه،
<http://www.alkatib.co.uk>، تحت عنوان (بيان الشيعي الجديد).
- (١٠) فالمدعى هو كون الإمام مسدد من قبل الباري، والفرض هو انقطاع المد الإلهي،
 والفرض فاسد، فلا بد أن يكون المدعى صحيحاً.
- (١١) وبالمقابل فإن هذا التمثيل هو جواب عن إشكال آخر طرحته نفس صاحب الإشكالات، حول مسألة الخمس.. فليراجع في نفس الموضوع الذي أشرنا له في المامش الثالث.
- (١٢) شبّهات وردود، ١٤٨.
- (١٣) روى الكليني في الكافي ج ١ : ٢٧٠ عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ يَقُولُ
 الأئمَّة بِنَزْلَةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنَّهُمْ لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءٍ وَلَا يَحْلُّ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَا يَحْلُّ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا خَلَالُ ذَلِكَ فَهُمْ فِيهِ بِنَزْلَةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .
- (١٤) الحديد ٢٦.
- (١٥) آل عمران ٣٣ - ٣٤.
- (١٦) المائدة ٤٤.
- (١٧) الأحزاب ٦.
- (١٨) وإن اختلفوا في سعة وضيق هذه المساحة.





حرمة الدم في الإسلام

عزيز حسن الخزان

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على المبعوث رحمة
للعالمين وعلى آله الميامين.

المقدمة

الإسلام دين السماء، وضعه إله عليم حكيم، ورب رؤوف رحيم، لا ليزداد ملكه، أو ليقوى به سلطانه، بل جعله ليصل العباد من خلاله لكمالهم المنشود، ولتكتمل به إنسانيتهم، فكان هو النظام الأكمل والأقدس، ومن دونه تكون الحياة الفردية والاجتماعية ناقصة تائهة، ومعرضة للضياع والشتات.

ولأن أكثر البشر رضوا بالدنيا بدلا عن الآخرة، واستأنسوا بها في الحياة من ملاذ زائلة، راحوا يحاربون أي دين سماوي يقف حائلاً دون تحقيق نزواتهم الحيوانية، وهذا ما يشهد له تاريخ الأنبياء، وعلى رأسهم خاتمهم ﷺ، حيث حاربه أعداء الحق، وحاولوا أن يجدوا في دينه الخاتم نقصاً أو خللاً، فلما عجزوا عن ذلك ألقوا الشبهات تلو الشبهات، والاستخفاف بكل ما يتعلق بدين الإسلام. ومن هذه الشبهات والتهويات على دين الإسلام هو ما يتعلق بمسألة أحكام القصاص والقتل، حيث أرادوا أن يصوروه أن الإسلام دين العنف والقتل والقساوة، بينما حقوق الإنسان والحرية والرحمة والرأفة تقضي بأن تلغى هذه الأحكام من الإسلام، فوجودها وبقائها دليل على بطلان هذا الدين، وعدم كونه ديناً سماوياً.

ولكن الحقيقة التي يتنكر لها هؤلاء هي بالعكس تماماً؛ حيث أن الأنظمة الوضعية هي أشد قساوة وعنفاً من أحكام الشريعة السماوية، ولأجل الوصول إلى هذه الحقيقة لا بد من بحث الموضوع من أكثر من حيادية، حتى يمكننا أن نحكم بإنصاف ونزاهة ودون الخضوع إلى الأهواء والنزوات الحيوانية المقيتة، وسنجد أن أحكام الإسلام لو طبقت بذاتها لنعم الناس بالأمن والأمان، والراحة والاطمئنان، ولعرف الناس معنى الحرية الحقيقية التي لم يعرفوا إلا اسمها في ظل الأنظمة المدعية للديمقراطية والحرية.

مكانة النفس البشرية في القرآن الكريم

لا توجد شريعة أو دين أو أي نظام آخر يعظم النفس الإنسانية كما تعظمها الشريعة الإسلامية لأنها باختصار هي شريعة الله الذي خلق الإنسان وكرمه وشرفه وأراد سعادته في الدنيا والآخرة، ويكتفي هنا بهذا النص القرآني المبين، حيث يقول تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ

نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَائِمًا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أُحْيَاهَا فَكَائِمًا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا^(١). فيا ترى هل يوجد في الأنظمة الوضعية المتناقضة احترام للنفس البشرية كهذا الاحترام والتجليل؟! وهل يوجد منصف بعد هذا النص القرآني لا يقر بعظمة الإسلام وكونه يحترم النفس الإنسانية بأجلى صور الاحترام والتقدير؟!

ويجب أن يكون هذا الكلام غير موجه لمن هو مقر بالإسلام الذي هو دين الله الخالق الرحيم، بل يختص بالمنكرين للإسلام، ولكن للأسف هناك من يدعى الإسلام وهو أشد محاربة للإسلام من الكفار والملحدين، فيكون هذا الكلام شاملاً له.

ولأجل التفصيل في الأحكام الشرعية المرتبطة بهذا الموضوع، دعونا نذكر بعض الموارد التي توجب فيها الشريعة هدر دم الإنسان، وترفع بذلك حرمته، وما هي الحكمة والمصلحة من ذلك.

مصاديق لهدر الدم

الحكم الأولي لكل إنسان هو حرمة دمه وماليه وعرضه، حتى يكون سبب قوي ومقطوع به يوجب رفع هذا الحكم، فما هي الموارد التي اعتبرها الإسلام أسباباً موجبة لرفع هذه الحرمة، فلنذكر بعض هذه الموارد:

١- جريمة القتل:

من أوضح الموارد التي يُهدّر فيها دم الإنسان هي موارد القتل، فالقاتل المعتمد بغير حق يقتل، ولا أتصور بأنه يوجد منصف يعتراض على هذا الحكم؛ لأنه: أولاً: مقتضى العدالة، لأن المقتول ظلماً هو أيضاً من البشر، وقد حرمه القاتل من نعمة الحياة. وربما تعجب عندما ترى المعارضين لهذا الحكم، يتتجاهلون تماماً

القتيل المظلوم، ويركزون الكلام على القاتل وأنه من البشر وليس من الرحمة قتله، وربما يكون قد قتل عشرات أو مئات أو حتى الآلاف من (البشر) وليس من الحشرات!

وثانياً: من ناحية أن (الوقاية خير من العلاج) ولكي يكون هناك قانون يحمي المجتمع لا بد من ردع الجرميين، فال مجرم إذا كان يعلم بأن مصيره القتل بالتأكيد سوف يتحرز عن جريمة القتل، ومن ثم ستقل جرائم القتل، وهذا ما يصرح به قوله تعالى: ﴿وَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِكَ الْأَلْبَابُ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢)، وتعبير الآية المباركة دقيق جداً حيث تعتبر القصاص سبباً للحياة، لأنه يردع من يريد القتل، فلا يقتل ولا يُقتل، وهذا المعنى أبلغ من قول العرب المشهور: "القتل أنفى للقتل"^(٣).

وثالثاً: من الناحية الاجتماعية حينما يرى أولياء الدم أنه قد أخذ لهم بشارهم فإنه يزول منهم روح الانتقام، وأماماً لو بقي القاتل حراً أو حتى مسجوناً فإنّ الحالة الانتقامية ستبقى، وربما يُقدمولي الدم على ارتكاب جريمة في غير القاتل لتخفيض الحالة التي يمر بها؛ إذ يرى نفسه مظلوماً وقد تجاهل القانون حقه. ويجب الالتفات إلى أن تنفيذ حكم القصاص يتوقف على موافقة أولياء الدم، وأنه لا يُقتل الأب بالابن، ولا يثبت الحكم إلا بعد وجود الشهود العدول الموثوقون.

٢- المركب للفاحشة:

من ضروريات الإسلام هو إقامة حد القتل على المركب للفاحشة(الزنا واللواء) مع بعض التفاصيل، وفي هذا المورد يبرز لك المتشدقون بالحرية الفاقدون للكرامة والشرف الإنساني؛ حيث أنهم يدافعون عن الرذيلة في المجتمع باسم الحرية، وهذا يعني أنهم يقدمون الحرية المطلقة على كل شيء، فليفسد

المجتمع، ولينحرف الناس، ولتطغى الرذيلة، وليتخللى الناس عن أعراضهم وكرامتهم وشرفهم، والمهم هو (أن يفعل كل إنسان ما يحب ويستهوي)، فقيمة الإنسان عندهم أن يتبع شهواته التي لا تنتهي بكل حرية ومن دون مضايقة أحد من الناس. وأما الإسلام فيرى أن قيمة الإنسان في توجيهه رغباته وشهواته الوجهة التي ارتضاها الله تعالى، وهي التي تجمع بين إشباع الإنسان لحاجاته الفطرية مع الحفاظ على كرامته وهيبة المجتمع.

ولو لاحظنا الآثار الكارثية لانتشار الفاحشة في المجتمع لما استكثرنا حكم القتل، حيث أبناء الزنا وخطفهم، وحالات الاغتصاب، والعزوف عن الزواج الشرعي، والتفكك الأسري، ولنضرب مثلاً على ذلك: عندما نشرع الزنا - والعياذ بالله - إذا كان برضاء الطرفين، يا ترى كيف ستكون علاقة الزوج مع زوجته إذا رآها في كل ليلة مع رجل آخر؟! وكذلك بالنسبة للمرأة، وهل ستسתר حياتهما بالشكل الطبيعي؟ وهل يقبل الزوج مثل ذلك إلا أن ينسليخ من إنسانيته، ويفقد الغيرة فيكون في صف الحيوانات أو أشد لأن من الحيوانات ما لا يرضي بذلك.

والأعجب من كل هذا بعض القوانين الغربية الجاهلية حيث تحريم الزواج الثاني وتجويز الثانية إذا كانت عن طريق الزنا!!! ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾، بل وتشريع الزواج للمثليين فقد ذكرت إحدى الصحف هذا الخبر: "أصبحت سيدتان أول زوجين وفقاً لتشريع جديد بولاية نيويورك الأمريكية يسمح بزواج مثلي الجنس صباح اليوم الأحد وعقدا قرانهما قرب شلالات نيagara شمال غرب الولاية. تزوجت المرأةان البالغ عمرهما ٥٣ و٤٥ عاماً بعد منتصف ليلة الأحد عندما بدأ سريان القانون وفقاً لصحيفة نيويورك تايمز.. ومن المقرر أن يرأس عدمة نيويورك مايكل بلومبيرج بعض أولى حفلات زواج المثليين في المدينة. ومن المتوقع أن يتم زواج حوالي

٨٠٠ من المثليين والسحاقيات اليوم الأحد فقط في نيويورك حيث فتحت مكاتب التسجيل أبوابها بشكل خاص هذا اليوم. وكان المشرعون في ولاية نيويورك صوتوا يوم ٢٤ حزيران/يونيو لصالح تفنين الزواج من نفس الجنس بعد ضغوط مكثفة من كلا العانبين في المناقشات. وكانت الشكوك تحيط بمصير التشريع حتى لحظات قبل تصويت مجلس شيوخ الولاية بأغلبية ٣٣ ضد ٢٩ صوتاً بتأييد من أربعة أعضاء جمهوريين انضموا إلى الديمقراطيين في اللحظة الأخيرة^(٤). هذا مستوى الإنسان في القرن الحادي والعشرين، وهذا هو التقدم والتطور!! والحمد لله على نعمة الإسلام.

بعض شروط هذا الحد:

١- من شروط إقامة حد القتل على المُرتكب للفاحشة هو وجود شهود أربعة عدول، فلو شهد ثلاثة أو أقل أقيم عليهم حد القذف ولا يقبل قوله، فالإسلام يتشدد كثيراً في اتهام الآخرين في العرض، فهو من جهة يحافظ على سمعة المتهم إلا بدليل قوي، ومن جهة يحفظ المجتمع من الفاحشة لأن استطاعة أربعة أشخاص بمشاهدة الجريمة يعني أن المُرتكب لها تجاوز الحد جداً في الظهور والعلنية. وهذا الشرط شاهد أيضاً على حكمة الدين حيث لا يجدر نشر وانتشار هذه الفواحش في المجتمع، يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشْيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥). وعن رسول الله ﷺ: «من أذاع فاحشة كان كمبديها، ومن غير مؤمناً بشيء لا يموت حتى يركبه»^(٦).

٢- ومن الشروط أن يكون محسناً إلا إذا كان المزني بها محراً فيقتل، وشرط الإحسان دليل آخر على أن الهدف هو تطهير المجتمع وتحصينه والارتقاء به، وليس هو حب لسفك الدماء كما يريد أن يصوره المهرجون، فغير المحسن حاله

أخف من المحسن، ولكن لا يعني أن يترك من دون عقاب.

٣- ومن الشروط أيضاً التي تبين الهدف الحقيقي لتشريع هذا الحكم، وأنه للحفاظ على المجتمع وليس سفك الدماء، هو هذا الحكم: "يسقط الحد لو تاب قبل قيام البينة رجماً كان أو جلداً ولا يسقط لو تاب بعده، وليس للإمام عليه السلام أن يغفو بعد قيام البينة، وله العفو بعد الإقرار كما مر" ولو تاب قبل الإقرار سقط الحد^(٧). وحكمه عدم سقوط الحكم بمجرد ادعاء التوبة واضحة؛ إذ كل مرتكب للفاحشة سيدعى ذلك للفرار من العقاب، بل لا بد من أن تعرف توبيته قبل ذلك.

ومن خلال قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَرَوْنَاهُ فَاجْلِدُوهُ كُلُّهُمَا مُّتَّهِمًا جَلْدًا وَلَا تَأْخُذُوهُمَا رَأْفَةً فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشَهَدُ عَدَائِهِمَا طَائِفَةً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٨) تتبيّن نظرة الإسلام إلى هذه الفاحشة حيث لا يستحق مرتكبها الرأفة، واشترط وجود طائفة من المؤمنين يشهدون عملية الجلد يدلُّ على أن هذا الحد الشرعي ليس للانتقام بل هو ردٌّ للمرتكب وتحذير لغيره من الوقوع في الفاحشة.

مقدمات الفاحشة:

والأشد أن الإسلام مع هذه الأحكام التي يصورها الأعداء على أنها قاسية قد وضع حلولاً، وأوجد بدائل وأرشد الناس، وحذرهم من المقدمات التي تؤدي للوقوع في هذه الفاحشة، حيث حرم النظر بشهوة، وحرم اللمس للأجنبي، وحرم الخلوة، وحتى على الزواج المبكر وأوجب على المرأة الحجاب والستر لبدنها ومفاتنها، لأن هدفه صيانة المجتمع من الرذيلة وليس سفك الدماء.

بينما نرى غير المتدربين الواضعين للقوانين لم يلتفتوا إلى هذه المقدمات المهمة، بل أباحوها وودافعوا عنها، والأئمَّةُ من ذلك أنهم شرعوا قوانين تبيح الرذيلة بحجج الحرية، ثم راحوا يصيرون ويبيكون على المصائب والمشاكل

الأخلاقية وأثارها المدمرة التي امتلأت بها مجتمعاتهم.

فاعلية حكم القتل:

وأما فاعلية هذا الحكم (القتل أو الرجم للزاني واللائط) في منع وقوع هذه الفاحشة أو التقليل منها فيكفي ملاحظة الدول التي تطبق هذا الحكم ومقارنتها بغيرها من البلدان الأخرى؛ فأخذ أسباب انتشار الفاحشة عدم معاقبة مرتكبها، و مجرد وجود قانون يعاقب المرتكب إذا لم يكن برضاء الطرف الآخر -بالإضافة إلى عدم فاعليته لأنه لا يوجد حكم قاس يردع المرتكب، فالغرامة المالية أو الحبس لا يردع المشحون بالغريزة الطافحة - فإنه لا يجدي مع تحويله أصل الفاحشة (مع الرضا) لأنه يعني أن هناك ممارسة مستمرة فيكون مثل هذا الشخص متادا على ذلك فيتجرأ على الاغتصاب حتى مع وجود حكم بالقتل، وخذ هذا الخبر مثلاً: ذكرت مجلة "فوكوس" الألمانية أن شخصاً ألمانياً عاود ارتكاب جريمة هتك عرض طفلة (سبع سنوات) بعد انتهاء المراقبة الأمنية عليه من أجل العودة إلى السجن. وقال الرجل (٤٩ عاماً) أمام قاضي التحقيقات إنه شعر أنه "غير آمن ومهدد" خارج أسوار السجن بعد أن أوقفت الشرطة المراقبة الدائمة عليه والتي كان يخضع لها بعد قضائه عقوبة السجن مدة عشرين عاماً بتهمة هتك عرض طفلة. وينذكر أن الرجل كان أحد السجناء الذين رفعت عنهم المراقبة الدائمة حيث قضى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بعد مشروعية إخضاعهم للمراقبة بعد انتهاء مدة عقوبتهم^(٩). وأما المسؤول عن ذلك فهو المشرع والواضع للقانون. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الدول الإسلامية مع أنها لا تطبق هذا الحكم فوجود الفاحشة فيها أخف وأقل من الدول الغربية بسبب الرادع الديني الموجود في المجتمع.

٣- المرتد:

من المسائل المهمة التي تطرح في باب حرية الفكر والمعتقد، وحق الناس في اختيار أديانهم، هي قضية (المرتد)، حيث يحكم الإسلام بوجوب قتله، فهل هذا الحكم يتعارض والحق الطبيعي للإنسان، أم هو حق طبيعي لصاحب الشريعة المقدسة؟

ويجب الالتفات أولاً إلى أن (حكم قتل المرتد) خاص بالرجل المسلم المرتد فإنه يقتل ولا تقبل توبته، وأما المرأة "فلا تقتل ولو عن فطرة، بل تحبس دائمًا وتضرب في أوقات الصلوات، ويُضيق عليها في المعيشة، وتقبل توبتها، فإن تابت أخرجت عن الحبس"، وأما المرتد الملي (وهو من لم يكن مسلماً ودخل في الإسلام ثم ارتد عنه) فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل.

فلدينا ثلاثة أفراد:

الأول: المرتد الفطري (الرجل): وحكمه القتل إذا كان مختاراً قاصداً من دون قبول توبته، وقيل أنه لو صدر منه كلام الكفر حال غضب غالب لا يملك معه نفسه لم يحكم بالارتداد.

والحكمة من الحكم بقتله هي صيانة الإسلام من الاستخفاف والتلاعيب به؛ فلو كان الدخول فيه والخروج منه باختيار الإنسان لأفقده قدسيته، ولأصبح ألعوبة للمستهزئين.

ولا يجوز أن ننظر إلى هذا الحكم منفصلاً عن أصل الإسلام، فالإسلام طرح أدلة عقلية محكمة على أحقيته، وليس هو مجرد فكرة طرحتها إنسان عادي وراح يجبر الناس على القول بها، ولا يمكن لشخص ادعاء انغلاق الإسلام على نفسه وعدم قبوله التساؤل، فمن لديه إشكال على أيٌّ مفردة في الإسلام فالآجوبة الشافية موجودة، فإذا ثبت ذلك فليس لأي شخص حرية الخروج منه مع ثبوت

حقانيته؛ لأنَّه يعني حرية الإنسان في عدم الالتزام بقوانين الإسلام، والخروج منه مجرد التخلص من الواجبات والحقوق.

وحقيقة المعترضين على حكم قتل المرتد ليس لأنَّهم يقدسون حرية الإنسان في معتقده، بل لأنَّه ترك الإسلام، وهناك تشجيع من الأعداء على التخلِّي عن الدين.

الثاني: المرأة المرتدة فطرية أم ملية - : وكما مرَّ فإنَّها لا تقتل، بل تحبس ويضيق عليها، ولعلَّ الحكمة من عدم قتلها هي ضعفها واتباعها في الغالب لدين زوجها كما هو واضح.

الثالث: المرتد الملي: وحكمه الاستتابة وإلا قتل، وهذا يعني أنَّ المرتد الملي يُعطى فرصة للحفاظ على نفسه، فهو دخل الإسلام طوعاً -حسب الفرض- فيجب عليه احترام أحكام الإسلام، فهو قبل الإسلام لم يكن مجرماً على دخوله، واختياره للإسلام إما عن قناعة أو لا، فإنْ كان عن قناعة بالإسلام كدين وأنَّه الدين الحق الواجب الاتباع، فارتداه عنه يعني استخفافاً به، وهو ملزم بأحكامه ومنها حكم القتل الذي هو حق -حسب الفرض لأنَّه اقتنع بالإسلام كدين-، فلا يستطيع الاعتراض على هذا الحكم، ومع ذلك فإنه لا يقتل مباشرة بل يستتاب ثلاثة أيام وبعد امتناعه يقتل. وإنْ كان عن غير قناعة فذلك يعني أنه دخل منافقاً -جاسوساً- (وهذا يعد خيانة في العرف العالمي) أو مستخفاً بالإسلام وهذا أيضاً يكون ملزاً له بقبول هذا الحكم.

ازدواجية الغرب في المعايير:

إنَّ من يدافعون عن المرتدين عن الإسلام باسم حرية المعتقد نراهم صامتين عن الدول الغربية التي تمنع المسلمين من الجهر بعقديتهم، وتفرض عليهم ترك شعائرهم كلبس الحجاب حيث منع في أكثر من دولة، بل استباحة دمائهم في

أفغانستان والعراق وفلسطين، وهل المسلمين ليسوا من البشر؟ وإذا قتل إسرائيلي
محتل قاتل الدنيا، ولكن ليقتل آلاف المسلمين ولا ضير!

ومن الأمثلة الواضحة على حرية المعتقد والفكر في المفهوم الغربي هو المحرقة
اليهودية المزعومة (الهولوكوست) التي أصبحت أمراً مقدساً لا يجوز النقاش ولا
البحث فيها، ومن يبحث ويناقش فمصيره العقاب والسجن، مع كونها أمراً تاريجياً
قريباً من عصرنا، يعني ذلك إمكان الوصول إليها إلى نتيجة من خلال البحث
والتحصي، بينما في جهة أخرى يجوزون للإنسان أن ينكر وجود الله تعالى، ولا
غضاضة في ذلك، ولا يحق معاقبة أو مسالة من يرتد عن دينه السماوي!.

٤- الساب للمعصوم عليه السلام:

يقول الفقهاء: "يجب قتل من سب النبي عليه السلام على سامعه ما لم يخف الضرر
على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سب الأئمة عليهما السلام وسب
فاطمة الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى إذن من الحاكم الشرعي".

والسب لغة الشتم، (وهو غير الفحش: ذكر الكلمات الفاحشة التي يستتبّع
ذكرها)، فمن السب وصف شخص بالحمار أو الفاسق أو الكافر وما شابه مما
ينقص قدره، ويقصد به الإهانة والازدراء. والمسبوب إذا كان يستحق السب
فسبه ليس قبيحاً في نفسه، ولذلك وصف القرآن الكريم أشخاصاً بما يُعتبر سبًا
عرفًا، وأما إذا لم يكن المسبوب متتصف بالقبح فسنه يكون قبيحاً.

وفي موردنا إن الذين يتعرضون للنبي الأعظم عليه السلام وأهل بيته عليهما السلام بأي
وصف قبيح فإنه يعتبر سبًا قبيحاً، بل من أكبر القبائح، لأن الجميع (حتى غير
المسلمين) يقررون بعظمة النبي عليه السلام وأهل بيته عليهما السلام، فمن يتعرض لهم عليهما السلام لا
يكون إلا عن حقد وبغض.

والسب والشتم الذي لا هدف له إلا التشفي والخذلان على الإسلام لا يمكنُ

لأحدٍ أن يجعله من حقوق الإنسان، فإن سبَّ الإنسان العادي بدون مبرر يعتبر جريمة، فكيف بسبِّ من يقدسه ملايين البشر وثبت بالدليل القطعي اتصاله بالسماء، وكونه أحبُّ الخلق إلى الله تعالى، وفي الحديث عن النبي ﷺ: «من سبَّ علياً فقد سبَّني، ومن سبَّني فقد سبَّ الله»^(١٠)، وسبُّ الله جريمة يجب على القانون الدولي أن يضع عقاباً حازماً لمرتكبها، لأنَّه مقدس عند كلِّ الأديان السماوية. وفي الزمن المعاصر لا يبيح أيُّ قانون سبُّ الحاكم أو حتى مسؤول عادي في الدولة، بل يعاقب على ذلك، والأكثر من ذلك في الرسميات المتبعه لا بد من ذكر (سعادة وسمو وجلالة فلان) وإلا اعتبر إهانة، فلماذا إذا وصل الأمر إلى الأنبياء والأوصياء انتفع بباب حقوق الإنسان وحريته.

ثم إنَّ الإسلام وإن حكم على من سبَّ المقصوم ﷺ بالقتل، لكنه لم يمنع النقاش والاعتراض بصورة علمية وفي أي باب حق في وجود الله تعالى ونبوة النبي ﷺ، ولكن بشرط التأدب والصدق في النقاش، وهذا قمة الإنصاف والعدل. والمنهج الإسلامي في فضح الآخرين وذكر عيوبهم يحدد قوله للأمير ﷺ: «إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذركم حالمكم أصوب في القول وأبلغ في العذر»^(١١)، ويقول تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(١٢)، ويرى أن بعض المؤمنين كانوا يتأنلون عند رؤيتهم عبادة الأصنام، فيشتمون أحياناً الأصنام أمام المشركين، وقد نهى القرآن عنها قاطعاً عن ذلك، وأكد التزام قواعد الأدب واللباقة حتى في التعامل مع أكثر المذاهب بطلاناً وخرافة^(١٣).

ونحن كمسلمين نقبل من الكفار أن يذكروا صفات النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ بل وأن ينشروها بين الناس، ولكن بشرط الصدق في النقل وتحري المصادر المعتمدة والموثوقة.

مميزات الإسلام في حفظ الدماء

يتميز الإسلام بقوانينه وتعاليمه على كل القوانين البشرية في مسألة حفظ الدماء، حيث لدينا الاحتياط في (الدماء والأعراض والأموال) بشكل لا يوجد في أي قانون أرضي وضعبي، وما تقدم من موارد حكم القتل هو لحفظ الدماء والمجتمع لو كنا أصحاب نظرة ثاقبة بعيدة، وفي الإسلام بعض الأحكام التي تميزها على القوانين الوضعية المعاصرة، نذكر بعضها:

١- عمومية حرمة الدماء للجميع:

لا يفرق الإسلام بين عربي وعجمي، ولا بين أسود وأبيض، ولا بين غني وفقير، والمعيار الواضح: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْاَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»^(١٤)، وحرمة دم الإنسان لا تقف عند حدود بلد معين بل تشمل كل البشر، والإسلام لا يجوز المروءة التي تسفك فيها دماء الآبرياء، بينما نرى القانون الدولي وقوانين بعض الدول الغربية تجذب نفسها غزو الدول الفقيرة المستضعفة لنهب خيراتها ولو على الجثث، كما نراه واضحًا في عالمنا المعاصر، وهذا تميز واضح بين الشعوب والأمم، فأين المنصفون عندما كانت البلدان الإسلامية تستباح من قبل الدول الغربية ويستعبد أهلها لأنهم مسلمون؟

٢- المبادئ الإسلامية في الحروب:

الحرب ليست هدفا في الإسلام، وإنما وسيلة لتبلیغ رسالة الله تعالى، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لما وجئني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال: يا علي لا تقاتل أحداً حتى تدعوه إلى الإسلام، وأيم الله لأن يهدي الله ببركته على يديك رجالاً خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت ولوك ولاؤه»^(١٥)، وعن عبد الرحمن بن جندب، عن أبيه: أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه كان يأمر في كل موطن لقيانا فيه عدونا

فيقول: «لا تقاتلوا القوم حتى يذوّوكم فإنكم بحمد الله على حجة، وترككم إياهم حتى يذوّوكم حجة لكم أخرى، فإذا هزمتموه فلا تقتلوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح ولا تكشفوا عورة ولا تُثْلِوا بقتيل»^(٦).

وفي مبدأ إسلامي آخر يبين أن المقدم في الإسلام هو القيم وليس القتل وال الحرب، والمبدأ هو عدم جواز الغدر بعد إعطاء الأمان، فعن الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ما من رجل آمن رجلاً على ذمة ثم قتله إلا جاء يوم القيمة يحمل لواء الغدر»^(١٧). وأكثر منه ما عن أحدهم عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لو أن قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الأمان فقالوا: لا، فظنوا أنهم قالوا: نعم فنزلوا إليهم كانوا آمنين»^(١٨).

فهل لدينا حب لسفك الدماء ويحمل القسوة على الإنسان كما يزعمون يتقييد بكل هذه القيم والأخلاق في أشد الظروف وهي الحروب، وهل يا ترى لدى المنادين بحقوق وحرية الإنسان هذه القيم النبيلة؟! لا يبدوا لي ذلك بتاتاً ونحن نرى الدول القائمة على غير الدين تستعمل الحروب وسيلة للاستيلاء على خيرات الشعوب، وإن كان ذلك سبباً لترك كل القيم والمبادئ.

٣- عدم التعرض للنساء والأطفال والشيوخ في الحروب:

يقول السيد الخوئي قَدِيسُهُ: "قد استثنى من الكفار الشيخ الفاني والمرأة والصبيان، فإنه لا يجوز قتلامهم"^(١٩)، مع أنه في الحروب كما نرى تُنسى القيم والأخلاق والرحمة، ولكن الإسلام أعظم وأكبر من أن يتغافل عن ذلك، لأن الهدف إلهي سماوي، وهذه الفئات في الغالب لا دخل لها ولا ذنب، وعن الأمير عَلَيْهِ السَّلَامُ في صفين: «ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم ، فإنهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول، إن كنّا لثؤمر بالكف عنهن وإنهن لمشركات»^(٢٠).

٤- التعامل مع الأسرى:

هناك موارد يجب فيها قتل الأسير في المعركة من باب كونه محارباً لله

ولرسوله، وهو موكول للحاكم الشرعي، إلا إذا أسلم فيسقط عنه القتل، وإذا كان الأسر بعد الإثخان والغلبة عليهم فلا يجوز قتل الأسير منهم^(٢١)، وورد في الرواية ما يبين عظمة الإسلام في معاملة العدو المستحق للقتل، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إطعام الأسير حقٌّ على من أسره وإن كان يراد من الغد قتله، فإنه ينبغي أن يطعم ويُسقى (ويظل) ويرفق به، كافراً كان أو غيره»^(٢٢).

قارن هذا التعامل الإسلامي الرفيع مع الأسير المحكوم عليه بالإعدام وبين السجون التي ترعاها القوى العظمى وتدعهما المنظمات العالمية فمن سجن غوانتنامو، إلى سجن أبو غريب في العراق، إلى سجون الدول العربية المدعية للإسلام.

الدولة المحمدية العلوية هي المقياس

عندما نتكلّم عن الإسلام ومبادئه السامية إنما نعني بذلك الإسلام الذي جاء به رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وطبقه أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، فذلك هو الإسلام النقي الظاهر، ومن خالف هذا النهج الحمدي العلوى فهو غير محسوب على الإسلام، والغرب في هذا العصر يريدون أن يصورو للعالم بأن الإسلام هو الموجود عند القاعدة وطلابان والسلفية والحكام المرتزقة لدى الشيطان الأكبر، وحينئذ يكفهم بكل سهولة تشويه صورة الإسلام وأنه لا يعرف سوى الدماء والقتل وبأشع الصور. وهذه جنائية كبرى في حق الإسلام وأهله، وهو خروج عن الموضوعية والإنصاف، فإن هؤلاء الحكام إذا كانوا يحسبون على أحد فليس هو إلا الشيطان الأكبر الذي صنعواه، ومجرد أن تحكم فئة باسم الإسلام فلا يجوز ذلك تحمل الإسلام تبعاتهم وأخطائهم، فالخلل في كيفية تطبيق مبادئ الإسلام وليس في نفس هذه المبادئ.

مقتضى الإنفاق

والإنفاق يدعونا لقراءة السيرة المحمدية والعلوية وما تحمل من قيم ومثل وأخلاق، فدولة الرسول ﷺ الناشئة في المدينة عمرها عشر سنوات فقط، وكانت تعيش ظروفاً صعبة ومع ذلك أوجدت نقلة نوعية عند الناس وفي جميع المجالات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية؛ فليقرأ من يريد معرفة إنجازها العظيم حياة الناس قبل الإسلام وبعد في هذه الفترة الوجيزة، وكذلك الدولة العلوية القصيرة التي لا تزيد عن خمس سنوات.

مثال من الدولة المحمدية المباركة

ولنضع أنفسنا في نفس الموقف الذي وقفه الرسول الأعظم ﷺ حينما فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة وهي موطنه الذي طرد منه مع أتباعه وعدبوا ونهبت أموالهم، وبعد ذهابهم للمدينة حاربتهم قريش في عقر دارهم ودارت بينهم معارك كثيرة، والآن جاء النبي ﷺ فاتحاً لوطنه، لو أعطينا الحق لأي قانون وضعى ليقرر ماذا يفعل بهؤلاء الجنابة والقتلة والمفسدين، هل يا ترى سيخطر في باله العفو والصفح، أم سيكون الانتقام وسفك الدماء؟!

ولكن لننظر ماذا فعل الرسول الأعظم ﷺ، فإن سعد بن عبد الله أخذ ينادي: "اليوم يوم الملحمة، اليوم تسبي الحرمة، اليوم أذل الله قريشاً"، فنهى النبي ﷺ عن ذلك وأبدلته بشعار «اليوم يوم المرحمة، اليوم أعز الله قريشاً»، ثم نادى منادي رسول الله ﷺ: "من دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل دار أبو سفيان، فهو آمن ومن ألقى سلاحه فهو آمن، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، وأوصى المسلمين أن لا يقاتلوا إلا من قاتلهم".^(٢٣)

هذا هو الإسلام، وهذه هي قيمه وأهدافه ومبادئه، وليس تلك التي تروج باسم الإسلام وهي بعيدة عنه، والدليل على أن الإسلام عظيم ويهدد عروش



الظلمة والفاشدين هو محاربتهم الشعواء له مع أنه غير مطبق في أكثر الدول الإسلامية، بل المطبق هو القانون الوضعي، فليجرروا الإسلام في حياتهم وسوف يتذوقون معنى العزة والكرامة والحرية، ويعيشون الأمان والاستقرار.

ملاحظةأخيرة

عقوبة الإعدام ليست خاصة بالإسلام ولن يست من مبتدعاته، بل "طبقت في كل المجتمعات تقريباً". واليوم أكثر من ٦٠٪ من سكان العالم يعيشون في دول تطبق هذه العقوبة حيث أن الأربعة دول الأكثر من حيث التعداد السكاني وهي جمهورية الصين الشعبية وأفغانستان والولايات المتحدة وإندونيسيا تطبق عقوبة الإعدام، ومن الموارد التي كانت تطبق فيها عقوبة الإعدام "التجمس والخيانة، والاتجار بالبشر، وجرائم الفساد الخطيرة، وفرضت المحاكم العسكرية عقوبة الإعدام ضد جرائم مثل الجبن والهروب من الجندي والعصيان والتمرد".

"وفي بريطانيا عام ١٧٠٠، كانت هناك ٢٢٢ جريمة يمكن معاقبتها بالإعدام منها جرائم قطع الأشجار وسرقة الحيوانات!! ونظراً لهذا القانون الدموي المشين، كانت بريطانيا مكان لا يمكن العيش فيه في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال تم شنق أخ وأخته بسبب السرقة وكانت أعمارهما ٧ و ١١ عاماً"!!^(٢٤).

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وآل بيته الطيبين الطاهرين.

المواهش:

(١) المائدة.

(٢) البقرة ١٧٩.

- (٣) التبيان للشيخ الطوسي، ج ٢، ص ١٠٥.
- (٤) صحيفة الوسط البحرينية - العدد ٣٢٤٢ - الأحد ٢٤ يوليو ٢٠١١ الموافق ٢٣ شعبان ١٤٣٢ هـ.
- (٥) النور: ١٩.
- (٦) ثواب الأعمال للصدقون، ص ٢٤٧.
- (٧) تحرير الوسيلة.
- (٨) النور: ٢.
- (٩) صحيفة الوسط البحرينية - العدد ٣٢٤٢ - الأحد ٢٤ يوليو ٢٠١١ الموافق ٢٣ شعبان ١٤٣٢ هـ.
- (١٠) عيون أخبار الرضا عَلَيْهِ الْكَلَمُ، ج ١، ص ٧٢.
- (١١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٨٥.
- (١٢) الأئمَّة: ١٠٨.
- (١٣) الأمثل، ج ٤، ص ٤٢٥.
- (١٤) الحجرات: ١٤.
- (١٥) الكافي، ج ٥، ص ٣٦.
- (١٦) الكافي، ج ٥، ص ٣٨.
- (١٧) الكافي، ج ٥، ص ٣١.
- (١٨) الكافي، ج ٥، ص ٣١.
- (١٩) منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، مسألة ١٧.
- (٢٠) نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٥.
- (٢١) منهاج الصالحين للسيد الخوئي جعف عليه السلام، كتاب الجهاد، مسألة ٢٣.
- (٢٢) الكافي، ج ٥، ص ٣٥.
- (٢٣) شجرة طوبى بتصرف، ج ٢، ص ٣٠٣.
- (٢٤) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، على صفحة الانترنت.



مِنَ أَهْلِ الْبَيْتِ... وِسَامُ شَرْف

محمد علي خاتم

سلمان الحميدي ابن دهقان^(١) في فارس وابن الإسلام في
المدينة... من المسلمين الأول حيّث أسلم في أوائل الهجرة...
هاجر من بلاده طالباً للحق، تحمل المصاعب الكبيرة والمشاق
الكثيرة مهاجراً عن أهله ووطنه... تحمل ذل الرّق حتى يصل
إلى ذلك النبي الأميّ الذي يخرج آخر الزمان،نبي لا يأكل
الصدقة ويأكل الهدية وبين كتفيه خاتم النبوة^(٢) فأسلم واعياً
لا عن عاطفة أو مصلحة، وبهذا الإسلام كان سلمان قد أظهر
إيمانه الذي كان يكتمه في قلبه المغطى بزبد مجوسي سرعان
ما زال ذلك الزبد ليظهر على السطح ما يكمن في النفس من
صفاء.

عاش سلمان رضي الله عنه بين المسلمين خيرًا فاضلاً عالماً زاهداً متقشفاً^(٣) وكان عبداً صالحًا حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين^(٤)، من خواص الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه وأمير المؤمنين عليه السلام قد أطلاعه الرسول على علم البلايا والمنايا والأنساب.. فأدرك العلم الأول والآخر وكان بحراً لا ينزع^(٥) فبلغ ما بلغ حق استحق وساماً يرغبه كل واحد مِنَّا أن يحصل عليه وهذا الوسام هو «مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ»^(٦) ومن مَنْ؟ من أعظم مخلوق على وجه الأرض.

وفي هذه الصفحات نجيب عن عدة تساؤلات هي:

من أعطى سلمان هذا الوسام؟ ما معنى هذا الوسام؟ هل نال غير سلمان على هذا الوسام؟ هل يكن أن يحصل غيرهم على هذا الوسام؟ ونسأله التسديد في ذلك.

أولاً: من أعطى سلمان هذا الوسام؟

المتداول هو أن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه هو الوحيد الذي أطلق هذا الوسام على سلمان رضي الله عنه، وبالبحث يتضح أن الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه هو من أعطى سلمان رضي الله عنه هذا الوسام ومن بعده جرى هذا الإطلاق على لسان أربعة من المعصومين عليهم السلام. أما الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه فقد ذكر هذا الوسام في عدة موارد:

منها: قوله صلوات الله عليه وآله وسلامه المعروف المشهور: سلمان مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ^(٧).

منها: قوله صلوات الله عليه وآله وسلامه في غزوة الخندق عندما أشار سلمان على رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه بحفر الخندق استحسن الجميع هذه الفكرة فاحتاج المهاجرون والأنصار في سلمان.. فقال المهاجرون: سلمان مِنَّا، وقالت الأنصار: سلمان مِنَّا، فقال النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: سلمان مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ^(٨).

منها: ما ذكره سليم بن قيس الهلالي عن سلمان: لما ثقل رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه دخلنا عليه فقال للناس: أخلوا لي عن أهل البيت، فقام الناس وقمت معهم،

فقال عليهما السلام : اقعد ، يا سلمان إنك من أهل البيت^(٩) . وهذا المورد كان آخر الموارد التي قال النبي عليهما السلام فيها هذه العبارة .

أما المعصومون الثلاثة فهم :

١- الإمام علي بن أبي طالب عليهما السلام لما بُويع خرج إلى المسجد متعمماً بعمامة رسول الله عليهما السلام ... فصعد المنبر فجلس متمكناً ثم شبك بين أصابعه فوضعها أسفل بطنه ثم قال: سلوني قبل أن تفقدوني...- إلى أن سُئل من أحد الحاضرين عن سلمان - فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن سلمان الفارسي ، فقال: بخ بخ سلمان مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ^(١٠) .

٢- والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام عندما زارها سلمان... يقول سلمان: فقرعت الباب قرعاً خفيفاً فأجبتني فضة جارية فاطمة عليها السلام فقلت: من هذا؟ قلت: أنا سلمان ابن الإسلام... فقلت فاطمة عليها السلام: يا فضة قولي لسلمان يدخل فإن سلمان مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَرَبِّ الْكَعْبَةِ^(١١) ، ونلاحظ أن الزهراء عليها السلام تقسم برب الكعبة نافية بقسمها أي شك قد يطرق ذهن السامع.

٣- والإمام علي بن الحسين السجاد عليهما السلام - في حديث :- « وإنما صار سلمان من العلماء لأنه أمره مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ فلذلك نسبته إلى العلماء»^(١٢) .

ثانياً: ما معنى هذا الوسام؟

لا يمكن القول بأن هذا الانتماء (منا) مقصوداً به الانتماء النسبي فواضح أن سلمان قد جاء من بلاد فارس وبالتحديد من أصفهان بينما النبي عليهما السلام عربي، ولم يذكر التاريخ وجود تناسب بينهما بأيٍّ صورة من الصور وبأي شكل من الأشكال ولا شك في تزييه النبي عليهما السلام عن الكذب... فعلى هذا ما هو هذا المعنى الآخر، هذا المعنى راجع للشرف والمجد كما يذكر المولى محمد صالح المازني^(١٣) في شرحه وذلك لأن البيت في عرف اللغة يعبر به عن الشرف والمجد فإذا قيل البيت

في بني فلان فإن ذلك يعني أن الشرف والمجد فيهم... فالنبي ﷺ يوسع دائرة بيته لتشمل غير أنسابه فصارت رابطة تربطهم جمِيعاً هي السير سيراً حقيقياً على الخط الذي وضعه المولى عز وجل وبينه النبي الأكرم ﷺ فالارتباط هو ارتباط معنوي فيكون مثل سلمان قد صار منتميا لأهل البيت انتماءً معنوياً فصار البعيد قريباً والقريب بعيداً. حق لجبرائيل عليه السلام أن يفتخر على أهله وهو يقول من مثلي بخ بخ وأنا من أهل بيت محمد ﷺ .^(١٤)

ثالثاً: هل نال غير سلمان هذا الوسام؟

قد لا يتadar إلى الذهن هذا التساؤل؛ فسلمان والتتصاق هذا الوسام به التتصاقاً شديداً لا يجعل مجالاً لهذه الالتفاتة خصوصاً بعد أن بينا ما لهذا الوسام من معنى، إلا أنه بالبحث والاستقراء الناقص استطاعت عونه تعالى أن أقف على أحد عشر شخصاً قد حصلوا على هذا الوسام غير سلمان تتعرّض لذكرهم واحداً تلو آخر:

١- أبوذر:

عن الفضيل بن يسار عن وهب بن أبي ذئب الهمائي قال حدثني أبو حرب بن أبي الأسود الدؤلي عن أبيه أبي الأسود قال قدمت الربيبة فدخلت على أبي جندب بن جنادة فحدثني أبو ذر قال: دخلت ذات يوم في صدر نهاره على رسول الله ﷺ فلم أر في المسجد أحداً من الناس إلا رسول الله ﷺ وأبي أنت وأمي أو صني بوصية ينفعني الله بها، فقال ﷺ: نعم وأكرم يا أبو ذر إنك من أهل البيت... الحديث.^(١٥)

أقول: إن صاحب اللهجة الصادقة والمعيشة المتواضعة والعلم الرفيع والفهم

الدقيق صاحب الرسول الكريم عليه وآله وعليه أمير المؤمنين عليه وآله وعليه المؤمن الزاهد
المتّقى العابد أول شاهر للسيف في وجه المشركين... لا شك في استحقاقه لهذا
الوسام فقد بلغ أقصى مراتب الكمال رضوان الله عليه.

٢- الزبير ،

٣- أسامة بن زيد ،

٤- عمر بن أبي سلمة:

قال سليم -في وصايا رسول الله لبني هاشم-: قلت لعبد الله بن العباس
وجابر إلى جنبه شهدت النبي عليه وآله وآله عند موته؟ قال: نعم، لما ثقل رسول الله عليه وآله وآله
جمع كل محتمل من بني عبد المطلب وامرأة وصبي قد عقل، فجمعهم جميعاً فلم
يدخل معهم غيرهم إلا الزبير -إنما أدخله لمكان صفية- وعمر بن أبي سلمة
وأسامة بن زيد ثم قال: إن هؤلاء الثلاثة مِنَّا أهل البيت^(١٦).

أقول: قد استحق هؤلاء الثلاثة هذا الوسام من الرسول الكريم عليه وآله وآله إلا أن
الزبير أخرج عنهم فكما في الحديث عن أبي بصير عن الإمام محمد بن علي
الباقي عليه وآله يقول: ما زال الزبير مِنَّا أهل البيت حتى نشأ ابنه عبد الله بن الزبير ولقد
حلق رأسه وقال: لا نباع إلا علياً قال: وأخذ عمر سيفه فكسره بين حجرين^(١٧)، وهذا
الحديث مروي عن أمير المؤمنين عليه وآله في عدة مواضع^(١٨) وروي كذلك عن
الصادق عليه وآله^(١٩)، وأما ابن عبد الله -فكان أعدى عدو لأهل البيت عليه وآله وهو
صار سبباً لعدول الزبير من ناحية أمير المؤمنين عليه وآله^(٢٠) حتى بُرِزَ دارعاً في وجه
الأمير مطالباً بدم عثمان.

وأما أسامة بن زيد بن الحارثة فأبواه زيد بن حارثة وأمه أم أيمن، كان شديد

التواضع حادَ الذكاء حاز على المكانة العالية في قلب الرسول ﷺ كما حازها أبوه... حتى ولاه إمرة الجيش قبل وفاته ﷺ وقال كلمته المشهورة: لعن الله من تخلف عن جيش أسامة... وانتقل الرسول ﷺ إلى جوار ربِّه وبقي أسامة ثابتاً على ما هو عليه... وهذا جوابه على أبي بكر بعد توليه منصب الخلافة حيث أرسل له رسالة يدعوه للبيعة فقال أسامة في جوابه عليه قائلاً: من أسامة بن زيد عامل رسول الله ﷺ على غزوة الشام أما بعد فقد أتاني منك كتاب ينقض أوله آخره؛ ذكرت في أوله أنك خليفة رسول الله ﷺ وذكرت في آخره أن المسلمين قد أجمعوا عليك فولوك أمرهم ورضوك، فاعلم أني ومن معي من جماعة المسلمين والهاجرين فلا والله ما رضيناك ولا وليناك أمننا وانظر أن تدفع الحق إلى أهله وتخليلهم وإيّاه فإنهم أحق به منك فقد علمت ما كان من قول رسول الله ﷺ في علي يوم الغدير فما طال العهد فتنسى -الحديث-^(٢١)، وهناك موقف آخر وهو عدم مبaitته لأبي بكر إلا بعد التتحقق من مبaitة الإمام علي عليه السلام له كارهاً وإن مصلحة الإسلام والمسلمين كانت تقتضي ذلك^(٢٢) وفي هذين الموقفين وضوح في ثبات هذا الصحابي وبقاء أهليته لاستحقاق هذا الوسام. ولكن صدر من هذا الصحابي موقفاً قد يسقط استحقاقه هذا، وهو امتناعه عن دخول الحرب مع أمير المؤمنين عليه السلام في حرب البصرة محتاجاً بمعاهدته لله تعالى بعدم قتاله أهل لا إله إلا الله^(٢٣) مع أنه مسلم للإمام علي عليه السلام بالبيعة والإمامية وهذا الامتناع ليس دليلاً على عدولأسامة عن دينه ومعتقداته، ولا يبعد رجوع هذا الامتناع لأحد أمرير إما لشبهة عدم تمييز من يتظاهر بالتوحيد من غيره وإما لما عاشه من ظروف عاشها أسامة من تولية الرسول ﷺ له على الجيش مما يعني جعله خليفة على

المسلمين أنه أمير لهم فقد يقال بتوهمه بأنه هو الخليفة من بعد الرسول ﷺ - وساعد على هذا الاحتمال هو تعزيز هذه الفكرة في ذهنه من قبل من يحتفون حوله - وهذا يظهر من جوابه على أبي بكر حيث قال: انظر بركتك ولا تخالف فتعصي رسول الله ﷺ وتعصي من استخلفه رسول الله ﷺ عليك وعلى صاحبك ولم يعزلي حتى قبض رسول الله ﷺ وإنك وصاحبك رجعتما وعصيتما فأقمتما في المدينة بغير إذني^(٢٤)، وعلى أي حال لم أجد من نزع عنه هذا الوسام من المعصومين عليهما السلام، والله العالم بحقيقة الأمور.

وأما عمر بن أبي سلمة وهو ابن أم سلمة إحدى زوجات الرسول ﷺ، ولما تزوجته ﷺ كان عمر لم يبلغ الحلم بعد^(٢٥) فصار ربيب رسول الله ﷺ وتوفي الرسول ﷺ وهو لا زال صغيراً... وفي عهد أمير المؤمنين علية السلام ولاه على فارس والبحرين ثم عزله عن البحرين ليرافقه إلى ظلمة أهل الشام فأرسل له رسالة من جملة ما قال له فيها:... وزرعت يدك بلا ذم لك ولا ثرثيب عليك فقد أحسنت الولاية وأدّيت الأمانة، فأقبل غير ظنين ولا ملوم ولا متهم ولا مأثر فقد أردت المسير إلى أهل الشام وأحبيت أن تشهد معي فإنك من استظره به على جهاد العدو وإقامة عمود الدين إن شاء الله^(٢٦). وهذا يدل على مكانة هذا الرجل عند أمير المؤمنين علية السلام وبقيت هذه المكانة مستمرة حتى وفاته فإنه كان قريباً منهم عليهما السلام ويشهد على ذلك ما جاء في روایة عرض كتاب سليم بن قيس على الإمام الحسين علية السلام من قبل أبان أن عمر بن أبي سلمة - ابن أم سلمة زوجة النبي - وعامر بن وائلة - المكنى بأبي الطفيل من أصحاب الرسول ﷺ ومن خيار أصحاب أمير المؤمنين علية السلام - كانوا هما من قرأ كتاب سليم عليهما السلام على الإمام طيلة ثلاثة أيام ... أضف لذلكشهادته

على ما في كتاب سليم حيث قال: ما فيه حديث إلا وقد سمعته من علي عليه السلام ومن سلمان وأبي ذر ومن المداد.. هذه كلها تعطينا حالة وضوح من أن هذا الرجل له قرب من المعصوم عليه السلام.

٥- شمعون:

في طريق الإمام علي عليه السلام إلى صفين نزل في موضع يقال له البلين على جانب الفرات فنزل راهب هناك من صومعته... فقال لعلي عليه السلام إن عندنا كتاباً توارثناه عن آبائنا -فعرض الكتاب على الإمام عليه السلام فصاحب الإمام وقال بأنه لن يفارقها حتى يصيبه ما يصيبه - فبكى عليه ثم قال: الحمد لله الذي لم أكن عنده نسياناً منسياً، فمضى الراهب معه فكان فيما ذكروا يتغذى مع أمير المؤمنين عليه السلام ويتعشى حتى أصيب يوم صفين فلما خرج الناس يدفنون قتلامهم قال عليه السلام: اطلبوه، فلما وجدوه صلى عليه ودفنه وقال: هذا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ^(٢٧).

أقول: تأمل في هذا الراهب^(٢٨) لم يكن معتقداً للإسلام لكنه قد نفض عنه كل غرور وجهالة فلم يتمسك بدين آبائه لذا ينبغي مع تكتشف الحق الميل إليه على كل حال.

٦- سعد بن عبد الملك (سعد الخير):

عن أبي حمزة دخل سعد بن عبد الملك -وكان أبو جعفر يسميه سعد الخير وهو من ولد عبدالعزيز بن مروان - على أبي جعفر عليه السلام فبينما ينشج^(٢٩) كما تنشج النساء قال: فقال له أبو جعفر: ما يكيك يا سعد؟ قال: وكيف لا أبكي وأنا من الشجرة الملعونة في القرآن فقال له: لست منهم أنت أموي مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ أما سمعت قول الله عز وجل يحكى عن إبراهيم **﴿فَمَنْ تَبَعَّنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾**^(٣٠).

أقول: وكيف لا يكون منهم عَلَيْهِ الْكَفَافُ مَنْ دَانَ بِإِيمَانِهِمْ وَعَرَفَ حَقَّهُمْ وَاتَّبَعَ إِيمَانَ زَمَانِهِمْ، فَمَنْ تَوَلَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الْكَفَافُ كَانَ مِنْهُ، وَسُنَّةُ إِبْرَاهِيمَ سُنَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَمَنْ تَوَلَّ مُحَمَّداً وَآلَهُ كَانَ مِنْهُمْ.

٧- عيسى بن عبد الله القمي:

عن أبي محمد أخي يونس بن يعقوب عن أخيه يونس قال: كنت بالمدينة فاستقبلني جعفر بن محمد عَلَيْهِ الْكَفَافُ في بعض أزقتها فقال: اذهب يا يونس فإن بالباب رجالاً مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ، قال: فجئت إلى الباب فإذا عيسى بن عبد الله جالس فقلت له من أنت؟ قال: رجل من أهل قم، قال: فلم يكن بأسرع من أن أقبل أبو عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ على حمار، فدخل على الحمار الدار، ثم التفت إلينا فقال: ادخلوا، ثم قال: يا يونس أحسب أنك أنكرت قولي لك أن عيسى بن عبد الله مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ؟ قلت: إِنِّي وَاللهِ جعلت فداك، لأن عيسى بن عبد الله رجل من أهل قم فكيف يكون منكم أهل الْبَيْتِ؟ قال: يا يونس عيسى بن عبد الله رجل مِنْ حَيَا وَهُوَ مِنْ مِيتاً^(٣١).

أقول: نلاحظ هنا أن الإمام أثبت أن هذا الانتماء ليس نسبياً كما توهّم الراوي بل هو انتماء من نوع خاص وهو ما ذكرناه من معنى لهذا الوسام.

٨- الفضيل بن يسار:

ذكر ربعي بن عبد الله قال: حدثني غاسل الفضيل بن يسار، قال: إنني لأغسل الفضيل وإن يده لتسقني إلى عورته فأخبرت بذلك أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ فقال: رحم الله الفضيل بن يسار هو مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ^(٣٢).

٩- يونس بن يعقوب:

عن محمد بن عبد الحميد قال: قال لي يونس: ذكر لي أبو عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ أو أبو

الحسن شيئاً أستَرْ به، قال: فقال لي: لا والله ما أنت عندنا متهم إنما أنت رجل مِنْ أهل البيت فجعلك الله مع رسوله وأهل بيته، والله فاعل ذلك إن شاء الله. وذكر أنه قال: انظروا إلى ما ختم الله به ليونس قبضه بجاوراً لرسوله عليه السلام^(٣٣).

أقول: قد يقال بإمكان رد هذه الرواية وذلك لاحتواها على مدح، والراوي المدوح هو نفسه الذي يرويها... ولكن لا يصار إلى هذا القول بعد معرفة هذا الراوي فهو إمامي ثقة قد ثبتت وثاقته عن طريق آخر غير هذه الرواية، فهو يونس بن يعقوب البجلي الكوفي فقد عَدَ الشیخ من أصحاب الصادق والکاظم والرضا عليهما السلام وهو واحد من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأمورون بالحلال والحرام^(٣٤) الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم^(٣٥) وأما فطحيته لا لأنها منتبض لعبد الله الأفطح - ولو كان فقد عدل عنه - بل لأنها كان أفتح الرجالين^(٣٦) والروايات دالة على قربه منهم عليهما السلام فعندما مات بالمدينة بعث إليه أبو الحسن الرضا عليهما السلام بحنوطه وكفنه وجميع ما يحتاج إليه وأمر مواليه وموالي أبيه أن يحضروا جنازته... فكل هذه تجعل من صدور الخبر مطمئناً فعلى هذا لا ينبغي التوقف من جهته.. أضعف لذلك أثنا لا نتحمل الكذب من مثل هذا الراوي خصوصاً بعد ثبوت وثاقته فعندما يكون هذا الخبر شاهداً على فضله وجلالته.

١٠- عمر بن يزيد:

عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد قال: قال أبو عبدالله عليهما السلام: يا ابن يزيد أنت والله مِنْ أهل البيت. قلت: جعلت فداك، من آل محمد؟ قال: إيه والله مِنْ أنفسهم، قلت: من أنفسهم جعلت فدالك؟ قال: إيه والله من أنفسهم يا عمر أما تقرأ

كَابَ اللَّهُ عَزَّلَكَ ﴿إِنَّ أُولَى النَّاسِ بِإِيمَانِهِمْ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّيْرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ
الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣٦) وَمَا تَرَأَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ اسْمَهُ ﴿فَمَنْ تَبَعَّنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَافِرٌ
رَحِيمٌ﴾^(٣٧).

أقول: قد يأتي الاشكال المتقدم في يonus بن يعقوب لكن يجاب عليه أيضاً
بأن المقصود هنا هو عمر بن يزيد بباع السابري الثقة الجليل كذلك.

١١- أبا عبيدة الحذاء:

عن علي بن أسباط عن الحجال عن حماد أو داود سئل أبو الحسن الرضا
قال: جاءت امرأة أبي عبيدة إلى [أبي] عبد الله بعد موته، فقالت: إنا أبكي أنه
مات غريباً وهو غريب فقال: ليس هو بغريب إن أبا عبيدة من أهل البيت^(٣٩).
أقول: صار واضحأ أنه لا يرد الإشكال المتقدم... وأبا عبيدة اسمه رجاء بن
زياد أو زياد بن أبي رجاء الراوي الثقة -قد روى عن الباقي والصادق عليهما السلام-
وليس زياد بن عيسى.

وبعد هذا الاستقرار الناقص نجد عشرة أشخاص^(٤٠) غير سلمان قد حازوا
على هذا الوسام هم (أبو ذر، وأسمة بن زيد، وعمر بن أبي سلمة، وشمعون، وسعد
بن عبد الملك، وعيسى بن عبدالله القمي، والفضل بن يسار، ويونس بن يعقوب
وعمر بن يزيد وأبا عبيدة الحذاء)، ولم يحصل واحدٌ منهم على هذا الوسام إلا
لأنه قد سعى بكل ما يملك من طاقة ليرتقي بنفسه إلى أرقى المستويات ويصل
إلى أعلى الكمالات فوصلوا رضوان الله عليهم وحصلوا على التقدير من المعصوم
على ذلك.

رابعاً: هل يمكن أن يحصل غيرهم على هذا الوسام؟

بقي شيء واحد وهو أن هذا الوسام الذي حصل عليه سلمان وعشرة آخرون هل يمكن أن يتعداهم ليصل إلى غيرهم، وبعبارة أخرى هل يمكن لأحدنا أن يحصل على هذا الوسام إذ لم نعاصر إماماً حاضراً، وإيماناً غائب عن أعيننا؟

الجواب: نعم، ولكن ليس بالتعيين من المعصوم عليه السلام بشكل مباشر بل هناك عناوين لا بد من تحقيقها لنحصل على هذا الوسام أو قل بأن هناك ضابطة قد وضعها المعصوم على أساسها نستطيع معرفة حصولنا أو عدم حصولنا على هذا الوسام... وما وقفت عليه من ضوابط اذكر منها:

● (**التشيع الحقيقى**): عن عمارة بن ياسر قال: بينما أنا عند رسول الله عليه وآله وسنه إذ قال رسول الله عليه وآله وسنه: إن الشيعة الخالصة مِنْ أهل البيت، فقال عمر: يا رسول الله عرّفناهم حتى نعرفهم، فقال عليه وآله وسنه: ما قلت لكم إلا وأنا أريد أن أخبركم، ثم قال رسول الله عليه وآله وسنه: أنا الدليل على الله عزوجل، وعلى نصر الدين، ومنارة أهل البيت، وهم المصايح الذين يستضاء بهم، فقال عمر: يا رسول الله فمن لم يكن قلبه موافقاً لهذا؟ فقال رسول الله عليه وآله وسنه: ما وضع القلب في ذلك إلا ليوافق أو يخالف -أي ليعلم به المخالف والموافق- فمن كان قلبه موافقاً لنا أهل البيت كان ناجياً، ومن كان قلبه مخالف لنا أهل البيت كان هالكاً^(٤١).

وهذه الضابطة -التشيع الحقيقى- لا يكفي في تتحققها التسمى وحسب بل لا بد من الطاعة لهم عليه السلام في الأوامر والنواهي صغيرها وكبيرها وهذا ما يستدعي التسليم للإمام ونائبه.

● (**طاعة الله حق طاعته**): عن الحسن بن موسى الوضاء البغدادي، قال:

كنت بخراسان مع علي بن موسى الرضا عليه السلام - الحديث إلى أن قال:- من كان مِنْ
لم يطع الله عز وجل فليس مِنَّا وأنت إذا أطعت الله فأنت مِنَّا^(٤٢)، ونلاحظ هنا أن
طاعة الله كما أنها مُدخلة في دائرة هذا الوسام فعدم طاعته موجبة للحرمان منه.

● (**القوى وتحقيق الإصلاح**): عن محمد الحلبي قال: سمعت أبي عبد الله جعفر
بن محمد عليهما السلام يقول: من اتقى الله [منكم] وأصلح فهو مِنَّا أهل البيت^(٤٣).

وخلاصة الكلام أن وسام (مِنَّا أهل البيت) هو وسام له ما له من المداليل العالية
وهو وسام شرف يعترض به من يحصل عليه ولم يُعط لسلمان الحمي وحده بل
أعطي لأحد عشر شخصاً غيره ويمكن أن يتعداهم إلى غيرهم عن طريق
الضوابط التي وجدناها في روایات أهل البيت عليهما السلام وهذا دافع قوي لنا حتى نسعى
جاهدين في تحقيق هذه الضوابط حتى نحصل على هذا الوسام.

تنبيه

تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الوسام وإن صح أن يصدق على أحد عشر
رجالاً غير سلمان، وكذلك صح أن يطلق على غير هؤلاء استناداً إلى الضوابط
العامة التي ذكرناها إلا أن ذلك لا يعني أن الجميع في مرتبة واحدة، ولا شك ولا
ريب باختلاف درجاتهم وأن أعلىها لسلمان الحمي فإنه قد حصل على هذا
الوسام من النبي عليهما السلام في عدة موارد ومن غير النبي صلى الله عليه وسلم أربعة من
المعصومين عليهما السلام، مضافاً لكترة الشهادات للمستوى الرفيع في الكمال الذي ليس له
نظير والذى ناله سلمان عليهما السلام.. ويأتي بعده أبو ذر وهو مع ما له من مستوى
كمالي إلا أنه لا يرقى إلى مستوى سلمان وهذا ليس استثناءً من أبي ذر بل
رفعه لسلمان ومقامه العالي، وأبو ذر قد فاق في كماله بقية العشرة فلييسوا

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

المواهش:

(١) أمير الفلاحين.

(٢) هذه العلامات تأكيد منها سلمان بن نفسه حيث إنه عندما التقاه عليهما الله في مسجد قباء قدّم إليه رطباً على أنه صدقة فأمر أصحابه أن يأكلوا ولم يأكل هو لأنها صدقة، والتقى به أخرى في المدينة فقدّم إليه رطباً على أنه هدية فأكل منه عليهما الله، أما ختم النبوة فقد رأه سلمان أثناء تشيع جنازة في البقيع، فلما رأى كل هذه العلامات أسلم وأخبره بما جرى عليه.

(٣) بحار الأنوار للمجلسي ج ٢٢: ٣٩٠.

(٤) كما روی عن منصور بزرج قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليهما الله: ما أكثر ما أسمع منك يا سيدی من ذكر سلمان الفارسي، فقال: لا تقل الفارسي ولكن قُل سلمان الحمدي... الأمالی للطوسی: ١٣٣.

(٥) الاختصاص للمفید: ١١.

(٦) عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوقي ج ١: ٧٠، ح ٢٨٢.

(٧) عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوقي ج ١: ٧٠، ح ٢٨٢، السیرة النبویة لابن کثیر ج ١: ٤٩.

(٨) بحار الأنوار للمجلسي ج ٢٢: ١٧٠.

(٩) كتاب سليم بن قيس الهمالي: ٤٨٩ - تحقيق محمد باقر الأنصاري -.

(١٠) الاحتجاج للطبرسي ج ١: ٣٨٥.

(١١) دلائل الإمامة لحمد بن جریر الطبری (الشیعی): ١٤٠.

بمستواه والبقية أيضاً لا بد من التفاضل في ما بينهم فمن ثبت إلى آخر عمره كعمر بن أبي سلمة أرقى بكثير من صدرت منه مواقف قد توصف بغير الاتزان كأسامة بن زيد.. وكذا الحال في من يحصل على هذا الوسام عن طريق تحقيق الضابطة العامة... وباختصار نقول بأن هذا الوسام مفهوم مشكك في ما انطبق عليه.

- (١٢) الكافي للكليني ج ١: ٤٠١، باب فيما جاء أن حديثهم صعب مستصعب ح ٢.
- (١٣) شرح أصول الكافي للمازندراني ج ٨: ٣٤٦.
- (١٤) تفسير العسكري: ١٢١، غایة المرام للسيد هاشم ج ٤: ١٨٣.
- (١٥) الأمالي للطوسي مجلس (١٩): ٧٧٣، ح ١.
- (١٦) كتاب سليم بن قيس الهمالي: ٤٢٥، ح ٦١.
- (١٧) الأصول ستة عشر من الأصول الأولية: ١٥١، ح ٨.
- (١٨) منها بحار الأنوار ج ٢٨: ٣٤٧ وج ٣٤: ٢٨٩، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٢: ١٦٧.
- (١٩) الخصال للصدوق: ١٥٧، ح ١٩٩.
- (٢٠) بحار الأنوار ج ٧١: ١٢٣.
- (٢١) الإحتجاج للطبرسي ج ١: ١١٤.
- (٢٢) الإحتجاج للطبرسي ج ١: ١١٥.
- (٢٣) الجمل للمفید: ٤٥.
- (٢٤) الإحتجاج للطبرسي ج ١: ١١٤.
- (٢٥) الكافي ج ٥ باب التزویج بغير ولی: ٣٩١.
- (٢٦) نهج البلاغة، من كتاب له إلى عمر بن أبي سلمة.
- (٢٧) العقد النضيد والدر الفريد لمحمد بن الحسن القمي: ٨٦، ح ٧١.
- (٢٨) اسم هذا الراهب هو شمعون كما أفاد صاحب المخراج والجرائج ج ٢: ٨٦٥ ، وابن شهرآشوب في مناقب آل أبي طالب ج ٢: ١٢٣.
- (٢٩) ينشج الباكي إذا غص بالبكاء في حلقه من غير انتخاب.
- (٣٠) الاختصاص للمفید: ٨٥.
- (٣١) الأمالي للمفید: ١٤٠ ح ٦.
- (٣٢) من لا يحضره الفقيه للصدوق ج ٤: ٤٤١، اختیار معرفة الرجال للطوسي ج ٢: ٤٧٣ ح ٣٨١.
- (٣٣) اختیار معرفة الرجال للطوسي ج ٢: ٦٨٦ ح ٧٢٤.
- (٣٤) معجم الرجال الحديث للخوئي ج ٢١: ٢٤٥.

(٣٥) يقال رجل أقطع الرأس أو الرجلين أي عريضهما.

(٣٦) سورة آل عمران : ٦٨.

(٣٧) سورة إبراهيم: ٣٦.

(٣٨) الأمالي للطوسي: ٤٥ ح ٢٢.

(٣٩) بحار الأنوار ج ٤٧ : ٣٤٥.

(٤٠) ربا إذا بحثت - أخي القارئ - فإنك ستتجد هذه العبارة ذكرت في حق (أبا بكر وجرير) أعرضت عن ذكرها لورودها في مصادر غيرنا وتحتاج إلى تنقيب عن مدى صحتها ولم يسعني الوقت لذلك. أما عن أبي بكر فقد ورد في تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ج ٣٣٩: ٣٠ هكذا (عن عبدالله بن حسن عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: إِنَّ أَبُو بَكْرَ مِنَ الْأَهْلِ الْبَيْتِ)، أما عن جرير فقد ورد في سير أعلام النبلاء للذهبي ج ٢: ٥٣٤ هكذا (أبو غسان النهدي حدّثنا سليمان بن ابراهيم عن جرير عن أبان بن عبدالله البجلي عن أبي بكر بن حفص عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: جرير مِنَ الْأَهْلِ الْبَيْتِ ظَهَرَ الْبَطْنُ - قالها ثلثاً -). وأقول: إن المخشي ذكر ما يفيد ضعف السندي أو التوقف عند سند هذا الحديث فإن في سنته أبي بكر بن حفص وهذا لم يدرك علينا حتى يروي عنه - وهذا يعني احتمال كذبه أو سقوط الواسطة بينه وبين علي بن أبي طالب وعلى تقدير الكذب يسقط الحديث بلا شك وعلى تقدير سقوط الواسطة فاحتمال عدم عدالتها وارد يوجب التوقف في السندي وعدم قبول الحديث عندئذ - وسليمان بن جرير لم يرد في حقه توثيق، نعم بقية السندي ثقة وعلى هذا ترفع اليد عن الخبر لما عرفت ما فيه. وبقي الزبير لم أعده من حصل على الوسام لأنه فقده.

(٤١) الكافي للكيني ج ٨ : ٣٢٣ ح ٥١٨.

(٤٢) معاني الأخبار للصدوق: ١٠٦ ح ١.

(٤٣) دعائم الإسلام للقاضي النعمان المغربي ج ١ : ٦٢.



العداوة المستمرة للإنسان منذ بدء الخليقة

رائد ميرزا السري

يقول الباري سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةَ اسْجُدُوا لَادَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^(١).
تتحدث هذه الآيات الكرييات عن بدء الخليقة، والتأمل في هذه الآيات يرسم لنا المخط العام الذي حدده المولى عند خلق الإنسان.

فدعونا نتأمل في مفاصل هذه الآيات الكرييات لنستجلِي منها العبر وهدى الله الذي يهدي إليه من يشاء.

أولاً: ما حقيقة الشيطان وما الذي دعاه للإباء

"الشّيّطان" اسم جنس شامل للشّيّطان الأوّل ولجميع الشّيّاطين. أمّا "إبليس"

فاسِم عِلْم لِلشَّيْطَانِ الَّذِي وَسُوسَ لَادَمَ^(٢).

وقد صرَّحَ القرآنُ الكَرِيمُ في قولِه تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لَآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفْتَخَذُونَهُ وَذُرْيَتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدْلًا﴾^(٣)، أَنَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَلِمَذَا كَانَ مَأْمُورًا بِأَمْرٍ وَاحِدٍ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ هُوَ وَالْمَلَائِكَةِ؟

هُنَا نَصَلُ إِلَى جَانِبِ آخِرٍ فِي حَقِيقَةِ إِبْلِيسِ، وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ مِنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَزَّ ذِلْكَ كَثِيرًا حَتَّى صَارَ فِي صَفَوْفِ الْمَلَائِكَةِ فِي السَّمَاءِ، وَقَدْ وَرَدَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَّ إِبْلِيسَ عَبْدَ اللَّهِ فِي السَّمَاءِ سَبْعَ آلَافَ سَنَةً فِي رُكُوعٍ فَأَعْطَاهُ اللَّهُ مَا أَعْطَاهُ ثُوَابًا لِهِ بِعِبَادَتِهِ»^(٤). فَمَا الَّذِي دَفَعَ إِبْلِيسَ عَلَى مُعْصِيَةِ أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ ذِلْكَ؟

إِنَّ أَنَاسًا قَدْ يَعِيشُونَ الإِيمَانَ الظَّاهِرِيَّ فَيَتَغَلَّبُونَ عَلَى هُوَ أَجْسَادُهُمُ الظَّاهِرِيَّةِ، فَيُتَعَبُّونَ أَجْسَادَهُمُ فِي عَبَادَاتٍ تَوْحِي لِلآخَرِينَ أَنَّهُمْ فِي قَمَةِ الإِيمَانِ. وَهَذِهِ الْعِبَادَةُ الظَّاهِرِيَّةُ إِذَا لَمْ تَنْعَكِسْ عَلَى الدَّاخِلِ لِتَمَلأُ الْقَلْبُ نُورًا وَصَفَاءً، فَإِنَّ كُلَّ تِلْكَ الْعِبَادَةِ لَا تَنْفَعُ صَاحِبَهَا شَيْئًا.

فَمُعْصِيَةُ اللَّهِ لَا تَقْتَصِرُ عَلَى الْفَعْلِ وَالْعَمَلِ الْخَارِجيِّ فَقَطْ (أَفْعَالُ الْجَوَارِحِ)، وَإِنَّمَا هُنَاكَ ذُنُوبٌ مِنْ أَفْعَالِ الْقَلْبِ وَجُوانِحِهِ كَالضَّغْنِيَّةِ، وَالْعَدَاوَةِ، وَالْحَسْدِ وَهُوَ مِنْ أَكْبَرِهَا. وَإِبْلِيسُ قَدْ وَقَعَ فِي الذَّنْبِ بِقَسْمِيهِ: الْجَوَارِحِيُّ وَالْجُوانِحِيُّ.

وَلِتَوْضِيحِ ذَلِكَ نَذْكُرُ هَذِهِ الْمَرْوِيَّاتِ:

١ - وَرَدَ عَنِ الْإِمَامِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِبْلِيسُ: «لَئِنْ أَمْرَنِيَ اللَّهُ بِالسُّجُودِ لِهَذَا لَعَصَيْتُهُ إِلَى أَنْ قَالَ: ثُمَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْمَلَائِكَةِ: اسْجُدُوا لَآدَمَ فَسَجَدُوا فَأَخْرَجَ إِبْلِيسُ مَا كَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْحَسَدِ فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ»^(٥).

٢ - وَعَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا هَبَطَ نُوحٌ عَلَيْهِ مِنَ السَّفِينَةِ أَتَاهُ إِبْلِيسُ، فَقَالَ لَهُ: مَا فِي الْأَرْضِ رَجُلٌ أَعْظَمُ مِنْكَ عَلَيْكَ، دَعَوْتَ اللَّهَ عَلَى هُؤُلَاءِ الْفَسَاقِ فَأَرْحَتَنِي مِنْهُمْ، أَلَا أَعْلَمُكَ خَصْلَتَيْنِ: إِيَّاكَ وَالْحَسْدُ فَهُوَ الَّذِي عَمِلَ بِي مَا عَمِلَ، وَإِيَّاكَ وَالْحَرْصِ



فهو الذي عمل بأدم ما عمل»^(٦).

٣- وعن رسول الله ﷺ: «إياكم والكبير، فإن إبليس حمله الكبير على أن لا يسجد لأدم».

٤- وعن الإمام علي عليه السلام: «إياك والكبير، فإنه أعظم الذنوب وألم العيوب، وهو حالي إبليس».

٥- الإمام علي عليه السلام: «فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس، إذ أحبط عمله الطويل وجهده الجهيد... عن كبر ساعة واحدة!»^(٧).

نعم، الحسد (كفعل جوانحي) والكبر (كفعل جوارحي) هما المعصيتان اللتان دفعتا إبليس ليتاجر إلى معصية الله في أمره سبحانه بالسجود. الحسد الذي يكاد أن يقتل صاحبه، ولسنا بصدده بيان الآثام التي يعيشها الحسود إذ أننا نبحث الآيات الكرييات بحثاً قرآنياً عاماً، ولكن أذكر استطراداً بعضاً منها على ما وردت به الروايات:

- عن الإمام علي عليه السلام: «الحسد يضفي الجسد».

- وعنه عليه السلام: «الحسد يذيب الجسد».

- وعنه عليه السلام: «الحسد ينشئ الكمد».

- وعنه عليه السلام: «الحسود دائم السقم وإن كان صحيح الجسم»^(٨).

هذه هي الآثام التي يعيشها الحسود، وهناك آثار تلحق بالطرف المحسود كضحية وفريسة افترسها الحسود بسواد قلبه.

والكبر ذاك الذي عاش في قلب إبليس الرجيم وجوارحه حتى اعتقاد أنه الأجرد بالسجود إليه من آدم، وأنه أفضل من آدم. وهكذا يفعل الكبر بصاحبه يحجبه عن النواقص التي في شخصيته ويعيش الوهم بكمال نفسه وخلوها من العيوب وهو الناقص والمعيوب.

من كان السجود؟

الذي يمكن الذهاب إليه أن السجود كان لله تعالى لما خلق وسوى آدم ونفح فيه من روحه، فكان السجود للخالق والمعبد وهو الله سبحانه، والمخلوق (آدم) كان الجهة التي سجد لها الملائكة حيث تجلت قدرة الله، وكانت كرامة آدم أنه كان مظهراً لذلك التجلی الإلهي.

ثانياً: ما بعد الإباء واختبار آدم

﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٩).

تتحدث الآيات هنا عما بعد العصيان في جهتين أساسيتين: الأولى تتعلق بالشيطان، والثانية تتعلق بآدم. أما الشيطان فقد أصبح من الكافرين. وقد تقول كيف أصبح عمل الشيطان السابق هباءً لا قيمة له مجرد ذنب واحد؟ نصل إلى معنى مهم جداً لا بد لنا أن نتباهى إليه وهو (حطط الأعمال)، يقول الباري سبحانه: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَاءِهِ فَحَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَرَبُّنَا﴾^(١٠).

إن هناك من الذنوب ما يلوث الإيمان أو يحدث أضراراً فيه، يمكن للإنسان أن يعالجها ليعيد للإيمان نوره، وهناك من الذنوب ما يحدث انفجاراً هائلاً في الإيمان فلا يعود للإيمان أي أثر وهذا هو حبط الأعمال.

إن إبليس لم تراوده المعصية نتيجة حسده وكبره فتوقف عند معصية السجود فحسب، وإنما صار يعتقد أن ما قدره الله من السجود لآدم ليس بصواب أصلاً، فهو الشرك. فالحسد والتكبر والغرور قاد إبليس للกفر بالله تعالى جلت قدرته.

أما ما يتعلق بآدم فقبل أن يُنزل إلى الأرض التي خلق ليعيش فيها بقول الباري سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١١)، احتاج لاختبار مهم يكون تحت عناية الله ونظره القريب، ليتعلم آدم درساً مهماً، فما كان من المولى عزّ وجلّ إلا أن جعله في جنة له كل ما يريد فيها ويشتهي إلا شجرة نهي عنها.

ثالثاً: وساوس الشيطان يجعل آدم على المحنة

بعدما دخل آدم وزوجه الجنة دخل إيليس معهما، وكان هم إيليس وما يزال أن يظهر عدم كفاءة آدم في تولي الاستخلاف الإلهي، فأخذ يوسوس لآدم ودخل له من باب الحرص، الحرص الذي يدفع بالإنسان إلى أن يسعى لما لا يكون تحت يده حتى لو كان كل شيء في يده.

وأخذ يغريه ويقنعه بأمور هي أوهام ﴿فَوَسُوسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبَدِّيَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْأَتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكِينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾^(١٢).

وهذا ديدنه التدليس والإلباس، حتى أقدم آدم على الأكل من تلك الشجرة ﴿فَأَرَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا هَبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقْرٌ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾^(١٣).

وهنا لا بد أن ننبه أن آدم كسائر الأنبياء معصوم من الزلل، فالأكل من الشجرة لا يشكل ذنباً قادحاً في عصمة آدم، وإنما هو فعل لما كان الأولى منه تركه، كمثل ترك المؤمن الجليل القدر لنافلة المغرب أو لزيارة وعيادة أخيه المؤمن، فإن الناس قد تعاتبه على ذلك رغم أنه ليس ذنباً يستوجب العقاب الإلهي.

نعم ذلك ينخفض من مستوى الاستعداد والكمال الروحي، وهذا أمر مقبول؛

لأن الأنبياء ليسوا في درجة كمال واحدة، فإنّ نبينا محمد ﷺ هو أكملهم حتى كانت الشفقة الإلهية عليه في قوله: ﴿ طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴾^(١٤).

ما بعد الاختبار وعودة آدم لله

﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلْمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا هَبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنْيَ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدًى يَفْلَ خَوْفٌ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يَحْرُثُونَ ﴾^(١٥).

بعدما أكل آدم من تلك الشجرة تبين لآدم الوهم الكبير الذي وسوس به الشيطان، فما كان منه إلا أن يعود في حركة تصحيحية تعامل عودته لله ﷺ، فكانت التوبة الباب الذي يعود بالإنسان كلّه لله تعالى ما أبعده الشيطان وأغواه. لستلقاه الرحمة الإلهية وتشمله ليبدأ من جديد، ويصدر القرار الإلهي بأنّ الحكمة من الاختبار قد تمت، وتهبئ آدم وتحضر لسكنى في الأرض ويبدأ مشوار الحياة الإنسانية على كوكب الأرض.

أمّا ما هي العبر من هذه الآيات

يمكن لنا أن نلخص العبر التي استفادناها من هذه الآيات:

- ١- إنّ الحسد والتكبر يقودان صاحبهما للشرك والكفر.
- ٢- إنّ الشيطان عدو للإنسان ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾، ولا بد من معرفة ذلك، وهو يقوم بالواسوس ليختبر مدى صلابة إيمانه.
- ٣- تحمل مسؤولية التكليف الإلهي على أتم وجه.
- ٤- النظر إلى مساحات النعم التي أنعم بها علينا الله ﷺ وتجنب التركيز على ما نهانا عنه.
- ٥- التوبة باب لعودة العصاة لله سبحانه. والحمد لله رب العالمين.

المواهش:

(١) سورة البقرة: ٣٤.

(٢) الأمثل في تفسير القرآن، ج ١ ص ١٦٣.

(٣) الكهف، ٥٠.

(٤) بحار الأنوار، ج ٦٠.

(٥) البحار، ج ١١، ص ١٤١.

(٦) الخصال للصدوق عليه السلام ص ٥١.

(٧) ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٦٥٠.

(٨) ميزان الحكمة، ج ١، ص ٦٣٠.

(٩) البقرة، ٣٤ - ٣٥.

(١٠) الكهف، ١٠٥.

(١١) البقرة، ٣٠.

(١٢) الأعراف، ٢٠.

(١٣) البقرة، ٣٦.

(١٤) طه، ١ - ٢.

(١٥) البقرة، ٣٧ - ٣٨.



الإنفحة... بين العلم والفقه

سيد جلال سيد عدنان التسلماني

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلوة والسلام على محمد
وآله الطيبين الظاهرين، وللعنة الدائم على أعدائهم أجمعين،
إلى قيام يوم الدين، بل إلى أبد الآبدين...

اللهم أخرجننا من ظلمات الوهم، وأكرمنا بنور الفهم،
اللهم افتح علينا أبواب رحمتك، ويسر علينا خزائن علومك،
برحمتك يا أرحم الراحمين...

قدْمَ الخلاف بين الفقهاء على حلية الإنفحة وحرمتها،
ونحن نبحث مسألة الإنفحة من الجانبيين العلمي والفقهي -
نعرض فيه لفتاوي الفقهاء دون الاستدلال، سائلين
المولي عز وجل أن يوفقنا بحوله وقوته...

المحور الأول: الإنفحة في الجانب العلمي

التعريف:

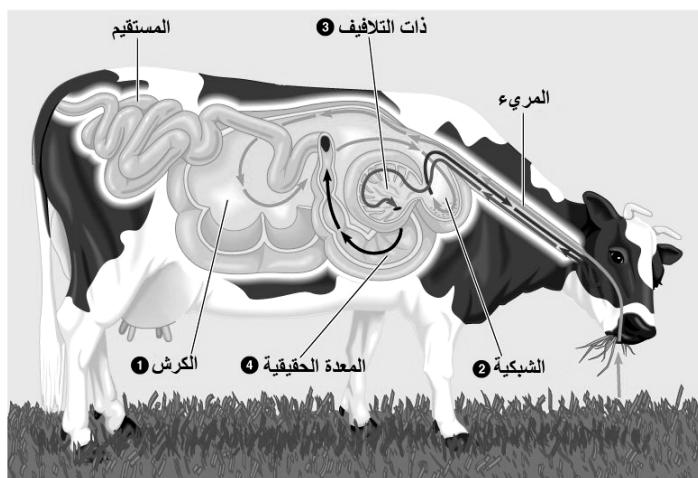
الإنفحة، الجبنة: Rennet

جاء في الصحاح^(١): وإنفحة بكسر المهمزة وفتح الفاء مخففة: كرش الحمل أو الجدي ما لم يأكل، فإذا أكل فهو كرش عن أبي زيد، وكذلك المنفحة بكسر الميم. وفي معجم ألفاظ الفقه المعماري^(٢): الإنفحة هي مادة صفراء تكون متجمدة في جوف كرش الحمل أول الجدي قبل الأكل وتستخدم في عمل الجبن من اللبن حيث تحتوي على مادة مخمرة.

وأما في مجمع البحرين^(٣): الإنفحة بكسر المهمزة وفتح الفاء مخففة وهي كرش الحمل أو الجدي مالم يأكل، فإذا أكل فهو كرش حكاه الجوهرى عن أبي زيد، وفي المغرب إنفحة الجدي بكسر المهمزة وفتح الفاء وتخفيض الحاء وتشديدها، وقد يقال منفحة أيضاً وهو شيء يخرج من بطن الجدي أصفر يعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغليظ كالجبن ولا يكون إلا لكل ذي كرش، ويقال أنها كرشة إلا أنه ما دام رضيعاً سمي ذلك الشيء إنفحة فإذا فطم ورعي العشب قيل استكرش.

من أين تأتي المنفحة؟

تأتي المنفحة من معدة الحيوانات المجترة، والحيوانات المجترة وبالمصطلح العلمي (Ruminants)، كما أنها ترجمة للمصطلح اللاتيني (الحجيرات أو الغرف التجاورة)، التي تعد شكلاً من أشكال الهضم عند عدة أنواع من الحيوانات آكلة الأعشاب، والمجترات هي كالماعز والبقر والأيل والجاموس والأرانب وغيرها الكثير من آكلات الأعشاب، وهذه المواشي معدة ذات أربع حجيرات، فالعشب الذي يبتلع يدخل الحجرة الأولى (الكرش)، ثم يمر إلى المعدة الثانية (الشبكية)



حيث تتولى جراثيم صغيرة (بكتيريا، بروتوزا، فنجائي) حل السлизيلوز الموجود في النبات، وعندما يستريح الحيوان يخرج لقماً منها الطعام ويضغها جيداً فيذهب الطعام بعدها إلى المعدة الثالثة (التلافييف) ثم إلى الرابع (المعدة الحقيقة) حيث يهضم تماماً. وهذه العملية تسمى الاجترار (Regurgitation) والغاية منها مساعدة الحيوانات وحمايتها، إذ يتتيح لها ذلك أن تأكل بسرعة كمية من الطعام عند الضحى أو حين الغسق، ثم الاختباء في مكان آمن، وإعادة المضغ والهضم - بالنسبة للحيوانات البرية - أما البقرة فلا أعداء طبيعيين لها لذلك فإنها تستلقي وسط الحقل لتجتر.

ورغم أن الجمل يجتر الطعام فإنه من الخطأ القول إنه من رتبة المجترات، لأن رتبة المجترات له أربع غرف، بينما الحيوانات وсадية القدم تتكون المعدة عندها من ثلاث غرف فقط.

ومعدة المجترات تتكون من أربع غرف وهي:
الكرش، الشبكية، ذات التلافييف، المعدة الحقيقة (المنفحة).

المعدة الحقيقية

حيث يتم هضم الطعام بشكل نهائي ليتوجه إلى الأمعاء الدقيقة والغليظة للامتصاص والإخراج، وتقوم الأحماض الموجودة في المعدة (HCl, Pepsin) بهضم الطعام، والمنفحة اسم يطلق على معدة الحيوانات الصغيرة قبل أن تبدأ في أكل العشب، أي في الفترة التي تشرب فيها الحليب فقط. والمنفحة (Enzyme Rennin) هي المكون المفيد في تصنيع الجبن.

وأنزيم الرينين هاضم للمواد البروتينية ويسمى أيضاً الأنزيم المجن للحليب، ويفرز من خلايا جدار معدة الأطفال والكبار ويوجد في معدة الحيوانات المجترة من التدبيبات، ولا يعمل هذا الأنزيم إلا في وسط متعادل، ويتوفر هذا الوسط المتعادل في معدة الأطفال. ويعتبر المسئول عن عملية تخثر اللبن، حيث تقلل هذه العملية من معدل سريانه خلال المعدة، حتى تتمكن أنزيمات المعدة من هضمه وقد أمكن استخلاص أنزيم الرينين من معدة الخراف لاستخدامه في صناعة الجبن.

أنواع الإنفحة:

١- الإنفحة الحيوانية:

هي المادة التي تستعمل عادة في تحبين اللبن تحبيناً أنزيبياً. وتستخلاص هذه المادة تجاريًا - كما سبق - من المعدة الرابعة (المعدة الحقيقية) للعجل الرضيعة. ويحتوي مستخلص المنفحة من العجل الرضيعة على نسبة ٨٨-٩٤٪ كيموسن و ٦-١٢٪ بيسين، بينما مستخلص المنفحة من العجل الكبيرة يحتوى على نسبة ٦-١٠٪ كيموسين و ٩٠-٩٤٪ بيسين، حيث تزيد نسبة الكيموسن في العجل الرضيعة لتساعد على هضم اللبن الذي تتناوله العجل في فترة الرضاعة، ثم تقل تدريجيًّا نسبة هذا الأنزيم، وتزيد في المقابل نسبة البيسين الذي يساعد

على هضم مكونات العلائق الذي يبدأ العجل في تناولها بعد الرضاعة. وبالإضافة إلى مستخلص المنفحة من العجل الرضيعة فإنه يستخدم أيضًا مستخلص المنفحة من الغنم والماعز وفي بعض الأحيان تستخدم عجينة المنفحة (Past) وهي ناتجة من الأغشية المخاطية لمعدة الغنم والماعز في صناعة بعض أنواع الجبن في إيطاليا واليونان لكي تعطي الطعم الحريف (الحار) المرغوب لدى البعض حيث تحتوي هذه العجينة على أنزيمات تعرف بأنزيمات الليبيزز، تقوم هذه الأنزيمات بتحليل الدهن وإنتاج أحماض دهنية لها طعم مميزة.

٢- الإنفحة الميكروبية:

تستخدم حاليًا بدائل للمنفحة تحتوي على أنزيمات مماثلة من الميكروبات لأسباب اقتصادية ودينية وثقافية بدرجة واسعة في صناعة الجبن.

إن زيادة الطلب على المنفحة أدت إلى إنتاج منفحة ميكروبية (Microbial Rennet) ناتجة من بعض الفطريات. ومعظم المنافع الميكروبية المتوفرة في الأسواق ناتجة من فطر يسمى (M.puillus) و(M.miehei) وُتُسُوق تحت أسماء تجارية مختلفة مثل، Marzyme, Emporase, Rennilase, Hannilase كمثلاً، وفي عام ١٩٧٤م وجد أن حوالي ٦٠٪ من الجبن المصنوع في الولايات المتحدة مصنعة باستخدام المنفحة الميكروبية، بينما في أوروبا كانت المنفحة الميكروية أقل انتشاراً في صناعتها، وقد ادعى البعض أن أكثر من ثلث الجبن الناتجة في عام ١٩٨٥م في جميع أنحاء العالم تستخدم المنفحة الميكروبية.

٣- الإنفحة النباتية:

لقد عرف الإنسان منذ وقت بعيد في بعض مناطق العالم أن هناك عصارات نباتية يمكنها تحبيب اللبن وتحويله من الحالة السائلة إلى الحالة الشبه صلبة، وقد حاول الباحثون الاستفادة من وجود أنزيمات مجنبة يمكن استخلاصها من مصادر

نباتية في صناعة الجبن، وقد تركزت هذه البحوث في البلاد التي تتعارض عقائدها مع استعمال المنفحة القياسية من معدة العجل، كما هو الحال في الهند.

ولكن أكثر التجارب التي أجريت على استعمال هذه المواد المجننة لم تعط نتائج مشجعة يمكن عن طريقها تعميم استعمالها في صناعة الجبن على نطاق عالمي، فمعظم أنزيمات البروتينيز النبات لها قدرة عالية على تحليل البروتين وتسبب تحلل الخثرة بدرجة كبيرة مما يؤدي إلى انخفاض محصول الجبن وظهور مرارة في الطعم مع قوام عجيفي (Pasty body) وقد تم التعرف على قدرة بعض العصارات النباتية على تحجين اللبن منذ فترة طويلة وخاصة عصارات أوراق التين (Ficus carica) حيث استخدمت هذه العصائر في مناطق زراعة هذه الأشجار، وكثير من المستخلصات من مصادر نباتية يحبن اللبن ولكن بعض منها يحلل البروتين بدرجة شاملة مثل البابين (Papain) من نبات الباباظ (Carica papaya) والبروملين (Bromelin) من الأناناس والريسين (Ricin) من بذور زيت الخروع، كما أن بعض النباتات تعطي عصائر سامة مثل بذور زيت الخروع ونبات الشوكران.

وبصفة عامة فإن أنزيم الرنين الموجود بالمنفحة الحيوانية يعد أفضل الأنزيمات المستخدمة في تحجين اللبن، وذلك للأسباب التالية:

١. الرنين هو الأنزيم الطبيعي الذي يحبن اللبن في معدة العجل الرضيع ولذلك فمن المتظر أن يكون هو أفضل الأنزيمات لهذه العملية.
٢. يمتاز الرنين بقدرة عالية على التنجين بالنسبة للقدرة على تحليل البروتينات من دون الإضرار بتركيبات الجبن.
٣. بجانب قدرته على تحجين اللبن عند حموضته الطبيعية فإن الخثرة والجبن الناتجين منه أفضل من مثيلاتها الناتجة من الأنزيمات الأخرى.

ومن الجدير بالذكر أن فعل أنزيمات التجذيب باختلاف أنواعها لا يتوقف على إحداث تجذيب اللبن فقط ولكن يتد هذا الفعل إلى ما بعد صناعة الجبن، حيث تقوم هذه الأنزيمات خلال فترة تسوية الجبن (تخزين الجبن) بتحليل بعض مركبات اللبن مثل البروتين لكي تعطي الجبن الطعم المرغوب فيه.

إيجاز بعد تفصيل

- وقبل إيراد آراء الفقهاء، لا بد من التفرقة بين نوعيات الإنفحة السابقة -
بإيجاز:-

الإنفحة الحيوانية:

- المأخوذة من المادة الصفراء داخل معدة المجتر.
- المأخوذة من الغشاء الداخلي لمعدة المجتر.

الإنفحة النباتية:

- التي تؤخذ من أنزيمات النباتات.

الإنفحة الميكروبية:

- وهي أنزيمات مأخوذة من الميكروبات.

المحور الثاني: أقوال الفقهاء في ماهية الإنفحة وحكمها

١. السؤال: ما هو تعريفكم للإنفحة؟

الجواب: الإنفحة: وهي ما يستحيل عليه اللبن الذي يرتصعه الجدي، أو السخل قبل أن يأكل، محكومة بالطهارة وإن أخذت من الميّة كما تقدم، ولكن يجب غسل ظاهرها لملاقاته أجزاء الميّة مع الرطوبة^(٤).

٢. السؤال: ما حكم الإنفحة المستوردة من الدول الغير اسلامية؟

الجواب: يجوز الأكل إلا إذا علمت اتفاقاً اشتتماها على حرم غير مستهلك أو



على نجس كما إذا علمت بأن المستخدم في عملية التجارب كخمير الغشاء الداخلي لمعدة العجل غير المذكى^(٥).

٣. السؤال: هل منفحة البقر طاهرة حتى لو كانت ميتة؟

الجواب: المنفحة الطبيعية التي هي مادة لبنية طاهرة مطلقاً وأما إذا أخذت من غشاء الكرش فهي نجسة^(٦).

٤. السؤال: ما الحكم الشرعي في منفحة العجل والإنفحة المكروبة الداخلة في صناعة الأجبان العربية والاجنبية؟

الجواب: إذا لم تعلم أو تطمئن بأنها مأخوذة من العجل غير المذكى فلا مانع. وأي جبن يحتوي على إنفحة العجل ونحوه ويكون مصنوعاً في بلد غير إسلامي يحكم عليه بالحرمة والنجاسة إذا ثبت أن الذي يستعمل في عملية التجارب كخمير الغشاء الداخلي لكرش الحيوان^(٧).

٥. (مسألة ٤٠٠): الإنفحة - وهي ما يستحيل إليه اللبن الذي يرتفعه الجدي، أو السخل قبل أن يأكل - محكومة بالطهارة وإن أخذت من الميتة كما تقدم، ولكن يجب غسل ظاهرها للاقاته أجزاء الميتة مع الرطوبة^(٨).

٦. ويلحق بما ذكر أن الإنفحة وهي الشيء الأصفر الذي يجبن به ويكون منجمداً في جوف كرش الحمل والجدي قبل الأكل ...^(٩).

٧. س: كثير من الأجبان المستوردة من البلاد الغير إسلامية. تحتوي على (إنفحة العجل) أو (منفحة العجل) فما هو حكم أكل هذه الأجبان؟
بسمه تعالى: الإنفحة طاهرة وحلال ولو أخذت من الحيوان غير المذكى. والله العالم^(١٠).

٨. س-٩٥- توجد في الأسواق أجبان مصنوعة في بلدان إسلامية أو غير

إسلامية ويدخل من ضمن مكوناتها كما هو مكتوب عليها إنفحة عجل أو منفحة عجل وبعض الأنواع يتبعونها بكلمة (حلال)، فهل يجوز أكل هذه الأجبان؟

ج: الإنفحة ظاهرة وحلال ولو أخذت من الحيوان غير المذكى^(١١).

٩. مسألة ٨٨٦: يجوز أكل الإنفحة، حتى من الحيوان الميت، وكذا ما يجبن بها^(١٢).

١٠. (مسألة ٣٩٣): أجزاء الميّة إذا كانت لا تحلّها الحياة ظاهرة ... ويتحقّق بالذكرات الإنفحة، ... هذا كله في ميّة ظاهرة العين، أما ميّة نجسّة العين: فلا يستثنى منها شيء^(١٣).

١١. (مسألة ٥٣١) يلحق بما ذكر في الطهارة الإنفحة، وهي الشيء المنجمد في جوف كرش الحمل والجدي والعجل، قبل أن تأكل، يصنع به الجبن...^(١٤).

١٢. (س ٤٨٦) أغلب الأجبان الموجودة في بلدنا مستوردة من الخارج، وتوجد بها إنفحة حيوان محلل الأكل مثل البقر، فهل يجوز تناول هذه الأجبان، مع عدم العلم بتذكيره الحيوان الذي أخذت من الإنفحة؟
بسمه تعالى: لا يجري حكم الميّة على الإنفحة، فإذا لم تعلم نجاست الأجبان بلاقاتها النجس حكمت بالطهارة والحلية، والله العالم^(١٥).

١٣. (مسألة ٥٣١) يلحق بما ذكر في الطهارة الإنفحة، وهي الشيء المنجمد في جوف كرش الحمل والجدي والعجل، قبل أن تأكل، يصنع به الجبن...^(١٦).

١٤. (١٠٨) الإنفحة من الحيوان حلال اللحم ظاهرة، لكن يجب غسل ظاهرها على الأحوط في غير المأخوذ من المذكى^(١٧).

١٥. (المسألة ١٠١): جميع المواد الغذائية وغير الغذائية المستوردة من البلاد غير الإسلامية مثل الزبدة والسمن والجبن وأنواع الأدوية والصابون والعطر



- والألبسة والأصباغ وما شابه ظاهرة إن لم يقطع الإنسان بنيجاستها^(١٨).
١٦. (مسألة ٤٠٣): أجزاء الميتة إذا كانت لا تحلها الحياة ظاهرة، وهي الصوف... ويلحق بالمذكورات الإنفحة، هذا كله في ميتة ظاهرة العين، أما ميتة نجسة العين فلا يستثنى منها شيء^(١٩).
١٧. (مسألة ٤١٠): الإنفحة هي ما يستحيل إليه اللبن الذي يرتفعه الجدي أو السخل قبل أن يأكل^(٢٠).
١٨. (مسألة ٣٩٣): أجزاء الميتة إذا كانت لا تحلها الحياة ظاهرة، وهي الصوف... ويلحق بالمذكورات الإنفحة، هذا كله في ميتة ظاهرة العين، أما ميتة نجسة العين فلا يستثنى منها شيء^(٢١).
١٩. ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة ظاهر كالصوف... واللبن والإنفحة وهي ما يؤخذ من السخال ونحوها لصناعة الجبن، والأحوط وجوبا الاقتصار في طهارتها على المادة المتجمدة الموجودة داخل الكرش دون نفس الكرش الذي فيه تلك المادة^(٢٢).
٢٠. (مسألة ٣٩٣): أجزاء الميتة إذا كانت لا تحلها الحياة ظاهرة، وهي الصوف... ويلحق بالمذكورات الإنفحة، هذا كله في ميتة ظاهرة العين، أما ميتة نجسة العين فلا يستثنى منها شيء^(٢٣).
- لقد أفتى أكثر الفقهاء بحلية الإنفحة، لكن السيد السيستاني دام عزّله قد فصل في المسألة، حيث إنه يختلف الحكم في حال كون الإنفحة المستخدمة هي نفسها المادة الصفراء، أو كانت من الغشاء الداخلي للمعدة.
- فإذا كانت من الغشاء الداخلي للمعدة فإن كان الحيوان غير مذكى فالإنفحة نجسة لا يجوز أكلها.
- * ملاحظة: تم إرسال رسالة إلى بعض شركات تصنيع الجبن للسؤال عن طبيعة

الإنفحة إن كانت حيوانية أو ميكروبية وإن كانت حيوانية فهل هي المادة الصفراء نفسها أو الغشاء الداخلي للمعدة قبل حوالي三年، لكن للأسف لم يُرد على أي من الرسائل.

المواهش:

- (١) الصحاح للجوهري ١: ٤١٣.
- (٢) معجم ألفاظ الفقة الجعفري: ٧٤.
- (٣) مجع البحرين ٤: ٣٤١.
- (٤) استفتاءات موقع آية الله السيد علي الحسيني السيستاني -دام ظله-، باب الإنفحة.
<http://www.sistani.org/local.php?modules=nav&nid=٥&cid=٢١>
 (٥) المصدر السابق.
- (٦) المصدر السابق.
- (٧) استفتاءات موقع آية الله السيد علي الحسيني السيستاني -دام ظله- باب الإنفحة.
<http://www.sistani.org/local.php?modules=nav&nid=٥&cid=٢١&sid=.&eid=.&page=٢>
- (٨) منهاج الصالحين للسيد السيستاني -دام ظله- ١: ١٣٧.
- (٩) تحرير الوسيلة للإمام الخميني قده ١: ١١٥ الرابع من النجاسات.
- (١٠) استفتاء مكتب السيد الخامنئي -دام ظله-.
- (١١) أوجوبة الاستفتاءات للسيد الخامنئي -دام ظله-.
- (١٢) منتخب الأحكام للسيد الخامنئي -دام ظله-: ٢٥٣.
- (١٣) منهاج الصالحين السيد الخوئي قده ١: ١٠٧.
- (١٤) هداية العباد السيد الگلبیاگانی قده ١: ١٠٨.
- (١٥) إرشاد السائل السيد الگلبیاگانی قده: ١٣٠.
- (١٦) هداية العباد الشيخ لطف الله الصافی -دام ظله- ١: ٩١.
- (١٧) توضیح المسائل الشیخ محمد تقی بهجت قده: ٣٧.
- (١٨) توضیح المسائل الشیخ مکارم الشیرازی -دام ظله-.

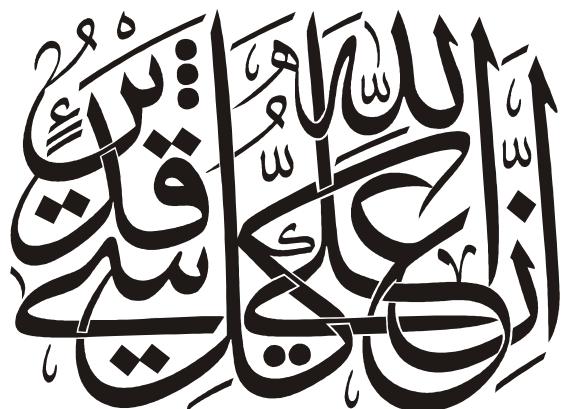
(١٩) الأحكام الواضحة الشيخ محمد الفاضل النكراني قده.

(٢٠) الأحكام الواضحة الشيخ محمد الفاضل النكراني قده.

(٢١) منهاج الصالحين الميرزا جواد التبريزي قده.

(٢٢) منهاج الصالحين السيد محمد سعيد الحكيم دامت طلعته ١: ١٢٥.

(٢٣) منهاج الصالحين السيد محمد الشاهرودي دامت طلعته ١.





سيبويه رائحة التفاح العربي

محمد علي الشيخ عيسى قاسم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم. قد دعاني فضولي العلمي لأن أبحث عن شخصية من الشخصيات العملاقة التي كثر وأن مررتُ على ذكرها خلال دراستي للعديد من الكتب النحوية ولم أجد آنذاك من البحوث ما يشفي غليلي ويسد حاجتي التي أريد، هذه الشخصية التي كانت النقطة الفارقة في تحديد مسار اللغة العربية النحوي، وكان لها الفضل الكبير في صياغة وجمع قواعد اللغة العربية بعدها كانت متفرقة في قصاصات بعض العلماء أو في أدمنغة بعضهم، سيبويه هو الشخصية العظيمة التي حفظت قواعد اللغة وجمعتها في

كتاب سمي بـ(الكتاب)، وقد حوى الكتاب أكثر القواعد العربية وال Shawahid النحوية، وبقي خالداً إلى يومنا هذا حتى سمي بـ(قرآن النحو)، وقد عزمت على كتابة نظر قليل عن هذه الشخصية الفذة، على الصورة تتضح.

وقد حاولت تسلیط الضوء على عدة جوانب كانت معتمدة لي في حياته، حيث بدأت البحث عن تعريفه وذكر نسبه وولادته، ثم تكلمت عن لقبه وما أثير عنه، ثم تطرق إلى نشأته وحياته، ثم عرجت بالحديث عن خطئه في الحديث الذي كان البداية لانحرافه في تعلم اللغة، ثم أوردت ذكر شيوخه ومن أخذ منهم، ثم تعرضت لذكر بعض مناظراته وبعض الحوادث التي ثُنِبَّاً عن علمه، ثم أخذت الكلام إلى ذكر تلاميذه، وأنهت البحث بالكلام عن وفاته وما يرتبط بها.

من هو سيبويه؟ ومتى ولد؟

هو إمام أئمة النحو "عمرو بن عثمان بن قتبر مولى بني العارث بن كعب بن عمرو بن علة بن خالد بن مالك بن أدد"^(١). وقيل كما ورد في المنتظم للتاريخ أنه: مولى الربيع بن زياد العارث البصري^(٢). وقال أحمد بن عبد الرحمن الشيرازي في كتاب الألقاب إن اسم سيبويه هو: (نشر بن سعيد)^(٣)، لكن هذا القول شاذ غريب. ويكنى "أبا بشر"، وهي الكنية المشهورة له في أغلب الكتب والتراجم، وقيل أنه ي肯ى بـ "أبا الحسن"^(٤). وهو فارسي الأصل ولد في مدينة البيضاء وهي أكبر مدينة في كورة اصطخر بلاد فارس في حدود عام أربعين ومائة من الهجرة، أي في سنة ستة وخمسين وسبعمائة من الميلاد، وتقع البيضاء على بعد ثانية فراسخ من شيراز. وقيل إنه ولد في مدينة سارة في بلاد فارس أيضاً. وقيل في الأهواز.

لماذا لقب عمرو بن عثمان بـ (سيبويه)؟ وهل لقب أحد قبله بهذا الاسم؟

اشتهر إمام العربية وحجة النحاة عمرو بن عثمان بلقبه (سيبويه) حتى صار لا يعرف إلا به؛ لكثرة استعماله، بالقدر الذي جعله يغطي على اسمه وكنيته. حيث ذكر الحقوقون والمؤرخون في كتبهم أقوالاً كثيرة وعديدة لسبب تسميته به (سيبويه) فمن قائل قال سمي بذلك لأن أمه كانت ترقسه به دائماً في صغره. وقيل سمي بذلك لرائحة طيب كانت تُشم منه، وقيل لأنه كان يعتاد شم التفاح، وقيل للطافته؛ لأن التفاح من ألطاف الفواكه، وقيل سمي بذلك لكون وجنتيه كأنهما تفاحتان^(٥)، يذكر أن سيبويه كلمة فارسية مركبة من (سيب) وهو: التفاح، و(بويه)^(٦) وهي: الرائحة، فيكون المعنى رائحة التفاح، وقد ذكر الشيخ عبد السلام هارون في مقدمة تحقيقه "للكتاب" أنه بحث كثيراً عن معنى اسم سيبويه فلم يجد معناه -رائحة التفاح- كما هو منشاع. ولكن الظاهر أنه بحث عنه في إطار اللغة العربية، والحق أنها كلمة فارسية كما تقدم، ولها من النظائر كـ (نبطويه)، و(عمرويه)، و(خلويه). وقيل أن سيبويه كلمة مركبة من (سي) وهي ثلاثة بالفارسية، و(بويه) ومعناها الرائحة، فيكون معنى سيبويه بأنه يعني ثلاثة رائحة^(٧)، ولكن هذا القول بعيد؛ باعتبار أنه ليس له وجه واضح للتلقيب بالإضافة إلى أنه شاذ، بخلاف القول بأنه رائحة التفاح فأكثر النقول تشير إلى ذلك.

وادعى الجوهري في كتابه "الصحاح" أن: "سيبويه ونحوه من الأسماء، اسم بُني مع صوت فجعلوا اسمًا واحدًا"^(٨).

والعجم كما يقول ابن خلkan يقولون: "سيبوَيْه، بضم الباء، وسكون الواو، وفتح الياء، لأنهم يكرهون أن يقع في آخر الكلمة: ويه، فإنها للندبة"^(٩). ولم يلقي أحد بـ (سيبويه) قبله قط، نعم عرف بهذا اللقب بعد المترجم له

ثلاثة من النحو^(١٠).

نشاته وحياته

بعد أن يفع سيبويه وصار شاباً خرج من مدينته البيضاء قاصداً البصرة حيث العلماء والفقهاء؛ حيث كانت البصرة حاضرة الثقافة والعلم والأدب حينذاك، علماً أن ذلك الوقت كان يشهد تقلبات سياسية كبيرة داخل الدولة العباسية على مستوى التصدي لزمام الخلافة، فمع تسلم أي خليفة من الخلفاء يتغير الوضع العام بالنسبة للدولة بحسب ميل الخليفة وانتتمائه، فمن حسن حظ سيبويه أنه قدم البصرة وكان ذلك في عصر هارون الرشيد^(١١) حيث فسحت الدولة آنذاك للفرس لتولى أرقى المناصب وأعلاها، وبدأت تقربهم أكثر فأكثر للباطل.

وكان عمره آنذاك بعد لم يتجاوز الرابعة عشر ربيعاً، فترعرع بين أحضان العلماء والمحدين وببدأ يحضر حلقاتهم و مجالسهم لينهل ويعرف مما شاء له الله من العلوم، وقد كان جميلاً نظيفاً مفترطاً الذكاء حذقاً إلا أن له حبسة في لسانه، وكان له من كل علم سبب كما قال ابن عائشة في صدد ذكر سيبويه: "كَمَا نَجَّلَ مَعْ سِبْيَوِيَّهُ النَّحْوِيَّ فِي الْمَسْجِدِ -مَسْجِدِ الْبَصَرَةِ-، وَكَمَا شَابَ نَظِيفَاً جَمِيلاً، قَدْ تَعَلَّقَ مِنْ كُلِّ عِلْمٍ بِسَبَبِهِ، وَضَرَبَ مِنْ كُلِّ أَدْبَرِ بَسْمِهِ، مَعْ حَدَّاثَةِ سَنَّهِ وَبِرَاعَتِهِ فِي النَّحْوِ"^(١٢).

خطأه في الحديث كان البداية

كان سيبويه وقتها يلازم مجالس العلماء وأهل الحديث وكان يأخذ الحديث عن حماد بن سلمة؛ ليكتبه ويرويه، فجاء سيبويه لحماد ذات يوم وقال: أحدثك هشام عن أبيه، في رجل رَعْفٌ -بضم العين-. فقال له: أخطأت، إنما هو "رَعَفٌ" -بفتح العين-. فانصرف للخليل ليسأله عن ذلك، فقال له الخليل: صدق حماد^(١٣)،

ومثله يقول هذا، ورُعِفَ باسم العين لغة ضعيفة.

كما روی أنه كان في حلقة لحمد بن سلمة يتلقى الحديث ويذونه، فاستملأ منه حmad قول النبي ﷺ: (ليس أحد من أصحابي إلا لو شئت أخذت عليه، ليس أبو الدرداء)، فقال سيبويه: "ليس أبو الدرداء" بالرفع وظنه أنه اسم ليس. فقال له حمد: لحقت يا سيبويه، ليس هذا ما ذهبت إليه، "ليس" هنا استثناء. فقال سيبويه مقولته المشهورة:

"لا جرم، والله لأطلبن علما لا تلحنني فيه أبدا" ^(١٤). ومن هنا كانت البداية لسيبوه حيث صار بعدها إمام العربية ومرجع النحو، فتسيد علم النحو وارتقا على هرمه، فلم يعلو على نحو أحد، فكانت البداية هي النهاية!.

شيوخه وعلماؤه

بعدما ألحن سيبويه حماد بن سلمة وبعد أن أخذ على نفسه عهداً أن يطلب علماً لا يلحن فيه أحد، لازم الخليل بن أحمد الفراهيدي فصاحبـة الظل للشيء، فأخذ ينهل من علمـه ويرتـوي من فراتـه، فلم يـلـ سـيـبـويـهـ منهـ، وـكـانـتـ لهـ خـصـوـصـيـةـ عـنـدـ الـخـلـيلـ، حـيـثـ يـقـولـ النـطـاحـ: "كـنـتـ عـنـدـ الـخـلـيلـ يـوـمـاـ، فـأـقـبـلـ سـيـبـويـهـ، فـقـالـ الـخـلـيلـ: مـرـحـباـ بـزـائـرـ لـاـ يـمـلـ" ^(١٥).

وقال المخزومي: "كان كثير المجالسة للخليل: ما سمعته يقول: مرحباً بزائر لا يمل إلا سيبويه". وما هذا إلا لخصوصية يختص بها سيبويه عند الخليل، وما الغريب في ذلك فقد روی أنه روی عن أستاذـهـ في (الكتاب) اثـنـيـنـ وـعـشـرـينـ وـخـمـسـمـائـةـ مـرـةـ، وـهـوـ قـدـرـ لمـ يـرـوـ بـهـ عـنـ غـيـرـهـ، بلـ حـتـىـ مـاـ يـقـارـبـهـ، وـهـوـ مـاـ يـبـيـنـ أـيـضـاـ خـصـوـصـيـةـ الأـسـتـاذـيـةـ التـيـ قـيـزـ بـهـ الـخـلـيلـ عـنـ غـيـرـهـ.

ولـناـ هـنـاـ بـذـكـرـ بـعـضـ أـسـاتـذـتـهـ وـشـيـوخـهـ وـبعـضـ مـاـ وـرـدـ عـنـهـمـ فـكـمـاـ يـقـولـونـ "اعـرـفـ الـأـسـتـاذـ تـعـرـفـ تـلـمـيـذـهـ":



١. **الخليل الفراهيدي**: هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن قيم أبو عبد الرحمن الفراهيدي، ويقال الفرهودي الأزدي، أخذ عنه سيبويه، والنضر بن شمبل، وأبو فيد مؤرج العجلبي، وعلي بن نصر الجهمي وكان سيبويه أبربعهم في النحو. وهو الذي اخترع علم العروض وفرّعه إلى خمسة عشر بحراً، وهو أول مبتكر للمعاجم العربية، وله معرفة بعلم النغم وله فيه تصنيف أيضاً، وله كتاب في اللغة يعرف بكتاب "العين". وله مؤلفات أخرى. وقد كان صالحًا وقوراً زاهداً صابراً على قساوة العيش ومرارته، فقد كان يقول: "لا يجاوز همي ما وراء بابي" ^(١٦).

ولد في البصرة في سنة مائة من الهجرة، وتوفي في البصرة سنة سبعين ومائة على المشهور.

٢. **الأخفش الكبير**: هو عبد الحميد بن عبد الحميد الهمجي، فهو من أهل هجر المكفي بأبي الخطاب، مولى قيس بن ثعلبة، لقبه "الأخفش الكبير"، وهو من أساتذة سيبويه. قال السيرافي: "قد أخذ سيبويه اللغات عن أبي الخطاب الأخفش"، وهذا يبين مدى استفادة سيبويه منه، ومن تلامذته أيضاً يونس وأبي عبيدة والكسائي وغيرهم، وينقل أنه كان ورعاً ثقة وكان يلتقي الأعراب ويأخذ منهم، وأخذ عن أبي عمرو بن العلاء كذلك.

وينقل أن له بعض الألفاظ اللغوية التي تفرد بها عن العرب، حيث ذكر عنه في معرفة الأفراد في المزهر في علوم اللغة وأنواعها أنه قال: الخفخوف: وهو طائر. والأخفش هو أول من فسر الشعر تحت كل بيت بفرده، وإنما كانوا إذا فرغوا من القصيدة فرسوها، وأختلف في وفاته فادعى البعض أن وقت وفاته مجهول ^(١٧)، وقال بعض آخر أنه توفي في عام سبعة وسبعين ومائة من الهجرة.

٣. **عيسي بن عمرو**: هو عيسى بن عمرو الثقفي البصري المكفي بأبي عمرو،

وهو من موالى آل خالد بن الوليد نزل في ثقيف فنسب إليهم، كان عالما بال نحو والعربيّة والقراءة والنسبة، وهو أهم تلاميذ عبد الله بن أبي إسحاق، وقد أخذ من عبيد الله بن كثير، وابن الحيص، وسع الحسن البصري وغيرهم، وهو من طبقة أبي عمرو بن العلاء ومن الآخذين عنه أيضاً، وعنده أخذ الخليل، والأصمعي، وسيبويه وغيرهم.

له العديد من المصنفات أشهرها مصنفه (الجامع والإكمال)، ويقال أن سيبويه لما أحضر الجامع ليقرأه على الخليل أنسد الخليل قائلاً:

ذهب النحو جمِيعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر
ذاك إكمال وهذا جامع وما للناس شمس
.....

وقد كان كثير التعمير في الكلام، وما ورد عن تعميره للكلام قوله: "ما لكم تكاكتم علي تكاكؤم على ذي جنة، افرنقعوا عنـي"^(١٩)، وورد عنه الكثير من هذا القبيل ولكننا لسنا بصد ذكر كل ذلك.

وكان أبو عمرو ضريراً، وتوفي في سنة تسع وأربعين ومائة وقيل في سنة خمسين ومائة.

٤. أبو زيد النحوي: هو سعيد بن أوس بن ثابت الخزرجي الأنباري، المعروف بـ: أبو زيد النحوي، كان عالماً في النحو واللغة والأشعار ومذاهب العرب ومشاربهم، روى عن أبي عمرو بن العلاء ورؤبة بن الحاج وعمرو بن عبيد وغيرهم. له مصنفات كثيرة وقد غلبت عليه اللغة والتوادر، من مصنفاته: لغات القرآن، الجمع والتثنية، غريب الأسماء، المقتضب، التوادر في اللغة.

وكان أبو زيد بعد وفاة سيبويه كثيراً ما يفتخر ويقول: "كلما حكى سيبويه في كتابه بقوله أخبرني الثقة فأنا أخبرته".^(٢٠)

وقيل إنه كان يأخذ عن أهل الكوفة من علم العرب، قال أبو سعيد: ”ولا نعلم أحداً من علماء البصريين في النحو واللغة أخذ من أهل الكوفة شيئاً من علم العرب إلا أبو زيد، فإنه روى عن المفضل الضبي“^(٢١).

ولد في سنة تسعه عشر ومائة من الهجرة، وتوفي في سنة خمسة عشر ومائتين من الهجرة، وقيل إنه توفي بعد سيبويه بنيف وثلاثين سنة.

وقد أخذ سيبويه العلم عن غيرهم أمثال يونس بن حبيب، فقد أخذ عنه النحو وروى عنه، ويذكر أنه توفي في سنة ثلاث وثمانين ومائة، وقد زاد عمره على مائة سنة وقد أخذ عن غيره من علماء وشيوخ البصرة أيضاً.

ويذكر كثير من المؤرخين أن واضح علم النحو هو أبو الأسود الدؤلي، وقد وضعه بإمرة من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وقد أخذه عن أبي الأسود (عنبرة الفيل)، ثم أخذه عن عنبرة ميمون الأقرن، ثم أخذه عن ميمون عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، ثم أخذه عنه عيسى بن عمر، وأخذه عن عيسى الخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم أخذه عن الخليل سيبويه^(٢٢).

علمه ومناظراته

منذ أن قدم سيبويه البصرة واشتد عوده فيها كان دائم التفوق على أقرانه وأترابه فكان ماسكاً بقبض السبق دائماً حيالاً كان، إلى أن تربع على كرسى إمامية البصريين وبزغ نجمه وذاع سيده في كل مكان؛ فكانت شهرته أجلى من علم فوقه نار، وما يروى عمّا جاء في علمه، قال ابن سلام في (كتابه): ”كنت جالساً في حلقة سيبويه في مسجد البصرة، فتذاكرنا شيئاً من حديث قتادة، فذكر حديثاً غريباً، وقال: لم يرو هذا إلا سعيد بن أبي العروبة، فقال بعض ولد جعفر بن سليمان: ما هاتان الزائدتان يا أبو بشر؟ فقال: هكذا، لأن العروبة الجماعة، ومن قال: عروبة فقد أخطأ، قال ابن سلام: فذكرت ذلك ليونس، فقال: صدق، لله دره“^(٢٣).

وَمَا وَرَدَ فِي هَذَا الْجَالِ أَيْضًا مَا حَدَثَ بِهِ الْمَازِنِي بِقَوْلِهِ: "قَالَ الْأَخْفَشُ: كَنْتُ عَنْ يَوْنَسَ فَقِيلَ لَهُ: قَدْ أَقْبَلَ سَبِيبُوِيَّهُ فَقَالَ: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ، قَالَ: فَجَاءَ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: كَيْفَ تَقُولُ: مَرَرْتُ بِهِ الْمَسْكِينَ، فَقَالَ: جَائَزَ أَنْ أَجْرِهَ عَلَى الْبَدْلِ مِنْ الْهَاءِ. قَالُوا: فَقَالَ لَهُ: فَمَرَرْتُ بِهِ الْمَسْكِينَ عَلَى مَعْنَى: الْمَسْكِينُ مَرَرْتُ بِهِ، فَقَالَ: هَذَا خَطَا، لَأَنَّ الْمَضْرُرَ قَبْلَ الظَّاهِرِ. قَالَ لَهُ: إِنَّ الْخَلِيلَ أَجَازَ ذَلِكَ وَأَنْشَدَ فِيهَا أَيْيَاتٍ، فَقَالَ: هُوَ خَطَا، فَقُمْنِي ذَلِكَ، قَالَ: فَمَرَرْتُ بِهِ الْمَسْكِينَ؟ - بِالنَّصْبِ - فَقَالَ: جَائَزَ، فَقَالَ: عَلَى أَيِّ شَيْءٍ يَنْصُبُ؟ فَقَالَ: عَلَى الْحَالِ. فَقَالَ سَبِيبُوِيَّهُ: أَلَيْسَ أَنْتَ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ الْحَالَ لَا تَكُونُ بِالْأَلْفَاظِ وَاللَّامِ؟ فَقَالَ لَهُ: صَدِقْتَ. ثُمَّ قَالَ سَبِيبُوِيَّهُ: فَمَا قَالَ صَاحِبُكَ فِيهِ؟ يَعْنِي الْخَلِيلَ، فَقَالَ سَبِيبُوِيَّهُ: قَالَ لِي: إِنَّهُ يَنْصُبُ عَلَى التَّرْحِمِ، فَقَالَ: مَا أَحْسَنَ هَذَا! وَرَأَيْتَهُ مَفْمُومًا بِقَوْلِهِ: نَصْبُتُهُ عَلَى الْحَالِ" ^(٢٤).

وليس من المناسب بمكان ونحن في صدد ذكر علمه ومناظراته ان لا نورد ذكر مناظرته مع الكسائي المعروفة بـ (المسألة الزنبورية)، حيث عندما قدم سببويه بغداد حاضرة الخلافة آنذاك عزم يحيى بن خالد بن برمهك - وهو وزير من وزراء البلاط - على الجمع بينه - وكان حينذاك إمام للبصريين - وبين الكسائي ^(٢٥) إمام الكوفيين في مناظرة في دار الرشيد، قال الفراء: "قدم سببويه على البرامكة، فعزم يحيى على الجمع بينه وبين الكسائي، فجعل لذلك يوماً، فلما حضر تقدمت أنا والأحمر، فدخلنا، فإذا بمثال في صدر المجلس، فقد علية، ومعه إلى جانب المثال جعفر والفضل، ومن حضر بحضورهم، قال: وحضر سببويه، فأقبل عليه الأحمر، فسألة عن مسألة، فأجاب فيها سببويه، فأقبل عليه الأحمر، فقال: أخطأت. ثم سأله عن ثانية، فأجاب فيها. فقال الأحمر: أخطأت. ثم سأله عن ثالثة، فأجابه فيها. فقال له: أخطأت. فقال سببويه: هذا سوء أدب. قال الفراء: فأقبلت عليه، فقلت: إن في هذا الرجل حدّة وعجلة، ولكن ما تقول فيمن قال: هؤلاء أبون. ومررت

بأبين، كيف تقول على مثال ذلك من وأيت وأويت. فقدّر، فأخطأ. فقلت: أعد النظر. فقدّر، فأخطأ. فقلت: أعد النظر. ثلث مرات، ولا يصيّب. فلما كثر ذلك عليه، قال: لست أكلمكما حتى يحضر صاحبكما، حتى أناظره. فحضر الكسائي، فأقبل على سيبويه، فقال: تسأليني أو أسألك؟ فقال: بل سلني أنت. فأقبل عليه الكسائي، فقال: كيف تقول: (كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبر، فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها؟) فقال سيبويه: فإذا هو هي. ولا يجوز النصب، فقال له الكسائي: لحنت، ثم سأله عن مسائل من هذا النحو: خرجت فإذا عبد الله القائم والقائم، فقال سيبويه: ذلك كله بالرفع دون النصب، فقال الكسائي: ليس هذا كلام العرب، ترفع ذلك وتنصبه، فدفع سيبويه قوله، فقال يحيى بن خالد: فقد اختلفتما، وأنتما رئيساً بديكما فمن ذا يحكم بينكم؟ فقال له الكسائي: هذه العرب ببابكم قد اجتمعت من كل أوب، ووافت عليك من كل صقع، وهم فصحاء الناس، وقد قطع بهم أهل المصريين، وسمع أهل الكوفة وأهل البصرة منهم، فيحضرون ويسألون، قال يحيى وجعفر: قد أنصفت، وأمر بإحضارهم، فدخلوا، وفيهم أبو فقس، وأبو ثروان، وأبو الجراح، وأبو زياد، فسئلوا عن المسائل التي جرت بين الكسائي وسيبوه، فتابعوا الكسائي وقالوا بقوله، فأقبل يحيى على سيبويه، وقال له: قد تسمع إليها الرجل؟ فاستكان سيبويه، فأقبل الكسائي على يحيى، وقال له: أصلح الله الوزير، إنه قد وفدى عليك من بلدك مؤملاً، فإن رأيت أن لا ترده خائباً، فأمر له بعشرة آلاف درهم^(٦٦).

وعما دار في المنازرة بين الكسائي وسيبوه، قال أبو الحسين علي بن سليمان الأخفش^(٦٧): " أصحاب سيبويه إلى هذه الغاية لا اختلاف بينهم أن الجواب كما قال سيبويه، وهو: فإذا هو هي، أي فإذا هو مثلها، وهذا موضع رفع وليس بموضع نصب. فإن قال قائل: فأنت تقول: خرجت فإذا زيد قائم وقائماً فتنصب قائماً، فلم يجز فإذا هو إياها؟ لأن إيا للمنصوب وهي للمرفوع؟"

والجواب في هذا أن قائماً انتصب على الحال وهو نكرة، وإيا مع ما بعدها مما

تلامذته

أضيفت إليه معرفة، والحال لا تكون إلا نكراً فبطل إياها، ولم يكن إلا هي وهو خبر الابتداء، وخbir الابتداء يكون معرفة لا نكراً، وال الحال لا يكون إلا نكراً، فكيف تقع إياها وهي معرفة في موضع ما لا يكون إلا نكراً؟ وهذا موضع الرفع^(٢٨).
 يذكر أن أصحاب سيبويه يقولون إن الأعراب الذين شهدوا للكسائي هم من أعراب "الحطمية" وهم من يأخذ عنهم الكسائي.

برز من أخذ العلم عن سيبويه اثنين من العلماء، وكانا علمين من علماء عصرهما، وهما الأخفش الأوسط وقطرب النحوي، وقد أكثرت التنقيب في الكتب، وحاولت جاهداً العثور على ذكر غيرهما من أخذ عن سيبويه، ولكن لم أجد أحداً يذكر في المساحة الواسعة التي بحث فيها على أقل تقدير، فلنا هنا بذكر اليسير مما ورد في ذكرهما:

١. الأخفش الأوسط: هو سعيد بن مساعدة الجاشعي البلاخي -نسبة إلى بلخ - البصري، المكنى بأبي الحسن، المعروف بـ(الأخفش الأوسط)، والأخفش: من له عينان صغيرتان مع ضعف بصرهما، وكان أجلعاً: وهو الذي لا تنضم شفتاه، ولا تنطبق على أسنانه، سكن البصرة وأخذ النحو عن سيبويه وقام بتدريسه، وقيل إن الكسائي قرأ عليه الكتاب سراً.

وهو الذي زاد في العروض بحراً وهو (الخبي)، وكان معتزلياً عالماً بالكلام، وله الكثير من المصنفات أبرزها كتاب المقاييس في النحو، والأوسط في النحو، والاشتقاق، والعروض والقوافي، وغريب القرآن، وتفسير معاني القرآن وغيرها.

"قال أبو العباس كان الأخفش أكبر سنًا من سيبويه وكانت جميّعاً يطلبان، قال فجاءه الأخفش يناظره بعد أن برع فقال له الأخفش: إنما ناظرتك لاستقيد لا لغيره، أتراني أشك في هذا"^(٢٩).

وكان يقول: "كان يعرض علىَّ ما يعمل من كتابه -يقصد سيبويه-، وكان أعلم مني، وأنا اليوم أعلم منه.

قال القاضي أبو المحسن: ما كنت أستحب لسعيد أن يقول ذلك، لأنه يتعرض لقول الشاعر:

اعلمه الرماية كل يوم فلما اشتد ساعده رمانی^(٣٠)

وتوفي الأخفش سنة عشر ومائتين، أو إحدى وعشرين ومائتين، أو خمس عشرة ومائتين.

٢. قطرب: هو محمد^(٣١) بن المستنير بن أحمد اللغوي البصري، مولى سالم بن زياد، المكفي بأبي علي، المعروف بقطرب، ومن سماه بذلك سيبويه؛ حيث كان يبكر له في الحضور قبل أحد من تلامذته: فقال له: "ما أنت إلا قطرب ليل، فبقي عليه هذا اللقب، وقطرب: اسم دويبة لا تزال تدب ولا تفتر، وهو بضم القاف وسكون الطاء المهملة وضم الراء وبعدها باء موحدة"^(٣٢)، أخذ النحو عن سيبويه وعن غيره من علماء البصرة، وكان عالماً بال نحو واللغة والأدب والكلام وكان معتزلياً. كان مؤدياً لأولاد أبي دلف العجلي، وهو أول من وضع المثلث^(٣٣) في اللغة، وله الكثير من المصنفات منها: النواذر، الأضداد، الأزمنة، تفسير القرآن على مذهب المعتزلة، كتاب المهمزة، الاشتقاء، الأصوات، القوافي، العلل في النحو، المثلث في اللغة وغيرها.

ولد في البصرة وكانت وفاته في سنة ست ومائتين.

وما لا شك ولا ريب فيه أن لسيبويه تلاميذ غير ما ذكرنا، وهذا الإدعاء له ما يفسره من القرآن الدالة على ذلك من خلال النصوص الواردة التي بين أيدينا^(٣٤)، ناهيك عن القول بأن تلاميذه لم تحدّهم حلقاته التي كان يلقي فيها دروسه، فكتابه هو المدرس الأول والأوسع لكل نحوي أراد النحو، وهو يغنى عن

حضور حلقة غيره من النحاة لما حواه عن العربية من القواعد والشواهد.
يقول الرمخشري:

ألا صلی الإله صلاة صدق على عمرو بن عثمان بن قنبر
فإن كتابه لم يغرن عنه بنو قلم ولا أبناء
وفاته

بعد أن تناظر سيبويه مع الكسائي وبعدهما شهد الأعراب لقول الكسائي، انصرف سيبويه كِمَا وقد حمل في نفسه شيئاً ظنا منه أنهم تحاملوا عليه، فقرر الرحيل عن بغداد، وتوجه إلى خراسان قاصداً طلحة بن طاهر حيث كان يحب النحو وهو من ملوكها، وبعد أن وصل إلى ساوة مرض مرضه الذي مات فيه، وقيل إن معدته قد ذريةت فمات.

وقيل إن إبراهيم النظام دخل على سيبويه في مرضه، فقال: "كيف تجدى يا أبا بشر؟ قال: أجذني ترحل عنى العافية بانتقال، وأجد الداء يخامرني بحلول، غير أنني قد وجدت الراحة منذ البارحة. قلت: فتشهي شيء؟ قال: لا، ولكن أشتهي أن أشتهي. فلما كان من غذ ذلك اليوم، دخلت إليه وأخوه يبكي، وقد قطرت دمعة من دموعه على خده، فقلت كيف تجدى؟ فقال: يسر الفتى ما قد تقدم من بقا إذا عرف الداء الذي هو قاتله. قال النظام: ثم مات من يومه".^(٣٦)

يدرك أن سيبويه مات قبل جماعة من أخذ عنهم كيونس بن حبيب وأبو زيد النحوي وغيرهما، وقد اختلف كثير في مكان وزمان وفاته، قال ابن القانع: مات بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة، وقال أبو الفرج ابن الجوزي توفي سيبويه في سنة أربع وتسعين ومائة وعمره اثنتان وثلاثون سنة، وإنه توفي بمدينة ساوة^(٣٧)، وذكر خطيب بغداد عن ابن دريد أن سيبويه مات بشيراز وقبره بها، وقيل

إنه توفي في سنة سبع وسبعين، وقيل تسع وسبعين، وقيل ثمان وثمانين، وقيل إحدى وتسعين ومائة، وقيل بأن وفاته كانت بالبيضاء بشيراز وأن قبره هناك، قال الأصمي: "قرأت على قبر سيبويه بشيراز: هذا قبر سيبويه. وعليه مكتوب هذه الآيات:

ذب الأحبة بعد طول تزاور ونأى المزار فأسلمواك وأقشعوا
تركوك أوحش ما يكون بقدرة لم يؤنسوك وكربة لم يدفعوا
 قضي القضاء وصرت صاحب حفرة عنك الأحبة اعرضوا وتصدعوا".^(٣٨)

وقد يكون رأي أبو المحسن التنوخي في كتابه تاريخ العلماء النحويين الأصوب، حيث يقول: "تُوفِي سيبويه رحمه الله، بعد منصرفه من بغداد، سنة ثمانين ومائة، وعمره على ما أوجبه التأمل والتقريب خمسون سنة، وذلك لأنَّه قد روى عن عيسى بن عمر، يقول: أخبرني عيسى. في غير موضع من "الكتاب"، ولا اختلاف في التاريخ أنَّ عيسى بن عمر تُوفِي سنة تسع وأربعين ومائة، فينبغي أن يكون سمع عنه وهو ابن تسع عشرة، وما زاد عليها.

وليس قول من قال عمره ثلاثة عشر سنة بشيء، هذا مُحال لا يلتفت إليه، ولا يعول عليه، لأنَّه على غير تأمل ولا معرفة".^(٣٩)

الخاتمة

لقد كانت حياة سيبويه على رغم قصرها مليئة بالدروس وزاخرة بالعبر، فقد زان نجمه في الأفق وهو في ريعان شبابه بعد أن استفاد من الخطأ الذي ارتكبه عند حماد، لقد كانت مواقفه وتصرفاته مثلاً يحتذى به لكل طالب علم أراد الوصول إلى مصاف العظماء، لقد سطر سيبويه اسمه على صفحات التاريخ كأحد أهم الشخصيات التي أحدثت نقلة نوعية في تاريخ النحو العربي، فقد كرس كل

عمره للنحو، وبدأ يؤسس مدرسة بنا أركانها مما حصله من أصول النحو من أخذ عنهم، وكان للخليل حصة الأسد في ذلك، وبعدها أفرغ كل ذلك في كتابه الذي توارثته أيدي العلماء بعده، وبدأوا بعدها ببسطه وشرحه.

وفي الحقيقة إن هذا البحث البسيط ليس شاملًا لكل التفاصيل المتعلقة بسيبويه، ولذلك فأقترح لمن أراد إكمال المسير في البحث، البحث في بعض العناوين المتعلقة بالكتاب، وهي:

١. لماذا سمى بـ (الكتاب)؟
٢. هل أكمل سيبويه الكتاب؟
٣. هل هو مؤلفه؟
٤. منهج الكتاب.
٥. مكانة الكتاب وأهميته.
٦. ذكر بعض شرائح الكتاب.

المواهش:

(١) أخبار النحوين ص ٦.

(٢) ورد هذا القيل في البداية والنهاية وغيره أيضاً في الجزء الحادي عشر، لكن السيوطي في بغية الوعاة ذكر أنه كان "مولى بنى الحارث ثم مولى بنى الريبع"، وبهذا لا يكون هناك تعارض بين القولين. والظاهر أن أكثر النقول صورت كونه إما مولى بنى الحارث أو مولى بنى الريبع، فحصلت شبهة المعارضة لهذا السبب. أما القول الذي نقله السيوطي فيبدو أنه الأصوب لما فيه من التراتب.

(٣) نقاً عن كتاب البلقة في ترجم أئمة النحو واللغة / ص ٥٣

(٤) ورد هذا القيل في أبجد العلوم. المجلد الثالث.

(٥) ذكرت هذه الأقوال في أبجد العلوم / الجزء الثالث، وفي بغية الوعاة وغيرها.



- (٦) يوجد خطأ شائع في أكثر الكتب أن (ويه) معناها الرائحة، ولكن الصحيح أن (بو) هي التي بمعنى الرائحة، وحاصل هذا الخطأ أن سيبويه كلمة مركبة والفرس لا يوجد في لغتهم التشديد فاللتقت باءان، باء (سيب)، وباء (بويه) فحذفت باء (بويه) ومن هنا حصل الاشتباه.
- (٧) هذا القول منسوب للعسكري / تاريخ العلماء والنحوين.
- (٨) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان/ج ٣ ص ٤٨٧.
- (٩) المصدر السابق.
- (١٠) ذُكرت هذه المعلومة في حاشية كتاب "لغات القرآن المأخوذة من مجمع البيان"، وقد أكمل العباره بقوله " وأشار إليهم السيوطي في نهاية البغية". وقد راجعت بغية الوعاة للسيوطى وذكرهم هناك، وهم:
١. علي بن عبد الله بن إبراهيم، أبو الحسن المغربي المالكي النحوي.
 ٢. محمد بن عبد العزيز بن محمد بن محمود بن سهل أبو نصر التيمي الأصبهاني النحوي القاضي.
 ٣. محمد بن موسى بن عبد العزيز الكندي المصري أبو بكر، وقيل أبو عمران الصيرفي ويعرف بابن الجبي.
- وكثير بعد ذلك تلقى بعض العلماء بـ (سيبويه زمانه) للدلالة على غزاره علمه ومعرفته، وللإشارة إلى تسيده علماء عصره.
- (١١) علماً أن هارون الرشيد له زوجتان إحداهما فارسية وهي أم المؤمن.
- (١٢) المنظم في التاريخ / الجزء السابع.
- (١٣) تاريخ العلماء والنحوين ص ٨.
- (١٤) بغية الوعاة ج ١ ص ٥٤٨.
- (١٥) تاريخ العلماء والنحوين ص ٨.
- (١٦) البداية والنهاية/ج ١٠ ص ١٧٣.
- (١٧) من ادعى ذلك هو أبو محمد عبد الله اليافعي في مؤلفه مرآة الجنان وعبرة اليقطن.
- (١٨) البداية والنهاية/ج ١٠ ص ١٧٣.
- (١٩) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان /ج ٣ ص ٤٨٧. وفي بعض الكتب، "ما لكم تأكلكم علي كتكائكم على ذي جنة، افرنقوعا عنني"، من كتاب دروس في البلاغة للشيخ معين

دقيق / ص ٢٠.

(٢٠) المزهر في علوم اللغة وأنواعها ج ١ ص ١١١.

(٢١) أخبار النحوين ص ٨.

(٢٢) المنظيم في التاريخ / الجزء السابع.

(٢٣) تاريخ العلماء النحوين ص ٨.

(٢٤) أخذت هذا الخبر من بحث بعنوان سيبويه / الانترنت.

(٢٥) هو إمام نحاة الكوفة واسمه علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي الأستدي، ويكتفى بأبي الحسن، وهو معلم الأمين ابن الرشيد.

(٢٦) تاريخ العلماء والنحوين ص ٩.

(٢٧) وهو الأخفش الصغير، علما أن هناك ثلاثة أخفش مشهورون، وهم:

١. الأخفش الأكبر: أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد الجيد، وهو الذي ذكره سيبويه في كتابه.

٢. الأخفش الأوسط: سعيد بن مساعدة أبو الحسن ، الذي يروى عنه كتاب سيبويه، وهو صاحبه.

٣. الأخفش الأصغر: أبو الحسن علي بن سليمان ، صاحب أبيوي العباس النحوين: أحمد بن يحيى الملقب بشعلب، ومحمد بن يزيد الملقب بالمبред. وقد ذُكروا في مقدمة ابن صلاح في معرفة ألقاب الحديثين. وقد وجدت ذكر أخفش آخر في المزهر في علوم اللغة وأنواعها وهو أبو الحسن علي بن المبارك الأخفش الكوفي. وهناك أخفش آخر أيضاً. وقيل إنهم أحد عشر أخفشاً.

(٢٨) هذا الجواب ورد في بحث بعنوان سيبويه / الانترنت.

(٢٩) أخبار النحوين ص ٧.

(٣٠) تاريخ العلماء والنحوين ص ٨.

(٣١) وقيل إنه الحسن بن محمد، ورد هذا القيل في وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / ج ٤ ص ٣١٣.

(٣٢) الأعيان وأنباء أبناء الزمان / ج ٤، ص ٣١٢.

(٣٣) المقصود بذلك أنه جمع أسماء ثلاثة يأتي أولها مفتوحاً ومكسوراً ومضموماً، فيدل على معاني مختلفة.

(٣٤) من القرائن الدالة على ذلك، هو ما تعرضنا له في الكلام عن قطرب من أنه كان يبكر الحضور لسيبويه قبل أحد من تلامذته، وهذا ما ينقله أكثر المؤرخين في كتبهم، وما هذا إلا إشارة لوجود تلمذة يأخذون عن سيبويه، وإنما كان قطرب يسبقهم لذلك، ومن غير المعقول أن عالما قد تسيد علماء عصره لا يكون له من التلامذة إلا اثنين كما تقدم ذكرهما؟

(٣٥) البلقة في ترجم أئمة النحو واللغة / ص .٥٣.

(٣٦) تاريخ العلماء النحويين ص .١٠.

(٣٧) مرآة الجنان وعبرة اليقطان.

(٣٨) تاريخ العلماء والنحويين ص .١٠.

(٣٩) المصدر السابق.



دراسة حول التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عَلَيْهِ السَّلَامُ

عبدالرؤوف حن الربيع

تمهيد

من أبرز الأمور المؤثرة في مقدار ودرجة الاعتماد على الروايات الحديبية التي ترتكز عليها جملة من العلوم كالفقه والعقائد والتفسير... الخ هي معرفة المصدر والأصل الذي أخذت عنه، والطريق الموصل إليه، وخاصة إذا كانت الرواية دخيلة في تنقيح حكم شرعى أو تثبت عقيدة ما، وما شابه ذلك من الموارد التي لا بد فيها من التوثيق والتبسيط.

وهذا المصدر تارة يكون واضح النسبة، مشهوراً معروفاً يكفيه مؤنة التنقيب الزائد عن أحواله، ككتاب الكافي مثلاً، وتارة لا تصل شهرته إلى ذلك فتحتاج

إلى مزيد بحث عما يرفع القناع عنه ويكشف عن حقيقته، كما هو الحال في كتاب التفسير المنسوب لمولانا الإمام الحسن العسكري عليه السلام، والذي تقع هذه الدراسة بصدره.

نبذة عامة عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام

هو تفسير يرويه محمد بن القاسم المفسر الأسترابادي، عن يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار، بإملاء من الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وذلك ضمن قصة مدونة مذكورة مطلع التفسير، الموجود منه حالياً مجلد واحد يتناول تفسير الفاتحة وبعض سورة البقرة، ويضم روايات تدخل في حقول متنوعة، كما أن فيه طائفة من القصص والمعاجز الطويلة والغريبة، وهو موضوع لعناية العلماء بالبحث والتدقيق رغم تباينهم واختلاف نظرهم حوله بأكثر من رأي.

هذا وينقل لنا ابن شهر آشوب عن (الحسن) بن خالد البرقي: "أخو محمد بن خالد من كتبه: تفسير العسكري من إملاء الإمام عليه السلام مائة وعشرون مجلد"^(١)، والظاهر أنه تفسير آخر بنفس الاسم -غير ما نحن بصدره- على ما اختاره صاحب الذريعة^(٢)، ولم يصلنا منه شيء، وسيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

أهمية العلمية:

تكمّن أهميّة هذا التفسير من الناحيّة العلميّة في احتوائه العديد من الروايات المعينة في فهم بعض الدلالات القرآنية والتطبيقات عليها، والتي يمكن أن يستفاد منها -لو ثبت الاعتماد عليها- بعض الأحكام الشرعية، مثل تلك الرواية المشهورة: «فاما من كان من الفقهاء صاتاً لنفسه، حافظاً لدینه، خالفاً هواه، مطيناً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(٣)، حيث سيقت كواحدة من الأدلة التي قد يستنبط منها اشتراط العدالة في المثل^(٤)، كذلك الحال في مجال العقائد والكلام والتاريخ



وغيره من العلوم.

قصة كاتبته:

ورد في بداية هذا الكتاب قصة تدوينه - وهي على لسان يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار - كالآتي: "... كان أبوانا إماميين، وكانت الزيدية هم الغالبون بأسترا آباد، وكنا في إماراة الحسن بن زيد العلوى الملقب بالداعي إلى الحق إمام الزيدية، وكان كثير الإصغاء إليهم، يقتل الناس بسعایاتهم، فخشينا على أنفسنا، فخرجنا بأهلينا إلى حضرة الإمام أبي محمد الحسن بن علي بن محمد أبي القائم عليه السلام، فأنزلنا عيالاتنا في بعض الخانات، ثم استأذنا على الإمام الحسن بن علي عليه السلام فلما رأناه قال: «مرحباً بالأوين إلينا، المتوجهين إلى كنفنا، قد تقبل الله تعالى سعيكم، وأمن روعكم وكفاكم أعداء كما، فانصرفاً آمنين على أنفسكم وأموالكم». فعجبنا من قوله ذلك لنا، مع أنها لم نشك في صدق مقاله. فقلنا: فماذا تأمرنا أيها الإمام أن نصنع في طريقنا إلى أن ننتهي إلى بلد خرجنا من هناك، وكيف ندخل ذلك البلد ومنه هربنا، وطلب سلطان البلد لنا حيث ووعيده إيانا شديداً! فقال عليه السلام: «خلفاً على ولديكما هذين لأفيدهما العلم الذي يشرفهما الله تعالى به، ثم لا تحفلاً بالسعادة، ولا بوعيد المسعى إليه، فإن الله عز وجل (يقسم السعادة) ويلجئهم إلى شفاعتكم فيهم عند من قد هرتم منه».

قال أبو يعقوب وأبو الحسن: فأتمرا لما أمرنا، [قد] خرجا وخلفانا هناك، وكنا نختلف إليه، فيتلقانا بير الآباء وذوى الأرحام الماسة.

فقال لنا ذات يوم: «إذا أتاكم خبر كفالة الله عز وجل أبوبيكما وإخزائه أعداءهما وصدق وعدي إياهما، جعلت من شكر الله عز وجل أن أفيدكم تفسير القرآن مشتملاً على بعض أخبار آل محمد عليهما السلام فيعظم الله تعالى بذلك شأنكم».

قالا: فلم نبرح من عنده حتى جاءنا فيج^(٥) قاصد من عند أبوينا بكتاب

يدذكر فيه أن الحسن بن زيد العلوي قتل رجلا بسماعة أولئك الزيدية، واستصفي ماله ثم أتته الكتب من التواحي والأقطار المشتملة على خطوط الزيدية بالعدل الشديد، والتوبیخ العظيم يذكر فيها أن ذلك المقتول كان (من)^(٦) أفضل زيدي على ظهر الأرض، وأن السعاة قصده لفضله وثروته. ... وأن العلوي نذر لله عزّوجلّ أن لا يعرض الناس في مذاهبهم. ... فقال الإمام عثـلـيـة: «إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ».

فلما كان اليوم العاشر جاءنا كتاب أبوينا: أن الداعي إلى الحق قد وف لنا جميع عداته، وأمرنا بملازمة الإمام العظيم البركة، الصادق الوعد. فلما سمع الإمام عثـلـيـة [بهذا] قال: «هذا حين إنجازي ما وعدتكما من تفسير القرآن»، ثم قال عثـلـيـة: «[قد] وظفت لكما كل يوم شيئا منه تكتبهانه، فألزماني وواظبا علي يوفر الله تعالى من السعادة حظوظكم». فأول ما أملى علينا أحاديث في فضل القرآن وأهله، ثم أملى علينا التفسير بعد ذلك، فكتبنا في مدة مقامنا عنده، وذلك سبع سنين، نكتب في كل يوم منه مقدار ما تنشط له...»^(٧).

الطريق إليه:

تنتهي سلسلة أسانيد هذا التفسير إلى الأئمـةـ الـأـبـادـيـنـ، أبيـ يـعقوـبـ يـوسـفـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ زـيـادـ، وـأـبـيـ الـحـسـنـ عـلـيـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ سـيـارـ، وـهـمـاـ مـنـ الشـيـعـةـ الـإـمـامـيـةـ، وـقـدـ وـجـدـ إـلـيـهـماـ سـنـدـانـ:

السند الأول: قال الشيخ أبو الفضل شاذان بن جبرئيل بن إسماعيل القمي أداء الله تأييده: حدثنا السيد محمد بن شراحتك الحسني المرجاني، عن السيد أبي جعفر مهتدى ابن حارث النجاشي المرعشى، عن الشيخ أبي عبد الله جعفر بن محمد الدوريسى، عن أبيه، عن الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، عن أبي الحسن محمد بن القاسم الأسترابادى الخطيب، عن أبي يعقوب يوسف بن محمد بن زياد وأبي الحسن علي بن محمد بن سيار.

السند الثاني: ما ذكره العلامة الجلسي عن بعض النسخ، وهو: قال محمد بن علي ابن محمد بن جعفر بن الدقاق: حدثني الشیخان الفقيهان أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان، وأبو محمد جعفر بن أحمد بن علي القمي رحمهما الله، قالا: حدثنا الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه(الشيخ الصدوق) ... إلى آخر السند المتقدم^(٨).

آراء العلماء حوله:

كثرت أقوال وكلمات الأعلام حول هذا التفسير، ويُمكن بنحو عام إرجاعها إلى ثلاثة آراء^(٩):

الأول: عدم اعتبار الكتاب بأكمله، وهو موضوع، وأبرز القائلين به هو الغضائري (بن الغضائري) والعلامة الحلبي والمحقق الدمامي^(١٠) ومن المتأخرین السيد الخوئي^(١١).

الثاني: اعتبار جميع ما في الكتاب، ومن أنصار هذا القول الشيخ الحر صاحب الوسائل^(١٢)، والمجلسيان الأب والابن وصاحب المستدرك^(١٣).

الثالث: التفصيل، فبعضه معتبر، وبعضه الآخر مردود، حاله حال سائر الكتب التي فيها المقبول وفيها غيره، ومن المتبنّين لهذا الرأي الشيخ الداوري^(١٤).

تفسير العسكري عليه السلام في بساط البحث

لو نظرنا بشكل عابر للأدلة والمناقشات التي عرضها أصحاب كل رأي لتبين ختارهم حول التفسير لوجدنا أنها تتمحور تحت إطارين وسياقين، الأول هو من جهة طريق وسند التفسير إلى الإمام العسكري عليه السلام، والثاني هو من حيث محتواه ومضمونه، وعليه ينبغي من أجل الخوض في غمار البحث وتقليل

أدلة القبول والرفض بدون تداخل وتشویش بين السياقين أن نتناول كل واحد منهما على حده.

أولاً: مناقشة سند التفسير

الشق الأول من كلا سندي التفسير -وتحديداً من بدايته إلى الشيخ الصدوق عليه السلام - لا توجد فيه مشكلة، لكن الكلام وقع فيمن يروي عنه الصدوق وهو محمد بن القاسم الأسترآبادي، والرجلين الذين ينقل عنهما وهما يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار.

أما بالنسبة لحمد بن القاسم الأسترآبادي فقد قال عنه العلامة الحلبي في الملاحة عند ترجمته: "محمد بن القاسم وقيل ابن أبي القاسم المفسر الأسترآبادي روى عنه أبو جعفر ابن بابويه ضعيف كذاب روى عنه تقسيراً يرويه عن رجلين مجاهلين أحدهما يعرف بيوسف بن محمد بن زياد والأخر علي بن محمد بن يسار عن أبيهما عن أبي الحسن الثالث عليه السلام والتفسير موضوع عن سهل الدبياجي عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير"^(١٥). وهو عين ما ذكره ابن الغضائري^(١٦) فالعلامة أخذه منه^(١٧).

ويرد عليه:

١- أن الكتب المعتمدة في معرفة أحوال الرجال كالأصول الأربع (الكتبي والنجاشي وفهرست رجال الشيخ) لم تذكر عنه شيئاً لا من جهة التوثيق ولا التضعيف، ونسبة التضعيف مرجعها ابن الغضائري، والملاحة مجرد نقل عنه، وكذلك من جاء بعدها كالمحقق الداماد، وتضعيفات ابن الغضائري محل نظر وتوقف^(١٨)، بعض الطرف عن الوجه في عدم اعتبارها حيث ذكروا لذلك عدّة نظريات^(١٩).

٢- إنه أحد مشايخ الصدوق، وبناء على من يرى شيخوخة الإجازة كافية

في التوثيق فأمره سهل، وقد أكثر الرواية عنه، والترجم عليه والترضي عنه. فإن قيل: "رواية الصدوق عنه كثيرا لا تدل على وثاقته، ولا سيما إذا كانت الكثرة في غير كتاب الفقيه، فإنه لم يتلزم بأن لا يروي إلا عن ثقة، نعم لا يبعد دعوى أن الصدوق كان معتمداً عليه لروايته عنه في الفقيه، المؤيد بترضيه وترجمه عليه كثيراً، ولكن اعتماد الصدوق لا يكشف عن الوثاقة، ولعله كان من جهة أصالة العدالة".^(٢٠)

فإنه يقال: إن كثرة رواية الجليل عن شخص أمارة الوثاقة؛ إذ يعيّب عليه كثرة النقل عن الضعيف^(٢١)، خاصة إذا اقترن نقله مع ما يظهر منه الاعتماد، ثم إن الترجم والترضي وخاصة الثاني لا يخلو من إشارة وتلویح على الوثاقة، ولا سيما مع تكرار ذلك مراراً، ومن شخص عارف كالصدوق قتيل، نعم قد يكون مجرد الاستغفار أو بعض حالات الترجم لا يدل عليها، إلا أن كثرة ذلك، وضممه مع الترضي -الذي هو مرتبة أعلى من الاستغفار والترجم- يستشف منه الوثاقة.

يقول الحق الداوري في هذا الشأن: "والتحقيق في المقام أن يقال: إن الدعاء بطلب المغفرة لا دلالة فيه على التوثيق، ولم يقل به أحد، ومحل الكلام هو الترجم والترضي. فاما الترجم: فالظاهر أنه مورد اهتمام العرف، فلا يترجم على كل أحد وإن كان لا يفرق فيه بحسب اللغة، فكلّ شخص يمكن أن يُدعى له بالرحمة.

وأما الترضي: فهو في اللغة بمعنى الرضا، أي قبله الله وأراد ثوابه، وهو لا يطلق على كلّ أحد، فلا يقال لمن يتجاهر بالفسق مثلاً: (رضي الله عنه)، وإنما يقال [لمن] كان في رتبة عالية من الجلاله والقداسة، كسلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار وأمثالهم، وعلى هذا تختلف العباري باختلاف الحالات والمقامات.

فالمرتبة الأولى، وهي: طلب الغفران، يفرض فيها المصيان والخطأ فيطلب الستر

والتجاوز عن خطئه. والمرتبة الثانية، وهي: طلب الرحمة كالأولى مع زيادة التعطف والرقّة. والمرتبة الثالثة، وهي: طلب الرضا، فانظر فيها إلى الأعمال الصالحة فقط فيطلب الثواب والأجر عليها، فكأنما لا يرى له خطأ أو عصيان، ونظيره ما يقال عند ذكر الأجلاء في عصرنا: «قدس الله سرّه» أو «أعلى الله مقامه»، ولا إشكال في دلالته على الجلالة والعظمة فوق الوثاقة^(٢٢).

وأما أحواله العدالة فهي مورد نظر وتوقف، والمدرك المدعى لها مردود، وهي أشبه بالقول بعدلة الصحابة.

والخلاصة: أنه بإمكاننا تجاوز مشكلة السندي من جهة الأسترآبادي، ولا أقل من كونه حسناً، وإن تزّلنا وأغمضنا العين عن جميع ما ذكر فهو مجھول الحال وليس ضعيفاً كذباً كما نقل.

وأما بالنسبة للرجلين، وما يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار فوصفهما ابن الغضائري والعلامة في الخلاصة -في الكلام المتقدم- بالمجھولين، ولم يذكرها مدح ولا ذم في كتب الرجال، ولكن وجدت محاولتان لتوثيقهما:

الأولى: نص الطبرسي في الاحتجاج -عندما ذكرهما: "وكانا من الشيعة الإمامية"^(٢٣)، وهذه العبارة مذكورة أيضاً في بداية تفسير العسكري عَلَيْهِ السُّلَطَانُ^(٢٤)، ومعها كيف يكونا مجھولين؟

ويرد عليها: أن هذه العبارة لوحدها قاصرة عن إثبات وثاقتهما، وهل مجرّد الكون من الشيعة الإمامية يستلزم القول بالوثيقة؟، ثم إنّه قد يقال أن الهدف منها هو بيان أنّ الرواين (الولدين) من الشيعة الإمامية بدواً وليس من الزيدية ثم استبصراً، ولا يراد أكثر من ذلك، ويعضد هذا الإضافة الموجودة لهذا السندي في بعض مصنفات الصدوق بزيادة: (من أبويهما)، يقول صاحب الذريعة: "والذي

يخطر بالبال في منشأ حدوث هذه الزيادة هو أن المفسر الراوي للصدوق عن الولدين قد وصفهما بعد ذكر اسمهما بقوله: (كانا من الشيعة الإمامية من أبويهما، أو مع أبويهما، أو عن أبويهما) توصيفاً لهما بالتشيع ولادة ثم ذكر قوله (قالا حدثنا الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ) يعني قال الولدان، فكان مراد المفسر بيان أنهما ولدا على التشيع ولم يكن تشيعهما باستبصارهما بل اتخاذ التشييع عن أبويهما وفهم الصدوق مراده وحدث عنه كما سمعه منه...^(٢٥).

الثانية: القصة التي صدر بها التفسير الكاشفة عن عنایة الإمام العسكري عَلَيْهِ السَّلَامُ ومدحه لهما.

وفيها: هذا جيد لو لم يكونا هما من نقل هذه القصة، إذ لا يصح الاعتماد على مدح في روایة ينقلها الراوي في حق نفسه.

والخلاصة: بهذا المقدار من الأدلة لا يمكننا تحصيل وثاقة جميع من ذكر في سند التفسير إلى الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، مع بقاء احتمال الوثاقة مفتوحاً؛ حيث لا يوجد ما يعارضه، وحينئذ لو وجدت قرائن أخرى تضم إلى الموجود وتُكمل النقص فيه يمكن تحصيل قافية السند. واتضح أيضاً أن خلاصتنا هذه لا تسوّغ القول بكون التفسير موضوعاً.

وقفة مع قول ابن الغضائري والعلامة:

توجد بعض الملاحظات المثيرة في النقل المتقدم عن الخلاصة -الذي هو بالأصل عبارة ابن الغضائري-، وهي بالإضافة لما تقدم:

أ- نسبة روایة التفسير إلى الأبوين وليس لابنيهما كما هو موجود في سند التفسير الذي بآيدينا؛ إذ قالوا: "... تفسيراً يرويه عن رجلين مجھولین أحدهما يعرّف بیوسف بن محمد بن زیاد والآخر علی بن محمد بن یسار عن أبيهما ..."^(٢٦).

ب- نسبة التفسير إلى أبي الحسن الثالث وهو الإمام الهادي عَلَيْهِ السَّلَامُ وليس إلى

الإمام العسكري عليه السلام .

ج- القول بأن التفسير موضوع من قبل سهل الدبياجي عن أبيه مع أنها غير داخلين في سنته، ولم يذكرهما أحد فيه.

وهذه الأمور توجب تحيراً في مصداقية هذا النقل، ولربما به تحريف أو سقط^(٢٧).

محاولة أخرى للتغلب على مشكلة السندي:

وهي تعتمد على مقدمتين:-

المقدمة الأولى: اللجوء إلى ما سبق نقله عن ابن شهر آشوب عن (الحسن) بن خالد البرقي: "أخو محمد بن خالد من كتبه: تفسير العسكري من إملاء الإمام عليه السلام مائة وعشرون مجلده"^(٢٨)، وسنته تام كما يشير إليه السيد الخوئي قده: "أما لو أريد به هو الذي ذكره محمد بن علي بن شهرآشوب على ما نقله في المستدرك فالسندي إليه صحيح لأنَّه ذكر الحسن بن الخالد البرقي أخو محمد بن خالد من كتبه تفسير العسكري من إملاء الإمام عليه السلام والحسن بن خالد ممن وثقه النجاشي، وللمشايخ إليه طرق صحيحة"^(٢٩).

المقدمة الثانية: أن تفسير الإمام العسكري عليه السلام الوा�صل إلينا - وهو مجلد واحد - هو جزء من ذاك الكبير الذي ذكره ابن شهرآشوب: "... ومن العبيضة الثانية بأنَّ الظاهر كون التفسير الموجود جزءاً من ذلك التفسير الكبير لا مغايراً له، فإنَّ ابن شهرآشوب الذي هو الأصل في النسبة إلى البرقي ينقل في مناقبه عن التفسير الموجود الذي رواه الأسترآبادي، فيظهر من ذلك عدم انحصار السندي بالأسترآبادي"^(٣٠).

وتصبح النتيجة حينها: أنه بإمكاننا الاكتفاء بالطريق الذي ير به البرقي إلى الإمام عليه السلام فهو تام وصحيح حتى ولو كان الطريق الآخر الذي فيه الأسترآبادي

ضعيفاً.

يرد عليها:

- ١ - لا يوجد في التفسير الذي نقله الابناني والمتداول عندنا أي نحو أو إشارة إلى أن ثمة أحد شارك معهما السماع من الإمام عثيمان، بل القصة التي ذكرها يلوح منها نوع اختصاص الإمام بهما.
- ٢ - لا يوجد مانع من تعدد التفسير والإملاء، وما الضير في أن يذكر ابن شهرآشوب تفسيراً ما، ثم ينقل من تفسير آخر، حتى لو حمل نفس الإسم، إذ الأول لم يصله منه شيء.
- ٣ - هناك من يستبعد من جهة تاريخية إدراك حسن بن خالد البرقي للإمام العسكري عثيمان، وإنما هو معاصر لأبيه الإمام الهادي عثيمان الذي يسمى بصاحب العسكر أيضاً، خاصة مع ملاحظة الفترة الزمنية التي يفتقر إليها تأليف تفسير يفوق المائة مجلداً.

ولهذه الحيثيات خالف صاحب الذريعة أستاذه النوري في القول بوحدة التفسيرين، حيث قال: "... والظاهر أن المراد من العسكري هذا هو الإمام الهادي عثيمان الملقب بصاحب العسكر وبال العسكري أيضاً لأنه ذكر أن هذا التفسير من كتب أبي علي الحسن بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي أخ أبي عبد الله محمد، ... وقال الشيخ في الفهرست إن للحسن كتاباً يرويها عنه ابن أخيه أبو جعفر أحمد بن أبي عبد الله محمد بن خالد (الذي توفي ٢٧٤) أو (٢٨٠)، أقول: وكما يروي أبو جعفر أحمد هذا كتاب عميه الحسن كذلك يروي كتاب والده أبي عبد الله محمد بن خالد الذي كان من أصحاب الأئمة الثلاثة الإمام الكاظم (المتوفى ١٨٣)، والإمام الرضا (المتوفى ٢٠٣) والإمام الجواد (المتوفى ٢٢٠) كما صرخ الشيخ الطوسي بجميعهم في رجاله، ومنه يظهر أنه لم يرو أبو عبد الله محمد عن أبي

الحسن الثالث على الهادي عليهما السلام أو لم يدرك عصر إمامته بعد وفاة والده الجواد، وأما الحسن بن خالد أخي أبي عبد الله المذكور الذي يظهر من الترتيب الذكري في النجاشي أنه كان أصغر سناً من أخيه أبي عبد الله محمد وأكبر من أخيهما الفضل، فالظاهر بحسب العادة بقاء الحسن بعد أخيه أبي عبد الله محمد وإدراكه عصر الإمام على الهادي العسكري عليهما السلام وتمكنه من التشرف بخدمته وملازمته من لدن إمامته (٢٢٠) إلى قرب وفاته (٢٥٤) حتى يكتب في تلك المدة ما كان يعلمه عليهما السلام من التفسير في مائة وعشرين مجلداً فبصريح أن ينسب هذا التفسير إلى الحسن بن خالد البرقي، ... وكذا الظاهر بحسب العادة عدم إدراك الحسن بن خالد هذا عصر الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليهما السلام، وذلك لأن أخيه محمد بن خالد كان سنة وفاة الإمام الكاظم عليهما السلام (١٨٣) في حدود العشرين سنة كي يصح عده من أصحابه فكان هو سنة وفاة الإمام الجواد عليهما السلام (٢٢٠) في حدود الستين وفي أواخر عمره ولم يوفق للرواية عن الإمام الهادي عليهما السلام، وأما أخوه الحسن فلكونه أصغر منه بستين أو أزيد فإنه يمكن بقاوئه بعده عادة إلى عشر سنين أو عشرين سنة أو ثلاثين سنة أو ما يقارب الخمس والثلاثين سنة، وهي سنة وفاة الإمام الهادي عليهما السلام، وأما بقاوئه بعد ذلك وإدراكه لعصر الإمام أبي محمد الحسن العسكري عليهما السلام ففي غاية البعد ولا سيما كتابته بعد هذا العمر الطويل مائة وعشرين مجلداً فيما يقارب السبع سنوات مما أملاه عليهما السلام، وكما أن الظاهر أنه لم يبق من كافة مجلداته المذكورة عين ولا أثر... وأما الذي نقل عنه ابن شهرآشوب في عدة مواضع من مناقبه فقد صرخ بأنه منقول من تفسير أبي محمد الحسن العسكري عليهما السلام الآتي ذكره والمطبوع مكرراً، وعين ما نقله عنه موجود في هذا التفسير المطبوع، ... وليس فيه إشارة إلى رواية الحسن بن خالد البرقي ولا إيماء بكونه مشاركاً معهما في السمع عن الإمام مع ما عرفت من بعد احتمال بقاء الحسن بن خالد إلى هذا المقدار من العمر الطويل حتى يشاركاً في السمع عنه عليهما السلام، فما جزم به شيخنا في خاتمة المستدرك في (ص ٦٦) من كون التفسير

الموجود المطبوع من أجزاء هذا التفسير الكبير ثم رده على المحقق الدماماد في ظن التعدد بأنه مما لا يلتزم به أحد لا نرى له وجهًا، إذ لا مانع من التعدد حتى لا يلتزم به أحد، بل الظاهر تعدد التفسيريين ومخالفتهما كماً وكيفاً بتعارير الملمي والمملى عليه والراوي لكل منها^(٣١).

والخلاصة: أن هذه المحاولة غير تامة وتحتاج إلى مزيد تدعيم وبرهان.

ثانياً: مناقشة محتوى ومضمون التفسير

ربما حاول البعض تجاوز مشكلة سند التفسير، ولكنه وقع في مسألة لا تقل عنها أهمية، وهي احتواء التفسير على بعض المعاجز والكرامات التي انفرد بذكرها، واشتماله على قصص طويلة وغريبة، وبعضها فيه مخالفة لما هو موجود في كتب السيرة والتاريخ، وقد يشم منه رائحة مخالفة بعض الأصول العقائدية.

ومن هذا الباب قال السيد الخوئي^{فتى}: "هذا مع أن الناظر في هذا التفسير لا يشك في أنه موضوع، وجلّ مقام عالم محقق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام علّي^{عليه السلام}"^(٣٢).

ومن أمثلة ذلك: قصة المختار مع الحاج^(٣٣) مع أن الثابت تاريجياً مقتله قبل تولي الحاج بسنوات^(٣٤).

إلا أنه أجيب عن ذلك بـ:

أولاً: إنفراد هذا التفسير بذكر أمور لا يوجب وهن ما فيه، خاصة إذا لم تختلف الضرورات العقلية والدينية، وإذا سجلت مخالفة أو اثنتين أو ثلاث مما هو قليل لا يعني تسرية الحكم إلى جميع الكتاب، وأغلب ما فسر على أنه مخالف لأصول العقائد فيه قابل للتأويل، أو كانت مخالفته مظنونة أو محتملة لا تصل إلى القطع، فلا يتعامل معها كما المقطوع بها.

ثانياً: مخالفة بعض الروايات لما في التاريخ أمر رائق، وكثيراً ما يقع لعلة

وبسبب قابل للتوجيه: "انه يمكن ارجاع جملة منها إلى اختلاف نسخ التفسير، ووقوع الاشتباه بذكر بعض الأسماء مكان بعض، والاختلاف في سنة الواقعة ونحو ذلك، مع ما نرى من وقوع الاشتباهات الكثيرة في الكتب التاريخية، فهل كانت في الأمة الإسلامية واقعة أعظم من ولادة النبي الأعظم عليه السلام وارتحاله، ومع ذلك ترى اختلاف المسلمين فيما، وترى وقوع الاختلاف في مواليد أئمة أهل البيت عليهم السلام ووفياتهم ولم يقع اتفاق منهم إلا في بعض مواليدهم وارتحالاتهم وشهاداتهم فلاحظ. وبالجملة عدم مطابقة ما في التفسير لما في الكتب التاريخية لا يوجب وهنا فيه مع إمكان توجيهها بنحو من الأنحاء وإنما يوجب هنا في كثير من أخبار كتب(الكتب) الحديثة المعتمدة كما لا يخفى على الخبير المتدرب".^(٣٥)

ثالثاً: ما أفاده المحدث النوري قىدش: "... نعم فيه بعض المعاجز الغريبة والقصص الطويلة التي لا توجد في غيره، وعددها من المكرات يوجب خروج جملة من الكتب المعتمدة عن حريم حد الاعتبار، وليس فيه شيء من أخبار الارتفاع والفلو أبداً. ... وكيف يخفى على الصدق وهو رئيس المحدثين- مناكر هذا التفسير مع شدة

تجيّبه عنها، ومعرفته بها، وأنسه بكلامهم عليهما السلام، وقربه بمصرهم عليهما السلام، وعدده من الكتب المعتمدة وولو عه في إخراج متون أحاديثه، وتفرقها في كتبه؟".^(٣٦)

رابعاً: ليس كل ما يذكر في كتب التاريخ والسير هو ثابت قطعي، أو لا أقل يورث الاطمئنان بصحته بحيث يجب طرح الروايات التي تعارضه، وهذه مشكلة واقعية ناجمة عن كثرة الاضطراب ودخول الميول الشخصية وعدم الاعتماد على الوثائق من الطراز الأول في المدونات التاريخية المتداولة، يقول أحد الباحثين: "للوصول إلى الرواية التاريخية الصحيحة التي تورث الاطمئنان ويمكن اعتبارها مقاييساً لرد الحديث هناك بعض الطرق:

١- الاعتماد على وثائق تُعتبر من الطراز الأول في التدوين. وذلك لأن المؤرخ

يعتمد في تدوينه على نوعين من الوثائق:

أ- وثائق الدرجة الأولى: وهي الوثائق التي لم يقصد كاتبها شهادة التاريخ، ومن هنا يأتي صدقها..... .

ب- وثائق الدرجة الثانية: التي يقصد مؤلفوها شهادة التاريخ مثل معظم كتب التاريخ، ومثل هذه الوثائق تتأثر بكثير من الأسباب التي تقلل من قيمتها التاريخية.

٢- الإجماع على النقل بين جميع المؤرخين وعدم وجود قرينة على خلاف هذا النقل.

... ولذلك يمكن اعتبار التاريخ مقياساً يورث الاطمئنان على صحة أو كذب الخبر^(٣٧).

وحيئذ لا يمكننا طرح مضمون حديث بجرد مخالفته لما في كتب التاريخ إذا كانت الرواية التاريخية غير مستجمعة للمقياس المطلوب وفاقده للأهلية في الترجيح، ولربما كان الحديث أقوى اعتباراً فيصبح قرينة على ضعف الرواية التاريخية المعارضة له.

المحصلة النهائية والحكم على التفسير

بعد العرض المتقدم نستطيع بيان الموقف النهائي من هذا الكتاب، وهو أن الحكم بكونه موضوعاً بأكمله دعوى مجانية لما تم تقريبه آنفاً، وقد ثبتت مناقشة مدركتها سندًا ومحفوبيًّا.

والقول باعتباره مطلقاً بدون قيد يتصادم سندًا مع عدم كفاية ما سبق لإثبات وثاقة الرجلين الناقلتين للتفسير مباشرة عن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويتعارض محتوىًّا ومتناً مع بعض الثوابت العقائدية والتاريخية، حتى ولو قلنا بقلة حصول ذلك. وعليه فيتعامل مع كل رواية منه بصورة مستقلة، فإن أسعفت القرآن تتميم سندها ومضمونها معاً، أو تتميم سندها فقط -في حال تمامية دلالتها من الأصل-

عملنا بها، وإن توّقّنا، هذا في مجال الاحتياج بها والأخذ بضمونها، أما في غير ذلك كما لو استفید منها التأييد أو التقریب أو الاستحسان لمطلب فالباب إليها واسع.

يقول الحق الداوري حَلَّهُ اللَّهُ: "... فالكتاب مثله مثل سائر الكتب، فإن كانت الرواية تامةً سندًا ودلالةً أخذنا بها وإنما فَلَا"^(٣٨)، ويقول صاحب فهرس التراث: "والتأمل في التفسير يفيد أن حاله حال الروايات الأخرى، ولا بد من تحبيص كل حديث فيه بمفرده"^(٣٩).

الخاتمة

يمكّنا عبر المرور بطاوي الدراسة المتقدّمة أن نلحظ جملة من النقاط والفوائد، من بينها:

أ- الروح الواقِدة والإرادة القوية التي تحلى بها علماؤنا الأبرار حَلَّهُمُ اللَّهُ في مجال تقليل التراث وتحقيقه ب موضوعية عالية أعطت طابعًا حسناً وسمعةً ممتازةً لمذهب التشيع، فلا انسياق وراء قبول كتاب مجرد العاطفة وموافقة هو النفس أو المذهب، وفي الوقت نفسه استماتة منقطعة النظير في عدم التفريط بأي روایة فضلاً عن مصنف إذا كان هناك ثمة طريقة ومحاولة للتصحيح.

ب- رغم ما قيل وحقّ ودون حول التفسير النسوب إلى الإمام العسكري عَلَيْهِ السَّلَامُ إلا أن الدراسة الشاملة التفصيلية حوله لا زالت غير مستوعبة، فمن حيث السند ربما نستطيع بكثرة التنقيب والمقارنة والبحث أن نظرف بحلّ لمعضلة ضعفه، خاصة أن الرجلين الروايين للتفسير قد وقع أحدهما أو كلاهما في طرق روایات أخرى ربما تعین في هذا السبيل، وأما من حيث المتن والمحتوى فالإشكالات والمناقشات المارة حوله يغلب عليها طابع الإجمال وذكر بعض الشواهد، ولا شك أنه لو كان هناك استقصاء دقيق لكل هذه الموارد ثم تجمع مع

أجوبتها واللاحظات عليها في مكان واحد لأمكن فتح الكثير من الآفاق والأنظار حول التفسير.

يمتاز سند التفسير بقلة الواسطة بين الشيخ الصدوق وبين الإمام عاشور، فهو ينقله بواسطتين فقط، وهذه قيمة عظيمة تسهم في زيادة القرائن التي تصب في مصلحة القول بالاعتبار، وبالخصوص على مبني الوثوق. والحمد لله رب العالمين.

المواهش:

- (١) معالم العلماء، ص ٣٤ / ١٨٩.
- (٢) الدررية إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرگ الطهراني، ج ٤، ص: ٢٨٣.
- (٣) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عاشور، ص ٢٩٩.
- (٤) انظر مثلاً: التنقح في شرح العروة الوثقى (الموسوعة)، السيد الحوئي، ج ١، ص: ١٨٤.
- (٥) فيج: الفيج: اشتق من الفارسية، وهو رسول السلطان على رجله. كتاب العين، ج ٦، ص: ١٨٩.
- (٦) في البحار (ج ١، ص ٧٢) لم ترد كلمة (من).
- (٧) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عاشور، ص ٩.
- (٨) فهرس التراث، الحسيني الجلاي، ج ١، ص: ٢٧٩.
- (٩) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، الداوري، ج ١، ص ٤٩٧.
- (١٠) خاتمة المستدرك، النوري، ج ٥، ص ١٩٢.
- (١١) معجم رجال الحديث، السيد الحوئي، ج ١٣، ص ١٥٧.
- (١٢) خاتمة الوسائل (ج ٣٠)، الحر العاملي، ص ١٨٧.
- (١٣) خاتمة المستدرك، النوري، ج ٥، ص ١٩٠ - ٢٠٠.
- (١٤) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، الداوري، ج ١، ص ٤٩٨.
- (١٥) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلامة الحلبي، ص ٤٠٥.
- (١٦) الرجال، ابن العضائري، ص ٩٨.
- (١٧) خاتمة المستدرك، النوري، ج ٥، ص ١٩٤.



- (١٨) ن.م ، ص ١٩٥ - ١٩٤ .
- (١٩) انظر: كليات في علم الرجال، السبحاني، ص ٩١ - ١٠٦ .
- (٢٠) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٨، ص ١٦٣ .
- (٢١) انظر: تحرير المقال، هادوي طهراني، ص ١٠٤ .
- (٢٢) انظر: أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، الداوري، ج ٢، ص ٣١٦ - ٣١٧؛ وج ١، ص ٥٠٠ .
- (٢٣) الاحتجاج، ج ١، ص ١٦ .
- (٢٤) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عَلَيْهِ الْكَلَمُ ، ص ٩ .
- (٢٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرگ الطهراني، ج ٤، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .
- (٢٦) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العالمة الحلي، ص ٤٠٥ .
- (٢٧) انظر: خاتمة المستدرك، النوري، ج ٥، ص ١٩٥؛ أيضاً: معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ١٦٣ - ١٦٤ .
- (٢٨) معالم العلماء، ص ٣٤ / ١٨٩ .
- (٢٩) التنقیح في شرح العروة الوثقى (الموسوعة)، ج ١، ص ١٨٤ .
- (٣٠) الاجتهاد والتقليد، الفاضل لنكراني، المتن ص ٧٧؛ أيضاً: خاتمة المستدرك، النوري، ج ٥، ص ١٨٨ .
- (٣١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرگ الطهراني، ج ٤، ص ٢٨٣ - ٢٨٥ .
- (٣٢) معجم رجال الحديث، ج ١٣، ص ١٥٧ .
- (٣٣) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عَلَيْهِ الْكَلَمُ ، ص ٥٤٧ .
- (٣٤) انظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٤، ص ١٦٩ وما بعدها.
- (٣٥) الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد، مرتضوي لنگرودی، ج ١، ص ٤٥٦ .
- (٣٦) خاتمة المستدرك، النوري، ج ٥، ص ١٩٦ - ١٩٧ .
- (٣٧) مبني نقد متن الحديث، قاسم البيضاوي، ص ١٢٠ - ١٢١ .
- (٣٨) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، ج ١، ص ٤٩٩ .
- (٣٩) فهرس التراث، الحسيني الجلاي، ج ١، ص: ٢٨ .



كون المأطي حلّة من أصناف الديمة

علي فاضل الصدوي

بسم الله الرحمن الرحيم، وصَلَّى اللهُ وسَلَّمَ عَلَى مُحَمَّدٍ
وآلِهِ.

أفاد سيد الرياض قيثر أن المأطي حلّة من أصناف الديمة
على الأشهر الأظهر^(١)، ونفى عنه الخلاف في المفاتيح^(٢)،
وادعى عليه الإجماع في الغنية^(٣)، ولكن تأمل أحد الأعلام
المعاصرين ذاته في كونها من أصناف الديمة^(٤).

وجوه المسألة

وقد يحتج لذلك بأحد وجوه:

الأول: الإجماع والتسليم المقطوع به بين الأصحاب، وقد اعتُبر عمدة الأدلة

على المسألة^(٥).

ويلاحظ عليه أنه وإن أرسل -كون المأني حلة من أصناف الديمة- في جل كلماتهم إرسال المسلمين، إلا أن الشيخ قيئش في النهاية -رغم إرساله تبليغ ذلك في سائر كتبه إرسال المسلمين- قد نسب فردية المأني حلة للديمة إلى الرواية، قائلاً: "ودية العمد ألف دينار جياداً إن كان القاتل من أصحاب الذهب، أو عشرة آلاف درهم إن كان من أصحاب الورق جياداً، أو مائة من مسان الإبل إن كان من أصحاب الإبل، أو مائتا بقرة مسنة إن كان من أصحاب البقر، أو ألف شاة. وقد روى ألف كبش إن كان من أصحاب الفنم، أو مائتا حلة إن كان من أصحاب العجل"^(٦)، والنسبة إلى الرواية في كتاب النهاية المعد للفتاوى ظاهرة في عدم وجود إجماع وإلا لاستند إليه، ونضيف إلى ذلك على سبيل التأييد أن ابن أبي عقيل من الأقدمين لم يذكر ذلك في أصناف الديمة، كما حكاه العلامة تبليغ عنه في المختلف قائلاً: "وقال ابن أبي عقيل: الديمة في العمد والخطأ سواء، على أهل الورق عشرة آلاف، قيمة كل عشرة دراهم دينار، وعلى أهل العين ألف دينار، وعلى أهل الإبل والبقر والفنم من أي صنف كان قيمته عشرة آلاف درهم، وأطلق"^(٧)، وكذا الصدوق قيئش في كتاب المداية قائلاً: "والدية على أصحاب الإبل مائة من الإبل، وعلى أصحاب الفنم ألف شاة، وعلى أصحاب البقر مائتا بقرة، وعلى أصحاب العين ألف دينار، وعلى أصحاب الورق عشرة آلاف درهم"^(٨)؛ فإنه قد يقال: بأن عدم الذكر أعم من المخالف، وبأن مخالفة ابن أبي عقيل تبليغ لا تقدح في تحقيق الإجماع بل يلاحظ أصول تفكيره المعروفة.

وفي ضوء هذا فتحقق التسالم والإجماع المحصل في مسألتنا غير واضح. نعم ذلك هو المشهور، لا أنه الأشهر كما في الرياض.

الوجه الثاني: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت ابن أبي ليلى

يُقُولُ: كَانَتِ الدِّيَةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِائَةً مِنَ الْإِبْلِ، فَأَفَرَّهَا رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ إِنَّهُ فَرَضَ عَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِائَتَيْ بَقَرَةٍ، وَفَرَضَ عَلَى أَهْلِ الشَّاةِ أَلْفَ شَاةً ثَنَيْةً، وَعَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْوَرْقِ عَشْرَةً آلَافَ دِرْهَمٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْيَمَنِ الْحُلَلِ مِائَتَيْ حُلَّةٍ، قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَاجَ: فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا رَوَى أَبْنُ أَبِي لَيْلَى، فَقَالَ: كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: الدِّيَةُ أَلْفُ دِينَارٍ، وَقِيمَةُ الْدِينَارِ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ، وَعَشْرَةُ آلَافٍ [دِرَاهِمٌ] لِأَهْلِ الْأَمْصَارِ، وَعَلَى أَهْلِ الْبَوَادِي مِائَةً مِنَ الْإِبْلِ، وَلِأَهْلِ السَّوَادِ مِائَتَيْ بَقَرَةٍ أَوْ أَلْفُ شَاةً^(٩).

ويتوجّه على الاستدلال به أولاً: أن ابن الحجاج عرض نقل ابن أبي ليلى على الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، فتعقبه عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ، وليس فيها للحلّة ذكر أصلاً ناهيك عن عددها.

وأجيب عنه بأن عدم ذكر الحلّل لا يدلّ على أنها ليست من أصناف الديمة^(١٠).

والإنصاف أنه ظاهر في الإعراض، وهو مانع من الاستناد إليه.
وثانياً: إن قوله: (وَعَلَى أَهْلِ الْيَمَنِ الْحُلَلِ مِائَتَيْ حُلَّةٍ) إنما هو في نقل التهذيب^(١١)، ولكنه في نقل الكافي والفقيه والاستبصار بل في بعض نسخ التهذيب (مِائَةُ حُلَّة)^(١٢)، وقد أفتى بموجب هذا النقل الصدوق عَلَيْهِ السَّلَامُ في المقنع^(١٣).

وفيه: إن النقل الثاني يعطي كفاية المائتى حلّة بالأولوية.

وثالثاً: أنه لو تزّلنا عما تعقبنا به إجابة الإشكال الأول - أن ابن الحجاج لم يروه عن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، بل نقله عن ابن أبي ليلى عن رسول الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرسلًا، ولا اعتبار بمسانيد الرجل فضلاً عن مراسيله.

الوجه الثالث: صحيح جَمِيلِ بْنِ دُرَّاجٍ في الديمة، قال: أَلْفُ دِينَارٍ أَوْ عَشْرَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ، وَيُؤْخَذُ مِنْ أَصْحَابِ الْحُلَلِ الْحُلَلُ، وَمِنْ أَصْحَابِ الْإِبْلِ الْإِبْلُ، وَمِنْ

أصحابِ الغنِيِّ الغَنِيُّ، وَمِنْ أَصْحَابِ الْبَقَرِ الْبَقَرِ^(١٤)

مناقشاتٌ وإجاباتٌ

وقد أورد على الاستدلال بها عدّة مناقشاتٍ:

الأولى: إن الصحيحة مقطوعة؛ فإن جميل لم يسند متنها إلى الإمام عاشوراً^(١٥).

وقد أجب عنها بأنه من غير المحتمل التزام مثل جميل بن دراج بما لم يسمعه من الإمام عاشوراً^(١٦)، سيمما بعد انحصر طريق ما التزم به في التلقي منه، ولا مجال للإجتهاد فيه.

أقول: إن جميلاً لما كان يروي عن المعصوم عاشوراً بال المباشرة وبالواسطة، وروايته بالواسطة ليست متحمّضة في النقل عن الثقة، فكما يروي عنه يروي عن غيره، ومعه مما نقله جميل مقطوعاً - وإن استبعدا تلقّيه له عن غير المعصوم عاشوراً - إلا أنه من المحتمل روايته بالواسطة غير المعتمدة، فلا يعود حجة. وهذه الملاحظة غير مختصة بقطوعة جميل، بل تتعداها إلى مقطوعات غيره ممن يشترك معه في التلقي عن المعصوم مباشرةً وبالواسطة معتمدةً وغير معتمدة.

نعم لما كان ما يزيد على النصف من روايات جميل -البالغة خمسين وسبعين مورداً- هي عن المعصوم عاشوراً مباشرة، وبباقي رواياته -إلا عشرين أو تزيد قليلاً- والبالغة ما يزيد على الثلاثين مورداً هي عن الثقات من أصحابه، وأما العشرون مورداً أو يزيد عليها قليلاً فيرويها عن ضعفه أو لم تثبت وثاقته، فيروي جميل إذن هذا المقدار عن هؤلاء في مقابل روايته في خمسين وخمسون مورداً بال المباشرة عن المعصوم أو بواسطة الثقات، (نعم لما كان ذلك) فيتضاءل جداً لدى المعايسنة احتمال كون مقطوعة جميل عن ضعفه أو لم تثبت وثاقته، خصوصاً وأن جميل لا يروي عن كل واحد منهم ما يزيد عن ثلات روايات، فإنه يروي عن أغلبهم رواية واحدة، وقد يروي عن بعضهم روايتين، وإذا زاد عن

ذلك فلا يتتجاوز الثالث، بينما يروي عن المقصوم مباشرة ما قد عرفت، وعن زرارة ما يزيد على تسعين روایة، وعن محمد بن مسلم خمساً وخمسين روایة، فالانصاف أن المطمئن به إن لم تكن المقطوعة عن المقصوم عليهما مباشرة، فهي عن أحد الثقات؛ لضالة احتمال كونها عن الضعيف من أصحابه أو المجهول.

وهناك طريق آخر لإثبات أن ما نقله جميل نقل لقول المقصوم عليهما وبلا واسطة، وبيانه كما يلي: إن ما نقله جميل لا يخلو إما أن يكون فتوى له، أو فتوى لغيره، أو روایة عن المقصوم عليهما، ويبعد الأول نقل أصحاب الحديث له واعتباوه بروايته، كما يبعد الثاني جلالة جميل، فيتعين الثالث، وهو كون النقل روایة عن المقصوم عليهما، ولكن يدور أمر هذه الروایة بين الروایة بال المباشرة وبين الروایة بالواسطة المجهولة، ويندفع الاحتمال الثاني ببركة أصلة الحس العقلائية، فيتعين الأول.

كما أن هناك احتمال يوصل إلى نفس النتيجة ولا دافع له -بعد إبطال الاحتمالات المتقدمة بما عرفت- وهو أن مضمون المقطوعة الذي نقله جميل كان من الواضحات وال المسلمات الفقهية المفروغ عنها، سيما أنه من عموميات الأحكام لا تفرعاتها.

المناقشة الثانية: ما في الرياض من أن في بعض نسخ التهذيب (الخيل) بدل (الحلل)، ومعه تعود الصريحة أجنبية عما نحن بصدده^(١٧).

ويلاحظ عليها أولاً: ما أجاب به عنها في الرياض من أن نسخة الكافي بما نقلناه واحدة، وأنها أرجح من نسخة التهذيب المزبورة، سيما مع أن بعض نسخه أيضاً له موافقة^(١٨). بل ليس فيما بأيدينا فعلاً من نسخ التهذيب نسخة تشتمل على لفظ (الخيل)؛ فإن نقل الشيخ الحر قيث لرواية في الوسائل حال من الإشارة إلى نسخة (الخيل)، وكذا نقل الفيض الكاشاني في الوفي^(١٩)، ونقل السيد



البروجري قدّش لها في الجامع^(٢٠)، فلاحظ.

وثانياً: إن المطمئن به هو الثاني ولو بقرينة الفقرات اللاحقة.

المناقشة الثالثة: إن ذيل صحيحة ابن الحجاج يدلّ على نفي كون المائتى حلة من أصناف الدية، فيتعارض مع مدلول صحيح جميل^(٢١).

ويلاحظ عليه أن صحيح جميل أظهر في دلالته على ثبوت دية الحل من دلالة ذيل صحيحة ابن الحجاج في نفيها.

المناقشة الرابعة: إن الصحّيحة مطلقة من جهة عدد الحلل؛ فإنه ليس فيها سوى الدلالة على ثبوت أصل الحلة دون عددها^(٢٢)، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن كونه ديةً من الحل، وهو مائتا حلة، والاكتفاء بمائة وهو مختار الصدوق رحمه الله في المقنع، كما تقدّم - غير ثابت؛ فإن مائتا حلة هو نقل التهذيب لصحيحة ابن الحجاج المتقدمة، وهو محتمل في الواقع بلا دافع^(٢٣).

ويلاحظ عليها أنه لا إطلاق للصحّيحة؛ لعدم كونها بصدق البيان من هذه الجهة - لأنها إطلاقاً ولا يمكن الأخذ به؛ لعدم الاكتفاء بثلاث حلل، وهو أقل الجمع - فلا م حاله من الأخذ بالقدر المتيقّن كونه ديةً من الحل، وهو ما يساوي بحسب القيمة ألف دينار أو عشرة آلاف درهم؛ فإنما الأصل في الدية في نفس هذه المقطوعة، لا مائتا حلة بلا شرط؛ فإن هذا الاحتمال إنما يدفع ما دون المائتين ولا يدفع ما فوقها.

اللهُمَّ إِلا أَنْ يُقَالُ: بِأَنَّ النُّوْبَةَ لَا تَصْلِي إِلَى الْأَخْذِ بِالْقَدْرِ الْمَتِيقَّنِ؛ لَأَنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَتِمِ الْإِجْمَاعُ التَّعْبِدِيُّ وَالْمَحْصُلُ عَلَى كَوْنِ الْمَائِتَى حَلَّةً صَنْفًا مِنْ أَصْنَافِ الْدِيَةِ - لِمَا تَقْدِمُ -، إِلَّا أَنَّهُ - بَعْدَ أَنْ ثَبَّتَ أَصْلَ كَوْنِ الْحَلَلِ مِنْ أَصْنَافِ الْدِيَةِ بِقَطْعَوْنَةِ جَمِيلٍ - تَوَجُّدُ مُفَرَّدَاتٍ فَتَوَائِيَةٌ تَشَكَّلُ إِجْمَاعًا فَتَوَائِيًّا عَلَى كَوْنِ الْمَائِتَى حَلَّةً لَا أَقْلَ وَلَا أَكْثَرُ هُوَ عَدْدُ الْحَلَلِ فِي الْدِيَةِ، لَا يَشْدُّ مِنْهُ أَحَدٌ مِنْ عَصَابَةِ الْكَرَامِ، فَيَدْخُلُ فِيهِ

الشيخ الصدوقي عليه السلام بلاحظة اكتفائه بالمائة حلة في كتاب المقنع، فبالأولوية تكفي المائتان، ويدخل فيه شيخ الطائفة قده أيضاً بلاحظة غير النهاية من كتبه المتأخرة عنها التي أرسل فيها كون المائي حلة من أصناف الديمة. فتأمل.

فتحصل تامياً صحيحة جميل - بعد ضم الإجماع الفتوائي إليها - على كون المائي حلة صنفاً من أصناف الديمة، ولو تزّلت عن الإجماع المذكور فكذلك لو ضمناها إلى عنصر القدر المتيقن بمساواة الحلل قيمة لال ألف دينار أو العشرة آلاف درهم، ولو نوّقش في كون الدنانير والدرامات أصلاً، فتتم دلالة الصحيحة أيضاً بعد ضم عنصر القدر المتيقن، والمتيقن من عدد الحلل ما يساوي بحسب القيمة واحداً من الأصناف الأخرى للدية كالل ألف دينار مثلاً.

تفاصيل في فروع

الأول: الظاهر أن الحلة لا تكون أقل من ثوبين، فقد صرخ أكثر فقهائنا بكون كل حلة ثوبين، وفي الجواهر المفروغية عن ذلك^(٢٤)، وقد فسرت الحلة في كلمات أهل اللغة مرّة بالثوب الجيد، وأخرى بالثوب الجيد الجديد، وثالثة بالثوبين، ورابعة بالثوبين بقيد كونهما من جنس واحد، وخامسة بالأتواب الثلاثة القميص والإزار والرداء^(٢٥)، إلا أن أكثرهم على تفسيرها بالثوبين، فعن أبي عبيد: الحلل: ببرود اليمين، والحللة: إزار ورداء، لا تسمى حلة حتى تكون ثوبين^(٢٦)، وعن ابن الأثير: الحلة: واحدة الحلل، وهي ببرود اليمين، ولا تسمى حلة إلا أن تكون ثوبين من جنس واحد^(٢٧)، ومثله في المصباح المنير من غير تقييد بكونها من ببرود اليمين^(٢٨)، وعن عين الخليل: الحلة إزار ورداء، برد أو غيره، لا يقال لها حلة حتى تكون ثوبين، وفي الحديث تصديقه^(٢٩)، وعن القاموس: لا تكون الحلة إلا من ثوبين أو ثوب له بطانة^(٣٠). وفي ضوء تفسير معظم أهل اللغة للحلة بالثوبين تسكن النفس وتطمئن بذلك، والاطمئنان حجة

عقلائية غير مردوع عنها، والأدلة النافية عن العمل بالظن لا تتناوله؛ لخروجه عن موضوعها في نظر العقلاء؛ فإنه علم عندهم يتعاملون معه تعاملهم مع العلم الوجوداني.

ثم إنك قد عرفت من عرض كلمات اللغويين اختلافها في خصوصيات الحلة فلا مجال للخدشة في عقلائية منشأ الاطمئنان، بأن يقال بتسليط كلمات أهل اللغة زماناً بحيث يتأثر اللاحق بالسابق، فيعود منشأ الاطمئنان غير عقلائي، والحال أن الاطمئنان الحجة هو ما كان له منشأ عقلائي.

الثاني: اعتبر الفاضلان والشهيدان قدّست أسرارهم في الثوابين كونهما من برو드 اليمن^(٣١)، وبعض ما تقدم من كلمات أهل اللغة وإن اشتمل على ذلك، إلا أن بعضاً آخر منها مطلق أو صريح في الأعم من البرود كعبارة العين، فمع صدق الحلة على غير برود اليمن يكتفى بها، ولا ضرورة للأخذ بالقدر المتيقن كما عن بعض الأعلام^(٣٢)، نعم بناء على ثبوت كون الحل من أصناف الديمة بالإجماع يقتصر على القدر المتيقن لهذا الدليل الّي، ولا يكتفى بصدق الاسم كما عن بعض الأعظم قيش^(٣٣).

ودعوى أن المنساق من الحلة حلة اليمن^(٤) غير بينة ولا مبينة.
ولو شككنا في اعتبار كون الحلة بینية ففي بعض الكلمات أن الأصل يقتضي عدم الاعتبار^(٥). والأصل الجاري في المقام ليس هو أصالة البراءة؛ لأن جريانها فيه خلاف الامتنان، بل المقام من موارد الشك في اشتغال الذمة بالقيد، فإن لم يكن مجرى للبراءة، فهو مجرى لاستصحاب عدم الاشتغال، ودليل الاستصحاب لم يرد مورد الامتنان، وإلا لجاء الإشكال في كل شك في مقدار اشتغال الذمة من حق أو دين.

هذا وفي المقام لا نرى بأساً في إجراء أصالة عدم اعتبار مطلق الثوابين في

الدية، ولا يعارضها أصلية عدم اعتبار كون الشوبين من برود اليمن في الدية، والوجه في عدم التعارض أن الشوبين من برود اليمن يحيطان قطعاً، فلا مجال لأنصاف عدم اعتبارهما ديةً حيث لم يثبت كون الدية مطلق الشوبين^(٣٦).

ثم إنـهـ بناءـ علىـ اختصاصـ الحلةـ بـ جـهـةـ الـيـمـنـ إـمـاـ لـقولـ الـلغـويـنـ أوـ لـأـنـهـ الـقـدـرـ المـتـيقـنـ أوـ لـغـيرـ ذـلـكــ لاـ شـاهـدـ عـلـىـ التـعـدـيـ مـنـهـ إـلـىـ حـلـةـ نـجـرانــ كـمـاـ اـتـفـقـ مـنـ اـبـنـ إـدـرـيـسـ قـيـثـيـنـ^(٣٧)ــ لـوـ اـخـتـلـفـاـ فـيـ الـجـنـسـ،ـ حـتـىـ لـوـ بـنـيـنـاـ عـلـىـ أـنـ نـجـرانـ مـنـ الـيـمـنـ.

الثالث: نقل بعض أهل اللغة في تفسير الحلة بالشوبين اعتبار كونهما من جنس واحد كما عن ابن الأثير والمصباح المنير، وهذا القيد وإن لم يعارضه إطلاق البعض الآخر، إلا أنه قد يقال بعد حجية قول اللغوي؛ لاختصاص البناء العقلاطي بقول الخبر في الأمور الحدسية، وأن تحديد معاني المفردات اللغوية ليس منها.

ولكن يقال في مقابلته: إنه ليس من الجراف في القول من دعوى شمول البناء العقلاطي لقول الخبر إذا كان الأمر الحسي مما لا ينال عادة إلا بالحدس كالأوضاع اللغوية في زماننا نظراً لبعد المدة، فلنا أن نأخذ بقول اللغوي الخبر مثل الخليل أو الجوهرى في قوله أن المفردة الكذائية موضوعة للمعنى الكذائي اعتماداً على تبادر المعنى من اللفظ لديه.

الرابع: يعتبر في ثوبى الحلة صدق اسم الثوب عرفاً عليهم، فلا يكتفى ب مجرد ما يستر العورة خاصةً.

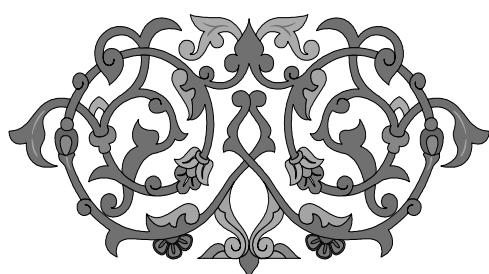
المواهش:

(١) رياض المسائل ١٦: ٣٤٥.

(٢) مفاتيح الشرائع ٢: ١٤٣.

- (٣) غنية النزوع إلى عملي الأصول والفروع: ٤١٢.
- (٤) منهاج الصالحين الحشّى بتعليقه الشیخ الوحديد الخراسانی ذکر ٥٣٧: ٣ (تمكّلة منهاج الصالحين) م ٢٠٤.
- (٥) رياض المسائل ١٦: ٣٤٥، موسوعة الإمام الخوئي ق ٤٢ = مبني تكمّلة منهاج ٢: ٢٣٣.
- (٦) النهاية في مجرد الفقه والفتاوی: ٧٣٦.
- (٧) مختلف الشیعة ٩: ٣ م ٢٨٨.
- (٨) الهدایة في الأصول والفروع ١: ٣٠١.
- (٩) وسائل الشیعة ٢٩: ١٩٣ - ١٩٤ ب ١ من أبواب دیات النفس ح ١.
- (١٠) الموسوعة الفقهیة للمریض التبریزی ق ٤٢ = تنقیح مبني الأحكام (الدیات): ١٤.
- (١١) تهذیب الأحكام ١٠: ١٦٠ ح ١٩.
- (١٢) الكافی ٧: ٢٨٠ ح ١، الفقیہ ٤: ٧٨ ح ٢٤٥، الاستبصار ٤: ٢٥٩ ح ٩٧٥.
- (١٣) المقنع: ٥١٤.
- (١٤) وسائل الشیعة ٢٩: ١٩٥ ب ١ من أبواب دیات النفس ح ٤.
- (١٥) موسوعة الإمام الخوئي ق ٤٢ = مبني تكمّلة منهاج ٢: ٢٣٣.
- (١٦) الموسوعة الفقهیة للمریض التبریزی ق ٤٢ = تنقیح مبني الأحكام (الدیات): ١٤.
- (١٧) رياض المسائل ١٦: ٣٤٦.
- (١٨) رياض المسائل ١٦: ٣٤٦.
- (١٩) الوافی ١٦: ٥٩٨ ب ٩٠ من أبواب القصاص والدیات ح ١٠.
- (٢٠) جامع أحادیث الشیعة ٢٦: ٣٠٨ ب ١ من أبواب الدیات ح ١٣.
- (٢١) أشار إليه في الموسوعة الفقهیة للمریض التبریزی ق ٤٢ = تنقیح مبني الأحكام (الدیات): ١٤.
- (٢٢) رياض المسائل ١٦: ٣٤٦، الموسوعة الفقهیة للمریض التبریزی ق ٤٢ = تنقیح مبني الأحكام (الدیات): ١٦.
- (٢٣) الموسوعة الفقهیة للمریض التبریزی ق ٤٢ = تنقیح مبني الأحكام (الدیات): ١٦.
- (٢٤) جواهر الكلام ٤٣: ٩.
- (٢٥) لاحظ تاج العروس ١٤: ١٦٠.

- (٢٦) حكاہ عنه في الجوہری في الصحاح: ١٦٧٣: ٤.
- (٢٧) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٤٣٢: ١.
- (٢٨) المصباح المنير: ١٤٨.
- (٢٩) العين: ٢٨: ٣.
- (٣٠) القاموس الحيط: ٣٧٠: ٣.
- (٣١) شرائع الإسلام: ٢٥١، قواعد الأحكام: ٦٦٦، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٤٨٧ ط مجمع الفكر الإسلامي.
- (٣٢) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (ك الديات): ١٧. الموسوعة الفقهية للميرزا التبريزي تبليغ = تبيح مباني الأحكام (الديات): ١٦، نعم ذيّل كلامه بقوله تبليغ: «الله إلا أن يقال بعدم الإهمال في صحة جليل إلا من حيث العدد، وأماماً من كونها من برود اليمين فالإطلاق يدفعه» وهو كما أفاد.
- (٣٣) موسوعة الإمام الخوئي تبليغ = مباني تكملة المنهاج: ٢: ٢٣٤.
- (٣٤) مهدب الأحكام: ٢٩: ٧٢.
- (٣٥) فقه الصادق: ٢٦: ١٨٠.
- (٣٦) لاحظ الموسوعة الفقهية للميرزا التبريزي تبليغ = تبيح مباني الأحكام (الديات): ١٦.
- (٣٧) السرائر: ٣: ٣٢٣.





أخبار التخيير بين القصر والتمام في الموضع الأربع المشرفة

(القسم الأول)

محمد علي العربي

بسم الله الرحمن الرحيم، وسلامة الحكيم على المبعوث
الأمين محمد وآلله الغرّ الميامين، ولهم الحمد في العالمين.
فهذه مقالة مبسوطة في أخبار التخيير في الصلاة بين القصر
والإنعام في الموضع الأربع المشرفة، مكة والمدينة والكوفة
والحائر، عرضنا فيها أخبار المسألة، وأشبعناها استنطاقاً
وطعمناها بنكبات رجالية وسنديّة لا يسع المقام ترکها؛ إذ لا
تُذكر إلا نادراً في الأبحاث المتداولة، وقد اتفق حضورنا بحث السيد الزنجاني حفظ له
هذا العام وطرحه لهذه المسألة تفصيلاً، مع إلماح الفاضل الشیخ علي الصدّي -

وفقه الله - لفتوى السيد بوجوب القصر موافقاً للصدق قىدىش من المتقدمين وللسيد الشهيد الصدر قىدىش من المعاصرين ومخالفاً لما عليه المشهور، وباجتماع تلك الدواعي صارت النفس تؤاكدة لتحرير المسألة بأسلوبها، وهي بعرض المستغلين وبين أيدي الناظرين، ونسأله تعالى إخلاص النية لوجهه الكريم بدءاً وختاماً.

فنقول وعليه جلَّ اسمه نتكلَّل:

الأخبار في المسألة كثيرة جداً، استقصى أكثرها صاحب المدائق رحمه الله في حدائقه، ولا يمكن الاقتصار على بعضها مما صحَّ سنه وإهمال الأخريات مما ضعف سندَه، أو أجمل دلالته، وظني أنَّ جملة مما أهمله القائلون بحجية خبر الواحد لم ينلها ما هو حقيقٌ من التحقيق، وجملة أخرى مما أهمل من الدلالات لم تُستظرَّ بها يشرح بما هو أظهر، بل كلُّها تحمل قرائن هامة، وفي أغلبها إشاراتٌ وتصريحاتٌ بها يشرح معنىًّا في غيرها، وسيمرُّ عليك أمثلتها.

أخبار المسألة

والأخبار في المسألة مرتبة بحسب الرواية هي:

الأول: رواية حمَّاد بن عيسى رحمه الله، الدالة على أنَّ الإقامة من مخزون أو مذكور علم الله تعالى، عن أبي عبد الله عليه السلام. وهي ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن الحسن بن علي بن النعمان، عن أبي عبد الله البرقي، عن علي بن مهزيار وأبي علي بن راشد جميعاً عن حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من مَخْزُونَ عِلْمِ اللَّهِ الْإِتَّمَامُ فِي أَرْبَعِ مَوَاطِنٍ؛ حَرَمَ اللَّهُ وَحَرَمَ رَسُولُهُ وَحَرَمَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَحَرَمَ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلَيٍّ عليهم السلام»^(١).

أورده الشيخ في الزيادات من فقه الحج، دليلاً على استحباب التقصير في حرم الكوفة والحاير على ساكنيهما السلام، وعقد للتدليل على الاستحباب بباباً مستقلاً في الاستبصار ألحقه بأبواب العمرة بعد الزيادات في فقه الحج^(٢).

ورواه الشيخ الصدوق في الخصال، قال: حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار قال: حدثني الحسن بن علي بن النعمان، عن أبي عبد الله البرقي عن علي بن مهزيار، وأبي علي بن راشد، عن حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام. وساقه بعينه.

قال الشيخ الحر رحمه الله: "رواه ابن قولویہ فی المزار عن العیاشی، عن الصفار، عن الحسن بن علي بن النعمان"^(۳).

لكنه في المطبوع الآن -في حاشية الكتاب- بهذا النص: "زيادة وقع في النسخ هنا من تلميذ المؤلف: وزاد الحسين بن أحمد بن المفيرة عقب هذا الحديث في هذا الباب بما أخبره به حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندی بإجازته بخطه باجتيازه للحج، عن أبي النضر محمد بن مسعود العیاشی، عن علي بن محمد، قال: حدثني محمد بن أحمد، عن الحسن بن علي بن النعمان، عن أبي عبد الله البرقي وعلي بن مهزيار وأبي علي ابن راشد جمعاً، عن حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن: حرم الله وحرم رسوله وحرم أمير المؤمنين وحرم الحسين صلوات الله عليهما أجمعين»^(۴). وهذا غير ضائز؛ بعد ورود هذا الخبر الصحيح في أكثر من مصدرٍ معتبرٍ.

ووقع الصفار -وغيره في الأسانيد الأخرى- في سند الشيخ الصدوق يضفي مزيد اطمئنان بالخبر، قال فيه الشيخ النجاشي رحمه الله: "كان وجهاً في أصحابنا القميين، ثقةً عظيم القدر، راجحاً قليلاً السقط في الرواية".

والحسن بن علي بن النعمان الذي يروي عنه العطار هو ابن علي بن النعمان، وقد وصفه الشيخ النجاشي بأنه "ثقة ثبت"، ثم قال: "له كتاب نوادر صحيح الحديث كثير الفوائد أخبرني ابن نوح عن البزوغری قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن الصفار عنه بكتابه"^(۵).

وأبو عبد الله البرقي هو محمد بن خالد، ووصفه بالضعف في الحديث راجع لمروياته لا لشخصه، وإلا فهو ثقة جليل، تُفتح كثيراً من مروياته بعد وقوعها في أيدي المحدثين بعده كما هو واضح.

والحسن بن النعمان هو الراوي للرواية عن البرقي، وهذا الأخير هو روایي الرواية عن نسخة كتاب حماد بن عيسى رحمه الله.
شبيهاتها:

وهي بعينها الخبر ٢٦ من هذا الباب في الوسائل، مما رواه الشيخ الصدوقي رحمه الله
في الفقيه قال: قال الصادق عليه السلام: «مِنَ الْأَمْرِ الْمَذْخُورِ إِثْمَامُ الصَّلَاةِ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاطِنٍ
بِمَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وَمَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَحَاجَرِ الْحُسَيْنِ»^(٦).
والفارق بينها وبين السابق هو في حدود محل الإقام، لكنها دالة كالسابقة على
الإقامة، بل هي عينها.

كذلك الخبر ٢٩ من هذا الباب في الوسائل، فهو والحديث الأول والسادس والعشرون متّحدون، وهو ما رواه الشيخ جعفر بن قولويه في المزار عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن أبيه عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مِنَ الْأَمْرِ
الْمَذْخُورِ إِثْمَامُ الصَّلَاةِ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاطِنٍ بِمَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وَمَسْجِدِ الْكُوفَةِ
وَالْحَاجَرِ»^(٧).

والإرسال فيها عن حماد غير مانع من الأخذ بها؛ إذ من لاحظ أخبار حماد وجدها بين مرفوعة ومرسلة ومسندة، وقد يقع خبر واحد بسندين متصلٍ ومرسلٍ أو مرفوعٍ كلها عنه، وقد يقع رفعٌ فيها يحسبه الناظر أنه مَنْ روی عن حرizer -مثلاً- لكنه عن حماد لا عن حرizer، رفعه ليحتاط في تحديشه بنصّ الحديث، ونسبة لغيره تورعاً عن عدم بذلك لأهله وتخلصاً عن نسبته إلى نفسه،

وهذا كثيرٌ، وما ذلك إلا لورع وطريقة حماد واحتياطه في نسبة قول الحديث إلى نفسه، قال الشيخ النجاشي عليه السلام فيه: "قال: سمعت من أبي عبد الله عليه السلام سبعين حديثاً فلم أزل أدخل الشك على نفسي حتى اقتصرت على هذه العشرين. وله حديث مع أبي الحسن موسى عليه السلام في دعائه بالحج وبلغ من صدقه أنه روى عن جعفر بن محمد وروى عن عبد الله بن المغيرة وعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام"^(٨)، ومن بالغ في الاحتياط فيما يعلم اتصال إسناده وصحته لورعه حتى نقل ما رواه بنفسه عن غيره كذلك، كيف يصح نقله لأنباء لا يعلم صحتها وصدق ناقلها!، والمتتبّع لأنباء لا يجد في هذا الأمر أثيراً مبالغة، فمراسليه ومرويّاته كمسنداته عليه السلام.

ويؤيد ما ذكرنا -من الرفع - رواية حماد لكتاب الفضيل بن يسار بن نقلٍ مباشرٍ كما في النجاشي^(٩)، مع عدم وجود رواية في الكتب الأربعية يرويها حماد عن الفضيل بغير واسطة، فلاحظ، والقرائن على هذه الدعوى كثيرة.

وكون الإقام في هذه المواطن الأربعية المشرفة من مخزون علم الله أو من الأمر المذكور يدل على كون فضله أمراً مستوراً إلا عن الخاصة -شبيهاً بما ورد في فضل قضاء صلاة الليل بعد الغدأة أو العصر الذي عُبر عنه بأنه: «من سر آل محمد عليهما السلام المخزون»^(١٠) - محتملاً للتقية، موجباً لحمل الأخبار المعارضة عليها؛ لصراحة هذا الخبر في هذا المعنى، وعدم معارضته الآخريات له من هذه الجهة؛ إذ لا تعرض فيها -كما يرى عليك - لما فيه من دلالات على الخلاف، مع أنَّ مذهب العامة على التقصير وكونها كباقي البلدان، وهو مذهب أبي حنيفة فقيههم في الكوفة، ومالك فقيههم في المدينة.

قال الصدوق في الخصال بعدها: ”قال مصنف هذا الكتاب خَلَقَنِي: يعني أن ينوي الإنسان في حرمهم عَلَيْهِ مقام عشرة أيام ويتم ولا ينوي مقام دون عشرة أيام فيقصر، وليس ما يقوله غير أهل الاستبصار بشيء: أنه يتم في هذه الموضع على كل حال“^(١١). وقال في الفقيه بعدها: ”قال مصنف هذا الكتاب خَلَقَنِي: يعني بذلك أن يعزز على مقام عشرة“^(١٢).

ثم صدق كلامه برواية ابن بزيع عن الرضا عَلَيْهِ، ويأتي التعرض لها ولقوله خَلَقَنِي.

الثاني: رواية مسمع بن عبد الملك الملقب بـكُرْدِين عن الكاظم عَلَيْهِ.

روها الشيخ الكليني عن حميد بن زياد عن ابن سماعة عن غير واحد عن أبان بن عثمان عن مسمع عن أبي إبراهيم عَلَيْهِ قال: «كَانَ أَبِي يَرَى لِهَذِينَ الْحَرَمَيْنِ مَا لَا يَرَاهُ لِغَيْرِهِمَا وَيَقُولُ: إِنَّ الِّإِتْمَامَ فِيهِمَا مِنَ الْأَمْرِ الْمَذْخُورِ»^(١٣). ورواه الشيخ بإسناده إلى علي بن مهزيار عن فضالة عن أبان عن مسمع بعيته.

وفي الوسائل «أحمد بن سماعة» بدل «ابن سماعة»، وهو سهو، وال الصحيح الحسن بن محمد بن سماعة، شيخ الواقفة المعاند في الوقف، ثقة في الحديث، وهو الذي اختصَّ الشيخ الكليني برواية كتابه عن حميد بن زياد. فأصلها من كتاب أبان عن كتاب مسمع كما هو واضح، وطريق الكليني إليه وافقني.

و sentinel الشیخ الكلینی و إن کان ظاهره الإرسال لعبارة (عن غير واحد) فيه، إلا أنَّ عدَّه كذلك مجانبُ للصواب، وإن أصرَّ عليه المشهور؛ فبعد التسلیم بأنَّ دلالتها الوضعية على كون الرواية أكثر من واحد وأنَّ القدر المتيقَّن منها هو اثنين لا أكثر فلا تخرج الرواية به عن حد الإرسال والجهوليَّة على هذا الفرض، لكنَّ

دلالتها الاستعمالية على الكثرة التي لا تحتاج الرواية معها إلى الفحص والتبيّن لا تنكر، وحالها حال لفظ (العدة) في أسانيد الشيخ الكليني، ولا حاجة للاستدلال بحسب الاحتمال الذي ارتكبه بعض المعاصرين من العلماء لتصحيح تلك الأسانيد، وللإلحاظة طريقة المشايخ في الرواية وأنه لا يعجزهم ذكر طرريقين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر يغريك عن تكليف تلك الطرق كلّها، ويكتفيك فيه دلالة التعبير المستعمل ليصحّ عندها الخبر دون استيحاش ولا استبعاد، لذا ترى أنه لم يطعن أصحاب الفهارس والرجال على المعروفين من الرواة والمصنّفين الذين رووا مثل هذا، وطعن على غيرهم من أسنده القول لمجهولٍ اسمًا أو ثرأً.

ودلالتها كالسابق.

ورى الشيخ عليه السلام بإسناده عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن صفوان عن مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال لي: إذا دخلت مكانة فاتم يوم تدخل»^(١٤). قال الشيخ النجاشي في محمد الحسين بن أبي الخطاب عليه السلام: "حسن التصانيف، مسكون إلى روايته".

والأمر فيها محمول على الأفضلية والاستحباب الأكيد؛ جماعاً بينها وبين ما دلّ على التخيير، مع مرجوحة التقصير لجعله عليه السلام ظرف المأمور به يوم يدخل، وحمله على قصد الإقامة ينافي إطلاق الخبر ولا قرينة عليه.

الثالث: ما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، وله خبران.

الأول: ما رواه الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنَّ مِنَ الْمَذُورِ الْإِتَّمَامَ فِي الْحَرَمَيْنِ»^(١٥).

وكذا رواه الشيخ في التهذيب عن الشيخ الكليني^(١٦).

قال الشيخ في الفهرست: "وقال محمد بن علي بن الحسين: سمعت محمد بن الحسن بن الوليد عليه السلام يقول: كتب يونس التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد ولم يروه غيره فإنه لا يعتمد عليه ولا يُفتَّ^(١٧). ورأيه في محمد بن عيسى بن عبيد معروف قابل للمناقشة.

وقد روى جمْعُ غَيْرٍ عن إسماعيل بن مرار روايات كتب يونس بن عبد الرحمن، بل اعتمد على روايته عن يونس الشِّيخُ الْكَلِينِيُّ، رغم كون صالح بن السندي مشاركاً لإسماعيل بن مرار في نقل كتب يونس، لكنه لا يذكره إلا نادراً جداً، خلافاً لابن مرار، وكذا فعل الشِّيخُ عليه السلام.

والثاني: ما رواه الشِّيخُ منفرداً بإسناده عن علي بن مهزيار عن فضالة عن معاوية بن عمّار قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجُلٍ قَدِمَ مَكَّةَ فَأَقَامَ عَلَى إِحْرَامٍ قَالَ: «فَلْيَقْصِرِ الصَّلَاةَ مَا دَامَ مُحْرِماً».^(١٨)

قال الشيخ عليه السلام بعدها: "قال محمد بن الحسن: الوجه الجمع بين الخبرين^(١٩) ما قدمناه، من أن الإتمام هو الأفضل، ويجوز التقصير".^(٢٠)

وهو بظاهره يعارض الأول، لكن تقييده بالإقامة على الإحرام في كلام معاوية بن عمّار ثم تقييده الإمام عليه السلام وجوب قصر الصلاة بدوام إحرامه، يجعل المراد، ولا يمكن الاعتماد حينها على ظاهر الأمر بالتقدير كما هو واضح، هذا فضلاً عن انفراد الشِّيخ عليه السلام ذكرها وخلوّ بقية المتصادر منها، مع تكثُر نقل روايات فضالة عن كتاب معاوية بن عمّار ومسائله في الحج في كتب الأصحاب، وإيراد هذا الخبر من الشِّيخ عليه السلام على سبيل رفع التعارض بين الأخبار الذي هو أحد أغراضه التي ذكرها في مقدمة كتابه التهذيب، فيذكر الخبر وإن كان مهجوراً بين المحدثين ليحمله على حمل موافقٍ فيجعل له شاهد جمٌ من الأخبار الأخرى.

وفي المستدرك عن بعض نسخ الفقه الرضوي عليهما السلام قال: «قال أبي عليهما السلام: (٢١) :
رجل قام إلى إحرامه بمكة، فصر الصلاة ما دام حرمًا» (٢٢).

وفي البحار -بتفاوت عن السابق- عن الفقه الرضوي أيضاً قال: «قال أبي: (٢٣)
رجل أقام على إحرامه بمكة فصر الصلاة ما دام حرمًا، وينبغي للمتعمّ بالعمرة إلى الحج
إذا أحلَّ أن لا يلبس قميصاً، ولি�تشبه بالحرمين وينبغي لأهل مكة أن يكونوا كذلك،
وينبغي للسلطان أن يأخذهم بذلك».

ولم أجدها في الفقه الرضوي المطبوع، بل لم يظفر بها الشيخ المتتبّع المحدث
البحرياني قتيله، مع أنه في مقام حصر المسألة كلّها مع مزيد اهتمامه بكتاب
الفقه الرضوي.

وسمعت من السيد موسى الزنجاني في مجلس بحثه قوله: "أن ظاهر قوله عليهما السلام:
«فأقام على إحرامه» في صحيح معاوية بن عمارة هو حج الإفراد؛ وهو الحج الذي حج
به رسول الله عليهما السلام، ولخوف طول مدة الإحرام لا ينوي الحاج الإقامة في مكة خوف
المشقة، فأمر عليهما السلام بالقصير تبعاً لنيته، لكنَّ الرواية غير خالية عن الإبهام".

والحاصل: أنه لا يمكن التمسك بها لإيجامها، أو لكونها أجنبية عن الإمام
والقصير في الصلاة، وذكر الصلاة فيها اشتباه من النساء أو الراوي، وهو محتملُ.
والاحتمال الذي نرجحه أنَّ السؤال عن رجلٍ قدم مكة فاعتبر وبقي على
إحرامه إلى أول الحج، فأجاب عليهما السلام بوجوب إحلاله من إحرام عمرته بالقصير،
وإضافة الصلاة للقصير وهم.

ويؤيده سياق المنقول عن الفقه الرضوي من نسخة البحار؛ فإنَّه متبعٌ بذكر
أحكامٍ مختصةٍ بالتحلل من العمرة قبل الحج، والله العالم.
الرابع: مكتبة ورواية علي بن مهزيار عن أبي جعفر الثاني عليهما السلام.

روى الشيخ الكليني عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً عن علي بن مهزيار قال: كتبت إلى أبي جعفر عليهما السلام: أن الرواية قد اختلفت عن آبائك في الإنعام والتقصير في الحرمتين، فمنها بأن يتم الصلاة ولو صلاة واحدة، ومنها أن يقصر ما لم ينبو مقام عشرة أيام، ولم أزل على الإنعام فيها إلى أن صدرنا في حجّنا في عامنا هذا، فإن فقهاء أصحابنا أشاروا على بالقصير إذ كنت لا أنوي مقام عشرة أيام، فصررت إلى التقصير، وقد ضفت بذلك حتى أعرف رأيك، فكتب إلى بخطه: قد علمت يرحمك الله فضل الصلاة في الحرمتين على غيرهما، فإني أحب لك إذا دخلتهما أن لا تقصر وتذكر فيما الصلاة. فقلت له بعد ذلك بستين مسافه: إني كتبتك بكتاباً وأجبتني بهذا، فقال: نعم، فقلت: أي شيء تعني بالحرمين؟ فقال: مكة والمدينة».^(٢٤)

ورواها في التهذيب^(٢٥) بإسناده إلى علي بن مهزيار بتفاوت يسير وزيادة. فمن ذلك ما في التهذيب بعد قوله «فإن فقهاء أصحابنا أشاروا على بالقصير إذا^(٢٦) كت لا أنوي مقام عشرة»^(٢٧)، زيد عليها في رواية الكليني: «صررت إلى التقصير».

وأهم من الأول ما قطعه الشيخ الحر من ذيل الحديث، ولم يروه الكليني كذلك، وأثبته الشيخ في التهذيب والاستبصار، وهو قوله بعد «مكة والمدينة»: «ومتى إذا توجهت من مني فقصر الصلاة، فإذا انصرفت من عرفات إلى مني وزرت البيت ورجعت إلى مني فاتم الصلاة تلك الثلاثة الأيام وقال يا صبيه ثالثاً».

وفي الرواية فوائد كثيرة، منها التصريح بالخلاف الشديد بين فقهاء الأصحاب، وليس إلا لصدور الأخبار المتضاربة قطعاً، مع ما في تقرير الإمام بسكته عن رد هذه الأخبار من الدلالة على صدق صدورها، خصوصاً ما كان قال: «فمنها بأن يتم الصلاة ولو صلاة واحدة، ومنها أن يقصر ما لم ينبو مقام

عَشَرَةِ أَيَّامٍ»، فَإِنَّ الْأَوَّلَ هُوَ صَحِيحُ بْنُ الْمَجَاجَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢٨)، وَمِثْلُهِ صَحِيحُ عُثْمَانَ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي الْمَحْسُونِ عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢٩)، وَالثَّانِي هُوَ صَحِيحُ بْنِ بَزِيرٍ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٣٠)، وَكُلُّهُا سَتَمِرٌ عَلَيْكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «فَإِنَّ فُقَهَاءَ أَصْحَابِنَا أَشَارُوا عَلَيَّ بِالتَّقْصِيرِ إِذْ كُنْتُ لَا أُنْوِي مُقَامَ عَشَرَةِ أَيَّامٍ، فَصَرَرْتُ إِلَى التَّقْصِيرِ، وَقَدْ ضَرَبْتُ بِذَلِكَ حَتَّى أَعْرِفَ رَأِيَّكَ»، فَإِنَّهُ قَدْ يُتَوَهَّمُ أَنَّ فُقَهَاءَ الْأَصْحَابِ رَجَحُوا لَهُ أَوْ رِوَايَةَ الْقُصْرِ فَأَجَابُوهُمْ وَسَلَّمُوا، وَإِلَيْهِ مَالَ الشِّيخُ يُوسُفُ فِي حَدَائِقِهِ، قَالَ: "أَقُولُ: وَعَلَى كُلِّ مَنْ هَذِهِ الْاحْتِمَالَاتِ لَا سِيَّماً الْأَوَّلَ - فَهُوَ مَنَافِعٌ مَا تَقْدَمَ نَقْلَهُ مِنْ كِتَابِ الْمَزَارِ عَنْ أَيُوبَ بْنِ نُوحِ مِنْ اخْتِيَارِهِ مَعَ مَنْ نَقَلَ عَنْهُ ثَمَةُ التَّقْصِيرِ، وَكَذَا مَا تَضَمَّنَتْهُ صَحِيحَةُ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارِ مِنْ أَمْرِ فُقَهَاءِ أَصْحَابِنَا يَوْمَئِذٍ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارِ بِذَلِكَ، وَكَانَ شِيخُنَا الْمَشَارُ إِلَيْهِ غَفَلٌ عَنِ ذَلِكَ وَمَا فِي تَوْجِيهِهِ الْمَذْكُورِ لِهَذَا الْخَبَرِ مِنِ الْإِشْكَالِ فِي الْمَقَامِ بِمُخَالَفَةِ أُولَئِكَ الْأَعْلَامِ الَّذِينَ لَا يُمْكِنُ نَسْبَةُ هَذِهِ الْوِجْهَاتِ إِلَيْهِمْ، كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى ذُوِّ الْأَفْهَامِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَحْمِلَ الْخَبَرُ الْمَذْكُورُ عَلَى مَنْ عَلِمَ بِالْحُكْمِ فِي هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ وَأَنَّ الْأَفْضَلَ التَّمَامُ ثُمَّ مَعَ هَذَا يَصْلِي قَصْرًا فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ أَحَدِ الْوِجْهَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ، وَأَمَّا أُولَئِكَ الْأَجْلَاءِ فَإِنَّهُ بِسَبِيلِ وَرُودِ أَخْبَارِ التَّقْصِيرِ عَلَيْهِمْ وَتَرْجِحُهُمْ لِدِيْهِمْ لَمْ يَحْصُلْ لَهُمُ الْعِلْمُ بِالْحُكْمِ الْمَذْكُورِ، وَمَنْ ثُمَّ ذَهَبَ الصَّدُوقُ تَبَثَّ فِي الْمَسَأَلَةِ إِلَى وجُوبِ التَّقْصِيرِ أَيْضًا»^(٣١).

لَكِنَّهُ فِي غَيْرِ مُحْلٍ؛ فَإِنَّهُ لَا مَعْنَى لِضيقِ صَدْرِهِ بِذَلِكَ بَعْدَ أَنْ أَبْلَغَ مِنْ فُقَهَاءِ بِوْجَوبِ الْقُصْرِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الشَّرِيفِ، وَهُوَ وَهُنَّا - أَيْ فَرْضِ رَوَايَتِهِمْ وَإِخْبَارِاهُمُ الْجَزْمِيِّ - يَتَحَقَّقُ لَهُ الْعِلْمُ بِرَأْيِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ يَطْمَئِنُ لَهُ، فَمَا تَرَاهُ جَعْلَهُ لَا يَقُولُ لَهُمْ وَلَا يَتَابَعُهُمْ فِي الاعْتِقَادِ ثُمَّ يَسْلِمُ لَهُمْ فِي الْعَمَلِ!، إِلَّا أَنَّهُمْ أَشَارُوا عَلَيْهِ بِالْمَوْضِعِ بِالْمُوْقَبَلِيَّةِ، بِلْ إِنَّ الْمُشَوَّرَةَ عَلَيْهِ بِالتَّقْصِيرِ لَا أَمْرَهُ وَتَرْجِحُ الْحُكْمُ بِالتَّقْصِيرِ عَلَى التَّمَامِ - تَنْفِي هَذَا الْوَهْمَ مِنْ أَصْلِهِ، فَإِنَّ ظَاهِرَهَا

نصحه بما يستقيم مع الاحتياط وتناسب مع ترددك بين مضموني الخبرين أو الأخبار التي ذكرها.

وهي دالة على تفضيل الإمام إدراكاً للفضيلة التامة للصلوة والبقاء، وأنَّ الحرمين هما مكة والمدينة المشرفتين.

وأماماً قوله عليه السلام: «وَتُكْثِرَا فِيهِمَا الصَّلَاةَ»، فقد حملها بعض علمائنا المعاصرين على استحباب الإكثار من خصوص الفريضة؛ لأنَّ السؤال عن الفريضة لا عن غيرها فاللام في الصلاة ذكرية، وهو بعيد؛ إذ الأمر بالإكثار من الصلاة متفرغٌ على التعريف بفضل البقاء، والتعليق عام، فالمنصرف من لام التعريف في الصلاة مطلق ما يناسب إدراك الفضيلة فيها، وهي مطلق الصلاة، وإن كان أبرز مصاديقها الفرائض.

وأماماً قوله عليه السلام: «وَمَنْ إِذَا تَوَجَّهَ مِنْ مِنَى فَقَصَرَ الصَّلَاةَ». فقد سجلَها بعض الأعلام في كتبه وجرى على ذلك السيد الزنجاني -في مجلس بحثه- فقرأها: «مكة والمدينة» «ومنِي، إذا توجهت من مني» الحديث، ثمَّ أشكل عليه المعنى وعدَ ذلك من مُضاعفات الخبر؛ إذ لم يقل أحد بأنَّ منيَ من الحرم أو توابعه، وهو كما ترى؛ إذ ليس في التهذيب ونسخه -الموجودة لدينا- إلا «مني» بالباء، ومن غير المناسب ذكر ثلاثة مواضع في الجواب من غير بيان زائد يوافق السؤال الذي هو موضوعين، نعم، هي في نسخة البحار المطبوعة «مني» بالتون، روى بنطلون ما صورته: «فقلت أي شيء تعني بالحرمين؟ فقال: مكة والمدينة ومني، أما إذا توجهت من مني فقصر الصلاة»^(٣٢)، وهو تصحيف لا محالة. وأماماً قوله عليه السلام: «فإذا انصرفت من عرقات إلى مني وزرت البيت ورجعت إلى مني فاتِم الصلاة تلك ثلاثة أيام، وقال يا صبيه ثلاثة».

فملراد - بقرينة أنَّ الكلام يدور حول التقسيم في خصوص الحرمين لا في موضع ثالث كمنى مثلاً، وإنما لا تستأنف له كلام وجملة جديدة - أنَّه يستحب للحجاج أن يتم الصلاة في الحرمين مطلقاً، سواء كان في أول دخوله الحرم أو بعد رجوعه له من منى وزيارته للبيت الحرام أيام التشريق، فإنَّ البس منفي عن زيارة البيت أيام التشريق مع وجوب المبيت فيها بمنى للمتعجل وغيره، كما في صحيح جميل بن دراج عن الصادق ع: «لَا يَأْسَ أَنْ يَأْتِيَ الرَّجُلُ مَكَّةَ فَيَطُوفُ فِي أَيَّامِ مِنَى وَلَا يَبِيتُ بِهَا»^(٣٣)، وهذا التفصيل من الإمام تأكيد للاستحباب وجاري مجرى «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقت للناس».

وبهذا تكون الرواية تامة الدلالة على أفضلية الإنعام في الحرمين خاصة، غير نافية لمسجد الكوفة والhair الحسيني على مشرفه السلام؛ لكنها ليست في مقام الحصر والتعرُض لهما، وهي عمدة في الباب لميزات كثيرة ذكرناها في الرواوى - علي بن مهزيار ع الذي تكرر ذكره في أسانيد كثيرة في أخبار الباب واطلاعه التام على المسألة كيونس بن عبد الرحمن - والمروي عنه ع ومضمون قوله الشريف.

الخامس: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع، قوله في المسألة خبران.

الأول: ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده الصحيح لمحمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألتُ أبا عبد الله ع عن التمام بمكة والمدينة قال: «أَتَمْ وَإِنْ لَمْ تُصلِّ فِيهِمَا إِلَّا صَلَاةً وَاحِدَةً»^(٣٤).

وهو عن أحد كتابي ابن محبوب في الحج أو الصلاة، روى عن كتبه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيبين كثيراً، ولم ينقل عنها في أسانيد الكافي، ويظهر منه

عدم وجداه له وقت التأليف لا عدم الاعتماد عليه، وهو أمرٌ محتملٌ جداً وحاصلٌ كثيراً.

ومحمد بن عبد الجبار هو ابن أبي الصهبان من أصحاب الجواد والهادي والعسكري عليهما السلام، القمي الثقة بشهادة الشيخ في الرجال^(٣٥)، وقع في عشرات الطرق لنسخ الكتب التي رواها عنه كبار محدثي الأصحاب وأجلائهم، تشهد أخباره الكثيرة في أصول الكافي التي رواها أحمد بن إدريس - وهو أبو علي الأشعري - على جلالته ودرايته، وأكثر أخباره عن الأئمة عليهما السلام مكتبات لأبي محمد صلواس الله عليه.

وأما عبد الرحمن بن الحجاج فقد قال النجاشي فيه: "مولاهم كوفي بباع السابري سكن بغداد ورمي بالكيسانية، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام وبقي بعد أبي الحسن عليهما السلام ورجع إلى الحق، ولقي الرضا عليهما السلام وكان ثقة ثقة ثبتاً وجهاً، وكانت بنت بنته مختلطةً مع عجائزنا تذكر عن سلفها ما كان عليه من العبادة".^(٣٦)
وفي عبارة النجاشي بالرمي بالكيسانية إشعارٌ بضعف القول كما هي عادته في التعبير عن مثل هذا، ولو كان الأمر بذلك الوضوح لبيان.

ورمي بالكيسانية كرمي غيره بالوقف والغلوّ كما هو مشاهدٌ، لا لشيءٍ إلا لأنّه يروي ما له ربط بمسائلهم وهم يررون عنه ما أخبر، فقد روى الكشي عن حمدويه قال: حدثنا الحسن بن موسى، قال: روى أصحابنا عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله عليهما السلام: «أتاني ابن عم لي يسألني أن آذن لحيان السراج فأذنت له، فقال لي: يا أبا عبد الله إني أريد أن أسألك عن شيءٍ أنا به عالم، إلا أنّي أحب أن أسألك عنه، أخبرني عن عمك محمد بن علي، مات؟ قال: قلت: أخبرني أبي أنه كان في ضياعة له، فأتني فقيل له أدرك عمك، قال: فأتيته وقد كانت أصابته غشية، فأفاق فقال لي: ارجع إلى ضياعتك، قال: فأبىت، فقال:

لترجعنَّ، قال: فانصرفت فما بلغت الضياعة حتى أتونني فقالوا: أدركه، فأتيته فوجدته قد اعتقل لسانه، فدعا بطبست وجعل يكتب وصيته، فما برحت حتى غمضته وغسلته وكفنته وصلبت عليه ودفنته، فإن كان هذا موتاً فقد والله مات، قال: فقال لي: رحمك الله، شُبِّهَ على أبيك، قال: قلت: يا سبحان الله أنت تصد على قلبك، قال: فقال لي: وما الصدف على القلب؟ قال: قلت: الكذب»، وهذا الخبر إن كان حجةً في رميء بالكيسانية، فأجنبته عن الدعوى واضحةً، ومجدد نقله للخبر لا ينبغي عن مذهبها، وإن كان حجةً لنفي التهمة عنه، فصلاحيته لائحةً.

بل ينفع لردّ التهمة عنه ما رواه الشيخ الكليني في الكافي بسنده لأبي علي الأرجاني الفارسي عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سأّلتُ [أي الأرجاني]^(٣٧) عبدَ الرَّحْمَنِ فِي السَّنَةِ الَّتِي أَخْذَ فِيهَا أَبُو الْحَسَنِ الْمَاضِي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَدْ صَارَ فِي يَدِ هَذَا وَمَا نَدْرِي إِلَى مَا يَصِيرُ، فَهَلْ بَلَغَكَ عَنْهُ فِي أَحَدٍ مِنْ وَلْدِهِ شَيْءٌ، فَقَالَ لِي مَا ظَنَّتُ أَنَّ أَحَدًا يَسْأَلِنِي عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، دَخَلْتُ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ فِي مَنْزِلِهِ فَإِذَا هُوَ فِي بَيْتِ كَذَا فِي دَارِهِ فِي مَسْجِدِهِ، وَهُوَ يَدْعُو وَعَلَى يَمِينِهِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرِ عَلَيْهِ يُؤْمِنُ عَلَى دُعَائِهِ، فَقُلْتُ لَهُ: جَعَلْنِي اللَّهُ فَدَاكَ قَدْ عَرَفْتَ ائْقَطَاعِي إِلَيْكَ وَخَدْمَتِي لَكَ فَمَنْ وَكَيْ النَّاسُ بَعْدَكَ، فَقَالَ إِنَّ مُوسَى قَدْ لَبِسَ الدَّرْعَ وَسَاوَى عَلَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ: لَا أَحْتَاجُ بَعْدَ هَذَا إِلَى شَيْءٍ»^(٣٨).

ولو أغمض النظر عمّا قدمنا - وعن الحديث السابق - سُلِّمَ كون ابن الحجاج في زمنٍ لم يكن على الحق، فيُحتمل أن يكون قول النجاشي «رجع إلى الحق» منصرفاً عن الكيسانية أو الوقف، لعلته في الفطحية، وظهور عدم جزمه بكيسانية ابن الحجاج، خصوصاً وأنَّ الجملة معطوفة على قوله «وبقي بعد أبي الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ»، والمعنى أنه كان من تبع عبد الله الأفطح في دعوه كغالب الشيعة

حينها ثم تبيّن لهم الحق فرجعوا للكاظم عليه السلام، وليس في ذلك غمز فيه، فإنه لم يبق من الشيعة إلا القليل من عرف الأمر وبقي عليه حينها، فلما مات عبد الله انعكس حالم وأبصروا الحق مجدداً وزالت عنهم الشبهة، وكل هذا فيما يقرب من ستة أشهر عاشها الأقطع بعد أبيه عليهما السلام، غير أنَّ الأمر سهل عندنا بعد روایة الكليني المتقدمة، فنسبته للكيسانية كنسبته للوقف باطلة، وهو كزرارة من عرفو الحق ووالى أبي الحسن موسى بعد أبيه عليهما السلام بلا فصل.

وذكر العلامة أنه كان وكيلاً لأبي عبد الله عليهما السلام، والوكالة في نفسها ووضعاً لا تدل على الوثاقة، لكن ذكرها عند الرجالين منصرفٌ لأعلى رتبها لكونهم في مقام التوصيف اللائق بالترجمي الرواية، ودينهما جاري على ذكر الصفات التي يتعلق بها غرضهم، فلا تشمل مطلق التوكيل حتى في حقائر الأمور، وهو استعمالهم الذي لا ينكر.

والحاصل: أنَّ ابن الحاج حاله أبين من أن يبيَّن و شأنه فوق أن يُعرف، وإنما أسهبنا في شرح أوصافه لعرض نكباتِ وقواعد مهمة في البين.

وأمّا مضمونه: فصحيح ابن مهزيار السابق شاهد على صحته لما يظهر من تقرير الأصحاب وسكت الإمام عليهما السلام عن ردّه، وهو نص في ترجيح الإمام، بصرف ظاهر الأمر عن الوجوب بأخبار ناصحة على التخيير، مع عدم ظهور الأمر هنا في نفي القصر؛ لكونه في مقام بيان حكم الإمام لا المحرر والتعيين.

الثاني: ما رواه الشيخ قيٰث أيضاً في التهذيب عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن حسن بن حسين اللؤلوي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحاج قال: قلتُ لأبي الحسن عليهما السلام: إِنَّ هشاماً رَوَى عَنِكَ أَنَّكَ أَمْرَتُهُ بال تمام في الحرمين وذلك من أجل الناس، قال: «لا، كُنْتُ أَنَا وَمَنْ مَضَى مِنْ آبَائِي إِذَا وَرَدْنَا مَكَّةَ أَتَمَّنَا الصَّلَاةَ وَاسْتَرْنَا مِنَ النَّاسِ»^(٣٩).

والحسن بن الحسين اللؤلوي "كوفي ثقة كثير الرواية له كتاب مجموع نوادر"^(٤٠)، كما عن الشيخ النجاشي، لكنه قال عند ذكر محمد بن أحمد بن يحيى: "وكان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه" إلى أن قال: "أو ما ينفرد (يتفرد) به الحسن بن الحسين اللؤلوي" ثم قال: "قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله، وتبعه أبو جعفر بن بابويه عليه السلام على ذلك، إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدرى ما رابه فيه؛ لأنَّه كان على ظاهر العدالة والثقة"^(٤١).

"روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى وضعفه ابن بابويه"^(٤٢) كما في رجال

الشيخ عليه السلام.

والذي يظهر أنَّ استثناء ابن الوليد له ليس لضعف ابن اللؤلوي في نفسه، بل يرجع سببه ويتبيَّن بما قاله الشيخ النجاشي في أحمد بن محمد بن يحيى في نفس الموضع الذي نقلنا منه، قال في محمد بن أحمد: "أبو جعفر، كان ثقة في الحديث. إلا أنَّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمن أخذ وما عليه في نفسه مطعن في شيء"، ومحمد راو عن كتاب ابن اللؤلوي، وهو كتاب نوادر، يغلب فيها التفرق والإنفراد بالنقل، فكما أنَّ الرواية عن الضعفاء واعتماد المراسيل غير ضائرة بوثاقة الراوي كمحمد بن أحمد في نفسه، فهو كذلك في ابن اللؤلوي، ويشهد له توثيق النجاشي نفسه لابن اللؤلوي مع ظهور التفاتاته لما ذكره ابن الوليد.

وأمَّا ما ذكره الشيخ من تضييف الشيخ الصدوق لابن اللؤلوي فهو -علاوة على ظهوره في عدم الجزم به- تضييف من وصفوا بنقاد الأحاديث كابن الوليد، وهو الدائر في تعابير الشيخ عليه السلام وغيره، لا عند الرجالين، ونقد الأحاديث قد ضعَّفوا روایات كثیر من المحدثين كمحمد بن خالد البرقي الذي قالوا فيه أنَّه

ضعف في الحديث، وكمحمد بن أحمد بن يحيى هنا، وكسهل بن زياد كما في الاستبصار وغيرهم.

وقوله عليه السلام: «لَا، كُنْتُ أَنَا وَمَنْ مَضَى مِنْ آبَائِي إِذَا وَرَدْنَا مَكَّةَ أَتَمَّنَا الصَّلَاةَ وَاسْتَرَنَا مِنَ النَّاسِ»، نفي لما من أجله أمر الإمام عليه السلام هشاماً بالتمام، لأنَّ المنفي هو ما رواه هشام، والمعنى: أنه عليه السلام قد أمر هشاماً بالتمام في مكة دون القصر، والتمام خلاف ما عليه الناس فلا يكون إظهاره للتقية، بل الاستثار به، وما هو من أجل الناس وللتقية هو إظهار التقصير لغير المقيم، وبهذا يتبيَّن أنها دليل على الإقامة لا القصر، وهي مشتملة على إخبارين، أحدهما عن هشام برواية ابن الحجاج، والأخرى عن ابن الحجاج نفسه شارحةً لرواية هشام.

السادس: ما رواه عمر بن رباح [رياح] عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام، وله خبرٌ واحدٌ.

وهو ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن صفوان عن عمر بن رباح قال: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ الْكَاظِمَيْهِ: أَقْدَمُ مَكَّةَ أَتَمُّ أَوْ أَقْصُرُ؟ قَالَ: أَتَمُّ، قُلْتُ: وَأَمْرُ عَلَى الْمَدِينَةِ فَأَتَمُّ الصَّلَاةَ أَوْ أَقْصُرُ؟ قَالَ: أَتَمُّ».^(٤٣)

قال الشيخ النجاشي في محمد بن الحسين بن أبي الخطاب: "قال النجاشي: محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمданى واسم أبي الخطاب زيد، جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة، عين، حسن التصانيف، مسكون إلى روايته، له كتاب التوحيد، كتاب المعرفة والبداء، كتاب الرد على أهل القدر، كتاب الإمامة، كتاب المؤلفة، كتاب وصايا الأئمة عليه السلام، كتاب التوارد. أخبرنا علي بن أحمد، عن محمد بن الحسن، عن الصفار، قال: حدثنا محمد بن الحسين بسائله كتبه ومات محمد بن الحسين سنة ٢٦٢".^(٤٤)

وهو من أجلّ المشايخ الواقعين في أسانيد كثير جداً من طرق الكتب والأصول والأخبار، ويكتفي في وصفه أنه «مسكون إلى روایته»، وهي نصٌّ في قبول أخباره، ومن نحو هذا ما ذكره الشيخ النجاشي عليه السلام في فهرسته في أحمد بن عبد الله بن أحمد بن جليل -بضم الجيم- الدوري أبو بكر الوراق: "كان من أصحابنا ثقةً في حدیثه، مسكوناً إلى روایته، لا نعرف له إلا كتاباً واحداً في طرق من روی رد الشمس وما يتحقق بأمرنا مع اختلاطه بالعامّة وروایته عنهم وروایتهم عنه".^(٤٥)

وقال قبل هذا في أحمد بن محمد بن جعفر أبو علي الصولي: "بصرى صحب الجلودي عمره وقدم بغداد سنة ثلاثة وخمسين وثلاثمائة، سمع الناس منه، وكان ثقةً في حدیثه مسكوناً إلى روایته، غير أنه قيل: إنه يروي عن الضعفاء"^(٤٦)، فالمقابلة بين السكون إلى روایته وما غمز به بالرواية عن الضعفاء -أي الذين لا يشق الرواة بنقلهم؛ لضعفٍ في حدیثهم أو فساد مذهبهم أو غير هذا- تنبئك عن معنى «مسكوناً إلى روایته» في المصطلح^(٤٧).

وأمّا عمر بن رياح، فقد ذكر الحر عليه السلام في الوسائل اسم أبيه (رياح) بالياء، ونسختنا من التهذيب (رياح) بالياء، وال الصحيح عمر بن رياح -بالياء- لما يأتي؛ وعمر بن رياح هو الذي يروي عنه أبو بصير عن الباقي عليه السلام كما في الكافي، وهذا يروي عنه صفوان عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام.

وعمر بن رياح الراوي عن الإمام الباقي عليه السلام والذي يروي عنه أبو بصير قد خرج عن دين أهل البيت عليهم السلام لشبهة عرضت له في أمر التقية، وثبت في نفسه أظهره متکئاً على هذه الشبهة، وهذا هو المنقول في رجال الكشي في عنوانه معبراً عنه «بقيل»، قال: "قيل أنه كان أولاً يقول بإمامامة أبي جعفر عليه السلام، ثم إنه فارق هذا

القول وخالف أصحابه مع عدّة يسيرة بايعوه على ضلالته... فما إلى سنته بقول
البترية^(٤٨)، والبترية من الزيدية الذين لا يتبرؤون من الأوائل.

ويؤيده ما رواه الكليني في الفروع بسنديه إلى البزنطي عن أبان عن أبي بصير عن عمر بن رياح عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «قُلْتُ لَهُ: بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقُولُ مَنْ طَلَقَ لِعَيْرِ السُّنَّةِ أَنَّكَ لَا تَرَى طَلاقَهُ شَيْئًا، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا أَقُولُهُ بِلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُهُ، أَمَا وَاللَّهِ لَوْ كُنَّا نُفْتَنُكُمْ بِالْجُورِ لَكُنَّا شَرًا مِنْكُمْ؛ لَأَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ يَقُولُ ﴿لَوْلَا يَنْهَا مُرْبَّانُهُونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِسْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّخْتَ﴾ إِلَى آخِرِ الآيَةِ»^(٤٩).

وما يبعد اتحادهما -إضافةً لقصة ابن رياح مع الباقي عليهما السلام- أن ابن رياح بالياء -يروي عنه أبو بصير عن الباقي عليهما السلام، وابن رباح بالياء- يروي عنه صفوان عن الكاظم عليهما السلام، ومن بعيد بحسب العادة بقاء ابن رياح -الذي يظهر من روایة أبي بصیر عنه ورواية الكشي أنه مال إلى مذهبها عدة يسيرة- إلى زمن الكاظم عليهما السلام ويروي عنه صفوان، وهذا مما دعى السيد الزنجاني عليه السلام لاستبعاد اتحادهما في مجلس بحثه هذا العام، مع أنَّ أمر البترية لا يجتمع مع روایتهم عن الصادق والكاظم وأخذ الأحكام منهم عليهما السلام.

وابن رياح عبدي بصري، وفي رجال ابن داود أنه أهوازي عبدي، وفي الكمال وغيره أبو حفص الضرير البصري وهو عمر بن أبي عمر العبدي، وفي التهذيب: "عمر بن رياح العبدي أبو حفص البصري الضرير وهو عمر بن أبي عمر مولى عبد الله بن طاوس"، وفي تهذيب التهذيب "ينسب ألواناً عبدي وسعدي وباهلي، وطبقته موافقة لعمر بن رياح البترى المذكور عندنا، وابن رياح كوفي على احتمال قوى، وهو مولى لآل سعد بن أبي وقاص كذلك قوياً".^(٥٠)

وفي نصب الراية: "عمر بن رياح هو عمر بن أبي عمر العبدى مولى بن طاوس يحدث عن بن طاوس بالأباطيل".

وابن رياح منصوص على وقته عندنا هو ولده وكثير من أحفاده، قال الشيخ النجاشي رحمه الله في أحمد بن محمد بن علي بن عمر بن رياح القلاء السواعق: "وجدهم عمر بن رياح القلاء، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام، ووقف وكل ولده واقفة، آخر من بقي منهم أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن علي بن عمر بن رياح، كان شديد العناد في المذهب" ^(٥١).

فال صحيح أنه ابن رياح القلاء الواقفي، لا ابن رياح البكري، وهما متعددان. وما قيل من أن صفوان لا يروي عن الواقفة، فروايتها عن ابن رياح تحمل على زمن اعتداله، والعبارة بالرواية حال التحمل لا حال الأداء كما هو مختار الشيخ البهائى رحمه الله ^(٥٢)، فيه أن رواية صفوان -أو غيره- عن الواقفة بل عن غيرهم مقطوعة الواقع في زمن الاعتدال والانحراف، ويكتفى أن يروي فقهاء الشيعة عن الحسن بن محمد بن سماحة -شيخ الواقفة والمعائد في الوقف- ناقضاً، نعم كان الشيعة يتجرّبون أصحاب البدع المنتهلين للتسيّع، لكنه وقت الفتن العظام ومحخصوص بكتابه مجرميهم لا كل الواقفة، فلا حاجة لحمل الرواية على حال اعتدال ابن رياح، إلا أن يكون القائل بهذا يعني ابن رياح، وقد بان لك أن الحق كونه ابن رياح بالباء.

ويتضح لك بعد هذا ما في خلاصة العلامة من قوله: "علي بن محمد بن علي بن عمر بن رياح بالراء المفتوحة والباء المنقطة تحتها نقطة أبو الحسن السواعق ويقال القلاء" فإنه خطأ، بل هو ابن رياح بالياء، وما في معجم الرجال الذي شرك في وجود ابن رياح، وخص ابن رياح بالرواية عن الباقي الصادق والكافر عليهم السلام، وهو متعددان.

وعلى أيّ حال، فتكفينا رواية صفوان عنه ثم تلقي أجلاء الأصحاب لها ورایتهم لها مع اطلاعهم على الحال.

وهي كسابقاتها كالنص في رجحان الإنعام على التقصير، بعد جمعها مع أخبار التخيير.

السابع: ما رواه علي بن يقطين عن أبي الحسن عليهما السلام، قوله خبران.

الأول: ما رواه الشيخ منفرداً بإسناده الصحيح عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن سعد بن أبي خلف عن علي بن يقطين عن أبي الحسن عليهما السلام: «في الصلاة بمكة، قال: من شاء أتمّ ومن شاء قصر»^(٥٣).

والثاني: ما رواه الشيخ الكليني عليهما السلام صحيحاً في الكافي ورواه الشيخ في التهذيب عنه عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن علي بن يقطين قال: «سألتُ أبا إبراهيمَ عليهما السلامُ عن التقصيرِ بمكّةَ، فَقَالَ: أَتَمْ ولَيْسَ بِوَاجِبٍ، إِلَّا أَنَّي أَحِبُّ لَكَ مَا (٥٤) أَحِبُّ لِنَفْسِي»^(٥٥).

ويونس مولى علي بن يقطين، ومنه أخذ، ولم تعهد رواية سعد بن أبي خلف عن علي بن أبي يقطين إلا في هذا المورد في الكتب الأربع، ولو قيل برجحان أخبار يونس وأقربها للصادر ما كان فيه بأس، واختصاص يونس بابن يقطين سبب وجيه لهذا الأمر.

قال الشيخ النجاشي عليهما السلام في سعد بن أبي خلف: "يعرف بالزام مولى بنى زهرة بن كلاب كوفي ثقة روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام". وله كتاب يرويه عنه جماعة منهم ابن أبي عمر^(٥٦).

وكذا قال الشيخ في الفهرست: "صاحب أبي عبد الله عليهما السلام".

واحتمال روايته مشافهة لا عن كتاب علي بن يقطين ورواية يونس عن كتاب ابن يقطين واردة جداً، لما ذكرنا من كونه قد اختص بابن يقطين.

وللسيد المددي رأي في أخبار يونس قال أنها أوجبت اتهامه بالوضع والاجتهاد، وهي صرفه لمعاني الأخبار بتأليف المعاني من مختلفها مشبهاً الفتوى، وذكر شاهداً عليه في باب (ما وضع رسول الله عليه وآله الزكاة عليه) من كتاب الزكاة في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام: «وضع رسول الله عليه وآله الزكاة على تسعه أشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والإبل والبقر والغنم وعفأ عماماً سوياً ذلك».

قال يُونس: معنى قوله إن الزكاة في تسعه أشياء وعفأ عماماً سوياً ذلك: إنما كان ذلك في أول النبوة كمَا كانت الصلاة ركعتين ثم زاد رسول الله عليه وآله فيها سبع ركعات، وكذلك الزكاة وضعها وسنتها في أول نبوته على تسعه أشياء ثم وضعها على جميع الحبوب»⁽⁵⁸⁾.

وغير بعيد ما ذكر -دام فضله-؛ فإن الصحيح الثاني هنا شبيه بما رواه زياد النقدي رأس الواقفة عن أبي الحسن عليه السلام في الحديث الثالث عشر من هذا الباب في الوسائل عن أبي الحسن عليه السلام: «يا زياد أحب لك ما أحب لنفسي وأكره لك ما أكره لنفسي أتم الصلاة في الحرمين وبالكونفة وعند قبر الحسين عليه السلام».

وكذا الحديث الحادي والعشرون بسند الصحيح الثاني هنا عن يونس عليه السلام نفسه عن زياد بن مروان [وهو النقدي] وفيه: «أحب لك ما أحب لنفسي، أتم الصلاة».

وما وقفنا عليه من أسباب الطعن في أخبار يونس بل في شخصه عليه السلام هو المذكور في رجال الكشي من مقولات له في الكلام أوجبت الشبهة على كثير حتى قرن بهشام بن الحكم، وأفرد هما سعد بن عبد الله وشيخه يعقوب بن يزيد مصنفاً يرد على مقالتهما وعلى علي بن إبراهيم من نافح عنهم، وأفرد الكشي

باباً لما روي في يونس وجماعته الذين نبزوا وغيرهم باليونسية وكان لهم كتاب الجامع في الكلام^(٥٩)، إضافةً لرمي الأعداء له في نسبه شرف الله مقامه ونزعه حسبه. وكذا أخباره عليه السلام، فإن كثيراً منها مزيّن بشرحه وفقهه للحديث، وكأنه نحو من الجمع بين الأخبار، وليس من أصل الرواية.

وعلى أي حال: فدلاله الصحيحتين على أفضلية الإقامة مع جواز قصر الصلاة في الحرمين منصوصة.

الثامن: ما رواه عمران بن حمران عن الكاظم عليه السلام وهو خبر واحد.

وهو الذي رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسين عن الحسن بن حماد بن عديس عن عمران بن حمران، قال: «فُلْتُ لَأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: أَقْصُرُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامَ أَوْ أُتَمِّمُ؟ قَالَ: إِنْ قَصَرْتَ فَلَكَ وَإِنْ أَتَمْمَتَ فَهُوَ خَيْرٌ، وَزِيَادَةُ الْخَيْرِ خَيْرٌ»^(٦٠).

ورواه بإسناده عن محمد بن الحسين عن الحسن بن علي بن فضال عن عمران مثله، إلا أنَّ فيه «أقصر الصلاة في المسجد».

ورواه ابن قولويه في كامل الزيارات عن أحمد بن إدريس، قال: حدثني أحمد بن أبي زاهر، عن محمد بن الحسين الزيات، عن حسين بن عمران، عن عمران مثله^(٦١).

ومحمد بن الحسين هو ابن زيد أبي الخطاب المتقدم، وذكرنا أنه مسكون إلى روایته، وذكرها بسندین من كتابه أوثق في الاطمئنان.

والحسن بن حماد بن عديس لم يذكر إلا في أسانيد جملة من الأخبار والطرق، وهو راوي كتاب عمران بن حمران الأذرعي، ويُكَنُّ أن يكون الحسن بن حماد هو الطايلسي، أخ لموسى الطايلسي المشترط طبقة معه، قال الشيخ النجاشي عليه السلام في موسى: "ذكره ابن نوح وقال: ذكره محمد بن الحسين بن أبي

الخطاب في الواقفة وقال: هو موسى بن حماد الذراع (الذراع)^(٦٢) وفي إيضاح الاشتباه بالدال أو الذال، وفي الملاحة قد يقال «الزراع»^(٦٣)، وكذا يُحتمل أن يكون الذراع تصحيف الأذرعى نسبةً لبلدة أذرعات من نواحي الشام، وهي المنسوب إليها عمران بن حمران لسكناه فيها.

وعمران بن حمران لا يعلم كونه من آل زراراً ولم يرد فيه توثيق، وكتابه بسند النجاشي والشيخ فيه حميد عن ابن سماعة -وهما وافقين كالمحتمل فيه- عن الحسن بن حماد عنه كتاب عمران.

ودلالتها -بعد الركون لها لكونها من مرويات الصفار الموصوف بأنّه «قليل السقط في الرواية» الكافش عن حاله في النقل، ومعتمد فضلاء المحدثين كابن الوليد والراوي عن ابن أبي الخطاب المسكون إلى روایته، ولموافقتها لضامين الروايات الأخرى -كمثيلاتها على أفضلية الإمام والتخيير بينه وبين القصر.

المواهش:

(١) التهذيب ٥: ٤٣٠، ١٤٩٤، في الزيادات في فقه الحج.

(٢) الاستبصار ٢: ٣٣٤، ١١٩١، ب ٢٢٩.

(٣) الوسائل ٨: ٥٢٤ ح ١ ب ٢٥.

(٤) كامل الزيارات: ٤٣٢، الهمامش ٢، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧ هـ.

(٥) فهرست النجاشي ر ٨١.

(٦) الفقيه ١: ٤٢٢ ح ١٢٨٣، بتحقيق الغفارى.

(٧) كامل الزيارات: ٤٣٠ ح ٥.

(٨) النجاشي ر ٣٧٠.

(٩) النجاشي ر ٨٤٦.

(١٠) التهذيب ٢: ١٧٣ ح ١٤٧.

(١١) الخصال: ٢٥٢.



- (١٢) الفقيه ١: ٤٢٢ / ح ١٢٨٣، بتحقيق الغفارى.
- (١٣) الكافى ٤: ٥٢٤ / ٧، باب إتمام الصلاة في الحرمين.
- (١٤) التهذيب ٥: ٤٢٦ / ح ١٤٨٠.
- (١٥) الكافى ٤: ٥٢٤ / ح ٥.
- (١٦) التهذيب ٥ك: ٤٣٠ / ح ١٣٦.
- (١٧) الفهرست: ٥١٢ / ر ٨١٣ (يونس بن عبد الرحمن).
- (١٨) التهذيب ٥: ٤٧٤ / ح ٣١٤.
- (١٩) أى خبر عمر بن رباح المذكور في التهذيب وهذا الخبر.
- (٢٠) التهذيب ٥: ٤٧٤.
- (٢١) كذا في المستدرك.
- (٢٢) المستدرك ٦: ٥٤٦ / ح ٨.
- (٢٣) البحار ٩٦: ٣٥٩ / ح ٣٣.
- (٢٤) الكافى ٤: ٥٢٥ / ح ٨.
- (٢٥) التهذيب ٥: ٤٢٨-٤٢٩ / ح ١٣٣.
- (٢٦) في الكافى: «إذ».
- (٢٧) في الكافى: «عشرة أيام».
- (٢٨) وهو الخبر الخامس من هذا الباب في الوسائل.
- (٢٩) وهو الخبر السابع عشر من هذا الباب.
- (٣٠) وهو الخبر الثاني والثلاثون من هذا الباب.
- (٣١) الحدائق ١١: ٤٤٦-٤٤٧.
- (٣٢) البحار ٨٦: ٨٣.
- (٣٣) الاستبصار، ج ٢، ص ٢٩٥.
- (٣٤) التهذيب ٥: ٤٢٦ / ح ١٢٧.
- (٣٥) رجال الشيخ ٣٩١ / ر ٥٧٦٥.
- (٣٦) فهرست النجاشي: ٢٣٨-٢٣٧ / ر ٦٣٠.
- (٣٧) بقرينة ما رواه الشيخ المفید في الإرشاد ٢: ٢١٧، قال عليه السلام: "روى أبو علي الأرجاني عن

عبد الرحمن بن الحجاج قال: دخلت على جعفر بن محمد عليه السلام في منزله، فإذا هو في بيت كذا من داره في مسجد له، وهو يدعو وعلى يدينه موسى بن جعفر عليه السلام تؤمن على دعائه، فقلت له: جعلني الله فداك، قد عرفت انقطاعي إليك وخدمتي لك، فمن ولی الأمر بعدك؟ قال: «يا عبد الرحمن، إن موسى قد لبس الدرع واستوت عليه» فقلت له: لا أحتاج بعدها إلى شيء».

(٣٨) الكافي ١: ٣٠٨

(٣٩) التهذيب ٥: ٤٢٨ ح ١٣٢.

(٤٠) فهرست النجاشي: ٤٠ / ر ٨٣.

(٤١) فهرست النجاشي: ٣٤٨ / ر ٩٣٩.

(٤٢) رجال الشيخ: ٤٢٤ / ر ٦١١٠.

(٤٣) التهذيب ٥: ٤٢٦ ح ١٢٥، وأورد أوله في ٥: ٤٧٤ ح ٣١٣.

(٤٤) فهرست النجاشي: ٣٣٤ / ر ٨٩٧.

(٤٥) فهرست النجاشي: ٨٥ / ر ٢٠٥.

(٤٦) فهرست النجاشي: ٨٤ / ر ٢٠٢.

(٤٧) وكذا في رفاعة بن موسى الأسدبي (النجاشي: ١٦٦ / ر ٤٣٨)، قال فيه: (كان ثقة في حدشه مسكونا إلى روایته لا يعرض عليه بشيء من الغمز حسن الطريقة)، وكذا في لوط بن يحيى صاحب المقتل (٣٢١ / ر ٨٧٥)، وغيرهم تقف عليهم بالتبع وتقف على معنى المصطلح بدللات مختلفة في السياق.

(٤٨) رجال الكشي ر ٤٣٠، تحقيق مصطفوي عليه السلام.

(٤٩) الكافي ٦: ٥٧ ح ١ باب من طلاق لغير الكتاب والسنة.

(٥٠) انظر ترجمة أحمد بن محمد بن علي بن عمر بن رباح في النجاشي ر ٢٢٩.

(٥١) فهرست النجاشي: ٩٢ / ر ٢٢٩.

(٥٢) قاله السيد الزنجاني في جلسة بحثه هذا العام.

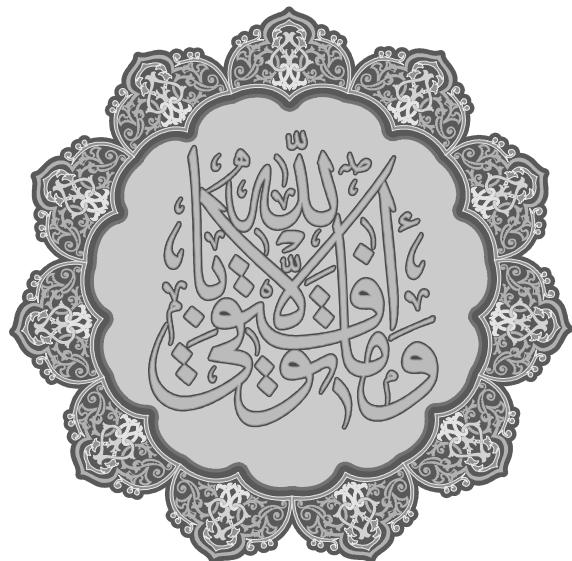
(٥٣) التهذيب ٥: ٤٣٠ ح ١٣٨.

(٥٤) في التهذيب: «مثل».

(٥٥) الكافي ٤: ٥٤٢ ح ٣، التهذيب ٥: ٤٢٩ ح ١٣٤.

(٥٦) فهرست النجاشي: ١٧٨ / ر ٤٦٩.

- .٣٢٠ / ٢١٧) الفهرست: (٥٧)
- .٢ (٥٨) : ٣ / ٥٠٩
- .٩٥٦) أنظر الكشي (٥٩)
- .١٣٩ ح / ٤٣٠) التهذيب: ٥ (٦٠)
- .(٦١) كامل الزيارات: ٤٣٢ / ح ٩ باب التمام عند قبر الحسين عَلَيْهِ وَجَمِيعُ الْمَشَاهِد.
- .١٠٩٢ / ٤١٠) فهرست النجاشي (٦٢)
- .٢٥٨) الخلاصة: (٦٣)





نظر صاحب الحدائق في أصلية البراءة

(القسم الأول)

سعيد جعفر محمد

من أهم الاختلافات الدائرة بين المحتهدين والمحدثين هي مسألة الوظيفة الشرعية في حالة الشك في الحكم التكليفي الواقعي، فذهب المحتهدون إلى أن الحكم الظاهري هو البراءة، سواء كانت الشبهة تحريرية أو وجوبية، وأما المحدثون فذهبوا إلى الاحتياط فيما إذا كانت الشبهة تحريرية.

ونظراً إلى أهمية المسألة وما يتربّ عليها من نتائج سيالة في أبواب الفقه جعل صاحب الحدائق لتحقيق هذه المسألة عناية خاصة، فتعرض إلى معاني الأصل، وأن الفقهاء يطلقونه على معانٍ خاصة، ثم تعرّض إلى

قسم البراءة في الشبهة الوجوبية والشبهة التحريرية، ثم تعرض إلى تاريخ المسألة على الإجمال باستعراض الأقوال الرئيسية فيها، ثم عرض أدلة البراءة ومناقشتها، ثم إلى سرد أدلة الاحتياط وتقريرها^(١)، وختم بحثه بعرض موارد منشأ الشبهة في التكليف، فهذه المسألة إلى زمانه لم تُطرح بالشكل الذي استوفاه، ولذا قال في مقدمة بحثه في المسألة: ”ولتحقق المقام بتوفيق الملك العلام، وببركة أهل الذكر عليهما السلام بما لم يسبق إليه سابق من علمائنا الأعلام.. الخ“^(٢).

ويتضح لنا ذلك مع ملاحظة كتب الأصول التي وصلت إلينا من علمائنا المتقدمين إلى زمانه رحمه الله فتجد أن أول من وسع في بحث البراءة إلى زمانه هو الفاضل التونسي تيسير^(٣)، وبحث صاحب المدائق وإن شابهه في بعضه لكنه أوسع منه بعد أن استدركه ببعض الأدلة والمناقشات وبعض المباحث والآراء المتعلقة بالبراءة، ويظهر من بحث صاحب المدائق أنه قد اطلع على بحث الفاضل التونسي وتوسّع فيه، وإن اختلفا في النتائج.

وقد توسيع في بحث البراءة بعد صاحب المدائق، وكأنّ صاحب المدائق قد ألقى بظلال بحثه على من تأخر عنه ليخط مبحث البراءة طريقه في النضوج ويبلغ الذروة عند علماء الأصول في العصور المتأخرة.

وذهب صاحب المدائق إلى اختيار القول بالاحتياط في موارد الشك في الحكم الواقعي في الشبهة التكليفية التحريرية لا ينبع من مساهمته الفعلية في نضوج مبحث البراءة الشرعية، وذلك لأن المناقشات التي يثيرها الطرف الآخر تفتح آفاقاً جديدة لها مساهمتها الفاعلة في بلورة الأبحاث ونضوجها.

مبحث البراءة عند علمائنا المتقدمين رحمهم الله

الاختلاف بين المحدثين والأصوليين في أصلية البراءة والاحتياط بربوراً بوضوح في القرن الحادى عشر، ولكي نرى جذور منشأ الاختلاف لا بد من التعرض إلى

موقف علمائنا المتقدمين في المسألة، ومدى وضوح عنوان البراءة في الشبهات التحريرية.

مسألة أصالة البراءة وإن كانت تُعد من الأصول المهمة في مباحث الأصول العملية التي توسيع علماً علينا في الآونة الأخيرة من البحث وتحرير النقاش فيها في كتب أصول الفقه إلا أن المتقدمين من علمائنا ليسوا كذلك فلم يتعرض الشيخ المفید ولا السيد المرتضى ولا الشيخ الطوسي في كتبهم التي في الأصول إلى بحث بعنوان البراءة، لكن السيد المرتضى في الدررية عقد باباً في مورد حكم العقل بإباحة الأشياء أو حظرها إذا لم يرد فيها دليل، واختار أن الأشياء على الإباحة حتى يثبت المنع من الشارع^(٤) وهو قول الشيخ الصدق^(٥)، والشيخ الطوسي عقد فصلاً فيهما وقوّى أن الأشياء على الوقف حتى يأتي البيان بأنه إما على الحظر أو الإباحة^(٦)، وأشار إلى أن الشيخ المفید كان ينصر كون الأشياء على الوقف مع الشك في إباحتها أو حظرها^(٧)، وهو الظاهر من عبارة الشيخ المفید حيث قال: "فاما القول في الحظر والإباحة: فهو أن العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السمع فيها بإباحته، ولا يحظر ما يجوز وروده فيها بحظره"^(٨).

إذا لم يحكم العقل بالإباحة ولا بالحظر في مورد يحتمل فيهما ورود الحظر أو الإباحة الشرعية فالقول عنده بالتوقف فإذا ثبت دليل شرعي على الإباحة في بعض هذه الموارد فيحكم فيها بالإباحة^(٩)؛ لأن الحكم الشرعي وارد على الحكم العقلي، وقال الشيخ المفید في مورد آخر: "ولسنا نعلم للعقلاء حالاً قبل الشرع، فتتكلم عليها، فإن كنّا لو قدرناها لوجب الوقف عندنا في الحظر والإباحة، مما لا تدل العقول على حسنها وقبحها من الأشياء"^(١٠).

لكن في تصحيح الاعتقادات أشار إلى أن القول بالتوقف يصح قبل استقرار الشرائع أما بعد استقرارها فالأصل الإباحة مع عدم الدليل على الحظر، قال: "فاما

بعد استقرار الشرائع، فالحكم أن كُلّ شيء لا نص في حظره فإنه على الإطلاق، لأن الشرائع ثبّتت الحدود وميّزت المحظور على حظره، فوجب أن يكون ما عداه بخلاف حكمه^(١١).

وهذه المسألة بهذه العناوين أي أن الأشياء المشكوك فيها هل هي على المحرر أو الإباحة أو على الوقف؟ له جذور من علماء العامة، فمنهم من قال أنها على الوقف وهو قول أبي بكر الصيرفي ٣٣٠هـ وأبي علي الطبرى ٣٥٠هـ. وهو مذهب الأشعري، ومنهم من قال هي على الإباحة وهو قول أبي العباس وأبي إسحاق المروزى ٣٤٠هـ وأبي حامد المروزى ٣٦٢هـ وأبي الحسن التميمي ٣٠٦هـ وأبي الفرج الشيرازى المقدسى ٤٠٦هـ. والحنفية والظاهرية وابن سريج ٣٤٧هـ. واختاره القاضى أبو يعلى الحنبلي ٤٥٨هـ. في مقدمة المجرد وهو قول المعتزلة البصرىين، ومنهم من قال هي على المحرر وهو قول أبي علي بن أبي هريرة الشافعى ٣٤٥هـ. وهو قول المعتزلة البغداديين^(١٢).

واستمر البحث فيما شُكَ في إياحته على هذا المنوال إلى زمن الحق الملايى^(١٣)، وهذا المبحث يتناسب مع عنوان أصلة الإباحة أو المحرر أو التوقف لا أصلة البراءة أو الاحتياط، وقد فرق بعضهم بين جهة البحثين وإن اتحدا في الموارد إذ أن موارد الحكم بالإباحة أو المحرر أو التوقف لا تتعدى موارد الشبهة التحريرية^(١٤).

فكتب الأصول للمتقدمين لم تتعرض لعنوان أصلة البراءة وبحثها، وكتب المتأخرین لم تتعرض له إلا استطراداً ضمن بعض الموضعیع^(١٥) ولم يبحث مستقلاً وباستعراض الأدلة الشرعية إلى زمن الفاضل التونسي ١٠٧١هـ، فبحثها تحت عنوان أصلة النفي وعرض جملة من الأدلة الشرعية عليها وبعض التفاصيل فيها^(١٦)، وإلى أن جاء الوحيد البهبهانى ١٢٠٦هـ، فبحثها تحت عنوان البراءة وأوضح معالمها



وأبرزها بحليتها التي استنار بها العلماء في الآونة الأخيرة^(١٧).

نعم نرى علمائنا المتقدمين في بعض الكتب الفقهية^(١٨) ذكروا عنوان أصالة براءة الذمة في تطبيقهم لهذا الأصل على موارد الشبهة الوجوبية، دون أن يتطرقوا إلى ماهية أصالة براءة الذمة ودليلها.

وإجرائهم لهذا الأصل بعنوان البراءة على خصوص الوجوب المشكوك أو لنفي المجزئية أو الشرطية أو السببية في الواجبات إذا لم تثبت - وهي موارد كثيرة جداً - يظهر منه عدم شمول هذه الأصالة بعنوان البراءة للشبهة التحريرية عندهم؛ إذ لم أجدهم أجروها على موارد الشبهة التحريرية.

ولربما يُقال أن نفس عنوان أصالة براءة الذمة يُستشعر منه خصوصية الشبهة الوجوبية، بدعوى أن تعلق الشيء بالذمة وانشغال الذمة به يعني أن على المكلف الإتيان وإيجاد ما تعلقت ذمته به، وهو ينصرف إلى الأفعال الوجودية وليس هي إلا الواجبات والأجزاء والشروط المتعلقة بها، وأماماً التكليف الإلزامي الأعم من الواجبات والحرمات الذي يكون في عهدة المكلف وإن كان انشغال ذمة المكلف به يصدق حقيقة بانشغالها بفعل الواجبات وتترك الحرمات، غير أن إطلاق انشغال الذمة بشيء ينصرف في الذهن العرفي إلى تعلق حق بذمة المكلف واجب يجب عليه القيام به وأداءه، فمن هذا الباب اصطلاح القدماء براءة الذمة في خصوص الواجبات.

ومن أمثلة تمسك السيد المرتضى بأصالة براءة الذمة من الوجوب المشكوك تمسكه بها لنفي وجوب قضاء الصوم المندوب إذا شرع فيه وأفطر، ولنفي وجوب الحج ب مجرد القدرة دون تحقق الاستطاعة المصطلحة، ولنفي وجوب الزكاة في ما تنبت الأرض ما عدى الغلات الأربع، ولنفيها في الذهب والفضة من غير الدرهم والدنانير المسكوكتين، ولنفيها في ما يقع من الإبل بين نصاب إلى النصاب الآخر،

ولنفي وجوب ضم السخال المتولدة إلى الأمهات في حساب المول، ولنفي انعقاد اليدين بالطلاق أو الظهار والعتق والصدقة، ولنفي انعقاد النذر بغير صيغته الخاصة^(١٩)، ولم يتمسك بها لنفي الحرمة في الشبهة التحريرية.

وأما الشيخ الطوسي فلن تمسكه بأصالة براءة الذمة لنفي الوجوب المشكوك أو الجزئية أو الشرطية أو السببية المشكوك فيها لا يكاد يُحصى في كتابه الخلاف والمبوسط^(٢٠)، وكذا تمسك بها القاضي ابن البراج^(٢١)، والسيد ابن زهرة الحلبي^(٢٢)، وابن إدريس الحلبي^(٢٣).

وربما يرجع هذا الأصل إلى أحد أقسام الاستصحاب وستتطرق إليه في باب مستقل بالاستصحاب، وأشار الحقن الحلبي إلى أن استصحاب حال العقل من أقسام الاستصحاب هو البراءة الأصلية، ومثل له بنفي وجوب صلاة الوتر وعلمه بأصل براءة العهدة، وجعل منه موارد دوران الأمر بين الواجب الأقل والأكثر، فيقتصر على الأقل ببركة هذا الأصل، ووضح أن موارد القول بالإباحة مع عدم الدليل على الحرمة والمحظر ليست من هذا القسم، بل جعله لقسم آخر من أقسام الاستصحاب^(٢٤)، وأفاد الشهيد الأول أن أصالة البراءة عند عدم الدليل تُسمى باستصحاب حال العقل^(٢٥)، وصاحب المدائن قال أن استصحاب نفي الحكم هو المعب عنده ببراءة الأصلية^(٢٦).

ويحتمل أن من وجوه اعتماد المتقدمين على هذا الأصل في الشبهة الوجوبية ما ذكره صاحب المدائن في خصوص الشبهة الوجوبية من أن التكليف بالوجوب مع عدم العلم بالوجوب يلزم منه تكليف ما لا يطاق^(٢٧)، وقد تعرض لهذه القاعدة السيد المرتضى، قال قدّر في مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة: "والذى يدل -مع ذلك- على صحة ما ذكرناه أن تuder العلم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف، ويجري مجرى تكليف ما لا يطاق، ولا فرق عند العقلاء في القبح بين تكليف

من لا يقدر، ومن لا يتمكن من العلم" (٢٨).

فقوله: فتعلق العلم بالواجب في قوله "تعذر العلم بالواجب" هو نفس ما تعلق
به العلم في قوله: "لا يتمكن من العلم"، أي لا يتمكن من العلم بالواجب، ولن
السيد هذه القاعدة في موارد أخرى في طيات كلامه ومناقشاته مع المخالفين^(٢٩).
وللشيخ الطوسي عبارة تشبه عبارة السيد في المسألة المتقدمة^(٣٠)، وقال الشيخ في
بحث الأمر يقتضي الفور: "وان كان يجوز له تأخيره إلى غاية كان ينبغي أن تكون
تلك الغاية معلومة وكانت تكون مثل الأوامر الموقتة، ومتى لم يعلم ذلك كان مكلفاً
لإيقاع الفعل في وقت لا طريق له إلى معرفته وذلك تكليف بما لا يطاق"^(٣١).

وعدم بيان القيد الزمانى للتكليف بالواجب يلزム تعذر العلم بالقيد الزمانى
للواجب، فجعل التكليف بفعل بالمقيد مع عدم تعذر العلم بالقيد من التكليف بما
لا بطاقة، ولا شك بأن هذا المقام من موارد الشبهة الوجهية.

وقال بهذه القاعدة بعض العامة المتقدمين من يمنع تكليف ما لا يطاق، قال الخطيب البغدادي: "ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنه لا يمكن امتناع الأمر من غير بيان" ^(٣٢).

فتخصيصه عدم إمكان الامتثال مع عدم البيان بامتثال الأمر يفهم منه تخصيص القاعدة في موارد الشهادة الوحوسة.

وأيًّا كان الوجه فإن المذكور من البراءة عند المتقدمين إنما هو عنوانها عند تطبيقاتهم لها في الكتب الفقهية وفي موارد الشبهة الوجوبية، دون أن تتعرض لها كتبهم الأصولية، وكان هذا الأصل عندهم في غاية من الوضوح بحيث لا يحتاج فيه للبحث المستقل.

وإجراء المتقدمين عنوان البراءة في خصوص الشبهة الوجوبية لا يعني أنهم يقولون بالاحتياط في الشبهة التحريرية، فقد يقولون بالإباحة لكن لا بعنوان

البراءة، كما تقدم اختلافهم في التوقف والحضر والإباحة، والشبهة الوجوبية وإن كانت خارجة عن محل البحث إذ لا خلاف فيها بين الأصوليين والأخباريين في عدم لزوم الاحتياط في مواردتها غير أنه إذا عرفنا أن المتقدمين لم يحطوا رحال عنوان البراءة لديهم إلا في موارد الشبهة الوجوبية فهذا قد يساعد في كشف بعض وجوه ملابسات إصرار المحدثين بحصر البراءة بالشبهة الوجوبية.

أدلة البراءة ومناقشتها

تعرّض صاحب الحدائق إلى أدلة البراءة والنظر فيها ومناقشتها، ويبدو أنه تعرض لكل ما أدركه من الاستدلالات الشرعية على البراءة، وهي عمدة الأدلة على البراءة وقام بمناقشتها، وسنستعرض لهذه الأدلة وتقرير الاستدلال بها ثم نعرّج على مناقشاته لها بالطريقة المناسبة مع نظم هذا البحث وبعد سدل وسبر، ثم ندرج بعض إشكالات بعض علماء الأصول على تلك الاستدلالات فقد تتشابه مع إشكالات صاحب الحدائق وقد تختلف وقد تقترب منها.

الدليل الأول: الآيات

لم يستعرض صاحب الحدائق سوى آية واحدة وهي قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٣٣). وهذه الآية لم يستدل بها الأصوليون على البراءة في مبحث البراءة، ولكن استدل بها بعض المتأخرین على أصلية الإباحة لتقرير أن الأشياء على الإباحة لا على الحظر أو الوقف^(٣٤).

وتقرير الاستدلال بها أن يقال: أن كل شيء يقع في الأرض حلال إلا ما خرج منه بالدليل.

وناقش صاحب الحدائق الاستدلال بالآية أنه أولاً: أن غاية ما تدل عليه هو أن الله سبحانه خلق ما في الأرض لعباده، أي لأجل منافعه الدينية والدنيوية بأي

وجه أتفق، وجواز الانتفاع لا يلزم منه حلية ما لا نص فيه لمكان الانتفاع به بوجه آخر؛ إذ أن الأشياء لها وجوه متعددة في الانتفاع بها، ولحليتها وجه من وجوه الانتفاع بها لا كل وجوه الانتفاع بها.

وثانياً: لو فرض أن المراد من الانتفاع بها هو حليتها فإن الآية مخصصة بأخبار الاحتياط^(٣٥).

أما الآيات الأخرى التي استدل بها الأصوليون على البراءة ولم يذكرها صاحب المدائق فربما أنه لم يطلع على الاستدلال بها، والذي يهون الخطب أن بعض المحقين من الأصوليين استشكروا في الاستدلال بها، ولذا قال الشيخ الأنصاري في رد الاستدلال بالآيات على البراءة: وأما الآيات المذكورة فهي كبعض الأخبار الآتية لا تنہض بذلك، ضرورة أنه إذا فرض أنه ورد بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط في كل ما يُحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة^(٣٦).

الدليل الثاني: الأحاديث

الحديث الأول:- حديث الإطلاق:

ما رواه الشيخ الصدوق مرسلاً عن الإمام الصادق ع عليهما السلام أنه قال: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٣٧).

استدل به الشيخ الصدوق على جواز القنوت بالفارسية^(٣٨)، وفي كتابه الاعتقادات في باب الحظر والإباحة، قال: "اعتقادنا في ذلك أن الأشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي"^(٣٩).

وتقريب الاستدلال به: أن كل فعل من الأفعال مباح حتى يصل إلى المكلف أنه حرام، فالإطلاق يساوق السعة والتأمين، ويصدق على الشاك بالتكليف أنه لم يرده النهي، فيكون مؤمناً عن التكليف المشكوك به^(٤٠).

ويرى الشيخ الأنصاري ^{فتش} بأن هذه الرواية أوضح الروايات في دلالتها على البراءة الشرعية^(٤١)، وقد قرره المحقق العراقي والموسوي البجنوردي ^{فيهما} فيما لو كان المراد من النهي هو النهي الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه، ومن كون الورود يعني وصوله إلى المكلف لا مجرد صدوره واقعاً^(٤٢).

وصاحب الحدائق ^{فتش} في استعراضه لأدلة البراءة جعل هذا الحديث أول الأحاديث التي استدل بها على البراءة الشرعية^(٤٣)، وكأنه يرى بأن هذا الحديث أوضح ما استدل به على البراءة، ولذا قال في وصف الحديث: "هو عدة أدلة القوم، وأكثرهم في المقام لم يستدل إلا به، إذ ما عداه ليس بظاهر الدلالة كما ستقف عليه".

مع ذلك فإنه لا يرى دلالته على البراءة لمناقشات له.

مناقشة صاحب الحدائق:

يرى صاحب الحدائق عدم صحة التمسك بهذا الحديث لإثبات البراءة لعدة أمور:

أولاً: أنه خبر واحد، يتعارض مع ما هو مستفيض من الأخبار الدالة على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية، والخبر الواحد لا يصلح أن يكون معارضًا لتلك الأخبار المستفيضة، فهي مقدمة عليه^(٤٤).

ولم يناقش في إرسال الحديث لكونه يرى صحة جميع أحاديث الفقيه، بل كل الروايات التي يرويها الصدوق في جميع كتبه.

ويبدو أن هذه المناقشة تامة بناء على كون حجية الخبر الواحد من جهة الوثوق بصدوره، فمع معارضة الخبر الواحد لأخبار متعددة لا يحصل الوثوق بخبر الواحد، أو بناء على مرتجحة الشهادة الروائية، وفرض أن أخبار الاحتياط تامة الدلالة وأنها مشهورة بخلاف هذا الخبر.

وهذا على فرض كون تلك الأخبار المستفيضة أي أدلة الاحتياط تامة الدلالة في لزوم الاحتياط مع الشك في الشبهة الحكمية التحريرية.

وظهر من صاحب المدائق بأنه يشكل أحياناً على الأصوليين بالاستناد إلى الآحاد في إثبات الأصول، وهي لا تثبت عندهم إلا بما يفيد العلم، وخبر الواحد لا يفيد العلم^(٤٥).

لكن من الواضح أن خبر الواحد الحجة يمكن الاعتماد عليه في أصول الفقه، إنما لا يعتمد عليه في أصول العقائد^(٤٦).

ثانياً: الرواية ليست ظاهرةً في كون المراد منها الحكم بالخلية في الشبهة الحكمية التحريرية فيما إذا لم يثبت دليل الخلية الخاص ولا دليل الحرمة، بل لا يبعد أن يكون المراد منها أحد المعنيين التاليين:

المعنى الأول: أنه ناظر إلى السنة الروايات الواردة من الشارع، فكل خطاب شرعي مطلق أو عام فهو باق على إطلاقه وعمومه، حتى يرد فيه نهي عن بعض الأفراد، فيخرجه من الإطلاق، مثل أن يدل خبر على وجوب إكرام العالم فيحمل على كل عالم، ثم يرد النهي عن إكرام فساق العلماء فيسقط إطلاق إكرام العالم بالنسبة إلى هذا القسم، فهو يرشد ويؤكّد صحة الحمل العرفي للإطلاقات وعمومات الموضوعات التي تتعلق بها الأدلة الشرعية اللفظية.

ويرى أن هذا المعنى هو الذي فهمه الشيخ الصدوقي (عطر الله مرقده) من الحديث حيث تمسك به بجواز القنوت بالفارسية، فإن أحاديث القنوت ومناجاة الله في الصلاة مطلقة وعامة^(٤٧) تشمل القنوت بالعربية وبالفارسية، ولم يرد نهي يقيّد الإطلاقات ويختص العمومات^(٤٨).

المعنى الثاني: تعيين الوظيفة في الشبهة الموضوعية، كما إذا شك المكلف بكون الجائزة التي حصل عليها من قبل الظالم مغصوبة أو أنها غير مغصوبة، أو كون ما

اشتراكه من بعض الأشخاص مغصوباً أو غير مغصوب، فيبني على الإطلاق والسرعة والتأمين من جهة ما أخذه واقتناه حتى يرد فيه النهي من قبل المغصوب فلا يقدم على أخذه.

وعلى فرض أن الرواية ليست ظاهرة في أحد هذين المعنيين فإنها لا تخرج عن الإجمال لاحتمال أحد هذين المعنيين احتمالاً معتمداً به^(٤٩).

ولو أدرك صاحب الحدائق ما ذكره الآخوند الخراساني وما نسب إلى الحق النائي^{قد يهم} من معنيين آخرين للرواية لتعزز عنده عدم ظهور الرواية في البراءة، فأحدهما ما أشار إليه الآخوند من أن ورود النهي في المشكوك الذي جعلته الرواية غاية لحليتها يصدق على ما صدر من النهي من الشارع ولم يصل إلى المكلف، وعلى ذلك لا تدل الرواية على البراءة لاحتمال صدور النهي في المشكوك ولم يصل إلينا، قال في استدراكه على من استدل بالرواية: "ودلاته تتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما يحكمه، بالنهي عنه وأن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع، لوضوح صدقه على صدوره عنه، سيما بعد بلوغه إلى غير واحد وقد خُفي على من لم يعلم بصدوره"^(٥٠).

والحق النائي في فوائد الأصول احتمل هذا المعنى من الرواية بحيث يسلب ظهورها في البراءة، فأشار قالا: "والاستدلال به مبني على أن يكون (الورود) بمعنى الوصول إلى المكلفين، لا الورود المقابل للسكوت، وإلا كان مفاده أجنبياً عن محل البحث، فان الورود المقابل للسكوت هو بمعنى الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث المبارك: (كل شيء مطلق والناس منه في سعة ما لم يبيّن الله تعالى حكمه) أي ما دام مسكوناً عنه، كما ورد في الخبر: (إن الله تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا) الخبر، وأين هذا مما هو مورد البحث من الشك في التكليف بعد تبيان الأحكام وتيليفها إلى الأنام وعرض الاختفاء لبعضها لبعض موجبات الاختفاء"^(٥١).

والمعنى الآخر ما نقله السيد الخوئي عن المحقق النائيني من أن الرواية إنما تدل على عدم الحرجة الأصلية قبل ورود الشريعة قال: "أما المحقق النائيني فذهب إلى أن مفاد هذه الرواية هو اللاحرجية الأصلية قبل ورود الشرع والشريعة، فمفادها أن الأشياء بعنوانها الأولية مرسلة حتى يرد من الشارع نهي، فالإطلاق فيها بمعناه اللغوي، وعليه فالرواية أجنبية عما هو محل البحث، أعني به إثبات الإباحة لما شك في حرمتها بعد ثبوت الشرع، وحكمه بحرمة أشياء وحلية أشياء غيرها".^(٥٢)

والإنصاف أن المعنيين الذين ذكرهما صاحب الحدائق بعيدان جداً، أما المعنى الأول فإن كلمة (الشيء) في الحديث لا يحتمل حملها على موضوعات الأحكام الشرعية المطلقة أو العامة التي جاءت في ألسنة الأدلة النقلية، بل الظاهر من حملها على كل شيء شكت فيه، وورود النهي ظاهر في النهي عن الموضوع الجزئي الذي تعلق به الشك في حكمه، ولا توجد قرينة على حمله على الأدلة المطلقة وال العامة، وعلى فرض احتمال حمل الشيء ومتعلق النهي على إطلاقات وعموم الأدلة فإنه احتمال غير معتد به وضليل جداً لا ينافي ظهور الحديث في غيره، واستدلال الصدوق قائم به لنفي وجوب العربية في القنوت مضافاً لكونه عن حدس لا يلزم منه أنه يرى أن حديث الإطلاق ناظر إلى عموم وإطلاقات الأدلة، بل ينسجم مع كونه يرى دلالته لنفي تكليف زائد وهو حرمة إبطال الصلاة بالدعاء والقنوت بالفارسية لأنه لم يرد النهي عنه في الصلاة.

وأما الاحتمال الثاني أي الحمل على الشبهة الموضوعية فهو أيضاً غير محتمل لوضوح أن جملة (حتى يرد فيه نهي) تعني أنه لم يرد فيه نهي ولم يُشرع فيه حكم التحرير في ظرف الحكم بإياحته وظرف كونه مطلقاً، بخلاف موارد الشبهة الموضوعية، فإن الحكم فيه معلوم وقد شُرع ولكن الشك في الموضوع فالنهي فيه وارد، ولكن الشك في مصدره الخارجي.



نعم المعنى الذي ذكره الآخوند والمحقق النائياني في الفوائد محتمل جداً، بحيث يسلب ظهور الحديث في معنى البراءة، وأما ما نسب للمحقق النائياني من معنى أصلة الإباحة قبل ثبوت الشرع فبعد لا يقل عن بُعد معنوي صاحب المدائيق.

ثالثاً: على فرض كون الرواية ظاهرة في أن المراد منها البراءة والإباحة، وأنها تعادل ما تعارضه من أخبار الاحتياط، فإن أخبار الاحتياط مع ذلك مقدمة لأن رواية الإطلاق تتوافق مع العامة الذين يقولون بالبراءة ولا يقولون بالاحتياط الوجبي في الشبهة التحريرية، وأما أخبار الاحتياط فإنها تخالفهم فهي مقدمة عليها^(٥٣).

وهذا الإشكال سيّال عند صاحب المدائيق في كل دليل يستدل به على البراءة، وهو متوقف على ثبوت دلالة أدلة الاحتياط على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكيمية غير المحصورة، وسيأتي عرضها إن شاء الله تعالى، وعلى أن أدلة البراءة متوافقة مع العامة بعد تحقق المعارضة.

رابعاً: ومفاده حكمة أدلة الاحتياط عليه، إذا مفاده البراءة ما لم يرد النهي، وقد ورد النهي عن ارتكاب الشبهات، فيحمل الخبر إما على ما قبل إكمال الشريعة، أو على تخصيصه بن لم يصله النهي عن اقتحام الشبهة التحريرية^(٥٤). غير أن هذا الإيراد لا يرد بناء على المراد من ورود النهي في الحديث هو وروده على الشيء بعنوانه الأولى لا النهي بعنوان أنه مجهول الحكم، وقد صرّح بعض الأصوليين استظهار أن المراد من ورود النهي فيه ورود النهي في المشكوك بعنوانه الأولى^(٥٥).

الحديث الثاني:- حديث السعة:

ما رواه ابن جمهور الأحسائي مرسلاً عن النبي ﷺ أنه قال: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(٥٦).

وجاء في دعائم الإسلام مرسلاً عن علي عليه السلام أنه سُئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير خبزها ولحماها وجبنها وبيضها، قال: «يَقُومُ مَا فِيهَا فَتُوكِلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ، وَلَيْسَ لَمَا فِيهَا بقاء، فَإِنْ جَاء طَالِبًا غَرَمَوا لَهُ الثَّمَنُ»، فقالوا له: يا أمير المؤمنين، إنه لا يعلم أهي سفرة ذمي أو مجوسى؟ قال: «هُمْ فِي سِعَةٍ مِّنْ أَكْلِهَا مَا لَمْ يَعْلَمُوا»^(٥٧).

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: أن أمير المؤمنين عليه السلام سُئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحماها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يَقُومُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَلَيْسَ لَهُ بقاء، فَإِنْ جَاء طَالِبًا غَرَمَوا لَهُ الثَّمَنُ»، قيل: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى، فقال: «هُمْ فِي سِعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا»^(٥٨).

وقد قُرِبَ الاستدلال به بأن الظاهر منه التوسيع على الناس مع عدم علمهم بالتكليف وعدم الضيق عليهم، سواء كانت (ما) مصدرية وظرفًا لزمان الفسحة والسعنة أي كأنه قال: (الناس في سعة ما دام لا يعلمون) فتكون كلمة السعة نكرة منونة، أو كانت (ما) موصولة مضافة إلى السعة، فكلمة السعة مكسورة من غير تنوين لأنها مضاف والموصول مضاف إليه، فالمعنى أن الناس في سعة وفسحة وتأمين من جهة الذي لا يعلمون به من التكليف، فعلى كلا المعنيين يدل الحديث على البراءة، ولا شك أن وجوب الاحتياط ينافي كون المكلف في سعة ما دام لا يعلم، أو من قبل ما لا يعلم^(٥٩).

مناقشة الاستدلال به:

أولاً: ظاهر «الناس في سعة» ومع غض النظر عن سياق الحديث عدم جعل التكليف بقيام بعمل على العباد فهو نفي منجزية الوجوب لفعل وجودي ما لم



يُعلم بوجوبه، فيتضح أن الحديث أجنبي عن محل البحث، فهو يبين الوظيفة في مقام الشبهة الوجوبية ومحل الكلام إنما هو في الشبهة التحريرية^(٦٠).

ثانياً: على فرض دلالة الحديث على البراءة فهو شامل للبراءة في الشبهة الوجوبية والشبهة التحريرية، وأدلة الاحتياط واردة في خصوص الشبهة التحريرية فتخصصه بالشبهة الوجوبية^(٦١).

ثالثاً: من قرينة سياق الحديث المروي عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ يظهر أن المراد من الرواية أن الناس في سعة من البناء على الطهارة ما لم يعلموا بالنجاسة حيث احتملوا أن تكون السفرة سفرة مجوسي أو ذمي فهي نظير «كل شيء لك ظاهر حتى تعلم أنه قذر»، فالإطلاق في الرواية لأجل بيان عدم اختصاص الحكم بالطهارة في المورد، بل كل مورد يشك في نجاسته فهم في سعة من البناء على الطهارة فيه حتى يحصل لهم العلم بالنجاسة، فالرواية تكون أجنبية عما نحن فيه^(٦٢).

وأشار السيد الخوئي إلى أن الرواية المروية عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ إنما هي خاصة بالشبهة الموضوعية التي قامت فيها الأمارة على الحلية، فالإمام عَلَيْهِ حكم بالحلية ما في السفرة ومنه اللحم من جهة كون المورد في أرض المسلمين فهي أمارة على التذكرة، وجعلها الشيخ مكارم الشيرازي خاصة بالقضية الخارجية الواردة في الرواية، ولكن لم يستشكل في ما رواه ابن جمهور لأنّه مطلق، وإن استشكل في إرساله^(٦٣).

رابعاً: على فرض دلالتها على البراءة في الشبهة التحريرية فإن أدلة الاحتياط مقدمة لأن السعة مغيبة بالعلم بالتكليف، والمفروض أن أدلة الاحتياط تعين التكليف بالتوقف والاحتياط، فالعلم حاصل فلا موضوع للسعة مع العلم بأن الوظيفة هي الاحتياط، فالبراءة تكون في حق من لا يعلم أنَّ وظيفته الاحتياط

كأن لم يطلع على أخبار الاحتياط^(٦٤).

وقد قرر الشيخ الأنصاري تفاصيل الإيراد الأخير في الاستدلال بالرواية وكذا السيد الإمام الخميني تفصيل^(٦٥)، وعلق الحقائق العراقي الاستدلال للبراءة بالرواية على عدم هذا الإيراد^(٦٦).

لكن الآخوند الخراساني تفصيل يرى صحة هذا الإشكال فيما لو كان وجوب الاحتياط وجوهاً نفسياً لا طرقياً، وبما أن وجوب الاحتياط طرقي لأجل التحفظ على الحكم الواقعي فلا يرد هذا الإشكال^(٦٧).

وتوضيح ذلك أن يقال: إن موضوع دليل السعة عدم العلم بالحكم الواقعي، فإذا كان دليل الاحتياط دال على أن كلفة الاحتياط في ظرف الجهل بالحكم مللاك مستقل في نفس الاحتياط وليس لأجل التحفظ على مللاك الحكم الواقعي دل ذلك على أن الاحتياط بثابة الحكم الواقعي الثانوي في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، وأن الحكم الواقعي المجهول بثابة الحكم الواقعي الأولى، فحينئذ يكون دليل الاحتياط حاكم على دليل السعة، فمع الجهل بالحكم الواقعي سواء كان الأولى أو الثانوي يتحقق موضوع دليل السعة، وأما إذا كان يعلم بالحكم الواقعي الأولى أو الثانوي أي الاحتياط فلا يتحقق موضوعه.

أما إذا كان دليل الاحتياط دال على أن كلفة الاحتياط ليست مللاك في نفس الاحتياط بل لأجل التحفظ على مللاك الحكم الواقعي المجهول، أي أن جعل الاحتياط لأجل بيان أن مللاك الحكم الواقعي ينجز التكليف حتى في ظرف عدم العلم به مع احتماله، فإن وجوب الاحتياط وجوب طرقي فلا يكون دليل الاحتياط رافعاً لموضوع دليل السعة؛ لأن الجهل بالواقع ما زال باقياً على حاله، فتقع المعارضة بين دليل السعة مع دليل الاحتياط، وبما أن الظاهر من دليل الاحتياط أن وجوبه طرقي فتحقق المعارضة^(٦٨)، وعلى ذلك لا يرد الإشكال

الثالث لصاحب المدائق.

وذهب الحق النائي تَشَّىءُ إلى أن إشكال ورود دليل الاحتياط على دليل السعة لا من جهة البناء على كون جوب الاحتياط وجوب نفسي بل من جهة احتمال أن كلمة «ما» في «الناس في سعة ما لم يعلموا» مصدرية لأن مفاد الرواية يكون الناس ما دام لا يعلمون يكونون في سعة، فإذا علموا بوجوب الاحتياط فهم ليسوا في سعة، فتكون أدلة الاحتياط حاكمة عليها، ولا يرد الإشكال بناء على كون كلمة «ما» موصولة لأن مفادها يكون أن الناس من جهة جهلهم بالحكم الواقعي يكونون في سعة، فتتعارض مع أخبار الاحتياط الدالة على كون الناس في الضيق من جهة جهلهم الحكم الشرعي، لكن أخبار الاحتياط مع ذلك مقدمة لأنها خاصة في الشبهة التحريرية، وحديث السعة يشملها مع الوجوبية فتخصصه أخبار الاحتياط بالوجوبية، فتتمنح من هذا البناء النتيجة التي توصل إليها صاحب المدائق في الإشكال الثاني.

وكيف كان فإن الحق النائي لم يرجح أحد الأمرين، وهذا يعني إجمال الرواية عنده^(٦٩)، وكذا يرى بعض المحققين^(٧٠)، ونقل السيد الخوئي عن النائي أنه يرجح أن تكون «ما» مصدرية^(٧١).

واختار السيد الخوئي أن كلمة «ما» موصولة وذلك لعدم دخول ما الزمانية على الفعل المضارع بحسب الاستقراء، وإذا ثبت في موارد فإنه نادر للضرورة أو شذوذ ولا تحمل عليه إلا لقرينة، وعلى ذلك يرى السيد الخوئي أن حديث السعة يدل على البراءة الشرعية^(٧٢).

والذي يظهر أن ما الظرفية المصدرية لا تدخل على الفعل المضارع في صورة كونه مثبتاً، أما في صورة كونه منفيًّا فإنها تدخل عليه، بل الظاهر كون «ما» في الحديث مصدرية، إذ لو كانت موصولة لكان إلى معنى غير صحيح أقرب منها

إلى معنى صحيح؛ أي تكون دلالتها إلى معنى أن الناس في سعة بسعة الحكم الذي لا يعلمونه أقرب منها إلى معنى كونهم في سعة من جهة الحكم الذي لا يعلمونه، وعلى ذلك يتقرر إشكال صاحب المذاق.

الحديث الثالث:- حديث الحجب:

ما رواه الشيخ الصدوق قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٧٣). ورواه الشیخ الكلینی بدون كلمة «علمه»^(٧٤).

والرواية موثقة ومعتبرة بناء على اعتبار أحمد بن محمد بن يحيى العطار، كما ذهب إلى ذلك السيد الخوئي تensch^(٧٥)، ولكن أورد بعضهم إشكالاً على السند من جهة أبي الحسن زكريا بن يحيى فإنه مشترك بين التميمي والواسطي الثقتين، وبين الحضرمي والكلالي والنهاي والنصراني الأرب المجهولين، وإن ذكر صاحب جامع الرواة هذه الرواية ذيل ترجمة الواسطي الثقة، غير أن إسناده هذا إلى الراوي الخاص من اجتهاده على ما يبدو^(٧٦).

وتقريب الاستدلال بالرواية أن يُقال: إن حرمة ما يشك في حرمتها كشرب التتن علمها محجوب عن العباد مستوره عنهم فتكون موضوعة عنهم، فكل حكم واقعي مجھول موضوع عن المكلفين^(٧٧).

مناقشه الاستدلال بالحديث:

أولاً: الظاهر من الكلمة الوضع في الحديث هي أن الموضع لفعل وجودي، فيختص الحديث بالشبهة الوجوبية، فيكون المعنى إن ما حجب الله علمه عن العباد فالتكاليف بوجوبه موضوع عنهم، إذ ليس من المتعارف استعمال الوضع لوضع التحرير بخلاف استعماله في وضع التكاليف الوجوبية فإنه متعارف^(٧٨).

وربما هذا الاستظهار ناظر إلى أن الوضع يستعمل عرفاً لوضع الأشياء التي لها وجود مثل وضع الطعام في السفرة، أو وضع الشيء في المنزل أو في المسجد، فإذا استعمل في التكليف فيكون له وجود تقديري قائم بفعل المكلف، وما يقوم به المكلف من الأفعال التكليفية إنما هو في الواجبات، لأن المحرمات تروك للأفعال وترك الفعل ليس له وجود.

لكن يمكن أن يقال أن نفس التكليف سواء كان بما يجب فعله أو يحرم له نحو من الوجود، ووضع بعض المحرمات إنما هو وضع لوجود التكليف بها.
 ثانياً: على فرض أنه يشمل الشبهات التحريرية فإنه مخصص بالوجوبية حيث اختصاص أدلة الاحتياط بالشبهة التحريرية، أو أنه لا يشمل الشبهات التحريرية لأن الشبهات التحريرية لم يحجب الله الاحتياط في مواردها.

وقد أشكل الشيخ الأنباري بإشكال أبرز وهو أن الظاهر من «ما حجبه الله» هو الأحكام التي لم يبينها الله سبحانه للعباد، لا ما أمر بتبليلها ثم اختلفت بسبب معصية من عصى الله أو ستره، فالرواية مسوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعَدُوهَا، وَفَرَضَ فَرَاضَ فَلَا تَعْصُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءٍ، لَمْ يَسْكُنْ عَنْهَا نَسِيَانًا هُنَّا، فَلَا تَكْلُفُوهَا، رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَكُمْ»^(٧٩).
 وسار على إشكاله مجموعة من المحققين^(٨٠)، وحاول بعض دفع الإشكال^(٨١).

المواهش:

(١) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٥٥-١٨٦.

(٢) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٥٥.

(٣) الواقية في أصول الفقه، ص ١٩٨ - ١٧٨، والفضل التونسي هو عبد الله بن محمد التونسي البُشْرُوِيُّ الْخَرَاسَانِيُّ، الساكن بالمشهد الرضوي، أحد أكابر الإمامية، ويعرف بالفضل التونسي. لم يُعرف تاريخ مولده، ولم تُعرف أساتذته الذين تلقى العلم منهم، وإنما يُعرف عنه أنه أمضى

فترة من حياته في المدرسة المعروفة بمدرسة عبد الله التستري بأصفهان، ثم استوطن مشهد الرضا علیه السلام، وأراد التوجه إلى العراق لزيارة مراقد الأئمة علیهم السلام، فمرّ بقزوين وأقام بها مدة، ثم دعا ربه وهو بكرمانشاه، فلبى نداءه في السادس عشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وسبعين ألف، ودُفن هناك عند القنطرة المشهورة بـ(پل شاه). انظر: (أمل الآمل، ج ٢، ص ١٦٣) برقم ٤٧٧، رياض العلماء ج ٣، ص ٢٣٧، روضات الجنات، ج ٤، ص ٢٤٤، برقم ٣٨٩، أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٧٠، سفينة البحار: ج ٢، ص ١٣٧ وج ٦، ص ٧٧، طبقات أعلام الشيعة، ج ٥، ص ٣٤٣).

- (٤) الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٨٠٥.
- (٥) الاعتقادات للصدوق، ص ١١٤.
- (٦) العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٢-٧٤١.
- (٧) انظر التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفيد، ص ٤٣.
- (٨) التذكرة بأصول الفقه، ص ٤٣.
- (٩) معارج الأصول للمحقق الحلبي، ص ٢٠٣.
- (١٠) المسائل العكبرية، ص ٨٧.
- (١١) تصحیح اعتقادات الإمامية، ص ١٤٣.
- (١٢) انظر البصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي ٤٧٦هـ، ص ٥٣٢، اللمع في أصول الفقه له أيضاً، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج ١، ص ٥٢٨، روضة الناظرة وجنة المناظر لأبي محمد المقدسي ٦٢٠هـ، القسم الثاني، ص ٣٨، البحر الحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي ٧٩٤هـ، ج ١، ص ١٢٠، القواعد والفوائد الأصولية، لعلي بن عباس البعلبي الحنفي ٨٠٣هـ، ص ١٠٧، التحبير شرح التحرير، لعلا الدين المرداوي الحنفي ٨٨٥هـ، ج ٢، ص ٧٦٥، المختصر في أصول الفقه، لأبي الحسن البعلبي، ص ٥٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر الدمشقي ١٣٤٦هـ، ص ١٥٦.
- (١٣) معارج الأصول، ص ٢٠٢-٢٠٣.
- (١٤) فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٢٩.
- (١٥) معارج الأصول للمحقق الحلبي، ص ٢٠٨، المعتبر للمحقق الحلبي، ج ١، ص ٣٢، مبادئ الأصول للعلامة الحلبي، ص ١٨٦، و ٢٤٢، القواعد والفوائد للشهيد الأول، ج ١، ص ١٣٢، معالم

- الدين، ص ١٩٤، وص ١٩٤، وص ٢٢٢، وص ٢٣٤، وص ٢٥٠، زبدة الأصول للشيخ البهائي، ص ٢٤٤، وربما أول من وضح أن البراءة الأصلية من أقسام الاستصحاب هو الحق الخلي في المعتبر، ص ٣٢، وفي معارج الأصول ص ٢١٢ تعرض لها تحت عنوان النافي للحكم واستدل لها بقبح التكليف بما لا يطاق.
- (١٦) الواقية ص ١٧٨ - ١٩٧.
- (١٧) الفوائد الحائرية للبهائي، ص ٢٣٩ - ٢٦١.
- (١٨) مثل كتاب الانتصار للسيد علم الهدى، وكتاب الخلاف والمبسوط للشيخ الطوسي.
- (١٩) الناصريات للسيد المرتضى، ص ٢٥٤، ص ٣٠٤، الانتصار، ص ٢٠٧، ص ٢١٤، ص ٢٢٠، ص ٣٥٣، ص ٣٥٨ - ٣٥٩، ص ٥٤٦.
- (٢٠) الخلاف، ج ١، ص ٧١، ٧٣، ٧٧ - ٧٥، ٨٥، ١٢٩ - ١٢٧، ٢١٩، ١٦٠، ١٢٩، ٢٧٦، ٢٤٥، ٢٨١، ٣٤٩، ٣١٧، ٣٥٣...الخ، المبسوط، ج ١، ص ٢٨، ٤١، ١٩٨، ٢٠٤، ٢٢٩، ٣٣٨، ٣٤٦، ٣٥٣...الخ.
- (٢١) جواهر الفقه، ص ١٧ - ١٨، ٤٧، ٤٣، ٢٩، ١١١، ١٠٧، ١٠٥، ١٠٢، ٨٩، ٦٧، ١٢٤، ٢٢٣، ٢٢٤.
- (٢٢) غنية النزوح، ص ٣٥، ٣٥، ٨٧، ١١٥، ١١٨، ١٢٢، ١٢٠، ١٢٣، ٢٤٤، ٢٤٠، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٧٠، ٣٥٠، ٣٧٦...الخ.
- (٢٣) السرائر، ج ١، ص ١١٨، ١٣٦، ١٤٤، ١٧٠، ١٧٨، ٢٢٤، ٢٣٢، ٢٤٧، ٢٨٢، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٧...الخ.
- (٢٤) المعتبر، ج ١، ص ٣٢، وأما ما ذكره في معارض الأصول ص ٢١٢ ضمن مسائل مختلفة من النافي للحكم، فإنه وإن كان أعم من نفي الوجوب والحرمة إلا أن ما ذكره في المعتبر يُعد قرينة على أن مراده ما ينفي الحكم الوجوبي.
- (٢٥) ذكرى الشيعة، في أحكام الشريعة، ج ١، ص ٥٢.
- (٢٦) الدرر النجفية، ج ١، ص ٢٠١.
- (٢٧) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٥٩.
- (٢٨) الذريعة، ج ١، ص ٣٦٢.
- (٢٩) رسائل السيد المرتضى، ج ١، ص ٣١١ - ٣١٢، وج ٢، ص ٤٥ - ٤٦، ص ٣١٨، وج ٣، ص ١١٣.



- (٣٠) عدة الأصول، ج ٢، ص ٤٤٨، وانظر ج ١، ص ٢٢١.
- (٣١) عدة الأصول، ج ١، ص ٢٢٨، وفي طبعة أخرى: ج ٢، ص ٨٧.
- (٣٢) الفقيه والتفقه، ج ١، ص ٣٢٩.
- (٣٣) سورة البقرة، آية: ٢٩.
- (٣٤) معارج الأصول، ص ٢٠٥، الواقية، ص ١٨٥.
- (٣٥) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٦٨.
- (٣٦) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣١٩.
- (٣٧) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة، ج ٦، باب ١٩ من أبواب القنوت، ص ٢٨٩، ح ٣، عالي اللثالي، ج ٣، باب الأطعمة والأشربة، ص ٤٦٢، ح ١.
- (٣٨) نفس المصدر.
- (٣٩) الاعتقادات، ص ١١٤.
- (٤٠) انظر مباحث الحجج والأصول العملية تقريرات للشهيد محمد باقر الصدر، ج ٥، ص ٣٦، ودوروس في علم الأصول ج ١، ص ٣٤١، واصطلاحات الأصول للمشكيني، ص ٤٧.
- (٤١) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٢٧، ط النشر الإسلامي، وج ٢، ص ٤٣، ط مجمع الفكر الإسلامي.
- (٤٢) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٣٠، منتهى الأصول، ج ٢، ص ١٩٢.
- (٤٣) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٦٨.
- (٤٤) انظر الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٣، والحقائق الناضرة، ج ١، ص ٤٩ من المقدمة.
- (٤٥) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٠، الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٤٩.
- (٤٦) زبدة الأصول لسيد محمد صادق الروحاني، ج ٣، ص ٢٣٤.
- (٤٧) وسائل الشيعة، ج ٦، أبواب القنوت، ب ١٩.
- (٤٨) انظر الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٢-١٧٣، والعبارة نقلت بعنها لا نصها لكونها تحتاج إلى توضيح، الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٤٩.
- (٤٩) انظر الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٢-١٧٣.
- (٥٠) كفاية الأصول، ص ٣٨٤.
- (٥١) فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦٣.

- (٥٢) دراسات في علم الأصول، تقريرات أبحاث السيد الحوئي للسيد علي الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٥٥، وانظر أجود التقاريرات، تقرير بحث النائي، للسيد الحوئي، ج ٢، ص ١٨٢.
- (٥٣) انظر الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٠، وص ١٧٢، المدائق الناضرة، ج ١، ص ٤٩.
- (٥٤) المدائق الناضرة، ج ١، ص ٤٩.
- (٥٥) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٢٧، نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٣٠.
- (٥٦) عوالي اللثالي، ج ١، ص ٤٢٤، ح ١٠٩.
- (٥٧) دعائم الإسلام للفاضي النعمان المغربي، ج ٢، ص ٤٩٧، ح ١٧٧٣.
- (٥٨) الكافي، ج ٦، ص ٢٩٧.
- (٥٩) انظر كفاية الأصول للأخوند، ص ٣٤٢، منتهى الأصول للموسوي البجنوردي، ج ٢، ص ١٩٠، أنوار الأصول، ج ٣، ص ٤١.
- (٦٠) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٣.
- (٦١) انظر الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٣ - ١٧٤، وذكر هذا الإشكال أيضاً في ضمن إشكاله على حديث الحجب.
- (٦٢) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٣ - ١٧٤.
- (٦٣) مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧٩ - ٢٧٨، أنوار الأصول، ج ٣، ص ٤١ - ٤٢.
- (٦٤) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٣.
- (٦٥) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٢٧، ط النشر الإسلامي، وج ٢، ص ٤٢، ط مجمع الفكر الإسلامي، تحريرات في الأصول، ج ٧، ص ٢١.
- (٦٦) مقالات الأصول، ج ٢، ص ١٧٤.
- (٦٧) كفاية الأصول، ص ٣٤٢.
- (٦٨) انظر توضيح عبارة الآخوند في نهاية الدرائية، ج ٤، ص ٦٨، منتهى الدرائية، ج ٥، ص ٢٦٢ - ٢٦٣، والشرحان وأن لم يصرحا بما ذكرته من توضيح لكنهما ذكرا ما في معناه.
- (٦٩) أجود التقارير، ج ٣، ص ٣١٥، ط مؤسسة صاحب الأمر (عج)، وج ٢، ص ١٨١، ط مطبوعات ديني، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦٢.
- (٧٠) منتقى الأصول تقرير بحث الروحاني للحكيم، ج ٤، ص ٤٢٨.



- (٧١) دراسات في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٥٥، مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧٨.
- (٧٢) مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧٨ - ٢٧٩، دراسات في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٧٣) توحيد الشيخ الصدوقي، باب التعريف والبيان، والحجۃ والهداية، ص ٤١٣، ح ٩.
- (٧٤) الكافي، ج ١، باب حجج الله على خلقه، ص ١٦٤، ح ٣.
- (٧٥) معجم رجال الحديث، ج ٣، ص ١٢٠ - ١٢٣.
- (٧٦) انظر تسدید الأصول للشيخ محمد المؤمن القمي، ج ٢، ص ١٤٢، منتهى الدراسة للسيد الشوشتري، ج ٥، ص ٢٣٦.
- (٧٧) نهاية الأفکار، ج ٣، ص ٢٢٦، منتهى الأصول، ج ٢، ص ١٨٩، الحكم في أصول الفقه، للسيد محمد سعيد الحكيم، ج ٤، ص ٤٤، زبدة الأصول للسيد محمد صادق الروحاني، ج ٣، ص ٢٢٤.
- (٧٨) الدرر النجفية، ج ١، ص ١٧٤.
- (٧٩) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٢٦، ط النشر الإسلامي، وج ٢، ص ٤١، ط مجمع الفكر.
- (٨٠) أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨١، ط دینی، دراسات في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٤٧، مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧١.
- (٨١) نهاية الأفکار، ج ٣، ص ٢٢٧، الحكم في أصول الفقه، ج ٤، ص ٤٤.



Resalat Alqalam

Islamic, Enlightening & Comprehensive

- General Supervisor &
Executive Manager:
Abdulla Ali Al daqaq
 - Editor in Chief:
Aziz Hassan Salman
 - Editor in Director:
Abdulraoof Hassan Alrabia
 - Chairman of the Editorial Board:
Ghazi Abdulhassan
- Editorial Board:
- husain ali abu rwais
husain fuad Almarzooq
mohammed ali khatam
m.bager khalil Alshaikh



A Periodical Magazine Issued by the
Bahraini Students
of the Educational Hawza the
Holy City of Qom

